Guillermo Recanati

Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel

Ediciones del ICALA

Guillermo Recanati

ÉTICA, POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL

-Recanati, Guillermo Carlos

Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel / Guillermo Carlos Recanati. - 1a edición especial - Río Cuarto : Del Icalá, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-1318-42-1

1. Filosofía. I. Título.

CDD 199.82

Cubierta: Daniela Beatriz Michelini
Edición Digital 2019 (Primera Edición Impresa 2018)

© Ediciones del ICALA

Río Cuarto - República Argentina

Queda hecho el depósito que previene la ley.

Guillermo Recanati

ÉTICA, POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL



Tesis doctoral realizada bajo la dirección del Prof. Dr. Diego Fonti. Fue presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, San Miguel, Buenos Aires, y defendida el día 26-09-2018.

Título original: El proyecto/"sistema" filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/liberador dusseliano a partir de los postulados marxianos y desde una hermenéutica latinoamericana.

Fortalezas y debilidades de la propuesta

Índice

| Introducción | 13 |
|---|----|
| Cuestiones históricas acerca del pensamiento de Enrique Dussel en los comienzos de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Importancia de los años de juventud en su futura propuesta filosófica ético-política/religiosa des-fetichizadora/liberadora | 28 |
| 1.1 Un breve recorrido biográfico intelectual | 29 |
| 1.1.1 Algunos núcleos temáticos claves de su itinerario intelectual . | 33 |
| 1.2 Los comienzos: La generación del '70. La Filosofía de la Liberación | 42 |
| 1.3 Acerca de algunos momentos decisivos en los orígenes de la Filosofía de la Liberación latinoamericana. Importancia del encuentro entre Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel | 43 |
| 1.4 Génesis del sector "populista" de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana: presupuestos hermenéuticos y ¿"lazos políticos"? | 48 |
| 1.5 Influencia de la propuesta de Emmanuel Levinas y de Karl Marx en algunos postulados filosóficos latinoamericanos y en el pensamiento de Enrique Dussel | 55 |
| 1.5.1 El "rostro del otro" en el pensamiento de Emmanuel Levinas y su influencia en América Latina y en la filosofía de Enrique Dussel | 55 |
| 1.5.2 Un acercamiento al pensamiento de Emmanuel Levinas sobre la <i>Alteridad</i> | 57 |
| 1.5.3 Influencia en el pensamiento latinoamericano y en el pensamiento de Enrique Dussel. Para una mejor comprensión de su futura perspectiva desde la <i>Alteridad</i> | 65 |
| 1.5.4 Influencia del pensamiento de Karl Marx en los postulados filosófico-políticos de Enrique Dussel | 72 |

| 1.5.5 Desde el anti-marxismo dusseliano hasta el diálogo fructífero con Marx. Descubrimiento revelador determinante para la futura propuesta filosófica ético-política/religiosa | . 75 |
|---|------|
| 2. Condiciones hermenéuticas para una filosofía latinoamericana situada en perspectiva dusseliana. Bases para la construcción de una naciente filosofía ético-política/religiosa des-fetichizadora/liberadora | . 92 |
| 2.1 La original crítica de Enrique Dussel al mito eurocéntrico de la "Modernidad". Punto de partida de un nuevo planteo "trans-moderno" desde donde propondrá su futura filosofía ético-política des-fetichizadora/liberadora | . 93 |
| 2.1.1 La falsa diacronía Grecia-Roma-Europa. Un invento ideológico <i>eurocéntrico</i> del siglo XVIII | . 93 |
| 2.1.2 Crítica dusseliana al "eurocentrismo" y a la "falacia desarrollista". Desde el en-cubrimiento excluyente y opresor al des-cubrimiento liberador | . 96 |
| 2.1.2.1 El en-cubrimiento del <i>Otro</i> por medio de la "invención" del "ser-asiático" del "indio". Cristóbal Colón: "el primer hombre moderno" | . 98 |
| 2.1.2.2 La importancia del "descubrimiento" de "América" para una nueva auto-interpretación de Europa y para la generación del concepto europeo de "Modernidad" | 100 |
| 2.1.2.3 La "conquista" como primera <i>praxis</i> del <i>hombre moderno activo</i> que impone su individualidad violenta al <i>Otro</i> | 103 |
| 2.1.2.4 La "colonización del mundo de la vida" de la "primera periferia" moderna: la "modernización" del <i>Otro</i> y la negación de su <i>Ser-Otro</i> | 105 |
| 2.1.2.5 La "conquista espiritual" mediante la dominación europea sobre el "imaginario" del "indio" justificada fetichistamente por la "Voluntad Divina" | 107 |
| 2.1.2.6 El <i>mito</i> de la "constitución <i>armónica</i> de una cultura latinoamericana" a través del "encuentro de dos mundos" | 109 |
| 2.1.3 Diferentes conceptos de "Modernidad" | 110 |
| 2.1.3.1 Concepto eurocéntrico, provinciano, regional | 110 |
| 2.1.3.2 La "Modernidad" en sentido mundial a partir del | |
| "eao conquiro" | 111 |

| 2.1.4 La liberación desde la negación de la negación del mito de la "Modernidad" | 119 |
|--|-----|
| 2.1.5 La " <i>Trans-Modernidad</i> ": proyecto mundial de liberación. Co-realización de/por la <i>solidaridad</i> ana-dialéctica como incorporación desde la <i>Alteridad/Exterioridad</i> | 120 |
| 2.1.5.1 ¿Hacia una nueva cultura y filosofía pluri-facética/ pluri-versa mundial? | 123 |
| 2.1.6 La <i>Exterioridad</i> del <i>Otro</i> : condición de su libertad-interpelante | 125 |
| 2.2 Nueva filosofía "periférica" latinoamericana de liberación: el marco de la construcción de un futuro proyecto filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/liberador | 132 |
| 2.2.1 Una perspectiva no-eurocéntrica de Amerindia en la Historia del Mundo | 133 |
| 2.2.2 El "descubrimiento", la "conquista" y la "colonialidad" desde la hermenéutica del <i>Otro</i> "latinoamericano" | 136 |
| 2.2.3 El pensamiento filosófico liberador dusseliano en el marco de las diferentes "perspectivas" histórico/filosóficas dentro del pensamiento europeo y latinoamericano | 148 |
| 2.2.4 Consideraciones dusselianas acerca de la vigencia de la Filosofía de la Liberación latinoamericana | 157 |
| 2.2.4.1 Algunas características generales de la Filosofía de la Liberación latinoamericana desde la óptica dusseliana | 158 |
| 2.2.4.2 Vigencia y desafíos de la Filosofía de la Liberación latinoamericana frente a las problemáticas geo(ético)-políticas actuales | 164 |
| 2.2.4.3 La Filosofía de la Liberación latinoamericana y el futuro proyecto filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/ liberador dusseliano en el marco de una posible "filosofía del Sur" | 169 |
| 3. Re-comprensión y re-formulación dusseliana de la relación entre <i>ética-política</i> y <i>religión</i> desde una perspectiva marxista situada en América Latina | 173 |
| 3.1 El <i>fetichismo</i> : raíces marxistas y religiosas/teológicas en la interpretación dusseliana | 174 |
| 3.2 El proyecto ético-político dusseliano | 174 |

| 3.2.1 La Ética de la Liberación dusseliana | 183 |
|--|-----|
| 3.2.1.1 La Arquitectónica Ética para la Liberación | 184 |
| 3.2.1.2 La multifundamentación de la Ética | 185 |
| 3.3 De la Ética a la Política de la Liberación | 191 |
| 3.3.1 El "giro marxista", crucial en la propuesta política dusseliana | 191 |
| 3.3.2 La Política para Dussel: concepto y fundamentación | 196 |
| 3.3.2.1 <i>Falacias reductivistas</i> : para dejar claro lo que no es la Política | 197 |
| 3.3.2.2 El fundamento último de la Política: la <i>potentia</i> y la <i>potestas</i> | 199 |
| 3.3.3 De la Arquitectónica a la Política de la Liberación | 200 |
| 3.3.4 La reflexión política dusseliana en <i>Hacia una filosofía</i> política crítica | 202 |
| 3.3.5 Lineamientos fundamentales de la Política dusseliana en 20 tesis de Política | 220 |
| 3.4 Relación entre religión y política en la obra <i>Religión</i> de Enrique Dussel | 247 |
| 3.4.1 Religión supraestructural | 248 |
| 3.4.1.1 La religión para Hegel, Marx y el marxismo posterior | 248 |
| 3.4.1.2 La religión como ideología supraestructural | 251 |
| 3.4.1.3 La religión de la totalidad. Divinización y fetichismo | 251 |
| 3.4.1.4 Materialismo acrítico | 252 |
| 3.4.1.5 El culto en la religión de la totalidad | 253 |
| 3.4.1.5.1 El culto como legitimación | 253 |
| 3.4.1.5.2 El culto en las clases dominantes | 253 |
| 3.4.1.5.3 El culto en las clases dominadas en cuanto oprimidas | 253 |
| 3.4.1.6 A modo de ejemplo: la doctrina de la "Seguridad Nacional" y el "American way of life" | 254 |
| 3.4.2 La religión infraestructural | 255 |
| 3.4.2.1 La religión para los profetas de Israel y la <i>praxis</i> crítico-profética latinoamericana | 255 |

| 3.4.2.2 La religión infraestructural como crítica | 257 |
|---|-----|
| 3.4.2.3 La religión de la exterioridad. Ateísmo y antifetichismo | 258 |
| 3.4.2.4 Creación y materialismo crítico | 259 |
| 3.4.2.5 El culto en la religión de la exterioridad | 260 |
| 3.4.2.5.1 El culto como trabajo | 260 |
| 3.4.2.5.2 El culto en las minorías crítico-proféticas | 261 |
| 3.4.2.5.3 El culto en las clases dominadas en proceso de liberación | 261 |
| 3.4.2.6 A modo de ejemplo: La liberación de la periferia y la praxis revolucionaria latinoamericana | 262 |
| 3.4.3 Algunas conclusiones | 262 |
| 3.4.3.1 Lucha religiosa y táctica ideológica | 262 |
| 3.4.3.2 Nuevo orden histórico en vistas del escatológico | 263 |
| 3.5 De la crítica política de la religión a la crítica religiosa de la política y la economía en el pensamiento de Marx interpretado por Dussel | 264 |
| 3.5.1 La formación religiosa de Marx y las influencias Socioculturales en su pensamiento | 265 |
| 3.5.2 ¿Una "teología implícita" en los escritos de Marx? | 266 |
| 3.5.3 Una proto-teología o teología implícita, negativa y simbólica expresada a través de las "metáforas teológicas" de Marx | 270 |
| 3.5.4 Crítica "religiosa" marxiana a la política y a la economía desde la "sacralidad" de lo profano y en la línea del profetismo | 273 |
| 3.5.5 Crítica económica de la religión <i>práctico-fetichista</i> y crítica religiosa de la <i>fetichización</i> del dinero por parte de la economía | 275 |
| 3.5.6 Un Marx "anti-ateo" del "ateísmo dogmático" | |
| 3.5.7 El <i>fetichismo</i> absolutiza lo relativo: la autoafirmación <i>fetichista</i> de la totalidad implica la negación de la <i>Exterioridad</i> , lo <i>Otro</i> del capital | |
| 3.5.8 El <i>anti-fetichismo</i> de Marx y la Teología de la Liberación Latinoamericana | |

| 4. Propuesta filosófica <i>ético-política/religiosa des-fetichizadora/ Liberadora</i> dusseliana en/para/desde América Latina | 284 |
|--|-----|
| 4.1 El proyecto religioso <i>des-fetichizador</i> dusseliano | 284 |
| 4.2 Principios fundamentales del <i>anti-fetichismo</i> dusseliano | 288 |
| 4.3 Desde las raíces históricas del poder <i>fetichizado</i> moderno como dominación hacia un nuevo modo de entender el poder en/para/desde América Latina | 296 |
| 4.4 La legitimación de la democracia a partir de la <i>Exterioridad</i> de las víctimas | 299 |
| 4.5 El lugar del "pueblo" en el ámbito económico y político | 305 |
| 4.6 Toma de conciencia y búsqueda de liberación | 308 |
| 4.6.1 Excursus: Necesidad de políticas de Estado en pos del bien común: el caso argentino (aportes personales a la reflexión dusseliana) | 312 |
| 4.7 ¿Democracia participativa vs. Democracia representativa? | 319 |
| 4.7.1 La articulación de la participación con la representación | |
| 4.7.2 El fortalecimiento del Estado desde la disolución del Estado | 328 |
| 4.7.3 El ejercicio democrático participativo y el liderazgo político | 331 |
| 4.8 El pensamiento de Pablo de Tarso y la Filosofía Política latinoamericana actual | 336 |
| 4.8.1 Una propuesta para futuras investigaciones | 354 |
| 4.9 La <i>Solidaridad</i> de la <i>Exterioridad</i> más allá de la fraternidad de la totalidad | 358 |
| 4.10 Crítica de la teología (cristiana/católica) como crítica de la política | 364 |
| 4.10.1 Reflexiones finales | 375 |
| 4.11 Reflexiones argumentativas sobre las observaciones críticas de la hipótesis del trabajo | 378 |
| A modo de conclusión | 399 |
| Bibliografía general | 410 |

Abreviaturas/Siglas

a.C.: antes de Cristo

AFRA: Asociación Filosófica de la República Argentina

AFyL: Asociación de Filosofía y Liberación

AL: América Latina
Ap.: Apocalipsis

AT: Antiquo Testamento

cap.: capítulo

CEFyT: Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos

CELAM: Conferencia Episcopal Latinoamericana

Cias: Revista del Centro de Investigación y Acción Social

comps.: compiladores

Cor.: Carta de Pablo a los cristianos de Corinto

coord.: coordinador

Cf.: Confrontar

Dt.: Deuteronomio

Ed./ed.: Editorial Edit./edit.: Editor

El: Estado Islámico

Fil. Carta de Pablo a los cristianos de Filipo

FL: Filosofía de la Liberación (latinoamericana)

FMI: Fondo Monetario Internacional

FUO: Federación Universitaria del Oeste

Gal.: Carta de Pablo a los cristianos de Galacia

Hc.: Libro de Los Hechos de los Apóstoles

Ibid.: Igual que la referencia anterior

Ing.: Ingeniero

ls.: Isaias

ISIS: Islamic State of Iraq and Syria

Jn.: Carta de Juan

Lc.: Evangelio de Lucas

Mc.: Evangelio de Marcos

núm.: número/os

NT: Nuevo Testamento

pág.: página

pp. páginas

Rm.: Carta de Pablo a los cristianos de Roma

Rom.: Carta de Pablo a los cristianos de Roma

Sab.: Libro de la Sabiduría

s/d: sin datos

s/ed.: sin editor

s/f. ed.: sin fecha de edición

s/núm. de pág.: sin número de páginas

ss.: páginas siguientes

t.: tomo

TL: Teología de la Liberación latinoamericana

UE: Unión Europea

vs.: versus

vol.: volumen

Introducción

El filósofo Enrique Dussel, argentino de nacimiento, mexicano por adopción, latinoamericano por convicción, es uno de los pensadores actuales de mayor reconocimiento a nivel internacional. Su elevada formación en filosofía, teología (cristiana-católica) e historia, le han permitido contar con un amplio conocimiento histórico-*crítico* e interdisciplinario que se manifiesta sobradamente en su extensa obra.

Desde la década de 1960, luego de regresar de Europa a su tierra natal, emprende un largo "camino" intelectual que llegará hasta el presente y que será sólo comparable con aquellos que han "transitado" los grandes pensadores de la historia.

La novedad de entender al pobre como categoría principal de análisis hermenéutico, (quien, desde su posición periférica posee otra perspectiva de la realidad), como la insistencia en concebir a la filosofía como compromiso con ese pobre sufriente, le valieron el reconocimiento de pionero (junto a otros) de una nueva corriente de pensamiento (periférico) denominada *Filosofía de la Liberación*.¹

El conocimiento de la obra de este filósofo es clave para un acercamiento comprensivo de la filosofía contemporánea a nivel global; pero, sobre todo, para poder entender la riqueza de la filosofía latinoamericana y la importancia de reconocer que todo pensamiento se encuentra siempre, e irremediablemente, situado. Sondear en los textos de Dussel conlleva necesariamente a "enfrentarse" cara a cara con el "rostro del *Otro*"; a descubrir en ese *Otro* a la mujer abusada, al niño explotado, al anciano olvidado, al hambriento que interpela mi saciedad, en definitiva, a ese *ser humano* que con su corporalidad viviente (y sufriente) clama por su vida, y ante cuya interpelación sólo puedo responder "*me voici*", "heme aquí"². Tal descubrimiento a partir de la lectura de nuestro filósofo, quien, a su vez, se ha nutrido de los "revolucionarios" postulados *levinasianos* y *marxianos*³ (entre otros),

¹ En adelante FL. Cabe aclarar que utilizaré esta sigla cuando haga referencia a la Filosofía de la Liberación latinoamericana en general; en cambio, no la usaré cuando me refiera a la Filosofía de la Liberación dusseliana en particular o a alguna otra propuesta filosófica de liberación.

² Cf. E. Levinas, "Ética como Filosofía Primera", en *A parte Rei. Revista de Filosofía*, № 43, enero de 2006, en http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf s/núm. de pág., 09/10/2016.

³ Denominaré "marxiano/a/s" a la/s ideas provenientes directamente de Marx (aunque siempre medie la interpretación); en cambio, llamaré "marxismo/marxista/s" a la/s corriente/s de pensamiento derivada/s de Marx o al/los postulado/s que tienen que ver con el pensamiento de Marx en general. Cabe aclarar que en el título del trabajo he utilizado el término "marxiano" haciendo hincapié en aquellos postulados de Marx que Dussel descubre a través de su estudio personal de los escritos del filósofo de Tréveris, los cuales, no se habían tenido demasiado en cuenta en lecturas anteriores. O sea que, en otras palabras, pretendo subrayar el hecho de que Dussel toma dichos postulados

pero, de modo particular, de la irreemplazable experiencia (material e intelectual) histórica situada del rostro del pobre latinoamericano (o de otras regiones del Sur), posibilita al lector superar la ingenuidad (fetichistamente provocada) de un pensamiento totalitario/totalizador.⁴

El presente trabajo de investigación consiste en una reconstrucción crítica del pensamiento de Enrique Dussel en lo concerniente a su proyecto/"sistema" filosófico ético-político/religioso fetichizador/liberador en/para/desde AL. dentro del cual la relación crítica que establece Dussel entre ética-política y religión a partir de Marx y en perspectiva situada latinoamericana reviste un carácter central. El abordaje detenido y analítico de algunos de los textos que componen su extensa obra (que considero claves para comprender básicamente sus postulados ético-políticos/religiosos) se debe a los motivos que impulsan dicha investigación. Ésta, en primera instancia, intenta constituirse en un trabajo de tesis doctoral, donde, además de la exposición del pensamiento filosófico del autor y los aportes de sus comentaristas, se establezcan críticas a dicho pensamiento para una mejor reflexión y más profunda fundamenta-ción de los temas abordados. En segunda instancia, el trabajo busca constituirse en una herramienta útil para la reflexión filosófica, no sólo para quienes ya son expertos en estos temas, sino también, para aquellos que sin ser "especialistas" en el autor, desean conocerlo más y formar parte del debate filosófico de liberación actual.

La tesis se centra en la propuesta filosófica ética-política/religiosa des-fetichizadora/liberadora de Enrique Dussel. La hipótesis que orienta el trabajo consiste en que dicha propuesta, en la cual, la relación crítica que Dussel establece entre ética-política y religión ocupa un lugar central, con pretensión de constituirse en un proyecto/"sistema" filosófico ético-político/religioso5 des-fetichizador/liberador a partir -especialmente- del pensamiento de Karl Marx y en perspectiva situada latinoamericana, donde el "mecanismo dialéctico/analéctico arquitectónico" praxis-teoría-praxis resulta el proceso metodológico fundamental -más allá del valioso aporte que supone su propuesta para la FL, para la filosofía a nivel global y para la liberación de los oprimidos- presenta deficiencias en los tres ámbitos v/o momentos de dicho proceso, lo cual dificulta, luego, su concreción en el horizonte de la vida humana material de las víctimas tanto a nivel político como religioso. Tales carencias, algunas de las cuales se pueden definir como modos de fetichismos por parte del autor

directamente de los textos originales de Marx (algunos inéditos) y no de otras interpretaciones que hubiesen mediado la suya.

⁴ Cf. A. Brandani, "Dussel, el filósofo transmoderno", en Revista Anfibia, http://www.revistaanfibia.com/ ensayo/dussel-el-filosofo-transmoderno/#sthash.qD dFhXA w.Y0P6iJsh.dpuf s/núm. de pág., 09/10/2016

⁵ Agrego "religioso" al proyecto ético-político dusseliano ya que entiendo que dicho ámbito religioso (dentro de éste la cuestión del *fetichismo* es central) se encuentra, como veremos, intrínsecamente unido (desde Marx) a dicho *proyecto ético-político*. Es decir, no puede entenderse un ámbito sin el otro y viceversa.

(pretendiendo criticar los fetichismos ético-político/religiosos, él mismo, en ocasiones, incurre en ellos) no le permiten al filósofo de la liberación realizar plenamente aquel deseo de Marx de que la filosofía se constituya en un instrumento "eficaz" de transformación de la rea-lidad concreta y de una auténtica y real liberación de los oprimidos.

Lo que se busca mostrar en la presente tesis es que el proyecto/"sistema" filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/ liberador -en el cual. los ámbitos ético-político v religioso ocupan un lugar central-, en primer lugar, depende "esencialmente" de los postulados de Karl Marx y, en parte, de Emmanuel Levinas. La influencia del pensador francés en Dussel data de sus años de juventud, en los inicios de la corriente de pensamiento denominada FL (de la cual es considerado uno de sus fundadores), junto a las influencias que recibe (gracias al vínculo intelectual) de otros pensadores de su generación como Juan C. Scannone, Rodolfo Kusch, Arturo Roig, etc. La influencia de Marx -fundamental en la construcción de su propuesta filosófica ético-política/religiosa- también data de los primeros años de investigación, aunque la interpretación que Dussel lleva a cabo del filósofo de Tréveris irá evolucionando. Dicha evolución ha sido producto de su minucioso estudio de los escritos de Marx -algunos inéditos-, transformando definitivamente el modo dusseliano de entender filosóficamente la realidad social, política, económica, religio-sa, etc. (hasta aquí el primer capítulo). Ahora bien, en segundo lugar, su experiencia de vida situada en América Latina⁶, especialmente en México -lugar inicial de la conquista y colonización del "Nuevo Mundo"- v su investigación -en esa misma época- de la historia geo-políticareligiosa latinoamericana en su relación directa con el euro-centrismo y la "Modernidad" europea, atendiendo especialmente a la otra mirada, la de la "periferia", le permitieron recoger y asumir los postulados marxianos desde esta nueva perspectiva y aplicarlos a la realidad ético-política/religiosa de la Exterioridad a nivel global. Tanto el progreso en su interpretación de Marx, como su madurez intelec-tual con respecto a la Historia Universal, desenmascarando mitos, producto de una hermenéutica situada en AL a partir de su exhaustivo estudio histórico-geo-político-religioso (contemporáneo con la publica-ción de sus principales obras acerca de Marx), le permitirán, también, progresar en su perspectiva acerca de la religión, la cual, estará siempre vinculada -desde sus primeros escritos- al ámbito ético-político (segundo capítulo). En tercer lugar, dicha confluencia entre una nueva concepción de Marx y una original hermenéutica latino-americana -que posibilitaron su progreso y madurez intelectual-, per-mitieron a nuestro filósofo llevar a cabo la elaboración de sus prin-cipales obras éticopolíticas/religiosas, publicadas en las últimas décadas. En éstas, Dussel analiza críticamente el ámbito ético-políti-co v religioso desde Marx, cuya asunción se ha visto enriquecida por el mencionado estudio

⁶ En adelante AL.

histórico-geo-político de AL (tercer capítulo). Y, en cuarto lugar, el ofrecimiento en/para/desde AL de su propuesta ético-política/religiosa revolucionaria des-fetichizadora y liberadora especialmente dirigida a aquellos jóvenes, que, como futuros "intelec-tuales orgánicos", colaborarán con la liberación de los "pueblos-pobres" y oprimidos en las próximas décadas (cuarto capítulo).

Sin embargo, este trabajo no sólo pretende proveer una clave de lectura para una mayor comprensión del provecto/"sistema" dusseliano, sino que, además, tiene por objetivo sopesar la propuesta, identificar sus fortalezas y debilidades a partir del contexto multicultural actual. Dicha propuesta, con pretensión de constituirse en un provecto/"sistema" efectivamente liberador, donde el "mecanismo dialéctico/analéctico arquitectónico" praxis-teoría-praxis resulta el proceso metodológico fundamental (como ya he afirmado), no se encuentra desde mi punto de vista- del todo completa⁷ y merece una profunda revisión en todas sus partes. Revisión que es presentada a modo de observaciones críticas en el último apartado del cuarto capítulo (anticipadas en determinados comentarios a lo largo del texto, algunos de los cuales serán incorporados en las notas al pie de página por cuestiones metodológicas y/o estratégicas), y a manera de propuestas para investigaciones futuras -y sus consecuentes debates- en la conclusión del trabajo. Tales observaciones críticas estarán ordenadas de acuerdo con los tres ámbitos o momentos que conforman la arquitectónica dusseliana. Cabe aclarar que no dividiré dichas observaciones críticas discriminándolas dentro del campo político, por un lado, y religioso, por otro, ya que el mismo Dussel no separa, sino que mantiene unidos estos ámbitos a lo largo de toda su obra.

El planteo crítico en el nivel de la primera praxis estará enfocado en la interpretación y/o diagnóstico de la realidad social, política, cultural, económica, religiosa, etc. de nuestra época que lleva a cabo Dussel (interpretación que, si bien, ha sufrido modificaciones en el tiempo, permanece, en general, dentro de la misma óptica). Dicho planteo se realizará a partir de la pregunta acerca de la hermenéutica misma, la cual se constituye en punto de partida para la reflexión teórica y la posterior transformación liberadora de la realidad. La falta de precisión o ambigüedad en este momento del proceso resultará perjudicial para todo el sistema propuesto. En el marco de esta crítica, tendrán lugar, también, las siguientes cuestiones: la pregunta acerca de los protagonistas de dicha interpretación, la relación entre los "sujetos comunitarios" y el "intelectual orgánico", la "posición" que "ocupa" dicho "intelectual orgánico" (será anticipada esta última problemática en el primer capítulo con la crítica de Horacio Cerutti Guldberg y en el

⁷ Si bien, Dussel, no ha publicado aún el último tomo de su última trilogía, no parece que allí logre aportar demasiadas propuestas concretas al punto que podamos afirmar que el sistema está completo.

-

segundo capítulo con el planteo dusseliano, a partir del "pensamiento de frontera" de Walter Mignolo).

En el momento teórico, una primera observación crítica apuntará a que la relación entre ética-política y religión en el pensamiento de nuestro filosófico se encuentra demasiado sujeta a pre-supuestos de orden teológico (propios de una tradición histórico-cultural determinada), que no siempre se reconocen con facilidad en sus textos. Tales *pre-supuestos* se manifiestan en la utilización de algunas categorías teológicas (sin explicación ni aclaración alguna) dentro de las argumentaciones filosóficas. La presente observación implica el planteo acerca de la noción de filosofía utilizada por Dussel, vinculada estrechamente con su concepción analéctica.8

segundo planteo crítico de este momento estrechamente vinculado con el anterior, tendrá que ver con la interpretación filosófico-política dusseliana de la Carta a los romanos de Pablo de Tarso, la cual es incorporada por nuestro pensador como un tema central dentro de la *Política critica* que viene elaborando en los últimos años. La hermenéutica que desarrolla Dussel parece ser "inadecuada" (utilizando la misma terminología del autor), ya que, si bien, es valiosa y "útil" para nuestra realidad ético-política-socialeconómica actual latinoamericana, no tiene del todo en cuenta el origen -teológico- de los postulados paulinos, "esenciales" a su mensaje. De modo inverso a la hipótesis anterior, aquí Dussel seculariza tanto el texto de Pablo que se aleja demasiado de sus intenciones y/o motivaciones originales.

_

⁸ Concepción que comparte con otros filósofos de la liberación, como es el caso de Juan Carlos Scannone. Con respecto a la expresión "analéctica", señala Scannone que "fue acuñada por Bernhard Lakebrink para contraponerla a la dialéctica hegeliana, a partir de la analogía según Santo Tomás, en su obra Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. Ratingen. 1968. Tanto Dussel como vo la empleamos sin atarnos a la comprensión de Lakebrink, Dussel habla también de 'anadialéctica'". J. C. Scannone, "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del 'absurdo social", en Stromata 59, 2003, 85, nota 46. Acerca del proceso de liberación latinoamericana, afirma Scannone que está de acuerdo con Dussel, cuando éste afirma que dicho proceso es anadialéctico, o sea, analéctico por la irreductible alteridad, exterioridad y trascendencia ética de los pobres, aunque a su vez, dialéctico porque supone la negación de la totalidad cerrada en sistema y la lucha contra ese sistema que implica injusticias. Cf. J. C. Scannone, "Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas", en Stromata 50, 1994, 162-163. Refiriéndose al método analéctico, señala Beorlegui que "consiste en una dialéctica abierta, en la que su movimiento no queda de antemano encerrado en una estructura prefijada, cuyo futuro está marcado de antemano, aunque todavía no ha tenido su cumplimiento en el presente, sino que apunta a un futuro abierto, desde el respeto al otro, como dialogante e interlocutor. Por tanto, esta determinación abierta no se concibe sólo en términos de negación, o de 'negación de la negación', sino por 'la negación de la relación misma de negación'". Cf. C. Beorlegui, Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad, Ed. de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, 714. La presente nota ha sido tomada (con modificaciones) de G. C. Recanati, Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone. Ediciones del ICALA. Río Cuarto. 2013. 28. nota 76.

Una tercera observación crítica, a nivel de la teoría, estará enfocada en la estrategia que utiliza nuestro filósofo de recurrir a categorías "semitas" y/o judeo/cristianas, bantúes, griegas, medievales, y modernas para exponer su propuesta. Tal recurso es adecuado, pero incompleto. Una propuesta filosófica en perspectiva latinoamericana, si bien, tiene que ver en gran medida con esas culturas -que nos constituyen- también debe incorporar categorías propias de las culturas originarias y de las afro-americanas. Éstas conforman iqualmente nuestra identidad, y es desde ellas, desde donde surgirá seguramente la crítica más radical a la postura dominadora del centro. Dussel ha trabajado e incorporado tales cate-gorías, aunque no lo suficiente. En este marco, se intentará incor-porar como propuesta en la conclusión del trabajo (a modo de aporte a los postulados dusselianos, a la FL y a la filosofía a nivel global) una categoría clave, presente de manera análoga en las culturas que conforman lo latinoamericano y, además, capaz de relacionar y sintetizar de modo positivo el ámbito ético-político con el religioso.

Otra crítica (que se suma a una larga discusión en el seno de la FL) será acerca de la noción de "pueblo" –y su *necesaria* idea de "pobre"– . En este planteo crítico no se hará hincapié, sin embargo, en la crítica a tal noción en sí misma, sino, más bien, en la expectativa (de algún modo, fetichista) que Dussel pone en dicho "pueblo/pobre" y, de manera prematura, en algunos de sus líderes políticos. El optimismo que el mendocino manifiesta en este punto -como en tantos otrosexpresado explícitamente como utopía (realizable), además de ser observado en este trabajo, merece ser sometido a un profundo debate. Estrechamente ligadas con la noción de "pueblo-pobre" y su consecuente idealismo y/u optimismo, se encuentran -en el proyecto de Dussel- las figuras de los denominados "movimientos sociales" y la del "intelectual orgánico", las cuales formarán parte de las observaciones críticas a lo largo del trabajo y al final del cuarto capítulo, ya que, de manera análoga con la noción de "pueblo/pobre" son idealizadas y presentan ambigüedades en su exposición, lo cual manifiesta una perspectiva parcial o distorsionada de las mismas.

Dentro del ámbito de la segunda *praxis*, lo primero que es necesario recordar y advertir es que, al haber deficiencias, ambigüedades y nociones poco claras en los dos momentos anteriores, las propuestas que puedan surgir en este tercer momento práctico, siguiendo el planteo dusseliano, quedarían "*viciadas*" de antemano, o, en otros términos, también serían *deficientes*. La crítica general dentro de este tercer momento arquitectónico tiene que ver con la carencia de propuestas concretas de parte del filósofo acerca de la concreción (valga la redundancia) de la *praxis liberadora*. En otras palabras, Dussel (en su condición de "intelectual orgánico") no aporta demasiadas ideas a fin de *efectivizar* (o bajar al ámbito material concreto de la vida humana de las victimas), a través del consenso, la revolución transformadora y liberadora de la realidad política y religiosa.

Un ejemplo concreto de lo planteado tendrá que ver con los postulados dusselianos acerca de una democracia participativo-representativa. El planteo crítico apuntará a la carencia de proposiciones concretas de parte del filósofo (más allá de algunos ejemplos de acciones realizadas en determinados países como Venezuela, Bolivia, Noruega, etc.) a fin de que se pueda llevar a cabo una real y efectiva participación de la ciudadanía en los procesos democráticos. Con la simple intención de sumar algún aporte a la propuesta de Dussel, se hará alusión a una idea innovadora respecto al uso de la tecnología, concretamente de la informática (Internet, redes sociales, etc.), que puede resultar útil para una mayor (y más simple) participación ciudadana.

Por último, también formarán parte de los planteos críticos las expectativas que Dussel expresa acerca del futuro de la realidad eclesial católica latinoamericana. En este punto, su "visión de futuro" parece responder, más que a una proyección desde un presente prometedor, a un optimismo exagerado, producto, más bien, de una expresión de deseo personal o una errónea interpretación de la realidad eclesial actual. Más allá de algunas declaraciones cuasi-proféticas en torno a acciones litúrgico-pastorales que nuestro autor asegura llegarán a efectivizarse "algún día" en Nuestra América y de algunas ideas que surgen de su crítica, aquí tampoco presenta propues-tas concretas transformadoras de la realidad eclesial latinoamericana. En esta segunda praxis, dichas propuestas concretas en las que Dussel muestra deficiencias, manifiestan que la consigna marxiana de que la filosofía sea instrumento eficaz de transformación de la realidad, no se ha completado aún en la propuesta dusseliana.

Como he señalado, si bien, la exposición más detallada de tales observaciones –a partir de la reconstrucción crítica del pensamiento del autor llevada a cabo a lo largo del trabajo- será desarrollada en el último apartado del cuarto capítulo, en determinadas notas previas al pie de página también se adelantarán algunos comentarios, observaciones argumentaciones al respecto considerados necesarios en ese momento de la exposición. Aunque tales comentarios. ocasiones. revistan significatividad investigación, serán incorporados al modo de notas por tres motivos, a saber: 1) porque resultarán pertinentes al texto principal; 2) porque su incorporación directa a dicho texto perjudicaría la lectura; 3) porque serán el nexo que permita una mejor relación del texto con las observaciones finales y la conclusión del trabajo.

El objetivo general del trabajo será el siguiente: A partir de una reconstrucción crítica tanto del itinerario intelectual de la época de juventud de Dussel en el marco de la naciente FL (en el que prima un planteo ontologista fenomenológico desde Levinas y comienza una asunción crítica de Marx, la cual sufre modificaciones radicales) determinante en su propuesta filosófica ético-política/religiosa futura, como de la hermenéutica crítica situada latinoamericana que propone

el autor (a partir de su estudio histórico-geo-político-religioso), logrando llevar a cabo (desde estos "momentos" anteriores) una dialéctica mutuamente crítica entre política y religión a fin de *des-fetichizar* a ambas y proponer sus *potencialidades liberadoras*, se intentará demostrar –a fin de enriquecer el debate acerca de los postulados dusselianos– que dicha propuesta en/para/desde AL –más allá del valor que implica para el desarrollo filosófico latinoamericano y mundial y para la liberación de los oprimidos–, presenta deficiencias en los tres ámbitos/momentos que conforman la arquitectónica dusseliana (*praxis-teoría-praxis*) por lo cual, la concreción de dicha propuesta en la vida humana material de las víctimas se vería afectada.

Me propongo desde aquí llevar a cabo el desarrollo del trabajo mediante algunos *objetivos específicos*, a saber:

- a. Exponer el itinerario intelectual de Enrique Dussel, a fin de dar cuenta de los pensadores y acontecimientos que han tenido algún tipo de influencia en su reflexión; atendiendo de modo especial a la influencia que recibe de Emmanuel Levinas y de Karl Marx este último de manera particular –. Además, realizar un breve análisis deconstructivo de los orígenes de la FL junto a los acontecimientos políticos y sociales de la época (sin pretender agotar el tema, ni los autores, ni llevar a cabo un estudio exhaustivo en torno al debate sobre esta temática), con el simple fin de ubicar hermenéuticamente el pensamiento dusseliano y el contexto en el que se ha iniciado. Comienzos que resultarán determinantes en su futuro proyecto filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/liberador.
- b. Dar a conocer los principios básicos de la crítica situada en perspectiva histórico-geo-política-religiosa latinoamericana del autor al eurocentrismo, justificado por un concepto determinado de "Modernidad" (mito), el cual es producto de la conquista y opresión del *Otro* (con fundamento religioso/teológico) y exponer la propuesta dusseliana de la "Trans-Modernidad" a fin de dar lugar a un nuevo pensamiento "periférico-liberador" en/para/desde AL.
- c. Abordar fenomenológico-hermenéutico-críticamente las principales obras en las que el pensador argentino/mexicano expone las temáticas pertinentes a este trabajo de investigación.
- d. Investigar en profundidad la relación entre ética-política y religión en la obra del autor, sus principales postulados, la evolución de su pensamiento, su novedosa mirada desde la periferia y su propuesta filosófica ético-política/religiosa des-fetichizadora/liberadora para AL y el mundo.
- e. Sopesar la propuesta dusseliana e identificar sus *fortalezas* y *debilidades* a partir del contexto multicultural actual.
- f. Analizar críticamente la construcción de categorías propias desde donde Dussel explica –junto a otros pensadores– la relación ético-política/religiosa latinoamericana, a partir de un abordaje fenomenológico/hermenéutico, de diferenciación y de diálogo.

- g. Mostrar críticamente que el pensamiento de Dussel ofrece un valioso aporte a la filosofía a través de sus postulados sobre *ética-política y religión* y proponer algunas líneas de trabajo para seguir pensando estas temáticas en/para/desde AL.
- h. Expresar los argumentos de las *observaciones críticas* pertinentes de acuerdo con la *hipótesis* planteada, con el fin de enriquecer el debate en torno a la propuesta dusseliana en el marco de la FL.
- i. Ofrecer propuestas claras y concretas que contribuyan con la reflexión filosófica latinoamericana en torno a la relación entre ética-política y religión a partir de los postulados dusselianos.
- j. Presentar el resultado de la reconstrucción/crítica de tal manera que no sólo sea accesible y comprensible para expertos, sino también, para quienes, sin serlo, desean profundizar en la obra de Dussel y participar del debate filosófico actual (por ejemplo, los jóvenes estudiantes de filosofía, política, antropología, sociología, etc.), en especial, en lo concerniente a las temáticas propuestas. Es ese el "espíritu" que ha motivado a Dussel en su proyecto filosófico-político, de hecho, en algunos de sus textos lo manifiesta expresamente.

El eje que estructura la propuesta reconstructivo/crítica es el planteo provecto filosófico ético-político/religioso fetichizador/liberador dusseliano a partir de los postulados marxianos y en perspectiva situada latinoamericana. Para tal cometido se comenzará con la reconstrucción de su itinerario intelectual en sus años de juventud, en los que recibe especialmente la influencia de Levinas v de Marx (este último determinante en su posterior provecto ético-político/religioso des-fetichizador/liberador): analizará, luego, la crítica que realiza el autor al eurocentrismo y a la "Modernidad" europea en relación directa con la realidad periférica latinoamericana a partir del estudio (crítico) histórico-geo-políticoreligioso que lleva a cabo Dussel, desde el cual propone la noción de "Trans-Modernidad" y la posibilidad de elaborar una filosofía "nocentral": en virtud de esta nueva hermenéutica situada en AL se abordarán los principales textos en los que nuestro autor expone su propuesta filosófica ético-política/religiosa des-fetichizadora/liberadora tomando como especial referente a Marx, cuyo pensamiento ha sido re-asumido por Dussel a partir del estudio exhaustivo del mismo y de la nueva perspectiva situada latinoamericana; por último, se expondrán críticamente los lineamientos fundamentales de su propuesta éticopolítica/religiosa des-fetichizadora/liberadora en/para/desde AL.

La estructura (ya esbozada, ahora explicada de manera más detallada) del trabajo de tesis será la siguiente: A lo largo de su itinerario intelectual, el filósofo argentino/mexicano ha tenido diferentes momentos que se han ido sucediendo en el tiempo. Como es lógico, el estudio de los pensadores que fue tomando como referencia, las discusiones de alto nivel en las que permanentemente ha participado —ya sea en Congresos, Jornadas, Simposios, publicaciones, etc.—, y la

propia experiencia de vida le han permitido ir madurando en su reflexión filosófica⁹. Tal madurez se ha ido dando en todas las áreas en general (por supuesto de manera asimétrica), y en las temáticas de este trabajo en particular. Por lo que me veo obligado a realizar un recorrido histórico por el itinerario intelectual durante sus décadas de juventud, determinante en su futura propuesta filosófica ético-política/religiosa des-fetichizadora/ liberadora, como también, un estudio del punto de partida crítico situado de su pensamiento, base fundamental de su proyecto futuro, y, además, un análisis de sus principales obras a fin de clarificar y discernir las ideas que resultan más relevantes, fundamentales, originarias/originales, de aquellas que son relativas al momento histórico y a las circunstancias en que el autor las expresa; muchas de las cuales se han ido modificando en sus escritos posteriores.

Por tales motivos, para comenzar la labor propuesta y para ubicarnos hermenéuticamente en el pensamiento dusseliano, debo realizar un camino reconstructivo de los orígenes del llamado "nuevo pensamiento" junto a los avatares políticos y sociales (e incluso económicos) que se vivía a comienzos de la segunda mitad del siglo XX en AL. Tal recorrido histórico lo desarrollaré brevemente en el primer capítulo donde sólo haré alusión a algunas cuestiones generales apoyándome –además de Dussel– en los relatos de otros autores que han vivido estos acontecimientos y que, de manera más o menos crítica, nos acercan a ellos.

No pretendo aquí agotar el tema ni citar a todos los autores y textos que forman parte del debate acerca de los orígenes de la FL (marco histórico/hermenéutico en el que se sitúa este primer capítulo), ya que no es esta la temática central de la tesis. Los motivos que impulsan la elaboración del presente capítulo son los siguientes (de menor a mayor importancia): en primer lugar, apunta a que aquellos lectores que no estén del todo avezados en la propuesta dusseliana puedan tener un panorama más amplio de su pensamiento, comenzando con los orígenes de sus postulados; en segundo lugar, el primer capítulo pretende mostrar que, tanto la perspectiva "periférica" como la analéctica –claves en la filosofía de Dussel– ya se hacían presente en esta época en el pensamiento del joven filósofo; en tercer lugar, se quiere dar a conocer las influencias determinantes en su futuro programa filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/liberador de

-

http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf 13/01/2017

⁹ El mismo filósofo reconoce en varias oportunidades la evolución en su pensamiento. Veamos un ejemplo: "...en la conferencia programática que pronuncié el 25 de mayo de 1967: 'Cultura, Cultura latinoamericana y cultura nacional' –en la (...) Universidad del Nordeste– era como un Manifiesto, una 'toma de conciencia generacional'. Releyéndola encuentro en ella bosquejado muchos aspectos que, de una u otra manera, será modificados o ampliados durante más de treinta años". E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005.

otros pensadores con quienes compartía las mismas inquietudes y aspiraciones, como es el caso de Juan Carlos Scannone; por último (subrayo, no por eso menos importante, por el contrario, se trata del nexo principal entre el primer capítulo y los restantes), se presenta aquí, primero, la influencia de los postulados levinasianos en Dussel – su perspectiva ontológico/fenomenológica en esta época tienen que ver, en gran medida, con dicha influencia—, y, luego, la influencia que recibe de Marx —sujeta en sus comienzos a una interpretación de un sector de la Iglesia católica, pasando luego por un giro determinante—, crucial en su posterior pensamiento filosófico crítico ético-político/religioso des-fetichizador y liberador.

Por lo dicho, deseo subrayar la importancia que reviste este primer capítulo en la totalidad del trabajo a causa de su articulación con el resto de los capítulos que conforman el texto. La conciencia temprana de Dussel de la otra perspectiva periférica latinoamericana, con su planteo analéctico (el cual es criticado en esa época por Cerutti Guldberg) muy basado aún en cuestiones ontológico/fenomenológicas, con una fuerte impronta levinasiana y luego marxista, serán la base de su posterior análisis histórico-crítico-geo-político-religioso que le permitirán, desde una nueva interpretación de Marx, enriquecida por dicho análisis, afrontar la crítica político/religiosa y reconocer su potencial liberador.

En el segundo capítulo me enfocaré en el planteo dusseliano acerca de las condiciones hermenéuticas de un pensamiento situado en AL que Dussel aborda desde su lectura contemporánea de Marx, sentando las bases o cimientos para la construcción de una naciente filosofía ético-política/religiosa des-fetichizadora de liberación. Realizaré aquí un breve recorrido por la crítica que ha efectuado el autor al eurocentrismo, justificado éste por un concepto de "Modernidad" (el denominado "mito" de la "Modernidad") que ha ocultado los verdaderos intereses de los países "centrales" - justificados, y por esto mismo también encubiertos, fetichistamente por la religión- y la opresión de la "periferia"; para luego hacer alusión al proyecto dusseliano de "Trans-Modernidad", y su consecuente negación del "mito de la Modernidad" desde la afirmación de la Alteridad negada, a partir de la cual pueda elaborarse una verdadera filosofía "periférica" de liberación. Filosofía que, desde esta base hermenéutica, se caracterizará por la crítica radical a la dominación política, cultural, económica y religiosa. Y, con respecto a la relación entre política y religión, cabe señalar que las condiciones latinoamericanas expuestas en este capítulo son las que le permitirán luego a nuestro filósofo una dialéctica mutuamente crítica entre política y religión a fin de desfetichizar a ambas.

Por otra parte, la ya mencionada re-interpretación y re-asunción de Marx por Dussel, y la consideración del filósofo de Tréveris de que la crítica a la *religión* es el inicio de toda crítica se sostiene, pero a partir de las condiciones hermenéuticas y estructurales latinoamericanas

expuestas en este segundo capítulo (desde las que también se reconfigura el planteo ontologista-fenomenológico del Dussel joven).

En el tercer capítulo abordaré la relación entre ética-política y religión en el pensamiento del autor, escudriñando críticamente en (los que considero) sus principales textos, en ellos, a lo largo de su itinerario intelectual, ha venido desarrollando estos temas. Si bien, ambas temáticas se encuentran unidas en dichos textos (más o menos implícitas) y es imposible separarlas, para una mejor distribución y claridad de conceptos, intentaré desarrollar el siguiente esquema:

- a. En primer lugar, me enfocaré en el ámbito ético-político. La relación entre estos dos ámbitos es clave para el autor en la construcción de una nueva Política. Aquí analizaré, con detenimiento, dos obras del filósofo: *Hacia una filosofía política crítica*¹⁰ y 20 tesis de política, las cuales revisten especial importancia ya que fueron elaboradas como base para la futura *Política de la Liberación*.
- b. Analizaré luego los escritos referidos más específicamente al campo *religioso* (o la cuestión del *fetichismo*) en la obra *Religión* de 1977. Entiendo que se trata de un texto fundamental en el pensamiento de Dussel (aunque algunas de sus ideas las haya ido modificando y se haya escrito antes del denominado "giro marxista" definitivo dusseliano, es decir, en una etapa de transición), en el que expresa sus *principales postulados* acerca de estas temáticas tomando como especial referencia a Levinas, aunque incorporando, a su vez, importantes elementos del pensamiento de Marx.
- c. A continuación, estudiaré algunos textos en los que Dussel aborda la *crítica política de la religión* y la *crítica religiosa de la economía* llevada a cabo por Marx.
- d. Por último, analizaré la cuestión del *fetichismo/anti-fetichismo* propiamente dicho, que Dussel asume de Marx, y la relación que el mendocino establece con la Teología de la Liberación latinoamericana.¹¹

En el cuarto –y último– capítulo me referiré a los postulados básicos dusselianos de un nuevo pensamiento filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/liberador en/para/desde AL. Abordaré dicho capítulo a partir del presupuesto (fundamentado en los capítulos anteriores) de que Dussel desarrolla su propuesta filosófica ético-político/religiosa anti-fetichista/liberadora teniendo como referente último a Marx y en perspectiva/situada latinoamericana. Comenzaré presentando las argumentaciones dusselianas de dicha propuesta anti-fetichista; luego analizaré críticamente algunos de los núcleos temáticos (los que, desde mi punto de vista, son fundamentales en su proyecto) en los que nuestro filósofo piensa la posibilidad de des-fetichizar a la política y a la religión y proponer un horizonte liberador. Dichos núcleos temáticos

-

¹⁰ De esta obra analizaré especialmente el primer capítulo.

¹¹ En adelante TL. La sigla se utilizará cuando haga referencia a la Teología de la Liberación latinoamericana en general, no cuando se refiera a la Teología de la Liberación de algún autor en particular.

son los siguientes: la crítica de Dussel a la noción "moderna" de "poder" a partir de su concepción ("zapatista") de "poder obediencial"; la legitimidad de la democracia a partir de la *Exterioridad* de las víctimas, desde una nueva concepción de "pueblo" –artífice último de la revolución liberadora—; su planteo democrático participativo-representativo; su original hermenéutica paulina con la que "fundamenta" la transformación del sistema opresor; la necesidad de liberación (a nivel religioso/teológico) de la colonización epistemológica de la teología desde el horizonte crítico de la TL.

En el último apartado de este cuarto capítulo presentaré las mencionadas *observaciones críticas* en relación con algunos temas planteados, las cuales (como ya he indicado), serán adelantadas en determinados comentarios a lo largo del texto o en notas al pie de página. Dichas observaciones críticas intentarán responder argumentativamente al planteo expresado en la hipótesis del trabajo.

A continuación, detallaré algunas especificidades y aclaraciones de orden práctico y metodológico que colaborarán con una lectura más simple y precisa del texto. Insistiré, en algunas cuestiones fundamentales que ya he señalado de una u otra manera en esta Introducción, pero que deseo remarcar particularmente a fin de evitar confusiones.

- a. El trabajo consistirá, en definitiva, en una reconstrucción crítica del pensamiento filosófico de Dussel con enfoque progresivo en el ámbito ético-político/religioso. Más precisamente, en una reconstrucción puesta al servicio de una meta-crítica de la crítica (esta última llevada a cabo por el pensador argentino), a través de la cual se intentará reconocer las fortalezas y debilidades de su propuesta. Es decir, a partir de esta mirada hermenéutico-crítica, no sólo se buscará comprender e interpretar al interior del pensamiento de Dussel (su propia perspectiva, sus pre-supuestos y/o pre-juicios, su manera de argumentar, sus inclinaciones tanto ideológicas como políticas o religiosas, sus lecturas críticas de otros pensadores, etc.) sino que se intentará, además, aportar un giro crítico propio a partir de la hipótesis planteada.
- b. Algunos de los textos serán analizados desde las reflexiones y críticas de expertos y comentaristas¹². De todas maneras, las observaciones o críticas, en su gran mayoría, serán personales. Con ellas (como ya he señalado), se pretende hacer un pequeño aporte a la reflexión filosófica —e incluso teológica— latinoamericana, en general, y al debate acerca del pensamiento de Dussel, en particular.
- c. Asimismo, el análisis que se llevará a cabo de los textos del autor (y los de sus comentaristas) se abordará con ese *espíritu crítico*, intentando descubrir en ellos los pre-supuestos, pre-juicios,

¹² Con quienes comparto algunas de esas críticas. Los aportes de dichos comentaristas y/o críticos los incluiré ya que los considero pertinentes como apoyo para mi trabajo

contradicciones, "utopías irrealizables" de su propuesta, etc., que puedan contener.

- d. Algunos apartados serán dedicados a la influencia de Emmanuel Levinas en la FL en general y en los postulados de Dussel en particular; igualmente sucederá con la influencia evolutiva de Karl Marx en nuestro filósofo. Tales exposiciones tienen que ver con la importancia que reviste el pensamiento de estos autores europeos (en especial Marx) en la elaboración de los postulados filosóficos ético-político/religiosos dusselianos.
- e. El abordaje acerca de la FL, en general, y la Filosofía de la Liberación dusseliana, en particular, será muy breve, debido a la extensión del trabajo y, ya que, si bien es el marco desde donde Dussel elabora su propuesta y, a la vez, la consecuencia de sus planteos (circularidad hermenéutica), no es el tema central del presente trabajo. La reconstrucción histórica del itinerario intelectual del Dussel joven haciendo hincapié especialmente en las influencias que ha recibido, las cuales serán determinantes en su pensamiento filosófico ético-político/religioso futuro— y los debates acerca de los inicios de la FL (desde quienes considero que han tenido algún tipo de protagonismo en aquellos acontecimientos) no poseen un fin en sí mismos, sino que forman parte, insisto, de la reconstrucción crítica del pensamiento filosófico ético-político/religioso dusseliano —de ahí su importancia—articulándose con los otras temáticas abordadas.

Luego de la reconstrucción histórica del itinerario intelectual, la cuestión hermenéutica latinoamericana para la elaboración de una filosofía situada reviste, también, una importancia particular en el cuerpo del trabajo. El estudio histórico-crítico-geo-político-religioso que lleva a cabo el autor –desde una perspectiva evolutiva marxista en ese momento— a través del cual es capaz de realizar una crítica al eurocentrismo y a la "Modernidad" europea, le permite desarrollar luego su propuesta crítica ético-política/religiosa en perspectiva latinoamericana reasumiendo desde dicha perspectiva los postulados marxianos.

A partir de esta nueva "mirada" marxista enriquecida por la experiencia (material e intelectual) de la *alteridad* latinoamericana, los textos básicos o de fundamentación de todo el pensamiento *ético-político/religioso* de nuestro filósofo van adquiriendo relevancia en la producción filosófica de liberación latinoamericana. La relación entre *ética-política* y *religión* ocupa un lugar preponderante en dichos textos, como también en los de su etapa de "madurez intelectual" y en los escritos que publica en los últimos años. Los cuáles serán abordados en el presente trabajo. Ahora bien, junto a tal abordaje, resultará necesario remitirnos al pensamiento de Marx, en quien se basa principalmente nuestro autor en estas temáticas, y hacer hincapié en algunos textos en los que el mendocino expone su análisis de la obra del filósofo de Tréveris. Por tal motivo, será incluido dicho análisis del pensador europeo —sin pretender una descripción de todo lo que

Dussel ha escrito sobre Marx, ni intentar agotar el tema—, expuesto críticamente por el latinoamericano, ya que (es necesario insistir) no se puede obviar a la hora de estudiar la cuestión ética-política y religiosa en nuestro autor.

Asimismo, se debe advertir que las últimas obras de Dussel sobre política (en relación intrínseca con la cuestión religiosa) no serán analizadas en su totalidad, sino que se tomará de ellas lo necesario para la temática del trabajo.

Finalmente, la presentación de la propuesta filosófica éticopolítica/religiosa des-fetichizadora/liberadora dusseliana
en/para/desde AL, con la exposición de sus argumentaciones
filosóficas des-fetichizadoras y liberadoras de la política y la religión –
desde los núcleos temáticos fundamentales de dicha propuesta—
formarán parte del núcleo central de la tesis.

- f. Cabe aclarar que, el análisis de un pensador con una obra tan vasta como la de Dussel, con su amplísima trayectoria, que, además, ha dado lugar a un importante cúmulo de investigaciones y publicaciones acerca de su propuesta filosófica, resulta imposible de abarcar en toda su amplitud. Por lo cual, en el presente trabajo no todos los temas relacionados a la problemática central de la tesis, ni toda la bibliografía del autor, ni tampoco todos los textos de los autores que, de alguna u otra manera, tratan estas temáticas podrán ser incluidos, sino sólo aquellos que sean considerados relevantes a lo largo de la investigación.
- g. Además, resulta necesario indicar al lector que al llevarse a cabo la presente investigación exponiendo el pensamiento filosófico de Dussel se hará el esfuerzo de "apropiación" de dicho pensamiento. Es la única manera de lograr un mayor acercamiento a la obra del filósofo latinoamericano (procurando no desvirtuarla o traicionarla¹³) lo cual, no excluye el agregado de las observaciones, los comentarios y las críticas personales consideradas pertinentes. Críticas, que, junto a la reconstrucción del pensamiento filosófico del autor, forman parte esencial de esta tesis.

Invito a quienes lean a realizar también una lectura crítica del presente texto a fin de que juntos (autores-lectores-nuevos autores), desde diferentes perspectivas, podamos efectuar nuestro aporte al pensamiento filosófico liberador latinoamericano de la mano de Enrique Dussel, uno de sus principales protagonistas.

.

¹³ Veremos, llegando al final del trabajo, cómo en el ámbito hermenéutico podemos caer en esto. De hecho, será una de mis observaciones al modo como Dussel lleva adelante algunas de sus interpretaciones.

1. Cuestiones históricas acerca del pensamiento de Enrique Dussel en los comienzos de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Importancia de los años de juventud en su futura propuesta filosófica ético-política/religiosa desfetichizadora/liberadora

"Sigo andando los caminos que recomienda mi estrella y se va ahondando la huella de mi lírico destino implacable peregrino de nostálgicas venturas.

Me remonto a las alturas de las almas desdichadas y en cada nota pulsada pulso la misma amargura. (...)

Allí donde alcé mi rabia pa' demostrar que existía allí, donde la porfía es tan sólo subsistir allí aumenta mi sentir de lucha v de rebeldía"

José Larralde ("Allí donde alcé mi rabia" Parte 1)

Tal como he señalado en la Introducción de la tesis, el motivo por el cual incorporo en el presente trabajo este capítulo, dedicado al análisis del itinerario intelectual de Enrique Dussel en su época de juventud. tiene que ver con la importancia del proceso progresivo y/o madurativo del filósofo latinoamericano en su futura propuesta filosófica éticopolítica/religiosa des-fetichizadora/liberadora. Será en este período inicial en el que Dussel irá descubriendo la necesidad de filosofar desde una perspectiva "periférica" y no ya "a la europea" (gracias a su estadía en Europa va tomando conciencia de la historia geopolítica/religiosa de AL, a la que le dedicará un minucioso estudio crítico, como veremos en el segundo capítulo). Además, en el marco de una naciente FL recibirá las influencias fundamentales de Emmanuel Levinas y de Karl Marx. El primero tendrá mucha importancia en Dussel, quien asume en esta época su planteo fenomenológico y la categoría de Alteridad; el segundo (tal como he afirmado) será clave en su futuro desarrollo filosófico éticopolítico/religioso ya que, entre otros elementos, Dussel asumirá del europeo la categoría de Exterioridad, el lugar que el de Tréveris le otorga a la cuestión del fetichismo y la relación particular entre el ámbito político y el religioso. Luego del mencionado estudio histórico geo-político/religioso que Dussel llevará a cabo contando ya con un conocimiento más acabado de Marx (segundo capítulo), reasumirá los postulados marxianos y, a partir de su nueva hermenéutica latinoamericana, llevará a cabo el planteo crítico ético-político/religioso (tercer capítulo) y su propuesta des-fetichizadora y liberadora (cuarto capítulo). Incluso, el vínculo académico y el intercambio intelectual con

algunos de sus colegas, como es el caso de Juan Carlos Scannone (co-fundador de la corriente filosófica denominada FL), con quien comparte su planteo *analéctico* (criticado en sus inicios por Horacio Cerutti Guldberg), tuvieron mucho que ver, desde aquella época, con la evolución de su pensamiento filosófico.

1.1. Un breve recorrido biográfico intelectual

Enrique Dussel nació en 1934 en un pequeño pueblo llamado La Paz en la provincia de Mendoza, Argentina. Luego de unos años en Buenos Aires, adonde su familia tuvo que trasladarse, volvió a Mendoza. Allí militó en la Acción Católica y comenzó su preocupación/acción por los más desamparados de la sociedad. Sus lecturas de las obras de San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila o San Bernardo se intercalaban con visitas a los hospitales, acciones sociales y militancia gremial y política. 14

En la Universidad, junto a otros compañeros, fundó la Federación Universitaria del Oeste (FUO) y asumió la presidencia del centro de filosofía y letras. En esa época (concretamente en 1954) es apresado, con algunos de sus compañeros, por manifestarse y efectuar acciones en contra de Perón. Esta época de su vida reviste, para Dussel, un momento importante de intensa formación en su personalidad práctica, intelectual, social y política.¹⁵

La lectura de los grandes filósofos (Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Leibniz, Scheler, Heidegger, etc.) en sus lenguas originales, le otorgaron un conocimiento profundo y sólido del pensamiento filosófico occidental en general. Aunque aún le quedaría mucho por conocer, indagar, investigar y descubrir en los años sucesivos. 16

¹⁴ Cf. E. Dussel, "En búsqueda del sentido. (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)", en *Revista Anthropos: huellas del conocimiento. Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina*, Ed. Proyecto A Ediciones, Nº 180, Barcelona, septiembre-octubre, 1998, 14-15. Cf. también, G. Marquínez, "Enrique Dussel: Filósofo de la liberación latinoamericana", en E. Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación, Ensayos Preliminares y Bibliografía*, Ed. Nueva América, Bogotá. 1995. 12-13.

¹⁵ Cf. E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 15.

¹⁶ Cf. *ibid.*. 15. Comenta el filósofo que pertenece a una generación de latinoamericanos cuyos inicios intelectuales se encuentran situados en la época de la postguerra (de la mal llamada para él II Guerra Mundial). En la Argentina "académica" de esa época no se planteaba ni remotamente la posibilidad de que estemos fuera (o en cierta medida, excluidos, y, menos aún, que fuésemos víctimas) de la "cultura occidental". La filosofía que se estudiaba tenía el punto de partida en los griegos, como los antecesores más remotos (tal como se sigue dando, al menos en el sistema educativo argentino en todos los niveles), no se mencionaba siguiera al "mundo amerindio". El filósofo que había cumplido con las expectativas académicas era aquel que conocía en profundidad la filosofía clásica y su incidencia en el mundo contemporáneo, no se planteaba ni remotamente la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Cf. E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", México. 2005. http://red.pucp.edu.pe/wpen content/uploads/biblioteca/090514.pdf 14/01/2017.

En 1957, finalizados sus estudios de grado, consigue una beca en Madrid. Y, parece paradójico, pero es desde Europa que logra descubrir realmente a AL. La concepción que antes tenía de esta queda en el pasado. Desde el otro lado del océano se percata de que dicha concepción tenía que ver con su propia subjetividad alienada a una perspectiva cultural europea. Defiende en Madrid su tesis doctoral titulada "Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles", allí se vislumbra que el autor comienza a intuir la importancia de la "radicalidad ética del *Otro*", su "absoluta exterioridad", su "persona", con respecto a la "totalidad". Ese sería luego el fundamento de su filosofía política personalista. Ese

Después de la defensa de su tesis, se traslada a Israel donde, junto a Paul Gauthier (sacerdote y obrero francés) y a un grupo de árabes, trabaja como carpintero y pescador. Esta experiencia de pobreza, trabajo duro, privaciones y hasta el calor del desierto, redirigen sus reflexiones filosóficas hacia los pobres, dominados y excluidos del mundo. Allí es cuando se propone escribir la historia desde abajo, desde el ser humano sufriente, desde los pueblos periféricos, los analfabetos, desde aquellos que "no tienen historia", pero que, sin embargo, son portadores de una sabiduría que va más allá de la lógica de los grandes eruditos del centro. 19

A partir de esta experiencia de dos años, ya en Francia, escribe sus dos primeras obras entre 1961 y 1964, *El humanismo helénico*²⁰ y *El humanismo semita*²¹. En la primera señala la importancia de que la filosofía latinoamericana se desprenda –en cuanto punto de partidade la experiencia existencial griega, tan diferente a la de los pueblos latinoamericanos. Aunque acepta que la filosofía como método haya surgido en Grecia, distingue, sin embargo, "filosofía como tema" de "filosofía como método". Además, en este texto comienza su crítica a una concepción de la Modernidad Europea que concibe a Grecia como su génesis (tema que abordaré en el segundo capítulo). En el otro

_

¹⁷ Cf. E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 16. Cf. también, G Marquínez, 14. Cuenta el profesor que "...desde que desembarcamos (...) las diferencias saltaban a la vista y eran inocultables. Por ello el problema cultural se me presentó como obsesivo, humana, filosófica y existencialmente: '¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?'. No era una pregunta sobre la posibilidad de describir objetivamente dicha 'identidad'; era algo anterior. Era saber quién es uno mismo como angustia existencial". E. Dussel, "Transmodenidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, 1-2, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad. pdf 13/01/2017

¹⁸ Cf. E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 16-17. Cf. también, G. Marquínez, 15.

¹⁹ Cf. E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 17. Cf. también, I. Guerra, "Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación. Vida y pensamiento", en http://www.analectica.org/articulos/guerra-vida/ s/núm. de pág., 09/10/2016. Cf. también, G. Marquínez, 16.

²⁰ Véase E. Dussel, *El humanismo helénico*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1975.

²¹ Véase E. Dussel, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Ed. EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

texto, *El humanismo semita*, el autor busca demostrar que las culturas de estos pueblos semitas, al partir de la "nada" como "realidad creadora", permiten entender al ser humano como una unidad antropológica; lo cual será terreno fértil para la futura propuesta éticopolítica dusseliana, que utiliza como *locus enuntiationis* al pobre que es oprimido, excluido y explotado, padeciendo tales injusticias en su propia "carne". Se trata de la "nada", del no ser, que se constituye ahora como una auténtica realidad desde donde es posible construir una nueva filosofía.²²

De regreso en Europa se dirige a Paris, allí se gana la vida como bibliotecario (trabajo que le permite acceder a muchas obras, las que utiliza para escribir sus primeros textos) y, además, tiene la oportunidad de asistir a las clases de Ricoeur en La Sorbona. Algunos de sus compañeros habían sido soldados en la guerra de liberación en Argelia. Dussel señala que, en esta época, su

"...primer descubrimiento fue la fenomenología, gracias a la lectura atenta de Merleau-Ponty, de *La fenomenología de la percepción*, y del Husserl traducido por Ricoeur al francés. Pero, al mismo tiempo, descubrí al personalismo-fenomenológico del mismo Ricoeur. Ahora eran *Historia y Verdad* y su obra de ese año 1961: *La simbólica del mal*. Todo esto me permitió comenzar a cambiar mi horizonte categorial. Una transformación difícil, dura, exigente. El proyecto latinoamericano iba tomando forma."²³

Este tiempo considerado por algunos comentaristas como "tiempo de preparación para la Filosofía de la Liberación", puede dividirse en dos momentos que serán cruciales para su futuro proyecto filosófico:

- La influencia que recibe de Ricoeur, en especial, a través de su texto La simbólica del mal.²⁴
- Su permanente interés en buscar el lugar que Latinoamérica ocupa en la Historia Universal. Para tal fin se valió de las reflexiones de Leopoldo Zea plasmadas en su obra América en la Historia.²⁵

²² Cf. E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 17-18. Cf. también, I. Guerra, s/núm. de pág., 09/10/2016. Cf. también, G. Marquínez, 16-17.

²³ E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 18. Señala Dussel que el aporte de Ricoeur en su pensamiento lo expuso "en un artículo titulado «Ermeneutica e liberazione. Dalla fenomenología ermeneutica ad una Filosofía della Liberazione. Dialogo con Paul Ricoeur», en Filosofía e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo, Capone Editore, Lecce, 1992, pp. 78-107, ibid, 31, nota 8. Cf. también, G. Marquínez, 18-19. También, E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005. 1-2, %20e%20 http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD interculturalidad.pdf. 13/01/2017.

²⁴ Véase https://es.scribd.com/doc/159082374/La-simbolica-del-Mal 17/12/2016. Véase también, http://www.ugr.es/~pwlac/G25_22Felipe_Martin_Huete.html 17/12/2016. Véase también, http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/huete64.pdf 17/12/2016.
²⁵ Cf. I. Guerra, s/núm. de pág. 09/10/2016. Véase L. Zea, *América en la Historia*, Revista

de Occidente, Madrid, 1970.

_

Más tarde consigue una beca y se dirige a Alemania, allí conoce a quien luego será su esposa. Además, completa sus estudios de historia y realiza una tesis doctoral titulada "El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)". Para llevar a cabo la investigación se dirige a Sevilla durante tres veranos para trabajar en el Archivo General de Indias, siempre con el objetivo último de encontrar el lugar de AL en la Historia Universal. Es por eso que en 1966 expone una conferencia a la que le da el título de "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal". Así culmina su larga estadía en el "Viejo Continente" 26. La experiencia que lo marcará para siempre v que determinará el rumbo de su vida e itinerario intelectual es expresada por nuestro filósofo con palabras cargadas de emotividad, a través de las cuales manifiesta que en ese largo viaje "...toqué a una América Latina y a un Tercer Mundo que me habían sido absolutamente desconocidos. Yo deseaba ir con pasión a Europa y vendo hacia ella había descubierto para siempre, el mundo periférico que había estado antes fuera de mi horizonte".27

De regreso en Argentina ejerce la docencia como profesor de Ética en Mendoza; en esta época escribe *Lecciones de Introducción a la Filosofía, de Antropología Filosófica*²⁸ y *El dualismo en la antropo-logía de la cristiandad*²⁹, donde se pueden percibir las diferentes perspectivas de la realidad y el encuentro/des-encuentro entre civilzaciones. El choque de culturas entre lo amerindio y lo europeo es lo que desvela a Dussel en este momento de su vida; la propuesta hermenéutica ricoeuriana que había asumido en Europa, no resulta suficiente para el análisis del enfrentamiento asimétrico entre varias culturas³⁰. Luego de un Curso intensivo de Historia de la Cultura (que será publicado con el título de la Conferencia que había dictado en Europa: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*³¹) en la Universidad del Nordeste (Ciudad de Resistencia,

2

 ²⁶ Cf. E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 18-19. Cf. también, G. Marquínez, 19-20.
 ²⁷ E. Dussel, *ibid.*, 16.

²⁸ Véase E. Dussel, *Lecciones de Introducción a la Filosofía, de Antropología Filosófica*, (Inédito inconcluso), Mendoza, 1968. Son parte de las lecciones que el mendocino utilizará en esta época en el dictado de sus clases. Un claro ejemplo de sus planteos filosóficos de dicha época, sujeto a temas clásicos, y "parado" dentro del ámbito fenomenológico.

²⁹ Véase E. Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974. Con respecto a la cátedra de Ética, que asume en la Universidad Nacional de Cuyo, estará a cargo de la misma desde 1969 a 1975. Sus clases en estos primeros años se mantuvieron dentro del campo fenomenológico (Scheler, Ponty, Husserl, Ricoeur y Heidegger). Cf. G. Marquínez, 21.

³⁰ Cf. E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 19. Cf. también I. Guerra, s/núm. de pág. 09/10/2016

³¹ Véase E. Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Ed. Rotraprint Universidad del Nordeste, Resistencia, Argentina. s/f. ed. Fue publicado por primera vez en formato CD, titulado *Obra Filosófica de Enrique Dussel (1963-2003)*. El Curso de 1966 culmina con los temas tratados en su obra (arriba citada) titulada *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, donde abordó la cuestión de la cristiandad

Chaco, Argentina), de haber rendido su tesis doctoral en Historia en París³², y unos seminarios sobre Historia de la filosofía realizados en 1969, escribe *Para una de-strucción de la historia de la ética*³³ (los tomos II y III nunca fueron publicados). Además, realiza un seminario sobre la dialéctica hegeliana, allí expone los fundamentos del discurso ontológico³⁴. También enseña filosofía en una Escuela de Periodismo, cuyas clases fueron escritas, aunque no publicadas³⁵. En esta época comienza a trabajar como profesor adjunto en las cátedras de Antropología y Ética en la Universidad Nacional de Resistencia, permanece allí hasta 1975, año en que fue censurado y expulsado de dicha Universidad junto a otros profesores. Después de padecer diferentes tipos de persecución (incluida la bomba que explotó en su propia casa) se exilia en México, donde se radicará hasta la actualidad. Es por esto que Dussel afirma recurrentemente que Argentina es su primera Patria chica, México la segunda y AL su Patria Grande.³⁶

1.1.1. Algunos núcleos temáticos claves de su itinerario intelectual

El autor, en primera persona, cuenta cómo conoce la propuesta de algunos filósofos y líneas de pensamiento (tanto de AL como de

latino-germánica hasta el siglo V con el análisis de Europa hasta su llegada al "Nuevo Mundo".

³⁶ Cf. A. Brandoni, "Dussel, el filósofo transmoderno", en *Revista Anfibia*, http://www.revistaanfibia.com/ensayo/dussel-el-filosofo-

transmoderno/#sthash.qDdFhXAw.Y0P6iJsh.dpuf s/núm. de pág. 09/10/2016. Quiero traer a colación aquí un párrafo de Dussel del texto *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* de 1983, donde hace referencia tanto a la persona como al compromiso del "filósofo de la liberación" y los riesgos en su propia vida: "El sujeto empírico (...) que puede ser un miembro de las clases oprimidas o un pequeño burgués (por origen), es llamado a la vocación del filosofar orgánico de la liberación en la América Latina, como una conversión al pensar crítico (...). La persona del filósofo entra así en un ámbito de riesgo, inquietud y peligro, en un modo de vida nueva: ser sujeto filosófico (...). 'Ser Filósofo' de la liberación puede costar no tener libertad, estar en la prisión, en el sufrimiento, en la tortura, en la pérdida de la cátedra de la universidad y hasta en la muerte, dada la situación del continente". E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1983, 34. Las palabras de nuestro pensador de la liberación resultan emotivas, algunas de ellas reflejan claramente las experiencias de sufrimiento personal por intentar vivir como un auténtico "Filósofo". Heridas que aún perduran abiertas en el octogenario profesor.

³² Cf. E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación, UAM-Iz., México, 2005,)", 3, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad.pdf 13/01/2017. En marzo de 1967, en Barcelona, después de haber rendido su tesis y de regreso a Argentina, le entregaron en sus manos su libro titulado *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. Cf. *ibid.*, 4. Véase E. Dussel., *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, Ed. Estela, Barcelona, 1967.

³³ Véase E. Duseel, *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, Ed. Ser y Tiempo, Buenos Aires. 1972. Cf. también. G. Marquínez. 22-23.

³⁴ Cf. E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 19. Cf. también, I. Guerra, s/núm. de pág. 09/10/2016

³⁵ Cf. E. Dussel, ibid., 19.

Europa) que luego serán claves en la construcción de su propio planteo filosófico de liberación:

"En una reunión interdisciplinar con sociólogos en Buenos Aires escuché hablar por vez primera sobre la 'teoría de la dependencia'. Esta teoría hacía su camino, mostrando la asimetría económica Centro-Periferia, la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur. Fals Borda publica Sociología de la Liberación en Colombia; Augusto Salazar Bondy da a conocer ¿Existe una filosofía de nuestra América? (...) Estábamos dictando un curso (...) en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Levinas, Totalité et infini..."37

En la primera etapa de su Filosofía de la Liberación el autor también toma como referencia algunos postulados de Ricoeur, Marx y Freire, entre otros; luego los de Apel y Habermas. Ahora bien, además, es necesario agregar que algunos acontecimientos sociales, políticos, religiosos, etc., que se fueron sucediendo en esa época, tuvieron que ver también con el progreso de su pensamiento. Los golpes militares, en especial el de Onganía (que el mendocino vive de cerca³⁸) como también los acontecimientos eclesiales (de la Iglesia católica latinoamericana) como fue la *Il Conferencia General del CELAM*, que se celebrara del 24 de agosto al 6 de setiembre de 1968 en Medellín, y que movilizara la conciencia social y política de muchos cristianos del Sub-continente, hicieron lo suyo en la percepción de la realidad del joven profesor.³⁹

No obstante, es el pensamiento de Levinas el que permitió la ruptura con la ontología heideggeriana (que había asumido) y un nuevo comienzo más allá del ser y la totalidad. La experiencia de Otredad o Exterioridad absoluta vivida por el filósofo judío como prisionero de guerra fue, posiblemente, determinante para la elaboración de su crítica filosófica⁴⁰ (a la que me referiré más adelante). Dussel, en su Ética de la Liberación hace alusión a un ejemplo de esta experiencia de Exterioridad en AL cuando se refiere a Rigoberta Menchú, una víctima del racismo y del machismo, que por ser mujer e indígena sufrió

³⁸ Más adelante me referiré al *II Congreso Nacional de Filosofía* en Alta Gracia, Córdoba, al que Horacio Cerutti Guldberg vincula estrechamente con los ideales del gobierno de Onganía, del que Dussel participa con una ponencia.

40 Cf. ibid., 23.

-

³⁷ E. Dussel, *ibid.*, 20. Cf. también, G. Marquínez, 22. Más adelante veremos cómo el intercambio intelectual en esa época con Juan Carlos Scannone tiene que ver con el entusiasmo del mendocino por el estudio de Levinas.

³⁹ Cf. G. Marquínez, 21. Sin referenciar aquí la importante obra de Dussel con respecto a temas teológicos (de la teología judeo-cristiana-católica-latinoamericana) ni de Historia de la Iglesia, pongo como ejemplo dos obras del autor de aquella época donde se evidencia su clara preocupación por las cuestiones eclesiales: Véase E. Dussel, *América Latina y conciencia cristiana*, Ed. Don Bosco, Quito, 1970. En especial los dos últimos capítulos. También, E. Dussel, *Caminos de liberación latinoamericana*, Ed. Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1972.

la exclusión más atroz⁴¹. En la época en que descubre *Totalité et Infiní*, Dussel estaba elaborando el texto que llevará el nombre de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, es allí donde se percata de que desde la fenomenología y la ontología de Heidegger era posible superar los planteos europeos anteriores, de los que él mismo se había nutrido; ahora bien, "...el paso de la totalidad a la alteridad, de la ontología a la meta-física lo da Dussel precisamente en el capítulo III: 'la exterioridad meta-física del otro', la obra del pensador judío lo devolvía de nuevo a los orígenes semitas de nuestra cultura, antes vividos, y ahora explícitamente pensados a nivel metafísico". ⁴²

A partir de aquí, la categoría de Exterioridad será clave en la obra del pensador latinoamericano, a nivel global la aplicará para explicar la relación de dominación y exclusión que experimentan AL, África y Asia con respecto a Europa y Estados Unidos. La "experiencia originaria" de la FL tiene que ver, según Dussel, con el descubri-miento de la realidad de la dominación, ya que históricamente se constituyó la subjetividad de los dominadores como señores y la de los dominados como esclavos. Así pues, a nivel global, a partir de la expansión y colonialismo europeo (1492), la "Modernidad" fue el resultado de la conformación de Europa como "centro" de poder, y Latinoamérica como la "periferia" oprimida. A nivel nacional, tal hecho provocó el surgimiento de una burguesía nacional y una clase obrera (y el "pueblo"); en el ámbito erótico, dio lugar al varón machista y a la mujer oprimida; en el pedagógico, a una cultura imperial y otra periférica y popular; en el nivel religioso, a la fetichización en todos los planos; y en el ámbito de lo racial, a una "raza" blanca que discrimina, domina y excluye a las "razas" no-blancas.43

La categoría de *Exterioridad* (de manera análoga Dussel también utiliza –a partir de Levinas– *Alteridad* u *Otredad*) será clave en la incorporación de las "experiencias originarias" que vivió el pueblo latinoamericano para la conformación de su FL. Tal *Otredad* se manifiesta en el

"otro como pobre, como indio masacrado, como esclavo negro, como el asiático de la guerra del opio, como el judío en los campos de concentración y como la mujer cuando es convertida en objeto sexual (...) Todo comienza cuando el oprimido es destruido en su corporalidad sufriente y simplemente grita; y ese grito es ya una súplica de justicia, y una apertura hacia un mundo nuevo".⁴⁴

Como afirmé antes, la perspectiva ricoeuriana a partir del sí-mismo no le es ya de utilidad a Dussel en esta nueva etapa de su pensamiento. La afirmación de dicho sí-mismo se puede dar desde el

⁴¹ Cf. La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel, Ed. UAEM, 1998, 50-51.

⁴² G. Marquínez, 23-24.

⁴³ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 20. Cf. también I. Guerra, s/núm. de pág. 09/10/2016

⁴⁴ I. Guerra, s/núm. de pág. 09/10/2016

reconocimiento de la propia persona. Había descubierto, pues, en este tiempo, que aquellos a quienes no se les ha reconocido como persona desde su nacimiento, no pueden reconocerse como tal. Ese que nació esclavo y que sólo sufre el dolor, producto de la opresión, ¡grita! Únicamente es capaz de gritar de dolor, y ese grito desgarrador es lo que el filósofo latinoamericano llama la "interpelación originaria". Entonces, ese sí-mismo del que escucha-responsablemente esos ruegos se vuelve valioso sólo si ha sido "tocado" por ese grito que pide auxilio y justicia. Ahora bien, esta interpelación y escucha es originaria a cualquier elucubración racional posible, tal reclamo interpelante del otro es lo que posibilita el mismo mundo. Es por eso que Dussel, en este punto, coincide con Levinas, Marcuse y la Escuela de Frankfurt, quienes politizaron la ontología de Heidegger. Además, asumirá el planteo de Schelling, Marx, Zubiri, Sartre y, lógicamente Levinas, quienes defendieron un sentido de lo real que está más allá de los parámetros del ser hegeliano.45

Levinas, como ya he afirmado (y como ampliaré más adelante), ha sido uno de los principales referentes del pensador de la liberación. No obstante. Dussel pronto se dio cuenta de que el horizonte metafísico levinasiano también era precario e insuficiente para el desarrollo de una política que sea crítica de la totalidad vigente junto a su sistema político-económico excluyente de la Otredad. Era pues, necesario e inminente superarlo. Así, y sólo así, desde la superación de los planteos críticos, aunque internos al sistema hegemónico totalitario, era posible construir un pensamiento en pos de la liberación del otro. Dussel se propone, por tal motivo, construir una arquitectónica con nuevas categorías. Una de las principales que debió repensar fue la de totalidad. Así pues, "...si (...) la ontología es un pensar el ser de la totalidad vigente, y el proyecto del sistema vigente justificaba la opresión y exclusión del otro, la Filosofía de la Liberación, en cambio, tenía como proyecto liberar a ese otro, que era tratado por el sistema como un bárbaro al que había que eliminar para (...) perpetuar el ser de la totalidad."46

De esta manera comenzaba el desarrollo de una Ética de la Liberación que denunciaría la injusticia y exigiría el respeto por los derechos del otro. Ahora bien, era necesario superar los niveles demasiado abstractos en los que se movía hasta entonces, por tal motivo, integró a las categorías de totalidad, exterioridad, alteridad, liberación, etc., en una "Histórica", es decir, en la ubicación/situación de la "periferia" en la Historia Universal. Fue entonces necesario *ubicar*, primero, ontológicamente la cuestión, para, luego, trabajar sobre la "irrupción del *Otro*" en la Totalidad vigente. El pensador argentino/mexicano analiza desde aquí la realidad de opresión y exclusión y a diferencia de las éticas europeas (que nunca habían realizado este

-

⁴⁵ Cf. *ibid*., s/núm. de pág. 09/10/2016 ⁴⁶ *Ibid*. s/núm de pág. 09/10/2016

abordaje), reflexiona *nuevos problemas* y crea *nuevas categorías* a través de las cuales es posible identificar las consecuencias de la relación entre la totalidad y la periferia, entre el Norte y el Sur o entre el señor y el esclavo. Dussel publica en 1973 *América Latina: dependencia y liberación*⁴⁷ donde da cuenta de esta problemática.⁴⁸

Poco a poco el pensamiento de Dussel irá madurando v se irá solidificando, en parte, gracias al aporte de Apel, Ricoeur, Rorty, Habermas. Vattimo, entre otros, con quienes mantendrá un profundo diálogo. A partir de aquí comienza a plantearse la posibilidad de construir una filosofía desde el "Tercer Mundo", desde la periferia. En la segunda mitad de la década del '70 estudia minuciosamente el pensamiento de Marx y lo tomará como especial referencia en toda su elaboración filosófica posterior. Asume al de Tréveris por la realidad de pobreza y exclusión que padece AL y la necesidad de efectuar desde aguí, tanto una crítica radical al capitalismo (causa de dicha pobreza). como un replanteo económico y político -y fortalecer también la pragmática-: estudia a Marx. además, para superar el dogmatismo marxista-leninista, lo cual ayudaría al fortalecimiento de la izquierda latinoamericana. El mendocino describe en primera persona el "descubrimiento de Marx" y su importancia para la FL, comenta que su estudio de la dependencia y la relación económica asimétrica entre las naciones lo "...llevó a descubrir que Marx había escrito en cuatro ocasiones *El Capital*"49. Además, señala:

"Estudiamos los textos ya editados en alemán, y comenzamos un apretado comentario parágrafo por parágrafo —con intención hermenéutico-filosófica latinoamericana de liberación, (...) Debimos, en el caso de la tercera y cuarta redacción, echar mano de los inéditos que se encuentran en Ámsterdam (...). Teníamos por primera vez en la historia de la filosofía, una visión completa de Marx. Ahora pude comenzar la reinterpretación hermenéutica de su obra. ¿Cuál no sería nuestra admiración al descubrir una gran semejanza del pensamiento de Marx con la Filosofía de la Liberación, en especial en aquello de la exterioridad del pobre como origen del discurso? Esto determinó ciertas precisiones en la arquitectónica categorial de la *Filosofía de la Liberación...*⁵⁰

A partir de la crítica que lleva a cabo la FL a la comunidad hegemónica por su exclusión del otro, Dussel comienza a interesarse por la Ética del Discurso desarrollada fundamentalmente por Habermas y Apel desde la llamada "Comunidad de Comunicación". De

-

⁴⁷ Véase E. Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, Ed. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973.

⁴⁸ Cf. I. Guerra, s/núm de pág. 09/10/2016

⁴⁹ E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 25. Cf. también, I. Guerra, s/núm de pág. 09/10/2016

⁵⁰ E. Dussel, *ibid*, 25,

hecho, el punto de partida de la FL es justamente ese otro excluido. Será ese el tema central del debate librado entre Dussel y Apel.⁵¹

Nuestro pensador se apoya en la idea de que siempre tenemos como presupuesto un mundo en el que hablamos comunitariamente ya que desde nuestro nacimiento somos educados en una lengua; además, estamos inmersos en un mundo cultural en el que se utilizan instrumentos (un mundo cultural que supone un sistema de instrumentos). Ahora bien, para el latinoamericano, la "pragmática" subsume a la "lingüisticidad" en la relación comunicacional con el otro, ya que los "signos" que poseen una relación sintáctica, semántica y pragmática son materialmente reales, es decir, son sonidos, signos escritos, etc., otorgados por el trabajo significativo cultural propio del ser humano. Por otra parte, la "instrumentalidad" será subsumida por la "económica" en la relación práctica con el otro, o sea, en una comunidad de productores y consumidores.

Dussel en *Filosofía de la liberación*⁵² expone el fundamento de la ética. Entiende que el punto de partida de esta es la relación originaria entre dos personas que se encuentran "cara-a-cara". Es un momento práctico en potencia de desarrollarse como "práctico-comunicativo" o como "práctico-económico" en esa relación intersubjetiva. Según el autor, existen cuatro ámbitos de proximidad expresados en las relaciones prácticas, a saber: en la erótica, la pedagógica, la política y la anti-fetichista. Este nivel pre-supuesto *ético* se les ha pasado por alto –según Dussel– a Apel y a Habermas⁵³. La reflexión del latinoamericano tiene como punto de partida la comunidad de comunicación empírica y hegemónica, y la "exclusión" que se da de hecho en todos los niveles y en todas sus formas. En la proximidad originaria no hay mundo, ésta se encuentra en un momento anterior a la práctica llevada a cabo en/con sentido mundanal, por lo que dicha proximidad no es injusta ni dominadora. Se trata simplemente del

⁵¹ Dussel, además, hace alusión a los diferentes debates que mantuvo con algunos de los filósofos europeos de mayor trascendencia: "En noviembre de 1989, dos semanas después de la caída del muro de Berlín, pudimos comenzar un debate con Karl-Otto Apel en Freiburg. En abril de 1991en Nápoles pudimos efectuar un diálogo con Paul Ricoeur, y en México en el mismo año otro diálogo con Richard Rorty. Con Gianni Vattimo pudimos hacerlo en 1993, y con Jürgen Habermas en noviembre de 1996 en Saint Louis University". E. Dussel, *ibid.*, 25. Personalmente considero que el debate con Apel acerca de la Ética del discurso y la Ética de la Liberación serán particularmente relevantes para el planteo ético-político futuro de nuestro autor. Véase: K. O. Apel, E. Dussel, *Etica della comunicazione ed ética della liberazione. A cura de Armando Savignano*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1999. Véase también (en español) K-O., Apel, y E. Dussel, *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Ed. Trotta, Madrid, 2005.

Véase E. Dussel, Filosofía de la liberación, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2011. Propongo utilizar esta edición por ser la última y por contener algunas modificaciones. No obstante, a lo largo del trabajo, también citaré otras ediciones anteriores: Filosofía de la Liberación, Ed. EDICOL, México, 1977; Filosofía de la liberación, Ed. Nueva América, Bogotá, 1996. Pondré la cita completa cuando utilice dichas ediciones anteriores, al utilizar la última edición (que será la más frecuente) haré referencia al texto con una cita abreviada.

⁵³ Cf. E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 25.

origen personal de cada ser humano en cuanto persona, de la expresión de lo más profundo del hombre, de su "esencia". En ese cara-a-cara se pone en juego la reciprocidad. No se ha dado todavía la ruptura, no existe distancia. Es pura proximidad, anterior al mundo, por lo tanto, este no es primero como pretende la ontología. Ahora bien, dicha proximidad da lugar a la lejanía, la cual provoca, a la vez, la distancia de la proximidad originaria y el acercamiento a los entes. Luego, son los entes-sentido los que conforman el mundo, este "es entonces una totalidad instrumental, de sentido. No es una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido." 54

Así como la relación cara-a-cara provoca la proximidad original, la lejanía da lugar a las posibles mediaciones. A tal acercamiento con las cosas o entes nuestro filósofo le da el nombre de *proxemia*. Dichos entes, que pueden ser signos, significantes, mercancías o artefactos, permiten la construcción de un proyecto.

La cultura-mundo otorga los presupuestos desde los que es percibida la realidad, los entes-sentido acompañan al ser humano desde su nacimiento. Es por eso que nada llama la atención. Es como vivir encarcelado, en una ingenuidad acrítica que conlleva sus consecuencias.⁵⁵

Ahora bien, en el mundo de la vida cotidiana, en medio de los entessentido, en ocasiones, se nos revela un ente diferente de los demás, Tal revelación supone una experiencia profunda que da lugar a una relación ética que provoca e interpela. Es la irrupción del otro en el propio mundo, es allí cuando se reestablece la proximidad del cara-acara que se había perdido. Así es como se vuelve a producir la primera u original relación humana que permite el retorno a la plenitud inicial, en su etapa previa a ser "contaminada" por la mediación de los entesobjeto. Es lógico, entonces, que para nuestro filósofo únicamente en la lejanía con el otro y en la cercanía con dichos entes-objeto es posible la dominación, la exclusión y la injusticia. Esta última sólo puede ser un hecho cuando el otro es reducido a un objeto, cuando se lo utiliza como un medio para el beneficio personal, como un instrumento, como una simple cosa. Queda oculta de esa manera la persona del otro. Por el contrario, cuando el otro "toca" desde su exterioridad, aparece el sentimiento del llamado a la responsabilidad. Alguien (no algo) distinto del mundo cotidiano ha irrumpido, se ha hecho presente, no es un entesentido, es mucho más que eso. Se trata de un "descubrimiento" que excede a la experiencia científica, que llama al encuentro y la reconciliación con lo más profundo y pleno del ser humano, con su "esencia", que está más allá de la ley, de las normas, de los paradigmas del sistema, del ser. Así lo expresa Dussel:

"El otro se revela realmente como otro, en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto,

. .

⁵⁴ E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1996, 36.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 48.

como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de la norma), como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante: -'¡Tengo hambre!, ¡tengo derecho a comer!'-. El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana. Cuando se avanza en el mundo, el pobre, conmueve los pilares mismos del sistema que lo explota. Su rostro (pnim en hebreo, prósopon en griego), persona, es provocación y juicio por su sola revelación". 56

Esta persona que se revela más allá de cualquier sistema, Estado o ley, tiene *dignidad*, la misma le pertenece por su *libertad*. Es por "naturaleza" *libre*, lo cual la diferencia de los entes-cosa. Por tal motivo, la justicia debería estar fundamentada en esa revelación del rostro desafiante de la víctima-persona, en su grito de dolor que reclama e interpela.⁵⁷

A diferencia de la Ética del Discurso que -según Dussel- no ha logrado percibir la realidad del otro, la Filosofía de la Liberación dusseliana parte de este otro y lo toma como locus enuntiationis de su planteo filosófico. Desde allí, desde el rostro del pobre que es "pueblo", nuestro pensador librará su discusión con Apel (la cual comienza en 1989 en un Seminario Internacional que se llevó a cabo en Friburgo), la misma se centrará en la problemática de la domina-ción y opresión de los sectores más vulnerables dentro del sistema capitalista. Así pues, comienza un intercambio de ideas muy produc-tivo, en el que ambos filósofos profundizan en los fundamentos, tanto de la Ética del Discurso como de la Ética de la Liberación (dusselia-na). El latinoamericano subsume (a partir de este diálogo) a la Ética del Discurso en la compleja arquitectónica que elabora, la cual es más realista y crítica que la postura de Apel. De hecho, según nuestro autor, la Ética del Discurso apeliana pre-supone una comunidad ideal donde no existe asimetría entre los implicados. La propuesta de Apel se basa en la posibilidad del consenso y la validación intersubjetiva-formal que, a partir del Principio democrático formal, logra la Comuni-dad de Comunicación hegemónica. Dussel, por su parte, pone el pun-to de partida en el excluido, en la víctima que no puede producir ni desarrollar su vida. No obstante, más allá de la opresión, el conjunto de los excluidos se encuentra en potencia de conformar una Comunidad de Comunicación crítica-simétrica y anti-hegemónica. Por tal motivo, el filósofo argentino/mexicano, sin dejar de darle importancia al consenso, le otorga un lugar preponderante al principio material, es decir, a la reproducción de la vida humana. Tal principio se apoya en las víctimas, que padecen la pobreza y la exclusión, las cuales no pueden cubrir las necesidades básicas (porque el sistema se lo impide)

⁵⁶ Ibid.. 59.

⁵⁷ Cf. ibid., 59.

que el mismo sistema ha considerado –y proclamado– derechos universales. Parece que la Ética del Discurso, según piensa Dussel, no ha tenido en cuenta este aspecto.⁵⁸ Los mencionados debates que se llevaron a cabo entre el pensador de la liberación y los pertenecientes a la Ética del Discurso, han quedado plasmados en algunas publicaciones tales como: La ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel (ya citada) o Debate en torno a la Ética del discurso de Apel: diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina⁵⁹

Dussel debatirá con Vattimo acerca de la Modernidad y criticará, a su vez, el eurocentrismo; su punto de partida –como he afirmado– son los pobres y excluidos del sistema⁶⁰. La Post-modernidad como consecuencia de la Modernidad, el nihilismo o la estética de la "negatividad" son, para Dussel, preocupaciones propias de la cultura occidental europea. Frente a dicha Post-modernidad (europea) el filósofo mendocino defiende una *Trans-modernidad* a nivel mundial (tema que abordaré en el próximo capítulo).

Como fruto de los debates que nuestro pensador mantuvo con Apel, Ricoeur, Vattimo, Rorty y Habermas, entre otros, surgió el texto Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión⁶¹, cuyo eje central será la crítica al formalismo de la Ética del Discurso desde la óptica del principio material universal, como también la crítica a determinadas éticas parciales o a las llamadas éticas de la felicidad. Así lo expresa el filósofo:

"La nueva Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión, escrita desde 1993, a lo largo de los debates antes indicados, intenta responder de manera sistémica, aunque desde la incertidumbre propia de toda reflexión con pretensión de verdad y validez, pero al fin sólo 'pretensión' (nada más y nada menos), al formalismo de la Ética del Discurso (mostrando la necesidad de un principio 'material' universal, que reemplaza definitivamente la búsqueda de una 'económica trascendental'), a la parcialidad de ciertas éticas materiales (como la utilitarista, la de los comunitarianistas, de los axiólogos, las éticas de la felicidad, etc.) articulando arquitectónicamente una moral discursiva de la validez, pero completando ambas desde una ética de la factibilidad (que asume también la racionalidad estratégica e instrumental).⁶²

En adelante el pensador de la liberación fue construyendo una arquitectónica por medio de la cual ha sido capaz de subsumir a la ética en una estructura más ampliada y compleja, la cual deviene en la

⁵⁹ Véase E. Dussel, *Debate en torno a la Ética del discurso de Apel: diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, (Comp.), Ed. Siglo XXI, México, 1994.

⁶² E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 30.

⁵⁸ Cf. E. Dussel, "En búsqueda del sentido", 25-26.

⁶⁰ Cf. M. C. Jugo Beltrán, "Sujeto y Modernidad. Las consideraciones de Enrique Dussel sobre el sujeto, en diálogo con Richard Rorty y Charles Taylor", en G. Ortiz y N-G Specchia (Eds.), *Ilustración y Emancipación en América Latina. Materiales para la reflexión ético-política en el segundo centenario*, Ed. EDUCC, Córdoba, 2008, 271-272.
⁶¹ Véase E. Dussel, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Ed. Trotta, Madrid, 1998. Edición en inglés: E. Dussel, *Ethics of Liberation. In the age of globalization and exclusion*, Ed. Duke University Press, North Carolina, 2013.

fundamentación de su Política de la Liberación. De hecho, su últi-mo texto *Política de la Liberación. La Arquitectónica*⁶³, viene a ser una descripción ontológica de los momentos que resultan fundamentales para una política a nivel global, aunque con/para/desde una mirada periférica. Uno de los grandes méritos del filósofo latinoamericano tiene que ver con su esfuerzo por de-construir críticamente las categorías "históricas" propuestas por los filósofos políticos pertenecientes a la burguesía moderna. Tales categorías, a partir de concepciones eurocéntricas y desde los países centrales en general, pretendiendo una interpretación universal, no responden –según Dussel– a la realidad global y a las necesidades vitales de las naciones "periféricas" (periféricas, evidentemente, a causa de las injusticias del centro).

La Política de la Liberación dusseliana ha sido programada por el autor en tres volúmenes: la parte histórica, la arquitectónica y una crítica. Ésta última aún no ha sido publicada, pero el filósofo ha adelantado que se trata de una crítica desde la exterioridad del sistema vigente (desde el pueblo pobre y excluido que se constituye como actor político crítico) a fin de dar a conocer la raíz de las injusticias políticas a nivel mundial.⁶⁴

1.2. Los comienzos: La generación del '70. La Filosofía de la Liberación

De la mano con la situación política y social que se vivía en la década del '70 en AL, surge este nuevo pensamiento o esta nueva manera de hacer filosofía, a la que se le llamará "Filosofía de la liberación" 65. Será éste el fruto más representativo de la toma de conciencia de la identidad latinoamericana. 66

Ahora bien, es necesario hacer la salvedad de que, aunque la FL ha sido la corriente de pensamiento latinoamericano más original y representativa, no obstante, no fue –ni es– la única; numerosos filósofos y pensadores han pertenecido –y pertenecen– a otras líneas, tales como: la filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo⁶⁷, etc.

⁶³ Véase E. Dussel, *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, Ed. Trotta, Madrid, 2009. En el año 2015 publicó *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad* (texto que citaré más adelante), se trata de una recopilación de artículos sobre política, algunos de los cuales serán parte del contenido de la última obra que, en principio, se denominará *Política de la Liberación. La Crítica*.

⁶⁴ Cf. I. Guerra, s/núm de pág. 09/10/2016

⁶⁵ Aunque sería conveniente denominarla: "*Filosofías* de la liberación" por la diferencia de pensamiento *ad intra* de dicha filosofía.

⁶⁶ Cf. C. Beorlegui, Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, 661.

⁶⁷ Dussel ha sido crítico, y lo es incluso en sus últimos trabajos (en la línea de Salazar Bondy), de los filósofos del "Sur" que intentan elaborar una filosofía "inauténtica" por eurocéntrica. Así lo expresa en uno de sus textos: "...las filosofías eurocéntricas en el Sur, en los países poscoloniales, pretenden (...) practicar una filosofía universal de tipo moderno europeo en su horizonte cultural propio, del Sur, en América Latina, África o Asia. Esto les exige aceptar ciertas evidencias aparentes que son dogmas indiscutidos en la filosofía moderna europea, tales como que la filosofía es de origen griego y que supuso un pasaje del *mito* al *logos*. Ambas formulaciones no son aceptables. Hoy es

Incluso, dentro de la misma FL coexisten variedad de enfoques, puntos de vista, críticas internas, autocríticas, contradicciones, evolución del pensamiento, etc., que manifiestan un movimiento para nada homogéneo y no permiten simplificar la cuestión englobando todos los temas y a todos los protagonistas dentro de la FL sin más. Incluso, tampoco se debe identificar a dicha filosofía como la "filosofía latinoamericana" de las últimas décadas. Es más, esto hace pensar a Carlos Beorlegui (el autor que estoy tomando como referencia en este punto⁶⁸) que tal vez, por los cambios que se han ido sucediendo, estemos siendo testigos de la superación de la propia FL, o al menos, de una manera diferente de hacer filosofía: de una radical confrontación con el pensamiento eurocéntrico a una postura más dialógica-intercultural.⁶⁹

1.3. Acerca de algunos momentos decisivos en los orígenes de la Filosofía de la Liberación latinoamericana. Importancia del encuentro entre Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel⁷⁰

En un artículo del año 2001 Juan Carlos Scannone daba cuenta de los comienzos de la FL. La importancia de su testimonio es que el mismo ha sido relatado en primera persona, ya que el jesuita fue protagonista y co-fundador de este nuevo modo de filosofar. Cuenta allí que a finales de 1967 regresa a la Argentina desde Europa y comienza así simbólicamente la primera etapa estrictamente latinoamericana de su pensamiento. Se encuentra con una Iglesia latinoamericana que, tras el impulso del Concilio Vaticano II, busca actualizar su misión. Por tal motivo el Episcopado estaba organizando la Conferencia episcopal de Medellín que se llevaría a cabo en 1968. Allí se hace explícita la situación de precariedad, pobreza injusta, subdesarrollo y dependencia socio-económica que padece AL. La Iglesia del sub-continente tenía por delante un gran desafío, en orden a repensar lo propio, para llevar adelante una tarea evangelizadora renovada de acuerdo con el sentir de la Iglesia universal. Es entonces

_

reconocido que mucho antes hubo filosofía en los reinos mesopotámicos, desde el IV milenio antes de la Era Común, y en Egipto. Tales de Mileto, el primer filósofo reconocido como griego, era de familia fenicia". E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolo-nización y Transmodernidad*, Ed. Akal, Buenos Aires, 2016, 92-93. (Este texto, del que ya hice mención, fue publicado, como primera edición, en México en el año 2015).

⁶⁸ Si bien, algunos, como Horacio Cerutti Guldberg, consideran incompleto y hasta erróneo el análisis histórico que lleva a cabo Beorlegui en este texto, considero que es una de las pocas síntesis que se han realizado, y por tal motivo lo tomo aquí como referencia.

⁶⁹ Cf. ibid., 661-662.

⁷⁰ A este apartado y a los que hacen referencia a los postulados básicos de Emanuel Levinas y su influencia en la FL en general, y en Dussel en particular (con algunas modificaciones) los he incorporado en un libro de mi autoría sobre el pensamiento filosófico de Juan Carlos Scannone. Ver G. C. Recanati, *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, 14-18. 32-40.

cuando comienza el planteo acerca de la *liberación*⁷¹. Pero incluso a nivel filosófico se hacía presente el desafío del "pensar propio". La filosofía latinoamericana también había sido víctima de la dependencia⁷². "El ideario blondeliano de vivir la vida de fe, elaborando al mismo tiempo un pensar, que brote de esa vida, estaba allí latente en el joven Scannone. Sólo buscaba la forma de concretarse".⁷³

El comienzo de dicha concreción se llevará a cabo tras un encuentro de Scannone con Enrique Dussel, quien, en 1970, viaia a San Miguel a escribir un artículo para la revista Concilium. Es allí donde surge la idea de realizar unas jornadas sobre el pensamiento filosófico argentino. Las mismas se concretarán en agosto de ese mismo año con el nombre de Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel⁷⁴. A continuación de las mencionadas jornadas, un grupo de filósofos santafesinos invita a Dussel y a Scannone a conversar sobre filosofía latinoamericana. El primer encuentro informal se realizará en Santa Rosa de Calamuchita a comienzos de 1971. Dussel, quien por esa época se encontraba muy influenciado por la teoría de la dependencia, perteneciente al campo de las ciencias sociales, llevará a la discusión el libro de Salazar Bondy: ¿Existe una filosofía de nuestra América?⁷⁵. Allí el autor expresa su por la histórica dependencia de preocupación la filosofía latinoamericana con respecto a la filosofía europea, lo cual no le permite arraigarse en su propio pensamiento y por consiguiente continúa siendo perpetuamente una filosofía inauténtica. Según Scannone, la filosofía latinoamericana –planteada por Salazar Bondy– sólo podía ser entendida como filosofía de la liberación⁷⁶. La influencia de Dussel en Scannone es notable, a tal punto que, años después, el mismo filósofo jesuita afirmará: "mirando hacia atrás, estimo que fue sobre todo el encuentro con Dussel el que me hizo explicitar el interés por un pensamiento en perspectiva latinoamericana"77. Scannone, por su parte, entusiasmó al grupo con el pensamiento de Emmanuel Levinas. Desde entonces Levinas será uno de los principales autores a la hora de pensar la alteridad latinoamericana. De esta manera surge

_

⁷⁷ *Ibid*., 561.

⁷¹ Cf. J. C. Scannone, "Aportes para una teología inculturada en América Latina", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds), *Panorama de la teología latinoamericana*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, 561. Cf. también, G. Rosolino, *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Ed. EDUCC, Córdoba, 2004, 308-309.

⁷² Cf. J. R., Seibold, "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone", en *Stromata* 47, 1991,196. Cf. también, C. Beorlegui, 710.

⁷³J. R., Seibold, 196. Cf. también, J. C. Scannone, *ibid.*, 561.

⁷⁴ Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 561. Cf, también, C. Beorlegui, 710-711.

⁷⁵ Cf. A. Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, (s/ed.), México, 1960. Cf. también, J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 16.

⁷⁶ J. C. Scannone, "Aportes para una teología inculturada en América Latina", 562.

el primer esfuerzo de filósofos argentinos por formular una filosofía de la liberación.⁷⁸

En el ámbito de la teología cristiana católica, Gustavo Gutiérrez, comienza su elaboración de una Teología de la Liberación latinoamericana. Con la publicación en 1971 de la primera edición de su obra: *Teología de la Liberación. Perspectivas*⁷⁹, inaugura un camino de reflexión teológica que tendrá que ver con un movimiento espiritual. pastoral v de promoción humana desde una perspectiva cristiana: pero que también provocará la reflexión a nivel filosófico, aunque con autonomía entre ambas "ciencias". En el mismo año 1971 se llevó a cabo el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, allí se dieron cita un buen número de jóvenes filósofos interesados por la filosofía latinoamericana. Scannone y Dussel expusieron sus trabajos en el Simposio "América como problema"80. Dussel expuso en su ponencia un alegato en contra de la "metafísica (u ontología) del sujeto". Allí daba cuenta de que tal "metafísica del sujeto" és la manifestación teórica del hecho de la dominación del "centro imperial" con respecto a la "periferia colonizada"; la cual, se hace concreta, en primer lugar, como simple voluntad universal de dominación, luego, de manera real e histórica como dialéctica dominador-dominado. Al surgir una voluntad de poder, alguien debe padecerlo. Europa, ha sido pues. según Dussel, quien ha universalizado su pretensión de dominio, y lo ha efectuado en connivencia con las elites ilustradas de las colonias. quienes, junto a los filósofos europeizantes "han llamado al silencio" al pueblo pobre y oprimido para que sólo se escuche la voz "autorizada" del dominador. ¿Cuál será, entonces, la tarea de una auténtica filosofía latinoamericana que busque superar la modernidad? La de investigar y señalar las manifestaciones (muchas veces ocultas o subliminales) del sujeto dominador en la realidad latinoamericana de opresión v exclusión. Es por eso que, desde ahora el intelectual de AL, que se limite sólo a repetir "inocentemente" (sin criticar) lo que se piensa y dice en Europa, ya no es inocente sino culpable, por omisión y complicidad, de la opresión de los poderosos, quienes utilizan la vía de la "domesticación" intelectual como principal herramienta

78

80 Cf, J. C. Scannone, ibid., 562.

⁷⁸ Cf. J. R. Seibold, 196-197. Cf. también, C. Beorlegui, 711. Cf. también, E. Dussel y F Mejía Madrid, *Rebeliones*, Ed. de la Rosa Luxemburg Stiftung y Para Leer en Libertad A.C., 8.

⁷⁹ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP/Ed. Universitaria, Lima, 1971. Cabe agregar la constante preocupación de Dussel en esta época no sólo por cuestiones de orden filosófico sino también teológico, o, mejor dicho, de ambos ámbitos estrechamente vinculados. Posiblemente hayan estado –y aún lo estén– vinculados en toda su obra. Un ejemplo de ello es su obra *Teología de la Liberación y Ética. Caminos de liberación latinoamericana II*, donde hace especial referencia a Gustavo Gutiérrez y los planteos incipientes fundamentales de su Teología de la Liberación. Cf. E. Dussel, *Teología de la Liberación y Ética. Caminos de liberación latinoamericana II*, Ed. Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1973, 181-183.

dominación⁸¹. El mendocino, en esta época ya comenzaba a exponer el *método analéctico* como condición necesaria de su filosofía de la liberación⁸². Participó también de dicho Congreso el filósofo argentino Rodolfo Kusch, cuyo aporte será muy valioso en un futuro grupo de reflexión coordinado por Scannone. Además de él participaron otros pensadores interesados en la elaboración de una filosofía argentina y latinoamericana, como Casalla, Ardiles, Fornari, entre otros.⁸³

Las segundas Jornadas filosóficas de San Miguel se realizaron en agosto de 1971, contando con una importante participación de filósofos argentinos y latinoamericanos. El tema elegido fue "la liberación latinoamericana", el cual fue abordado desde diferentes perspectivas.

Entre 1971 y 1975 se intercambiaron numerosas ideas y, se podría decir, que fue un tiempo de crítica y decantación⁸⁴. Los sucesivos encuentros anuales en San Miguel y en Calamuchita tuvieron mucho que ver con este fructífero diálogo. El pensamiento de Levinas (que el mismo Scannone había introducido en las discusiones filosóficas) era asumido, pero reelaborado desde una nueva perspectiva: la del "pueblo", la del "nosotros-ético-histórico" de un pueblo como sujeto liberador. No obstante, a partir de la rígida oposición dependencia-liberación, se corría el peligro de llevar el análisis a un pesimismo sobre AL sacando a la luz sólo lo negativo del "Nuevo Continente" y olvidando lo propio y positivo manifestado de muchos modos en su cultura⁸⁵. Expresiones de esta riesgosa tendencia están presentes en las publicaciones (en las que también participa Scannone y Dussel), tituladas: Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana⁸⁶ (va

-

⁸¹ Cf. E. Dussel, "Metafísica del sujeto y liberación". Ponencia presentada en el II Congreso Nacional de Filosofía, Alta Gracia, Córdoba, 1971, en *Temas de Filosofía Contemporánea*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 27-32. Cf. también, G. Marquínez, 24-25. Son diversas las opiniones acerca de las tendencias ideológicas y políticas de quienes participaron –y quienes no– en este II Congreso Nacional de Filosofía. Más adelante haré alusión a las expresiones de Horacio Cerutti Guldberg al respecto en aquella época, sin pretensión de ahondar demasiado en el tema por cuestiones de extensión y temática de este trabajo.

⁸² Véase É. Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en Autores Varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973.

⁸³ Cf. J. R. Seibold, 197.

Marquínez indica de manera general, que "en resumen, la nueva generación, entroncada en la fenomenología, sacudida por la filosofía de la exterioridad de Levinas, en uso de las herramientas críticas suministradas por la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Habermas, Adorno, Horkheimer) y Ernst Bloch, pretendía ir realizando los primeros pasos de una filosofía política latinoamericana que tomaba muy en serio la ruptura teórica que la doctrina de la dependencia había producido inicialmente en las ciencias sociales. Como es apenas lógico, más allá de ciertas afinidades que caracterizaban este grupo generacional, no había unanimidad. Cada uno cogió su propia vía". G. Marquínez, 25-26

⁸⁵ Cf. J. C. Scannone, Nuevo punto de partida, 17.

⁸⁶ Cf. Varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973.

citada) publicada en 1973 y *Cultura popular y filosofía de la liberación*⁸⁷ de 1975. En esta última comienza a vislumbrarse la problemática de la cultura. Según Seibold, será Scannone quien, con su obra: Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación88, cierre la etapa anterior y abra una nueva. En dicha obra -si bien es de índole teológico- la reflexión crítica sobre los presupuestos de la FL se hace presente. La misma "ya anuncia la puesta en obra de una hermenéutica de la historia y de la cultura latinoamericanas. Se rechaza así la abstracta dialéctica basada en la negación de la negación y se penetra en el arduo desciframiento de la realidad simbólica"89. Scannone señala que este análisis históricocultural, utilizado como mediación, ya sea teológica o filosófica, sobre y desde la liberación, para mediar la acción pastoral y social liberadoras, lo empleó siguiendo a Gera⁹⁰. Ahora bien, hace la salvedad de que no por ello descuidó el análisis socio-cultural y, aunque su comprensión del mismo no era marxista, tomó valiosos elementos de esta corriente⁹¹. Por último, afirma Scannone que su evolución en el ámbito filosófico influyó en su perspectiva teológica, aunque siempre intentó diferenciar los métodos entre ambas "ciencias" 92

Por su parte Dussel realizó su propio camino intelectual del que ya he hecho referencia y en el que seguiré profundizando en los apartados siguientes.

_

⁸⁷ Cf. Varios, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Ed. García Cambeiro, Buenos Aires, 1975.

⁸⁸ Cf. J. C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976.

⁸⁹ J. R. Seibold, 198.

⁹⁰ Cf. J. C. Scannone. *Nuevo punto de partida*. 17.

⁹¹ Cf. *ibid.*, "Aportes para una teología inculturada en América Latina", 563. Cf. también, G. Rosolino, 310-311.

⁹² Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 564. Más allá del intento de diferenciar los métodos de ambas "ciencias", mi principal crítica al pensamiento de Scannone (y será, también, una de mis críticas a la propuesta de Dussel) tiene que ver con que, en algunos de sus textos (y desde mi precario punto de vista), no logra establecer totalmente esa diferencia. Considero que el jesuita utiliza categorías teológicas sobreentendiéndolas como supuestos filosóficos. Lo cual no permite diferenciar los ámbitos. Habría que analizar, por otra parte, si el autor desea realmente establecer dicha diferencia. En ciertos ámbitos académicos, y más aún, cuando un autor se mueve tanto en el campo de la filosofía como de la teología, no resulta tan sencilla la distinción de categorías. Y sobre todo, en el marco de la reflexión filosófico/teológica de la Iglesia Católica, la cual cuenta (y/o acarrea) con el peso de su historia, y dónde la filosofía ha sido siempre considerada "ancila teologiae". Insisto, una observación análoga pretendo realizar respecto de los escritos de Dussel.

1.4. Génesis del sector "populista" de la Filosofía de la Latinoamericana: Liberación presupuestos hermenéuticos y ¿"lazos políticos"?93

Tal vez el principal crítico de la consideración simplista de la filosofía latinoamericana como FL sin más, sea Horacio Cerutti Guldberg, quien afirma que "la filosofía de la liberación no es, ni de lejos, la única novedad conceptual de mi país (Argentina) y de la Patria Grande"94. Ahora bien, lo que sí hay que reconocer -como asevera Beorlequi- es que la FL representa la línea de pensamiento más novedosa y original de la generación del '70, y es la que mayor repercusión ha tenido ad intra v ad extra de los países de AL.95

Lo primero que sería necesario aclarar a la hora de enmarcar el pensamiento de Dussel dentro de la FL, o ubicarlo como uno de sus fundadores, es qué ha entendido éste –y entiende– por FL, y qué han entendido sus contemporáneos. La cuestión es más compleja de lo que parece ya que la definición de FL depende en gran medida de cada uno de los que han pretendido definirla. O sea que, así como se suele decir que "hay tantas filosofías como filósofos", lo mismo se podría afirmar de la FL: "hay tantas Filosofías de la Liberación como filósofos de la liberación".

Para una primera aproximación Beorlegui cita a Francisco Miró Quesada, para quien la FL tiene como característica principal su orientación humanista y la utilización de la filosofía como instrumento de liberación.96

De acuerdo con el análisis que realiza Eduardo Devés Valdés sobre el concepto de "liberación" en el pensamiento latinoamericano, éste no se reduce a la historia de la filosofía reciente de nuestro sub-continente. sino que la trasciende. Surgió primero en el ámbito de la educación, allá por la década del '60, en los escritos de Paulo Freire. Más tarde (a finales de esa década) fue incorporado en las reflexiones teológicas de Gustavo Gutiérrez, para arribar a la filosofía a comienzos de los '70.97

⁹³ Algunos párrafos de este apartado han sido publicados en G. C. Recanati, "Presupuestos hermenéuticos y ¿lazos políticos?", en G. C. Recanati, (Coord.), Juan Carlos Scannone. Su reflexión filosófica y teológica desde y para América Latina, Erasmus, Revista para el diálogo intercultural, Año XVII - Nº 1 - 2015, Ediciones del ICALA. Río Cuarto. 7-22.

⁹⁴ H. Cerutti Guldberg, "Ubicación política de los orígenes y desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana", en Cuadernos Salamantinos de Filosofía V, III (1976), 351-360: 360.

⁹⁵ Cf. C. Beorlegui, 662.

⁹⁶ Cf. ibid., 667.

⁹⁷ E. Devés Valdés, El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, Tomo II: Desde el CEPAL al neoliberalismo (1950-1990), 2da edición, Ed. Biblos Politeia, Buenos Aires, 2009, 157. El autor extiende el concepto de liberación como motor de algunos líderes sociales y políticos latinoamericanos: "...existe, aunque con menos fuerza conceptual, una teoría estratégica de la liberación en Fidel Castro y Ernesto 'Che' Guevara, una sociología de la liberación con Orlando Fals Borda, una psicología con Ignacio Martín-Baró, una teoría de los derechos humanos con Adolfo Pérez Esquivel e incluso un pensamiento político en Salvador Allende". Ibid, 157.

A nivel internacional el "liberacionismo" tuvo mucha fuerza: primero, en el ámbito del americanismo europeo, aunque también norte-americano; en las discusiones teológicas entre los teólogos de la liberación y la curia romana; en el ambiente de la cooperación internacional, a causa de los aportes de Freire y entre los intelectuales del llamado Tercer Mundo, o aquellos pertenecientes a los sectores más pobres dentro de los países desarrollados. Al interior de este movimiento de ideas en expansión, se fueron generando subdivisiones: a) en cuanto a las disciplinas: filosofía, teología, pedagogía, estrategia, etc.; b) de tipo ideológico: creyentes "populistas", agnósticos, marxistas; c) de orden cronológico: postulados iniciales —los cuales llegan hasta 1975/76 aproximadamente—, y los postulados más tardíos.

Los antecedentes que más han sido señalados son: algunas corrientes filosóficas europeas, como la fenomenología, el existencialismo y el marxismo; las últimas novedades de las ciencias sociales, junto al pensamiento socioeconómico latinoamericano; la herencia del nacionalismo y el continentalismo, aunque más débilmente. 100

En AL la FL tiene como antecedente próximo a la Teología de la Liberación¹⁰¹, y como antecedente remoto a las ideas de Paulo Freire. Enrique Dussel da cuenta del hecho admitiendo la paternidad del brasileño respecto de la TL latinoamericana.¹⁰²

Según Devés Valdés, a pesar de la indiscutible influencia en el ámbito teológico, los postulados de Freire no llegaron a constituirse como una escuela, donde coexistan diversos autores identificados con ese pensamiento; esto, en cambio, sí sucedió en la teología. La impactante obra de Gustavo Gutiérrez Teología de la liberación manifestó la presencia de un pensamiento latinoamericano que se había venido desarrollando y que alcanzaba un importante grado de madurez¹⁰³. El mismo se vería reflejado luego en los escritos de Scannone, Assmann, Gera, Leonardo Boff, Rubem Alves, Ronaldo Muñoz, Ignacio Ellacuría, Segundo Galilea y Dussel, cada uno en su ámbito104. La influencia inmediata de estas ideas fueron algunos acontecimientos eclesiales, entre los cuales el movimiento "Cristianos para el Socialismo" fue el más conocido. Por otra parte, a nivel del pensamiento latinoamericano en general, la Teoría de la dependen-cia, incluyendo aquí al cepalismo, tuvo mucha importancia en el surgimiento de la TL, sin olvidar la ya mencionada influencia de Freire.

En cuanto a la FL, ésta comienza a manifestar sus primeras señales de existencia como escuela filosófica en 1971 durante el ya

99 Cf. ibid., 157.

⁹⁸ Cf. ibid., 157.

¹⁰⁰ Cf. *ibid*., 158.

¹⁰¹ A partir de ahora: TL.

¹⁰² Cf. C. *ibid*., 168, nota 61.

¹⁰³ Cf. G. Marquínez, 27.

¹⁰⁴ Cf. Devés Valdés, 168.

referenciado II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba, Argentina. Según Devés Valdés

"...en esta nueva tendencia ha sido destacada la presencia de elementos teóricos así como de inspiraciones provenientes del dependentismo y del marxismo, de los pensadores nacionalistas y anticolonialistas, de la teología y la pedagogía de la liberación y de las declaraciones del episcopado latinoamericano, de los filósofos Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea y, por cierto, de variadas voces provenientes de la Revolución Cubana y de otros procesos progresistas latinoamericanos de esos años." 105

Tal como señala Devés Valdés, estas diversas ideas provenientes de diferentes sectores intelectuales son las que van a permitir la conformación de la FL. La misma, que en sus comienzos surgió de la mano de un tipo de nacionalismo y del catolicismo, se va desvinculando de estas posturas –poco a poco y sólo en algunos sectores—; gracias al aporte de Salazar Bondy se conectará con un pensamiento más laico, e incluso con el existencialismo y el marxismo. Pero, sobre todo –asevera Devés Valdés— reconocerá las tradiciones del pensamiento latinoamericano, en cuanto que se articula a la producción filosófica de esos años, sobre todo de filósofos como Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Arturo Ardao y Alberto Villegas, junto a otros. 106

Horacio Cerutti Guldberg señalaba en 1973 cuatro características propias de la FL de esa época. En primer lugar se intentaba elaborar una auténtica filosofía con validez universal, aunque situada en AL; seguidamente se hacía necesario terminar con la situación de dependencia con la cual estaba en complicidad la filosofía academicista llevada a cabo hasta entonces en Latinoamérica; tercero, la intención general no era "inventar" una nueva filosofía sino explicar de modo crítico las necesidades del pueblo pobre y oprimido; por último, son estos oprimidos los que introducen la *novedad* histórica, la cual es el objeto de estudio de la FL. 107

Una vez que la FL se había constituido y comenzaba a desarrollarse, comenta Marquínez que la misma tenía dos metas claras: la "...primera, ser superación de la ontología, del universalismo abstracto de la filosofía moderno-europea, ideología de ideologías justificadora de la voluntad de poder que el nordatlántico ejerce sobre la periferia mundial; y, segunda, superar igualmente el populismo ingenuo, los métodos imitativos de otros horizontes políticos y no propiamente latinoamericanos"¹⁰⁸. A continuación, cita a Dussel quien señala que dicha superación tiene el objetivo de "...clarificar las categorías que permitan a nuestras naciones y clases dependientes y dominadas

¹⁰⁵ Ibid., 181.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, 181.

¹⁰⁷ Cf. C. Pérez Zabala, Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso, ed. Universidad de Río Cuarto, 1998, 151. Citado en E. Devés Valdés, *ibid.*, 181.
¹⁰⁸ G. Marquínez. 30.

liberarse de la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante mundial, nacional y neocolonialmente". 109

En el artículo ya citado de la década del '70, Cerutti Guldberg da cuenta de la relación íntima entre el comienzo de la FL y los avatares políticos de la época, concretamente en Argentina¹¹⁰. El profesor Cerutti Guldberg recurre, en primer lugar, a la disputa entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea acerca de los orígenes del filosofar con intereses liberadores en AL. El filósofo peruano entendía que hasta ese momento aún no se había elaborado una filosofía "nuestra" latinoamericana. El argumento era que para lograr una auténtica filosofía la misma debía ser original. Lo que se había producido hasta entonces era sólo una mera copia (imperfecta) del pensamiento de turno (y de moda) en el centro.¹¹¹

Salazar Bondy caía así –según Cerutti Guldberg– en la concepción populista de las "oleadas", que intentaba provocar una ruptura con el pasado histórico, acusando a la filosofía latinoamerica-na de repetidora y acrítica de las corrientes de pensamiento de turno en las regiones centrales. La crítica que hace Cerutti Guldberg de dicha concepción es que deja de lado la producción propia latinoamericana, la cual asume esas corrientes, a la vez, las reelabora, e incluso influye con su pensamiento en otras filosofías.¹¹²

Por su parte, Leopoldo Zea analiza el problema desde la óptica de la filosofía de la historia. Lo hace desde la antropología e incorpora la cuestión ideológica y política. Apunta sobre todo al proceso del devenir de la historia y su continuidad incluso en el pensamiento de AL. Salazar Bondy responde haciendo hincapié en la insuficiencia de la simple postulación de "pueblo", ya que la alienación permanece a pesar de ello. Por último, responde Zea al filósofo peruano (ya fallecido) advirtiendo del peligro de la a-historicidad para comprender correctamente a la filosofía latinoamericana.¹¹³

_

¹⁰⁹ E. Dussel, "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica". Conferencia presentada en el Coloquio de Filosofía Mexicana, Morelia, agosto de 1975, en *Revista de Filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1, 2, julio-diciembre de 1975, 221. Citado en G. Marquínez, 30.

¹¹⁰ El presente artículo data de 1976. Consiste en la exposición del pensamiento latinoamericano, concretamente de la FL de esa época y su vinculación estrecha con los avatares políticos del momento. Su intención fue la elaboración de un trabajo accesible a la lectura de un público relativamente avezado en cuestiones filosóficas. Intención que tiene que ver con una lógica –perdurable en el pensamiento del autor– que desdibuja la clásica (y multi-históricamente-remarcada) frontera entre doxa y episteme. La idea era dar testimonio de "la necesidad de una memoria histórica crítica del proceso" en que se desarrolló la FL en Nuestra-América hasta ese momento. Véase H. V. Cerutti Guldberg, "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, V, III, Salamanca, España, 1976. 351-360.

¹¹¹ Cf. E. Devés Valdés, 182-183.

¹¹² H. V. Cerutti Guldberg. ibid., 352.

¹¹³ Cf. *ibid.*, 353.

Es en esta época cuando comienza a "oficializarse" la categoría de "filosofía de la liberación". La misma –que integra un movimiento de renovación en el pensamiento latinoamericano, y que es un fenómeno de casi todos los países de AL– surge (de acuerdo con el análisis de este acontecimiento llevado a cabo por Cerutti Guldberg), fundamentalmente en Argentina, pero también en Perú, México y Ecuador. En Argentina se encuentra íntimamente relacionado con los acontecimientos histórico-políticos que se dieron entre 1969 y 1976, y en especial entre 1972 y 1974 donde el lema del Partido Justicialista "liberación o dependencia" es difundido masivamente y simboliza la ideología de un fuerte y multitudinario movimiento social. 114

El II Congreso Nacional de Filosofía de 1971 en Alta Gracia debe situarse en conexión con el I Congreso de 1949. De acuerdo con la interpretación que hacía Cerutti Guldberg en esos años, ambos se encuentran ligados con una clara intencionalidad política. En el primero el objetivo era mostrar al exterior y a la clase media, los principios filosóficos de las concepciones políticas de Perón. El segundo se llevó a cabo con el fin de legitimar las pretensiones políticas de Juan Carlos Onganía. Intentando convencer a la clase intelectual argentina y a los observadores extranjeros de las "bondades" del proyecto del Teniente General basadas en los más "profundos principios cristianos". Motivo por el cual es lógico -señalaba Cerutti Guldberg- que quienes participaran del evento sean en su mayoría pensadores pertenecientes a sectores tradicionales junto a varios populistas, mientras que fue notable la ausencia de marxistas. De esta manera los populistas encuentran la forma de afianzarse como la alternativa académica frente al academicismo del momento. Y es así como -según Cerutti Guldberg- surge la FL como una auto-denominación de este grupo de pensadores. 115

La interpretación que hace Dussel del segundo congreso es diferente, considera dicho acontecimiento como una instancia fundacional, pero nada dice acerca del posible vínculo con la intencionalidad política. Hace hincapié en que a partir del gobierno de Onganía (1966-1968) se fue conformando una nueva generación de filósofos. Sostiene que en dicho congreso esta generación logra expresarse por primera vez, y así provoca una irrupción, que se evidencia en la descentralización temática de los problemas o planteos. La preocupación será a partir de ahora la posibilidad o imposibilidad de una auténtica filosofía latinoamericana, frente a la universalista, abstracta y/o instrumental filosofía europea.¹¹⁶

Pero Dussel no estaba solo en esta tarea, fueron varios los filósofos que, desde diversos puntos de vista, denunciaban la in-autenticidad de

¹¹⁴ Cf. ibid., 353-354.

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, 354-355.

¹¹⁶ Cf. E. Dussel, "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1, 2, julio-diciembre de 1975, Buenos Aires, 219-220. Cf. también, E. Devés Valdés, 183.

la filosofía latinoamericana. Osvaldo Ardiles señalaba que la filosofía europea que se cultivaba en AL no podía acceder a la realidad concreta del pueblo latinoamericano. Mientras tanto, Carlos Cullen postulaba la presencia de la oposición centro/periferia en el pensamiento filosófico latinoamericano, lo que conllevaba el encubri-miento de ciertos postulados (como el dialéctico), y su consecuente impedimento para la independencia popular. Por su parte, Mario Casalla entendía que una auténtica filosofía elaborada en el sub-continente no debía llevarse a cabo aplicando las categorías de Occidente, sino produciendo su propio discurso de lo universal situado y mediante un lenguaje propio de su situación histórica.¹¹⁷

Ahora bien, la aparente unidad y homogeneidad populista no era tal. Si bien el "éxito" se debía a su adhesión con el populismo nacionalista, ad intra coexistían diferentes posiciones políticas y filosóficas que no se definían bien y estaban entremezcladas.

Mientras tanto, según Cerutti Guldberg, el sector disidente o crítico del populismo era "acosado" y "perseguido" por este último sector. Aunque Cerutti Guldberg aclara que también lo fueron los populistas que no pertenecían al grupo de la ultraderecha más tradicionalista. 118 Dicho sector populista estaba conformado por los ya nombrados Dussel, Casalla, Scannone, Kusch, Ardiles, junto a otros, con las diferencias políticas y filosóficas mencionadas 119. La principal influencia proviene de la fenomenología y de filósofos *europeos* tales como Heidegger, Ricoeur, Levinas, Blondel, etc. 120

Por su parte, los disidentes (también con variantes) estaban constituidos (en su núcleo) por Croatto, Santos y Cerutti Guldberg. Los textos analizados y reelaborados son los del pensamiento latinoamericano, junto con el marxismo, freudismo, Nietzsche, la epistemología francesa, la lingüística contemporánea, el estructuralismo, entre otros. La crítica comenzó ante la sospecha de que los escritos de Dussel y Scannone habían sido elaborados para justificar la política de derecha del momento. 121

.

¹¹⁷ Cf. E. Devés Valdés, *ibid.*, 183-184.

¹¹⁸ Cf. H. V. Cerutti Guldberg. ibid., 355-356.

¹¹⁹ A modo de ejemplo (y a manera de vuelo rasante), para mostrar una de las tantas diferencias entre estos autores, quiero hacer alusión aquí a un cuestionamiento de Kusch con respecto a Levinas y sus seguidores en el marco de la crítica a la filosofía argentina y la cuestión de la técnica filosófica en la misma. Afirmaba Kusch en *Geocultura del hombre americano* que "por ejemplo, la izquierda niega simplemente la posibilidad del filosofar. Es el motivo por el cual se habló alguna vez de la miseria de la filosofía. O también se puede tejer la novela, al modo de Levinas, sobre el Otro, su rostro, pero situado siempre a nivel de técnica filosófica, o sea en el plano donde los sectores medios se refugian para no sentir el miedo que los acosa provocado por el pueblo mismo, donde el Otro nunca es totalmente el pueblo". R. Kusch, *Geocultura del hombre americano, en Obras completas, Tomo III*, Ed. Fundación Ross, Rosario, Argentina, 2011, 16.

¹²⁰ Cf. H. V. Cerutti Guldberg, *ibid.*, 356. Cf. también, R. Fornet-Betancourt, *Transformación del marxismo*. *Historia del marxismo* en *América Latina*, Ed. Plaza y Valdes y Editorial Autónoma de Nuevo León, México, 2001, 328.

¹²¹ Cf. H. V. Cerutti Guldberg, *ibid.*, 356-357.

Hasta aquí el análisis histórico del surgimiento de la FL llevado a cabo por el autodenominado filósofo "disidente". A continuación, Cerutti Guldberg analiza el pensamiento populista y su conexión directa con la política. Entiende que el populismo propone una *metafísica ético-política* como base de una *nueva praxis política*, donde el filósofo se constituye como *profeta* que denuncia –desde afuera del sistema– las injusticias del opresor y, a la vez, corrige las desviaciones del oprimido.¹²²

Los postulados populistas utilizando la categoría de "otredad" de claro matiz levinasiano, consideran, según Cerutti Guldberg, que este "otro" se encuentra fuera del sistema de los totalitarismos modernos. Ese "otro" es el "pueblo" latinoamericano, entendiendo como "pueblo" a los sectores populares, los cuales, por estar fuera del sistema exceden al mismo. Por tal motivo, ya no hablan de dialéctica sino de analéctica o incluso de anadialéctica. 123

Ahora bien, la crítica de los disidentes a la postura populista tiene que ver con las que ellos consideran "ambigüedades" al interior de sus postulados:

- 1- La pretensión de constituirse como anti-eurocéntricos utilizando, sin embargo, el mismo bagaje conceptual del centro.
- 2- Ubicar arbitraria y ocurrentemente al "otro" (pueblo, pobre, oprimido, excluido, filósofo profeta, etc.) fuera del sistema. En todo caso se encontrarían fuera de los beneficios del sistema, pero no del sistema mismo.
- 3- Renegar del pasado latinoamericano utilizando la metáfora de las "oleadas". Es una forma de pasar de largo el freudismo y el marxismo considerándolos superados.
- 4- Intentar imponer de *hecho* la idea de que se está creando una nueva filosofía, constituyéndose ellos como fundadores.
- 5- Mantenerse re-ligados al discurso griego u occidental sin provocar una verdadera ruptura. La cual sería imposible de lograr sin que se produjese ésta primero a nivel político. 124

Son estos algunos ejemplos de las críticas del sector disidente al populismo. Mediante otro texto de Cerutti Guldberg: *Filosofía de la liberación latinoamericana*¹²⁵, podemos profundizar en dichas críticas.¹²⁶

Horacio Cerutti Guldberg expresa luego una propuesta de trabajo que es, en definitiva, lo que ya venía haciendo el grupo disidente, tomar como propio todo el pasado humano y la tradición y, a través de un uso

¹²² Cf. ibid., 357.

¹²³ Cf. ibid., 357.

¹²⁴ Cf. ibid., 357-359.

¹²⁵ Véase H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

¹²⁶ Cf. G. C., Recanati, "La exterioridad de las víctimas en el discurso hegemónico: punto de partida de la crítica intersubjetiva en el pensamiento de Enrique Dussel", en D. J. Michelini y otros, (Eds.), Ética, discurso, responsabilidad, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2015, 30.

instrumental y crítico, intentar dar respuestas a los problemas propios. Por eso en el encuentro llevado a cabo en Salta en 1974 los disidentes se proponían elaborar una "filosofía de la ruptura", dando así respuesta a una supuesta "filosofía de la liberación" original y originaria. Para Cerutti Guldberg, esta "filosofía de la ruptura" debe estar marcada por el sello de la *crítica* y *auto-crítica* a fin de que ninguna ideología "camuflada" perjudique el auténtico proceso liberador y siga provocando el "palabrerío" de los filósofos sin que estos puedan realizar verdaderos aportes para un cambio real de la historia. 127

Para finalizar, señalo que no he encontrado en los escritos posteriores de Scannone o Dussel ninguna alusión acerca de la posible manipulación por parte de los populistas (en connivencia con el poder político) de los congresos y encuentros de filosofía de esa época y menos aún de la supuesta "persecución y censura hacia el sector disidente".

1.5. Influencia de la propuesta de Emmanuel Levinas y de Karl Marx en algunos postulados filosóficos latinoamericanos y en el pensamiento de Enrique Dussel

1.5.1. El "rostro del otro" en el pensamiento de Emmanuel Levinas y su influencia en América Latina y en la filosofía de Enrique Dussel

Un apartado diferente amerita la influencia que tuvo Levinas en el pensamiento de Dussel y en la línea de la filosofía latinoamericana a la que nuestro autor pertenece.

Según Scannone el último gran giro copernicano que se llevó a cabo en el pensamiento filosófico de Occidente ha sido el llamado "giro lingüístico", recuperando el tema del sujeto, aunque desde la perspectiva del "nosotros". Antes Hegel desarrolló dicho tema, pero desde el "yo que es nosotros", lo cual es un impedimento para alcanzar la verdadera dimensión ético-histórica de la comunicación, ya que la intersubjetividad permanece encerrada en la subjetividad del "yo", o sea, en la auto-reflexión¹²⁸. Tampoco Husserl alcanzó el auténtico

-

¹²⁷ Cf. H. V. Cerutti Guldberg, "Ubicación política de los orígenes y desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana", 357-360.

¹²⁸ Cf. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 114-115. Entiende Scannone que la concepción hegeliana "...impide llegar al verdadero nosotros (ético-histórico) de la comunicación (ya que la misma) ...piensa la intersubjetividad *desde la subjetividad del yo*, es decir, desde la *auto-reflexión*, ya sea que se mueva en la dimensión fenomenológica de la conciencia o en la dimensión lógica del concepto. Pues ambas están pensadas desde la relación sujeto-objeto (relación que traduce, después del giro copernicano, la relación metafísica clásica espíritu-materia) y *no* propiamente desde la *intercomunicación* entre sujetos, la cual de ninguna manera puede ser reducida a automediación o autoreflexión. Pues el 'nosotros' no es la universalización del 'yo' ni la 'intersubjetividad trascendental' de la relación sujeto-objeto, sino que está constituido por la interrelación (sin mutua relativización) entre 'yo', 'tú' y los ilimitados 'él' en el seno de una comunidad ética e histórica, aunque, por supuesto, implica también el 'ello' como

"nosotros", ya que llegó al "otro yo" por analogía con el "yo", partiendo siempre desde el "yo". Ricoeur, siguiendo la línea husserliana, terminó en el "nosotros" pero también desde la analogía del "yo". 129

Un paso importante, al parecer, dio Apel cuando trató el a priori "de la *comunidad de comunicación* como condición de posibilidad de toda argumentación e interpretación, la cual comunidad es intrínsecamente ética, es decir, está a priori normada éticamente"¹³⁰. Y un paso más dio Olivetti cuando desarrolló la eticidad de la comuni-dad de comunicación desde la ética levinasiana, la cual se fundamen-ta en la irreductible alteridad ética del otro, afirmando que su recono-cimiento ético lleva consigo una apertura infinita hacia el otro.¹³¹

Es Levinas mismo quien propuso el "cara a cara" desde dicha alteridad ética. Es decir, una relación ética e histórica entre "yo, tú, él" que se comprende desde la "relación sin relación", o sea, sin relativización mutua. Esta relación, por el hecho de ser ética, no es totalizable dialécticamente ni reductible a la *analogía del ego*. De esta manera supera Levinas el planteo trascendental. Ahora bien, Levinas no termina por decidirse sobre una definición genuina de la comunidad y comunicación del "nosotros"¹³². Sin embargo, su concepción de la alteridad (que es ética en su misma esencia) es alabada, por ejemplo, por Scannone, desde Latinoamérica, ya que abre paso a la alteridad ética del "nosotros", siendo en sí misma una relación sin relativización y previniendo, criticando y rechazando cualquier totalización totalitaria del "nosotros". ¹³³

Veremos en el apartado siguiente algunos puntos importantes de la obra de Levinas.

1.5.2. Un acercamiento al pensamiento de Emmanuel Levinas sobre la *Alteridad*.¹³⁴

referente de su intercomunicación, presupuesto de su interacción y eventual materia de su intercomunión". *Ibid.*, 114-115. El segundo paréntesis es mío. Para profundizar este tema en Hegel, Scannone remite a R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Ed. Laia, Barcelona, 1971. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 114, nota 6.

¹²⁹ Cf. J. C. Scannone, 115.

¹³⁰ Ibid., 116.

¹³¹ Cf. ibid., 116-117.

¹³² Parece ser que a Levinas el "nosotros", le recordaba su manipulación llevada a cabo por el nazismo, cf. *ibid*, 117, nota 11.

¹³³ Cf. *Ibid*. 117. La propuesta de Levinas, si bien fue asumida por muchos filósofos latinoamericanos, corría el riesgo de ser demasiado abstracta y no permitir el acceso concreto a la problemática del "Nuevo Continente". Problemática que no sólo acarreaba aspectos negativos, sino que encerraba una riqueza profunda y a veces escondida, que había que des-ocultar. Sin embargo, es innegable la importancia que tuvo el pensamiento de Levinas en los primeros pasos de la "Filosofía de la liberación latinoamericana".

¹³⁴ En el presente apartado tomaré como especial referencia los comentarios de Critchley acerca de la propuesta levinasiana. Véase, S. Critchley, (Introducción), en E. Levinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2005.

Levinas desarrolla una idea central en su obra desde distintas perspectivas, y vuelve a ella de manera constante e insistente. Es comparable -según Derrida- a una ola que choca con la playa una y otra vez. Es la idea de que la ética es la "filosofía primera"; y entiende por "ética" a la relación de infinita responsabilidad hacia el otro. El autor se define a sí mismo como fenomenólogo husserliano, e identifica a la fenomenología con el análisis intencional de Husserl afirmando que

"el análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, apresada bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela sin embargo ya implantada, a espaldas de este pensamiento ingenuo, en horizontes insospechados por este pensamiento; estos horizontes le prestan su sentido: he aquí la enseñanza esencial de Husserl." 135

La "èpokhé fenomenológica" husserliana intenta mostrar las estructuras profundas de la vida intencional, a la que le llama "lo concreto", que no son los datos empíricos otorgados por los sentidos sino, más bien, las estructuras a priori que le dan sentido a dichos datos:

"¡Qué importa si en la fenomenología husserliana, tomada al pie de la letra, estos horizontes insospechados se interpretan, a su vez, como pensamientos que señalan objetos! Lo que cuenta es la idea del desbordamiento del pensamiento objetivante por una experiencia olvidada de la cual vive."136

Levinas mismo decía que la filosofía es el trabajo reflexivo acerca de la vida cotidiana. La tarea del fenomenólogo es estudiar aquellas características comunes que tenemos en la base de la vida cotidiana, hacer explícito aquello que comúnmente no se hace consciente del saber ordinario. Ahora bien, Levinas no coincide en todo con Husserl¹³⁷, sino que lo critica "por teoreticismo, por intelectualismo, v por desestimar la densidad existencial y el enraizamiento histórico de la experiencia vivida" 138. Por tal motivo, señala Critchley que

"...si el axioma fundamental de la fenomenología es la tesis de la intencionalidad, vale decir, que todo pensamiento se caracteriza básicamente por el hecho de estar dirigido hacia sus diversos asuntos, entonces la gran idea de Levinas sobre la relación ética para con el otro no es fenomenológica, pues el otro no se da como un tema de pensamiento o de reflexión. Tal como lo aclara el propio Levinas (...), el otro no es un fenómeno sino un enigma, algo en definitiva refractario a la intencionalidad y opaco al entendimiento. Por lo tanto, Levinas mantiene un compromiso metodológico pero no sustantivo con la fenomenología husserliana."139

¹³⁵ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1995, 54.

¹³⁷ Las diferencias con Husserl comienzan a partir de la época de su tesis doctoral en 1930.

¹³⁸ S. Critchley, 13. 139 Ibid. 14. La cursiva es mía. La idea del Otro como "misterio" o enigma que propone Levinas será clave en los postulados dusselianos. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I, Cap. III es uno de los primeros textos donde Dussel expone el

El filósofo iudío trata de establecer una relación con el otro de manera tal que no sea reducible a la comprensión. Ése es el principal propósito de toda su obra. Y el hallazgo es que descubre dicha relación en el "cara a cara" 140. Para elaborar su teoría se acerca a Heidegger, aunque, como a Husserl, también lo critica. Con respecto al primero. piensa Levinas que la ventaja del pensamiento heideggeriano acerca del "Dasein", por sobre la fenomenología de Husserl, es que el punto de partida es la "facticidad" 141 de la vida concreta del ser humano, o sea, la experiencia de la vida cotidiana que lleva consigo lo emocional y lo práctico junto con lo teórico, con lo que nos relacionamos en el mundo incluyendo las cosas y las personas¹⁴². Esa crítica del intelectualismo husserliano, ya efectuada por Heidegger, es la mayor contribución de este último al pensamiento levinasiano, y será un presupuesto para toda su obra¹⁴³. No significa esto que Levinas abandone la fenomenología heredada de Husserl, sino que la suya trata de analizar la vida en lo concreto del ser vivida. Él mismo afirma que para entender desde dónde parte Heidegger es necesario comprender hasta dónde ha llegado Husserl.

Ahora bien, también de Heidegger se aleja Levinas, por ejemplo, cuando afirma:

"La poesía del pacífico sendero que recorre los campos no refleja el esplendor del Ser más allá de los seres. Ese esplendor porta consigo imágenes más sombrías y despiadadas. La declaración del fin de la metafísica es prematura. Dicho fin no es para nada seguro. Además, la metafísica -la relación con el ente (etant) que se lleva a cabo como ética- precede a la comprensión del Ser y sobrevive a la ontología."144

El "Dasein" para Levinas presupone una relación ética con el "Otro". o sea, que la relación ética es metafísica, y es por eso que no podemos hablar del fin de la metafísica. La ontología fundamental es la ética. Para Levinas Ser y tiempo es la obra maestra de Heidegger, sin embargo, se aleja de él cuando afirma que de lo que se trata no es de salir de la angustia de la nada, sino de salir del ser. Toma de Heidegger la afectación, el "estar en", pero rompe con el justificativo de que el hombre es el que se pregunta por el ser. Levinas sospecha de que la

pensamiento de Levinas, tomando y asumiendo, a su vez, varios elementos del pensamiento de Martin Buber. Cf. E. Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, 97-156.

¹⁴⁰ Cf. E. Dussel, Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana, Ed. Extemporáneos, México, 1977, 36-38. Cf. también, E. Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". 124-125.

¹⁴¹ Dilthey es el primero que utiliza este concepto de guien lo toma Heidegger.

¹⁴² Cf. E. Levinas, "¿Es fundamental la ontología?", en: Entre nosotros. Ensayos para

pensar en otro, Ed. Bernard Grasset y Pre-textos, Valencia, 2001, 13-23.

143 Hablo de "presupuesto" porque ya en su tesis doctoral Levinas realiza dicha crítica a

¹⁴⁴ E. Levinas BPW: Basic Philosophical Writings. A. Peperzack, S. Critchley y R. Bernasconi (comps.), Bloomington, Indiana University Press, 1996, en S. Critchley, 17. La cursiva es nuestra

ontología heideggeriana sigue siendo demasiado griega porque pone el acento en el ser y en las cosas, desatendiendo al existente que antecede y excede el orden del ser y por ende no se aborda ontológica sino éticamente. Y de hecho Heidegger entiende al "Dasein" como "un ser con el otro", en cambio Levinas lo comprende como "un ser para el otro", el otro deja una huella en mí, embiste éticamente mi libertad. Cuando el otro se aparece rompe mi interioridad. El "rostro del *Otro*" es lenguaje, su "rostro" es una palabra, una ley¹⁴⁵. Por lo que la ética de Levinas es heterónoma.

Por otro lado, vale aclarar nuevamente que Levinas es un fenomenólogo que entiende al ser en el marco de su comprensión. Con la palabra "ontología" se refiere Levinas a una comprensión de la relación con la alteridad que la abarca de modo estructural, sin resto, a partir de un ejercicio de la razón. Y, refiriéndose a Ser y tiempo de Heidegger, dice que se puede resumir en que el ser no se puede separar de la comprensión del ser. El comprender es la única forma que tenemos de relacionarnos con los seres, v así lo han entendido los filósofos desde Platón a Hegel, ahora bien, parece que no es lo mismo cuando nos referimos al "Otro". El "Otro", para Levinas, es el otro ser humano o la otra persona, y se excluye del ámbito de comprensión porque siempre está más allá del concepto que puedo tener de dicha persona. Según Levinas la ética no se puede reducir al conocimiento o a la epistemología, o sea que la razón práctica no se puede reducir a la razón pura. Aquí Levinas se acerca al pensamiento kantiano de la razón práctica, aunque está en desacuerdo en el lugar primordial y autónomo que Kant le otorga a la razón. Para Levinas (como afirmé antes) la heteronomía es la base de la experiencia ética. 146

La relación con el otro, que va más allá de la comprensión, definida por Levinas como "expresión original" 147, se lleva a cabo a través del lenguaje. Como antes indiqué, el "rostro" lleva consigo una relación lingüística, es el que me interpela, y se produce inmediatamente una relación ética. O sea que lo ético es un estado de relación con el otro a quien no comprendo, ni llegaré a comprender "exhaustivamente y sin resto"; es esa misma relación. Antes de que yo elija, el otro me configura éticamente. Lo que intenta hacer Levinas es lograr una relación en que el otro no forme parte de la mismidad. Si no se llega a esto es probable que nunca se llegue a reconocer la humanidad del otro 148. Tal vez sea el error de Heidegger para quien la otra persona es

¹⁴⁵ Cf. E. Dussel, *Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana*, 38-39

¹⁴⁷ E. Levinas. *Totalidad e infinito*. 212.

¹⁴⁶ Cf. B. Casper, *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, Ed. EDUCC, Córdoba, Argentina, 23.

¹⁴⁸ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 39. Cf. también, E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 20.

uno más entre muchos¹⁴⁹: "el ellos" (lo sé todo sobre el otro porque el otro forma parte de la masa que me rodea y me asfixia)¹⁵⁰. Así pues

"...cuando Levinas pone a la ética en primer lugar, Heidegger la pone en segundo término. Vale decir que la relación con el otro es solo un momento en una investigación filosófica cuyo propósito es explorar la cuestión básica de la filosofía, la cuestión del Ser. Claro que el peligro de esto es que el filósofo, embarcado en su búsqueda de la verdad ontológica, corre el riesgo de perder de vista al otro. Acaso no sea casual que la historia de la filosofía griega empiece con Tales, que se cayó en un pozo por mirar más el cielo estrellado que lo que tenía bajo la nariz "151"

Según Levinas toda relación que se conciba desde un punto imaginario determinado aparentemente desde fuera de la misma relación, resulta totalizante. Para él, "...no se mira desde ningún lado: siempre se mira desde alguna parte, y la relación ética es una descripción hecha desde el punto de vista de un actuante inscripto en el mundo social y no de un espectador que lo contempla" 152. A partir de 1950, comienza a definir dicha relación ética como "infinitud". Levinas toma de Descartes la idea de infinito; eso que excede la propia capacidad de conceptualización, pero ya no es Dios sino la alteridad, es el otro. Y por eso su libro lleva ese nombre: "Totalidad e infinito"; la totalidad es "el yo" y el infinito es "el Otro". De la mano con Descartes, Levinas piensa que la idea que el hombre tiene de infinito conlleva un excedente de su comprensión¹⁵³. Esta imagen cartesiana es tomada por Levinas como modelo de la relación de dos términos donde se da la desigualdad, superioridad, y la asimetría. No es que Levinas piense en ese infinito como Dios, sino que para él Dios es el Otro¹⁵⁴. Ese es el modelo de toda relación con el otro, y dicha relación con el "rostro del Otro" es la expresión social de la imagen cartesiana. El "rostro del otro" es siempre una excedencia de la idea que vo tengo de él¹⁵⁵. Es por eso

_

¹⁴⁹ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 70.

¹⁵⁰ Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Biblioteca de los GRANDES PENSADORES, Barcelona, 2004, 188-199.

¹⁵¹ S. Critchley, 21. Cf. también, E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 20.

¹⁵² S. Critchley, 22.

¹⁵³ Cf. D. Guillot, (Introducción), en E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1995, 25. En esta misma página y en las siguientes, Guillot relaciona el tema de lo infinito con el Deseo: "...esta precisión de la idea de lo infinito en su formalismo sólo es una descripción negativa de la experiencia de la alteridad que se niega a ser conceptualizada, que se niega en última instancia, a ser representación husserliana y es anterior a toda *Sinngebung*. La negatividad correlativa en la subjetividad de este esquema formal es el Deseo (*Desir*) que se distingue de toda necesidad como la idea de lo infinito se distingue de todo concepto. Lo deseado por este Deseo nunca llega a concretarse en satisfacción. No es la carencia de la necesidad que se complace en la satisfacción, sino que es precisamente insaciable, y cuando ha agotado toda satisfacción y todo el placer posible, aún se sigue perfilando como vacío infinito que no ha comenzado a ser aplacado. Tampoco es nostalgia o recuerdo de un bien perdido porque es deseo «de un país en el que no nacimos»." D. Guillot, 25-26.

¹⁵⁴ Cf. E. Dussel. "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". 123-124.

¹⁵⁵ Cf. E. Dussel, Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana, 39.

que, para el filósofo judío, la relación con el otro produce "una curvatura del espacio intersubjetivo" 156. Intentar salir de dicha relación sería como intentar ocupar el lugar de Dios (idolatría). El infinito, por tanto, es esa excedencia que me trasciende, y lo que me trasciende es el otro.

Para Levinas la ética entraña una crítica al "yo", al "mismo"; el que -según Husserl- incluye la conciencia y los objetos intencionales de dicha conciencia y -según Heidegger- al Dasein o ser en el mundo. Dicha conciencia o Dasein mantiene un dominio sobre el mundo donde la oposición entre el mismo y el otro se desvanecen¹⁵⁷. La crítica consiste en que el otro cuestiona a lo mismo impidiendo ser reducido a lo mismo, ya que hay algo en el otro que excede al conocimiento del sujeto. En Totalidad e infinito Levinas define la ética como el cuestionamiento de mi espontaneidad que plantea la presencia del otro¹⁵⁸. "La ética para Levinas es crítica" ¹⁵⁹. Es esa crítica al "yo" que busca reducir la realidad a sí mismo. La conciencia moral va no consiste para él en la experiencia de los valores, sino en el acceso al ser exterior¹⁶⁰. Dicho ser exterior es el "rostro del otro" que se aparece. y que Levinas define como el modo en que el otro se presenta a sí mismo excediendo la idea del otro en mí¹⁶¹. Y ese "rostro" es el que posibilita la ética. 162

El tema del "rostro" es fundamental en la filosofía levinasiana. El otro tiene una significación para mí, el otro me afecta sensiblemente, por eso el sujeto es pasivo, no activo. La presencia de su "rostro" me afecta. Levinas habla de la filosofía como no diferencia. Le preocupan los millones de personas muertas en los campos de concentración. Por eso proclama una filosofía que no sea in-diferente como fueron las anteriores. Así pues, recurre al tema del "rostro" que es un concepto nuevo, que excede la terminología griega. Es un concepto tomado de la tradición bíblica, de la "simbología-religiosa" semita. Para Husserl, por ejemplo, el sentido lo da el sujeto, en cambio en Levinas es lo contrario; el sentido, la significación está dada por el "rostro del otro". Lo intencional aquí es el "rostro del otro". No es la conciencia la que dona el sentido sino el "rostro". El "rostro" me *interpela*, es lo humano, es la pura vulnerabilidad, es la parte más expuesta del otro, está al desnudo. 163

Para Levinas la filosofía occidental no ha salido de los parámetros de la ontología, que para él se define como la comprensión del ser de los entes. O sea que, desde Parménides a Heidegger, la filosofía ha suprimido la alteridad reduciéndola a "lo mismo". Es lo que Sartre

¹⁵⁶ Cf. E. Levinas. *Totalidad e infinito*. 209.

¹⁵⁷ Cf. *ibid*. 91.

¹⁵⁸ Cf. ibid. 99.

¹⁵⁹D. Guillot. 24.

¹⁶⁰ Cf. E. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (Libertad difícil: ensayos sobre el Judaísmo). Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, en Critchley, 24.

¹⁶¹ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 207-217.

¹⁶² Cf. E. Dussel, ibid., 42-43.

¹⁶³ Cf. E. Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", 120-121.

llama: "¡Oh, filosofía digestiva!" 164. Levinas compara la actividad de la filosofía en Occidente con el trabajo manual, al manipular la alteridad. Para él la alteridad está en relación con el "yo fuera", y aunque guiera incorporarla dentro de mí no puedo. Establece como una especie de relación de altura, asimétrica. Por eso es que el otro me embiste moralmente. La ética es una cuestión óptica, si no veo al otro no puede establecerse una actitud moral. Y ese otro me habla y me constituye, o sea que cuando se aparece el "rostro", el yo queda constituido éticamente. Si no comprendo esto seguiré comportándome como totalidad. Pero la responsabilidad ética tiene tanto peso que cuando actúo ya estoy comprendido en un acto ético. No hay excusas. Y ésta es la metafísica para Levinas. Lo central en ella es que la Alteridad constituye al otro. Cuando el otro me habla exige una respuesta, el otro me llama, me convoca y me exige que responda. Y dicha relación ética no se reduce al prójimo (próximo)¹⁶⁵, sino a toda la humanidad, incluso se establece con aquel que me mira de manera amenazante 166. En esta línea se expresa Gevaert, cuvas palabras pueden resultar iluminadoras:

"La epifanía del rostro (...) implica dos cosas fundamentales: 1) la certeza del otro como otro se impone con su propia fuerza, e introduce así al hombre en una experiencia metafísica y religiosa; 2) el reconocimiento del otro no se da solamente a nivel intimista y privado, sino que debe ser esencialmente ético y objetivo: el otro exige ser reconocido en el mundo por el hecho de ser constitutivamente un ser indigente... El otro no está allí porque haya sido pensado por mí, o porque yo haya logrado formular ciertas teorías atrevidas que confirmen su existencia. El otro irrumpe en mi existencia, se impone por sí mismo, se asoma con su propia luz, presentándose con innegable certeza. No puedo menos que reconocer su presencia. La desnudez del rostro es también la presencia del ser indigente y necesitado en este mundo: el pobre, la viuda, el niño, el hambriento, el hombre ultrajado, cualquier ser humano que desea ser alguien frente a los demás y quiere verse tratado del

Jean-Paul Sartre, "Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, I (1970), p. 4, en S. Critchley, 25.
 Levinas critica a Buber en este aspecto, ya que la relación dialógica "yo-tú" de dicho autor corre el peligro de reducir la ética a la mera relación de reciprocidad. Cf. G. Casas, *Antropología filosófica. Orientaciones para un curso*, Ed. EDUCC, Córdoba, 2003, 117.
 En Buber el "yo-tú" está vinculado a una relación amorosa, en cambio en Levinas es el *otro*, no el *tú*. En el primero el tú no es absoluto, en el segundo sí.

¹⁶⁶ Cf. E. Levinas, Totalidad e infinito, 213. En su artículo de 1973 (ya citado) titulado "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", Dussel señala que "en la sección de su obra (Levinas) Totalidad e infinito, que denomina 'Rostro y sensibilidad', asume a Feuerbach y lo supera: el 'rostro' del Otro (en el cara-a-cara) es sensible, pero la visibilidad (aún inteligible) no sólo no agota al Otro sino que en verdad ni siquiera lo indica en lo que tiene de propio. Ese 'rostro' es, sin embargo, un rostro que interpela, que pro-voca a la justicia (y en esto queda asumido Marx, como antropología cultural del trabajo justo). Esta es una relación alterativa antropológica, que, siguiendo la consigna de Feuerbach, debió primeramente ser atea de la Totalidad o 'lo Mismo' como ontología de la visión, para exponerse al Otro (pasaje de la teología hegeliana a la antropología post-moderna)". E. Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", 122.

mismo modo. La desnudez del rostro es toda la humanidad y simboliza a la condición humana como tal; es la presencia exigente que afecta a la existencia y eleva a las relaciones interpersonales por encima de la sola esfera intimista y privada: es preciso reconocer al otro en el mundo."167

Esta filosofía que se podría denominar "no-ontológica" es la resistencia a una filosofía que pretende atrapar "lo otro" en "lo mismo". "una resistencia que Levinas caracteriza como ética" 168. Su intención es demostrar esa resistencia que en *Totalidad e infinito* se encuentra en el "rostro del otro". En esta primera gran obra el autor no escapa del lenguaje ontológico heideggeriano, ni siguiera en su crítica a Hegel y a Husserl, lo cual le señala Derrida, "atormentando" (esta crítica) a Levinas¹⁶⁹. Él procura, a partir de ella, evadirse de dicho lenguaie, lo que es notable, por ejemplo, en su segunda gran obra: De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Aquí hace una distinción entre el "decir" y lo "dicho", el "decir" viene a ser lo ético y lo "dicho", lo ontológico. El decir es la exposición inevitable frente al otro, mientras que lo "dicho" es la declaración o afirmación que puede ser verdadera o falsa. En esta última obra Levinas se enfrenta con el problema de cómo poder formular filosóficamente la exposición ética frente al otro sin traicionar completamente el "decir". Para el autor, el filósofo debe buscar reducir lo "dicho" al "decir" y romper de manera permanente el límite entre lo ético y lo ontológico. Así pues,

"...mientras que *Totalidad e infinito* articula poderosamente la experiencia no-ontológica del rostro del otro en el lenguaje de la ontología, *De otro modo que ser* es una ruptura perfomativa del lenguaje de la ontología, que intenta mantener la interrupción del decir ético ontológico. Mientras que *Totalidad e infinito* versa sobre ética. *De otro modo que ser* es la sanción perfomativa de una escritura ética que tropieza sin cesar contra los límites del lenguaje." ¹⁷⁰

De esta manera Levinas le da primacía a la ética por sobre la ontología; el primer lugar lo ocupa la relación inter-humana, una estructura irreductible sobre la que se apoyan todas las otras estructuras¹⁷¹. Para él, en Occidente, se ha ocultado la ética, se han olvidado de *lo otro*.

La obra de Levinas es una defensa de la subjetividad. Es un tema central en dicha obra. Por ejemplo, en *De otro modo que ser* (a diferencia de *Totalidad e infinito* donde define a la ética como la relación con el otro) describe a la estructura de la subjetividad ética como disposición hacia lo otro, o como él lo llama: "el otro en-el-

_

¹⁶⁷ J. Gevaert, *El problema del hombre*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1993, 44-45, en G. Casas, 122-123.

¹⁶⁸ S. Critchley, 26.

¹⁶⁹ Levinas mismo expresó que el llamado de atención de Derrida lo preocupó por largo tiempo, y fue la causa del intento fructuoso por evadirse de dicho lenguaje.
170 Ibid. 28-29.

¹⁷¹ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 225-229.

mismo"¹⁷². Su crítica a Husserl sobre la primacía de la conciencia individual se remonta a la época de su tesis doctoral sobre dicho filósofo. Levinas critica que dicha conciencia es demasiado teórica, ya que sólo hay una relación objetivadora del mundo que queda mediada solamente por la representación. Para el filósofo de la alteridad, esa conciencia intencional está condicionada por la vida misma. condicionada por esa vida que es vivida, que es amor a las cosas sensibles y materiales, que es amar, comer, trabaiar, etc. 173. El sujeto intencional que era consciente de sí mismo en Husserl, queda reducido, para Levinas, a un sujeto viviente condicionado por su propia existencia. Ya no es un vo consciente de sí mismo, sino que ahora lo encontramos reducido a un vo perceptivo del gozo. Y ese gozo es el que puede ser interpelado éticamente por el otro. La ética de Levinas consiste entonces en ese cuestionamiento a mí mismo por el otro. Por lo que "la relación ética acontece al nivel de la sensibilidad, no al nivel de la conciencia. El sujeto ético levinasiano es un sujeto sensible, no un suieto consciente."174

Para el filósofo de la alteridad el sujeto asume una percepción pasiva frente al otro. O sea que la intencionalidad está en la sensibilidad y dicha sensibilidad es la cercanía con el otro, y esa cercanía tiene como base la "sustitución", que para él es el núcleo de De otro modo que ser. Ese ser corpóreo, que tiene hambre y sed, que padece necesidades, tiene, por tanto, la capacidad de comprender la sed y el hambre del otro, y de compartir lo suyo para calmarla¹⁷⁵. De ahí la crítica de Levinas a Heidegger de que su "Dasein" nunca tiene hambre. Para el pensador judío la ética no consiste en normas objetivas que hay que cumplir, o en la apelación a la conciencia recta, sino que la ética para él es "vivida en la sensibilidad de una exposición corpórea ante el otro"176. Porque el ego es pasivo, vulnerable y necesitado: es ético. Es "lo otro en lo mismo" que llama e interpela para que el "mismo" responda, en eso consiste la fenomenología levinasiana. Por lo que el sujeto surge como respuesta al llamado del otro: "¡heme aquí!", al igual que el profeta.177

1.5.3. Influencia en el pensamiento latinoamericano y en el pensamiento de Enrique Dussel. Para una mejor comprensión de su futura perspectiva desde la *Alteridad*

Tanto por la crítica a la filosofía totalizadora como por la apertura al otro el pensamiento levinasiano ha penetrado profundamente en varios

175 Asegura Dussel (citando a Levinas) que el Otro, metafísicamente hablando, es el "pobre". Cf. E. Dussel, *Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana*, 45.
 176 S. Critchley, 32.

¹⁷² E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995, 72.

¹⁷³ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 135-136.

¹⁷⁴ S. Critchley, 31.

¹⁷⁷ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 211.

filósofos latinoamericanos, quienes intentaron comprender su realidad particular. 178 La FL comienza en un contexto de fuerte crítica hacia los fundamentos de la modernidad europea. La dialéctica de Hegel es criticada por los post-hegelianos como Feuerbach, Marx y Kierkegaard, y la ontología heideggeriana por Levinas. Ellos forman parte de los cimientos del pensamiento latinoamericano, a quienes, (desde AL) se buscó asumir y superar. Los filósofos de la liberación, junto con los movimientos históricos de liberación de América. Asia o África, son los auténticos críticos del pensamiento dominador europeo. Y esto por dos motivos: porque no son simples imitadores del pensamiento crítico europeo y porque se han apartado de la categoría de "objeto" o "cosa" con la que definían a los latinoamericanos Kant, Hegel o Heidegger. De la crítica europea a Hegel y a Heidegger (esta última llevada a cabo por Levinas), y atendiendo a la realidad del oprimido latinoamericano, es como surge dicha FL (o al menos un sector dentro de la misma) y que vendrá a ser análoga con la africana y asiática. 179

Ahora bien, en *Totalidad e infinito*, Levinas, desplaza la objetividad del "cara a cara" desde el servicio a la totalidad hacia la relación abstracta y absoluta, la cual es el origen de toda actitud moral, y de esta forma se aleja de la concreción de la moral en la historia¹⁸⁰. De hecho, Levinas se refiere al otro como lo "absolutamente otro" difuminándose así lo concreto, y jamás se refirió al otro pensando en el pobre latinoamericano¹⁸¹. En cambio, para la FL, antes que otra cosa, ese otro es precisamente AL con respecto a Europa.¹⁸²

Dussel busca conectar la noción de alteridad levinasiana con la historia concreta. El otro que aparece desde fuera de la totalidad, introduce la novedad histórica. Este otro no puede categorizarse ya que eso implicaría su anulación o explotación; por eso, el otro, constituido como fundamento ético, se desprende del orden ontológico¹⁸³. Guillot asegura que "...vemos al filósofo latinoameri-cano (Dussel) más próximo al Levinas de *El yo y la totalidad* (1954) que al de *Totalidad e infinito* (1961). El pensar, que parte de lo ético como absoluto, lo persigue así hasta su objetivación como servicio en la totalidad y en la historia. Las resonancias histórico-objetivas que adquiere en este

¹⁷⁸ Cf. D. Guillot. 31.

_

¹⁷⁹ Cf. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, 176. Cf. también, E. Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", 119.

¹⁸⁰ Cf. D. Guillot, *ibid..*, 32.

¹⁸¹ En palabras de Dussel: "...Levinas habla siempre que el Otro es 'absolutamente otro'. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes". E. Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", 124. Cf. también, E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 6. 21.

¹⁸² Cf. E. Dussel. *Método para una filosofía de la liberación*. 32.

¹⁸³ Cf. D. Guillot, *ibid.*, 32-33.

contexto el pensamiento del filósofo europeo resultan insospechadas en el mero análisis de su obra"¹⁸⁴.

Scannone describe el itinerario de una línea de la filosofía latinoamericana que ha querido permanecer fiel a la historia y a los principios latinoamericanos, y la importancia de Levinas en la misma. Afirma que es posible distinguir entre Medellín y Puebla¹⁸⁵ tres momentos claves en este pensamiento 186 en el replanteo que se llevó a cabo acerca de la filosofía latinoamericana desde el seno de la misma¹⁸⁷. Un primer momento de este camino es el movimiento denominado FL del que (como he indicado) Dussel es uno de los más importantes representantes. Dicho movimiento nace en Argentina en 1971 influenciado por las teorías de la dependencia en ciencias sociales, así como por la crítica a la filosofía anterior latinoamericana llevada a cabo por Salazar Bondy. Por otro lado, "...se tenía conciencia de que era necesario superar una mera dialéctica «dependencia liberación» desde lo nuevo y propio de la *alteridad* latinoamericana" 188. Y es allí donde fue fundamental la influencia de *Totalidad e infinito* de Levinas, quien asumió a su modo y en forma crítica los planteos metafísicos de raíz griega a partir de la experiencia ética del otro, de su rostro, del rostro del pobre, de la viuda, del huérfano, etc.; permaneciendo fiel a la tradición bíblica y expuesta desde la fenomenología. El mismo Scannone nos dice:

"La exposición fenomenológica de la alteridad y trascendencia éticas del rostro del otro (del pobre) pone en cuestión toda totalización dentro de la relación sujeto-objeto (sea ésta trascendental o dialéctica) y aún la mismidad del pensar heideggeriano del ser, haciendo estallar esos marcos de pensamiento. Tal interpretación de la alteridad y trascendencia fue asumida por la filosofía de la liberación, pero ella la comprendió no solo éticamente, sino también ético-históricamente, es

_

¹⁸⁴ D. Guillot, *ibid.*, 33. A parte de Dussel, otro de los filósofos que ha tomado como punto de partida el pensamiento levinasiano para llevar a cabo su propio pensamiento desde la filosofía latinoamericana, ha sido el ya mencionado Juan Carlos Scannone. Quien expresa la importancia que tuvo Levinas en la génesis de su tarea como filósofo: "El cuadro de esos años se completa con (...) el impactante descubrimiento que hice entonces de la obra *Totalité et Infini* (La Haya 1961), de Emmanuel Levinas. Su pensamiento me ayudó a completar la superación del método trascendental —sin dejar de recoger sus aportes críticos- y me preparó para una apertura a los pobres latinoamericanos desde una perspectiva a la vez bíblica y filosófica." J. C. Scannone, "Aportes para una teología inculturada en América Latina", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002. 560.

¹⁸⁵ Si bien Medellín y Puebla fueron acontecimientos eclesiales, asegura Scannone que fueron hitos importantes que marcaron la historia de la conciencia latinoamericana. Al menos en la línea de la misma que estamos tratando.

¹⁸⁶ Estos tres momentos se ven claramente en la historia de la filosofía argentina, pero Scannone cree que pueden reflejar también las etapas del pensamiento latinoamericano en general, o al menos de otras corrientes de pensamiento que exceden los límites de nuestra "frontera".

¹⁸⁷ Cf. J. C. Scannone. *Nuevo punto de partida*. 15.

¹⁸⁸ Ibid., 16. Cf. también, E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 20.

decir, no en forma privada o intimista, sino socialmente estructurada e históricamente situada." ¹⁸⁹

La propuesta de Levinas, si bien fue asumida por muchos filósofos latinoamericanos, corría el peligro de ser demasiado abstracta y no permitir el acceso concreto a la problemática del "Nuevo Continente". Problemática que no sólo acarreaba aspectos negativos, sino que encerraba una riqueza profunda y a veces escondida que había que "desenterrar" 190. Sin embargo, es innegable la importancia que tuvo en estos primeros pasos el pensamiento de Levinas.

Un segundo momento se llevó a cabo acentuando precisamente esos aspectos positivos propios del pueblo latinoamericano, a través de una hermenéutica histórico-cultural. Aquí es donde se utilizaron los trabajos ya realizados al respecto por Rodolfo Kush. La mediación entre los distintos aspectos propios de dicho pueblo fue la llamada "sabiduría popular". La tarea de la filosofía aquí fue de explicitar y conceptualizar dicha sapiencialidad. "Para ello la «forma» del pensar filosófico ha de corresponder –en el elemento del concepto– a la del saber sapiencial popular, el cual usa preferentemente el lenguaje de los símbolos."

En este esfuerzo por conceptualizar lo propio, esta línea de la filosofía latinoamericana intentó tomar una posición filosófica receptando, cuestionando y superando los planteos trascendental, dialéctico y existencial-ontológico que gracias a la influencia de Levinas pudo llevar a cabo. Y al mismo tiempo procuró asumir, cuestionar y superar el pensamiento leviniano desde la misma posición latinoamericana.

Un tercer momento se llevó a cabo elaborando nuevas categorías propias de nuestra realidad histórico-cultural, y reelaborando otras desde la sabiduría popular latinoamericana como *lugar hermenéutico*. Para esto se desarrolló un círculo hermenéutico que consistió en la

¹⁸⁹ J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 16-17.

¹⁹⁰ Cf. E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 21.

¹⁹¹ J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 18. Aclara Scannone que él particularmente cuando habla de "sabiduría popular", habla de "pueblo", como un sujeto comunitario que comparte una historia común vivida, o sea, una misma cultura, proyectos y esperanzas comunes. En Argentina sobre todo se los identifica con los "sectores populares", muchos de ellos adosados a las grandes urbes, (culturas sub-urbanas) formados por pobres, trabajadores y no privilegiados, quienes conservan mejor los valores fundamentales de nuestra cultura común y propia. A parte de esto cuando se habla de "sabiduría" se señala una instancia crítica de otras formas ideologízadas de saber popular. Tanto en la llamada "teología de la liberación" como en la "filosofía de la liberación" en Argentina, se ha tenido en cuenta este aspecto y se ha trabajado en una hermenéutica de dichos "sectores populares", tratando de discernir lo propio, así como los valores o "anti-valores" que se pueden encontrar en ellos. Sin olvidar también la incorporación de la mujer y la importancia de la misma en los últimos avances filosófico-teológicos de nuestro país. Cf. M. González, La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro, Ed. EDUCC, Córdoba, 2005, 107-144. La noción de "pueblo" que utiliza Dussel coincide básicamente con la de Scannone: más adelante haré alusión a ella

utilización de la denominada "vía corta" 192 de la fenomenología existencial (también puede denominarse así a la fenomenología levinasiana de la alteridad ética), y la "vía larga" de una hermenéutica de los símbolos y obras de cultura. Dicho de otro modo: "el círculo hermenéutico se dio entre la pre-comprensión de la tradición filosófica (incluidos Heidegger y Levinas), por un lado, y la novedad de sentido descubierta por el análisis y la interpretación filosófica e interdisciplinar de los símbolos culturales populares, la religiosidad popular y la historia latinoamericana, por el otro" 193. De esta forma se han ido elaborando algunas categorías básicas que implican determinadas líneas de sistematización, que aún hoy siguen madurando, por ejemplo: el "nosotros", el "estar", la "mediación simbólica", etc., son categorías que tienen validez universal pero que están situadas en un determinado contexto histórico, geográfico, social y cultural. Un ejemplo clave en este camino es el libro Sabiduría popular, símbolo y filosofía (Buenos Aires, 1984), de un grupo de filósofos argentinos que venían trabajando en este provecto desde 1975, y que para llevar a cabo el mismo mantuvieron un intenso diálogo con Levinas, entre otros. 194

En esta nueva perspectiva de la filosofía latinoamericana el punto de partida ya no es el "ego cogito" cartesiano, sino el "nosotros estamos". El "estar" hace referencia a la experiencia que implica la primera forma de saber fenomenológico: el "nosotros estamos" es la primera forma de sabiduría de los pueblos. Pero no sólo dicho punto de partida se contrapone al "ego cogito", sino también al "ser en el mundo". Hablar del "nosotros" significa hablar de un "sujeto comunitario cuyo saber es ético-simbólico y por ello no es un saber absoluto, sino ontológicamente pobre" 195. Por otro lado, el "estar o estamos" debe entenderse como el horizonte fundamental o metafísico desde donde parten los otros dos aspectos incorporados por la filosofía latinoamericana: "ser" y "acontecer". "En el interjuego de las tres dimensiones (estar, ser, acontecer) se puede comprender (en abstracto) la existencia cultural de los pueblos y la de los hombres como un "estar-siendo-así." 196

Luego de haber nombrado simplemente estos principios fundamentales para comprender mejor la FL, volvamos a Levinas para demostrar de manera breve su influencia en el terreno de la ética latinoamericana. Como afirmé en el apartado anterior, Levinas puso en cuestión al pensamiento trascendental, dialéctico, fenomenológico y existencial-ontológico, y lo novedoso del caso (y seguramente discutible), es que lo hizo desde un pensamiento de raigambre bíbli-ca.

192 Distinción propia de Ricoeur. Cf. E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 20.

-

¹⁹³ J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 19. Cf. también, E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 20.

¹⁹⁴ Cf. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 20. Cf. también, E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 20.

¹⁹⁵ J. C. Scannone. *Nuevo punto de partida*. 30.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 31.

Para él, el punto de partida se encuentra en el cuestionamiento ético del pensamiento mismo *por el otro en cuanto otro*, que viene a ser: "el pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda". Para el cuestio-namiento ético la primera palabra viene del otro: "no matarás":¹⁹⁷

"Así se abre la comprensión de la metafísica como ética, anterior y ulterior a la ontología (pregunta por el ser y afirmación del ser). De ese modo son reinterpretados tanto el «más allá del ser» del Bien según Platón como la comprensión bíblica de Dios, a quien no se conoce auténticamente sino practicando la justicia." 198

Si relacionamos (y/o comparamos) el pensamiento de Levinas con otros filósofos críticos europeos del siglo XX que han inspirado a algunos pensadores latinoamericanos, como es el caso de Apel, podremos comprobar que el planteo levinasiano es, quizá, el más radical. En el caso de Apel -siguiendo a Hegel- este amplía su concepto de experiencia, otorgándole una noción más reflexiva y dialéctica. Ahora bien, el planteo que lleva a cabo Levinas acerca de la alteridad ética del otro en el "cara a cara" radicaliza dicha ampliación de Apel, va que se trata de una experiencia de lo que trasciende éticamente la experiencia (entendida sólo en sentido empírico o reflexivo), ya que en esta experiencia se experimenta al *otro como otro* en y más allá de su rostro. Y este más allá quiere decir que el otro no es reductible a ningún a priori del yo ni deducible de éste. La trascendencia del otro no se entiende desde lo físico sino desde la ética: es libertad, y por eso se trata de una trascendencia metafísica en un nuevo sentido. 199

Esta nueva perspectiva filosófica a partir de Levinas, hace estallar los marcos de un planteo meramente trascendental, desde esa noción de experiencia que es la única que responde en forma plena a la *comunicación* intersubjetiva y a la *comunidad* de comunicación²⁰⁰, y éste es el punto de partida de alguna/s corriente/s del pensamiento filosófico latinoamericano.

La antedicha FL utilizó críticamente y a la vez, completó la conceptualización levinasiana para formular desde la filosofía la experiencia latinoamericana del pobre²⁰¹. No obstante, "... entendió el cuestionamiento ético no solo como metafísico sino como éticohistórico (social y estructural), y –a su vez– comprendió la historia, la sociedad y los conflictos sociales en su radicalidad filosófica a partir de

¹⁹⁹ Cf. E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 25. Cf. también, E. Dussel, *Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana*, 29-40.

¹⁹⁷ E. Levinas. *Totalidad e infinito*. 212.

¹⁹⁸ J. C. Scannone, *ibid.*, 88.

²⁰⁰ Cf. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 126-127.

²⁰¹ Cf. E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 25. Dussel, haciendo alusión a la temática en Marx (con esta nota me adelanto a un tema que trataré luego) señala que "...es en este nivel en el que puede verse la originalidad de la 'económica' de Marx (contra toda la tradición marxista y antimarxista)". *Ibid.*, 25.

la ética y metafísica de la alteridad"²⁰². La realidad latinoamericana (de profunda injusticia y pobreza en constante aumento, y de pueblos con valores humanos y cristianos) facilitó a esta filosofía el planteo de que antes que la pregunta radical por el ser debe llevarse a cabo el cuestionamiento ético-histórico del cuestionar mismo. Se había comprendido que dicha pregunta está intrínsecamente condicionada en su autenticidad por el anterior cuestionamiento ético-histórico del pensamiento.²⁰³ A pesar del esfuerzo, aún permanecía el riesgo de quedarse solo en este planteo. Lo que provocó el diálogo con la vía larga de la hermenéutica tanto de los símbolos de la cultura como de los acontecimientos históricos. Ambos se interpretaron desde la perspectiva metafísico-ético-histórica, aunque al mismo tiempo era criticada y reinterpretada tanto en su forma como en sus categorías desde el nuevo horizonte de sentido simbólico-cultural-histórico propio de Latinoamérica.²⁰⁴

La influencia de Levinas en Dussel resulta clave en su pensamiento. Como he señalado antes, su descubrimiento del filósofo de la "Alteridad", en Argentina, poco después de su regreso de Europa, provocó un giro determinante en sus postulados filosóficos. Él mismo en un texto que publicara en 1975 junto a Guillot²⁰⁵, describe dicho acontecimiento como un cambio de rumbo en su itinerario intelectual:

"Cuando leí por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido (...) Hablando personalmente con Levinas en Paris a comienzos de 1971 pude comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el del filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido..."²⁰⁶

Más adelante aclara

"Si Levinas, en tanto pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al pensar europeo en su totalidad (en especial a Husserl, Heidegger y Hegel), sin embargo no había sufrido a Europa en totalidad y su punto de apoyo seguía siendo Europa misma. Mientras que nosotros, Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia

²⁰² J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 89.

²⁰³ Cf. E. Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", 123.

²⁰⁴ Cf. E. Dussel, "En búsqueda de sentido", 21. 26-27.

²⁰⁵ Véase, E. Dussel y D. É. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonus, Buenos Aires, 1975.

²⁰⁶ Ibid., 8. Cf. también, M. Moreno Villa, "Husserl, Heidegger, Levinas y la Filosofía de la Liberación", en en Revista Anthropos: huellas del conocimiento. Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina, Ed. Proyecto A Ediciones, Nº 180, Barcelona, septiembre-octubre, 1998, 55.

externa al 'centro', positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto."²⁰⁷

Ahora bien, asegura Dussel que su alejamiento metafísico de Levinas tiene que ver con algo más grave. Se trata del lugar que le otorga a la mujer en la relación erótica del "cara a cara", donde ésta es interpretada como pasividad, como la que se encuentra al interior del hogar. Por tal motivo, según el latinoamericano, tal descripción aliena a la muier desde una visión machista de la existencia²⁰⁸. Como consecuencia "...sin liberación de la mujer Levinas puede hablar del hijo, pero, por su parte, queda mal planteada la cuestión de la educación del hijo (...). Sin liberación del hijo queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político"²⁰⁹. Ya en 1975 nuestro filósofo se percata de que el aporte de Levinas es muy valioso pero insuficiente, ya que describe una experiencia primera (el cara-a-cara), sin embargo, ésta no posee mediaciones. En este encuentro el otro interpela, clama, grita, pero nada dice el de Nanterre acerca del saber escuchar ese clamor, ni tampoco de una respuesta a través de una *praxis de liberación* (que vendría a ser servicio) al pedido interpelante y exigente de justicia.

Según Dussel, Levinas devela de forma magistral el peligro de una política que se totaliza y no reconoce al otro en cuanto otro; o sea que piensa la "anti-política" de la Totalidad, pero no dice nada acerca de la "política de la liberación". En cambio, sí lo hace Rosenzweig (aquí podemos reconocer la influencia de este pensador en Dussel, al menos en esta cuestión, muy importante, por cierto), quien, según el mendocino la describe al reflexionar acerca de la liberación del pueblo de Israel de Egipto. Por el contrario, Levinas pareciera quedar atónito ante el Otro, el Absoluto, el cual merece todo respeto. Sin embargo (a diferencia de Rosenzweig), no dice de qué manera servirlo, cómo liberarlo históricamente, cómo hacer para llevar a cabo la construcción de un "nuevo orden". 210

-

²⁰⁷ E. Dussel y D. E. Guillot, Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas, 8. Cabe aclarar que, además de la influencia del pensamiento de Levinas, también la "Teoría de la dependencia" y los "movimientos populares y estudiantiles" de fines de la década del '60 serán de suma importancia en la "transformación" de la perspectiva filosófica dusseliana. Por ejemplo, es en esta época cuando, en el ámbito de la Filosofía de la Cultura, se comienza a hablar de "centro"/"periferia" y a dejar de lado la denominación "metrópoli"/"mundo colonial". Cf. E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, 5-6, en http://enriquedussel.com/txt/ TRANSMODERNIDAD%20e %20interculturalidad.pdf. 13/01/2017.

²⁰⁸ Cf. E. Dussel y D. E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, 8. ²⁰⁹ *Ibid.*, 8. La cursiva es mía.

²¹⁰ Cf. ibid., 8-9. Con otras palabras, señalaba Dussel (en otro artículo de la misma época que el citado) que "la Filosofía de la Liberación se separa bien pronto de Levinas, porque debía pensar críticamente la responsabilidad acerca de la vulnerabilidad del Otro pero en el proceso de la construcción de un nuevo orden (con toda la ambigüedad que esto conlleva)". E. Dussel, "La Filosofía de la Liberación" ante el debate de la Postmodernidad y los estudios latinoamericanos", en ERASMUS. Revista para el diálogo intercultural. Año

Se hizo necesario, entonces, dejar de lado a Levinas en cuanto a las mediaciones, aunque Dussel reconoce en él al autor de la descripción de la experiencia originaria. Desde el "cara-a-cara" el filósofo francés establece su crítica a la política totalizada, no obstante, el punto de apoyo ontológico sigue siendo "el Mismo". El otro aparece como lo absolutamente otro, es decir, se trata de lo absolutamente incomprensible, equívoco, incomunicable, irrecuperable. Por tales motivos no es posible liberarlo. La víctima clama por justicia, sufre v grita de dolor, pero seguirá siendo víctima. El pensador argentino considera que es necesario comprender al otro en cuanto otro no de manera equívoca sino análoga. No se trata de lo unívoco como un ente a la mano dentro de la Totalidad de mi propio mundo, ni tampoco es equívoco como lo exterior en sentido absoluto. Se trata, más bien, de la exterioridad propia de la persona²¹¹ que al revelarse aún no es comprendida en su totalidad, sin embargo, a través del tiempo, por medio de la convivencia y el compromiso solidario en el proceso de liberación puede lograrse una comunicación histórica.²¹²

El filósofo de la liberación ya vislumbraba en estos años (sin haber experimentado aún en carne propia el dolor de la víctima que clama - ¡no me mates!) que el pensamiento latinoamericano debía partir de una metafísica de la alteridad capaz de superar la ontología ideologizante que estaba vigente e ir clarificando desde esta perspectiva las categorías que iban surgiendo, tales como "pueblo", "sistema", "clases", etc. Urgía, por tanto, que la FL se solidarice y comprometa con el pueblo en el camino hacia la liberación.²¹³

1.5.4. Influencia del pensamiento de Karl Marx en los postulados filosófico-políticos de Enrique Dussel

La política, o "filosofía de la política", ha tenido –y tiene– un lugar central en los intereses investigativos del filósofo argentino; desde ella se debían establecer las críticas negativas o desmitificadoras y las deconstructivas fundamentales, para abordar, luego, con mayores herramientas y fundamentos, la transformación y construc-ción del campo propiamente político. Es sólo desde aquí que se pue-den llevar a cabo los verdaderos cambios concretos y necesarios pa-ra una mayor justicia social. A través del tiempo Dussel, fue elaboran-do y exponiendo poco a poco su pensamiento político, lo hizo progresivamente, madurando aspectos, adelantando temas, reelaborando la reflexión política desde una nueva perspectiva, periférica, la del po-bre, oprimido, excluido, desde una mirada latinoamericana. La dura experiencia de los golpes de Estado, el exilio personal, el riesgo de la

-

 $V-N^{\circ}$ 1/2 – 2003. D. J. Michelini (Comp.) Filosofía de la Liberación. Balance y perspectivas 30 años después, Ed. del ICALA, Río Cuarto, 2003, 57.

²¹¹ Del griego prósôpon, "máscara del actor", "rostro". Cf. E. Dussel, *Introducción a una Filosofia de la Liberación latinoamericana*, 36.

 ²¹² Cf. E. Dussel y D. E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, 9.
 ²¹³ Cf. *ibid.*, 9.

propia vida, un siglo convulsionado políticamente, que al final se definía en términos del capital, etc., provocaban en el joven pensador argentino la "obligación" y, a su vez, el desafío de repensar y reconstruir la política. En medio de su situación precaria y de la falta de formación en algunos temas fundamentales para llevar a cabo semejante tarea, descubre en Karl Marx a un pensador sutil, activo, riguroso, complejo²¹⁴. Se permite, entonces, superar las objeciones al filósofo europeo, como también su "sueño hermenéutico" para reconstruir, a partir de la crítica a la economía-política de Marx, una nueva economía-política situada en AL.²¹⁵

El estudio sistemático del pensador de Tréveris que lleva a cabo Dussel consiste en una investigación profunda y minuciosa de alrededor de diez años de análisis de sus textos, algunos inéditos. Lo realiza en México en la segunda mitad de la década del '70 y primera del '80. Si bien, a nuestro filósofo se lo acusó tanto de marxista como de anti-marxista, él nunca negó su vínculo, pero tampoco se alineó directamente en las filas del marxismo. Sí criticó a Marx desde el método filosófico hermenéutico-fenomenológico situado, con aciertos y errores.²¹⁶ A partir de dicho estudio, descubre a un Marx totalmente distinto del que antes conocía -poco conocía o mal conocía²¹⁷-, se encuentra con un pensador que posee un pensamiento profundo v preciso, muy distante de ese materialista objetivista-economicista que creía conocer. Se da cuenta que Marx siempre eleva al ser humano, al sujeto trabajador, al trabajo vivo frente a las obras que son sus productos, a su vida acumulada en el capital²¹⁸. Le guita el "pluspeso" de la condición social en donde fue puesto. Esta será la fundamentación ética desde donde comienza a trabajar Dussel, ya que

.

²¹⁴ Se produce así lo que muchos denominan (y el mismo Dussel relata en ocasiones con cierto agrado, por haber sido un paso fundamental en su itinerario intelectual) el "giro marxista" en su pensamiento. Carlos Bauer afirma que "dicho giro sucede en ese contexto dramático y trágico para América Latina y para el mundo, en donde el capitalismo explicitaba con necedad y criminalidad las contradicciones que creó, reprodujo y que posee contenidas en su interior...". C. Bauer, *La analéctica de Enrique Dussel. Un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el Tercer Milenio. Tomo I,* Ed. Centro de Publicaciones FFyH. UNC, Córdoba, 2008, 221. Carlos Bauer es uno de los comentaristas críticos del pensamiento de Dussel. Utilizaré el texto citado como una de las referencias para el análisis del ámbito ético y político de nuestro filósofo. Considero que el abordaje que realiza en dicho texto, en general, es claro y preciso.

²¹⁵ Cf. *ibid.*, 220-221. Dussel comentará años después que el Marx que él trabajó es un Marx definitivo, un estudio que nadie había realizado ya que se habían analizado, en especial, los tomos II y III de *El Capital*, que no son de Marx sino de Engels. En cambio, los que él abordó son los tomos II y III de Marx que habían sido escritos por el de Tréveris entre los años 1863-1865. Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", Entrevista realizada por Israel Covarrubias, en *Metapolítica*, N° 71, octubrediciembre 2010, 28-29.

²¹⁶ C. Bauer, 132.

²¹⁷ Cf. E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1983, 93.
²¹⁸ Cf. *ibid.*, 93.

la relación sujeto-sujeto consiste en una relación práctica, y, por lo tanto, ética; esta relación ética está en la base de toda reflexión económica, y por lo tanto política. ²¹⁹

Otro de los descubrimientos que manifiesta Dussel haber logrado en su investigación sobre Marx es la categoría de *Exterioridad* –que viene a complementar la idea levinasiana de *Alteridad* (o exterio-ridad), la que ya conocía Dussel desde hacía un tiempo–, la cual será un gran aporte a los conceptos fundamentales utilizados por la FL.²²⁰

Por otro lado, Dussel reconoce que Marx es el único filósofo "que ha trabajado ética críticamente el nivel económico y político, desarmando en todos sus niveles a la economía política burguesa que consiste en separar los ámbitos y escindir lo político de lo económico y éste de lo ético"221. En el sistema capitalista, pues, se lleva a cabo una escisión entre la política democrática con la económica y la ética. Es decir, mientras que -económicamente- se acrecienta la riqueza de algunos, -éticamente- aumenta, en la misma proporción, la pobre-za de muchos. Además. Marx es el único que elabora una propuesta cultural con fundamento ético-económico-político de contenido simétrico. De ahí la importancia para Dussel de la económica en cuanto nivel de producción-reproducción y desarrollo-"proyección" de la vida humana en comunidad²²². Esta necesidad de dicha económica se debe a que "la filosofía hegemónica (fenomenología, analítica, hermenéutica, pragmática, etc.) no tratan a fondo el tema de la economía. Se han situado fecundamente en el nivel del lenguaje o de una moral formal, pero han perdido el sentido material de la ética". 223

Así pues, la investigación sobre el pensamiento de Marx toma en AL un rumbo ético. Dussel, en su prolongado y minucioso estudio integral sobre Marx, realiza una arquitectónica de su obra y pretende generar un diálogo (también integral y sistemático) sobre *El Capital* en Latino-américa, ya que considera que éste nunca se ha llevado a cabo. El análisis que hace Dussel de Marx es realmente integral, lo hace teniendo en cuenta el contexto cultural, social, político, religioso, etc., desde donde escribe el autor prusiano; además, es una lectura efectuada a la luz de las corrientes críticas contemporáneas, "retomándose desde Schelling, Kierkegaard, Rosenzweig, Buber, Levinas, Zubiri a Engels, Nietzsche, Freud, Foucault, Ricoeur, la primer Escuela de Frankfurt, Hinkelammert, Rosdolsky, etc...". 224

²¹⁹ CF. C. Bauer, 133.

²²⁰ Cf. ibid., 133.

²²¹ Ibid., 221.

²²² Cf. ibid., 221.

²²³ E. Dussel, La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel, UAEM, 1998, 90. Ver parágrafo 3.4 "No hay Económica sin Política...ni Política sin Económica".

²²⁴ C. Bauer, 222.

1.5.5. Desde el anti-marxismo dusseliano hasta el diálogo fructífero con Marx. Descubrimiento revelador determinante para la futura propuesta filosófica ético-política/religiosa

Luego de estas generalidades realizaré un breve recorrido histórico-fenomenológico-hermenéutico en torno al proceso de descubrimiento, conocimiento, profundización y utilización de la filosofía marxiana/marxista por parte de Dussel. Para el análisis de esta temática me valdré, parcialmente, de un capítulo dedicado a Dussel del texto de Raúl Fornet-Betancourt titulado *Transformación del marxismo*. *Historia del marxismo en América Latina*²²⁵, quien nos acerca al proceso que experimentó el argentino/mexicano en su relación con Marx y el marxismo. Proceso que tuvo lugar desde una postura antimarxista a partir de los prejuicios propios del catolicismo latinoamericano²²⁶ y, en especial, argentino, pasando por la superación de dicha postura, para culminar con un profundo y fructífero diálogo con Marx.

Fornet-Betancourt da cuenta tanto de una relación inicial conflictiva de rechazo y negación del mendocino con respecto al pensamiento de Marx, como de una posterior afirmación o asunción transformadora de dicho pensamiento. Las causas de tal cambio de perspectiva se las atribuye el cubano a un proceso interior de Dussel a partir de su estudio sistemático de Marx que comienza en el exilio mexicano a mediados de la década del '70. Esta relectura de los postulados marxistas lo conducirán a un cambio en la mirada respecto de dichos postulados, y lejos del rechazo inicial, comenzará a incorporarlos como un marco teórico complementario. Iniciará así una nueva etapa en el pensamiento dusseliano marcada por el diálogo constructivo con Marx. Para Fornet-Betancourt el "marxismo" dusseliano vendría a ser un momento provisorio en el que supera su anterior perspectiva²²⁷. A este proceso de cambios y superación lo denomina "el camino de Dussel de Levinas a Marx"228. Los textos del argentino de finales del '60 y comienzos del '70 poseen clara tendencia antimarxista a partir de su alineación a la crítica del catolicismo "conservador" argentino de aquella época. Esto se ve claro en sus afirmaciones acerca de la incompatibilidad filosófica existente entre cristianismo y marxismo, por lo cual, rechaza de plano la posibilidad de 'recurrir al marxismo como

_

²²⁵ Ya citado. Más allá de que el enfoque del autor es diferente al núcleo del análisis del presente trabajo, considero este capítulo de la obra de Fornet-Betancourt sumamente valioso para el análisis de esta temática.

²²⁶ Fornet-Betancourt indica que se trata del sector "conservador" del catolicismo. Tengo mis reparos al respecto ya que si bien, en parte es cierto, si tenemos en cuenta a los diferentes sectores *ad intra* de la Iglesia católica de esa época, nos encontramos con grupos mucho más radicalizados, conservadores o tradicionalistas.

²²⁷ Cf. *ibid.*, 325.

²²⁸ R. Fornet-Betancourt, "Einleitung", en E. Dussel, *Philosophie derBefreiung*, Hamburgo, 1989, 9. Citado en R. Fornet-Betancourt, *Transformación del marxismo*, 326.

referencia teórica de una filosofía de la liberación de impronta cristiana. Fornet-Betancourt cita algunos de los textos de Dussel de aquella época, donde el mendocino, de manera categórica señalaba dicha incompatibilidad, a saber: "el humanismo marxista es irreconciliable con el cristiano (...)"229, y también: "El marxismo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la Alteridad. Y, dicho sea de paso, con una teología cristiana". 230

Al parecer –según Fornet-Betancourt– Dussel en estos años no distingue aún entre el pensamiento de Marx y los postulados marxistas de sus seguidores. Su crítica es general, engloba todo lo que tiene que ver con Marx y lo rechaza incluso como posible interlocutor en la incipiente construcción de la FL. La idea de que Marx se haya mantenido "preso" dentro de los parámetros racionales de la modernidad europea (Hegel) y por tal motivo no haya podido vislumbrar la "alteridad del otro", del que se encuentra fuera de dicha modernidad, fue una de las principales causas de su rechazo. Acerca del de Tréveris afirmaba nuestro filósofo de modo contundente: "...piensa todo en la categoría de totalidad. No tiene la experiencia de lo que es la alteridad. Está situado en la modernidad"²³¹ (he agregado la misma frase en nota anterior, pero de otro texto), y más adelante señala que "...la totalidad cerrada es el verdadero horizonte en el pensamiento de Marx"²³².

Tal como señala Fornet-Betancourt (y como ya he hecho alusión), la crítica que realiza Dussel a Marx y al marxismo en esta época tiene que ver con su vínculo ideológico con la Iglesia católica²³³ y, además, con la influencia de la metafísica de la alteridad. Los dos ámbitos se encuentran íntimamente relacionados, los mismos representan de

_

²²⁹ E. Dussel, América Latina: Dependencia y liberación, Buenos Aires, Ed. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, 159. Citado en R. Fornet-Betancourt, Transformación del marxismo, 326. Agrego la cita de algunas afirmaciones anteriores de Dussel que considero relevantes: "...al nivel propiamente último, al de los contenidos intencionales, los fines, se disciernen humanismos en los cuales no puede realizarse un fácil sincretismo. El progresismo pareciera pretender efectuar una síntesis sincretista entre el marxismo y el cristianismo, tarea imposible por contradictoria". E. Dussel, ibid., 159.

E. Dussel, "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", en Stromata 1/2 (1972), 84. Cf. también, E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, 284. Citado en R. Fornet-Betancourt, Transformación del marxismo, 326. En Método para una filosofía de la liberación afirma categóricamente: "El otro es pensado sólo en la posición de dominador y por ello cuando el otro está fuera de mi es la causa y el fundamento de mi opresión, porque para Marx yo sería un ente totalmente dependiente. ¿Por qué? Porque piensa todo en la categoría de totalidad. No tiene la experiencia de lo que es la alteridad. Está situado en la modernidad". E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación, 284. La cursiva es mía. (La frase se repite en un artículo que cito a continuación en el cuerpo del trabajo).
231 E. Dussel, "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", 84. Citado en R. Fornet-Betancourt, Transformación del marxismo, 327.

²³² E. Dussel, *ibid.*, 93. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 327. Esta idea, como señalé arriba, también se encuentra expresada en *Método para una filosofía de la liberación*, 184

²³³ En especial con el sector que en Argentina tenía una tendencia política populista.

alguna manera (desde el punto de vista filosófico y político) las críticas del latinoamericano hacia Marx y el marxismo. De hecho, los que comenzaron a estudiar el pensamiento de Levinas en AL fueron, precisamente, quienes intentaban construir una filosófico/teológica diferente y alternativa a dicho marxismo²³⁴. En el caso concreto de Dussel, cabe señalar que este momento al que Fornet-Betancourt denomina el "camino de Levinas a Marx", el pensador argentino lo recorre sin tener demasiado en cuenta la acusación, que, por ejemplo, Cerutti Guldberg -entre otros- le profieren considerando su postura dentro del populismo²³⁵. Entiende el cubano que el camino que transita Dussel durante esta época de su itinerario intelectual constituye un proceso crítico y autocrítico siempre dentro del marco filosófico²³⁶. El argumento que respalda tal afirmación es que en ese proceso nuestro pensador latinoamericano redefine el método de la filosofía de la liberación. Su principal problema aquí es metodológico y no político. Los postulados levinasianos y marxianos contienen dos metodologías que al principio le resultaban contradictorias, pero que, poco a poco, va comprendiendo (sobre todo a partir del estudio exhaustivo de Marx) como complementarias²³⁷. Este hecho será crucial -según Fornet-Betancourt- para el posterior desarrollo filosófico (agrego: ético-político) de Dussel, ya que provocará un giro definitivo en el desarrollo de su pensamiento. Tal pensamiento (filosófico-ético-político) transcurre desde una fuerte resistencia metodológica a Marx desde Levinas hacia la convergencia metodológica con el de Tréveris sin dejar de lado a Levinas. Este recorrido representa, para el caribeño, el progreso del mendocino en la cuestión metodológica ya que ahora, desde Marx, intentará corregir los postulados iniciales de la FL. Dussel recordará esta evolución en su pensamiento en un artículo de 2003, donde expresa que

"Levinas es el genio de la negatividad, pero no puede articular una arquitectónica positiva de las mediaciones en favor del Otro. La fenomenología debía ser mediada y desarrollada por categorías de

-

²³⁴ Cf. H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 341-354. Cf. también, J. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, Ed. Océano, México, 2004, 187-194. Cf. también, C. Beorlegui, 705.

²³⁵ Cf. H. Cerutti Guldberg, Filosofía de la liberación latinoamericana, 372-388.

²³⁶ Considero que la afirmación de que se trata de un marco "estrictamente filosófico" debería, al menos, discutirse ya que el método que utiliza podría ser aplicado para Dussel (al menos como puerta de acceso) también al ámbito teológico (TL).

²³⁷ Fornet-Betancourt en nota al pie de página expresa su sorpresa (y me sorprendo con él) de "que la bibliografía especializada sobre Dussel no tenga en cuenta esta redefinición metodológica de su posición. *Cfr.* José Luis Ames, 'Filosofía y militancia. Analise da evolução de sus relances no pensamento de Enrique Dussel', en *Liberação/Liberación* (1991) 17-23; Germán Marquínez, 'Enrique Dussel. Filósofo de la liberación latinoamericana', en E. Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, 1983, pp. 5-51. Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in diePhilosophie Enrique Dussels*, Freiburg/Basel/Wien, 1992; y *Diskurs und Befreiung*, Amsterdam, 1997; y Roque Zimmermann, *America Latina – o nao ser. Urna abordogem filosófica a partir de Enrique Dussel*, Petropolis, 1987". R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 329, nota 208.

otras disciplinas epistémicas -ello, por ejemplo, me exigió comenzar a recurrir a Karl Marx, para explicar la existencia histórica y concreta del pobre, el pauper ante y post festum, y para encontrar las mediaciones para liberarlo de su pobreza- La antipolítica como negatividad escéptica o deconstructiva es fundamental, pero también es necesaria la política crítica o la de liberación constructiva, innovadora,"238

Luego deberá superar, también, el planteo dialéctico marxista.²³⁹ Fornet-Betancourt explica este proceso. Comienza afirmando (lo que va he señalado en los apartados sobre Levinas v la recepción dusseliana del mismo) que el latinoamericano, al leer la obra Totalidad e infinito descubre la categoría de "exterioridad", la cual será fundamental en su elaboración filosófica de liberación. La misma constituye la base de todo su sistema y del método que utilizará para su desarrollo. Esta categoría clave, que también -junto a Levinaspodemos denominar "Alteridad", permite el acceso a una mirada diferente y le proporciona a Dussel la posibilidad de tomar la cuestión de la "analogía" (que como señala el caribeño, hereda del aristotelismotomista filosófico/teológico) y la convierte metodológicamente en una "metafísica de la alteridad". A ésta la denominará "el método "analéctica"240. analéctico". 0 simplemente Así argentino/mexicano intentará de esta manera, en esos primeros años, superar el método dialéctico y al pensamiento de Marx, al que identifica con dicha dialéctica (hegeliana).²⁴¹

Si bien Dussel asume el concepto de analogía, que proviene –como recién he indicado- de la tradición aristotélico-tomista, desarrolla una transformación de dicho concepto, y lo hace desde la categoría de "exterioridad" levinasiana. Desde allí pues, lleva a cabo su crítica a la "analogía entis", ya que ésta tiene como trasfondo la idea de la identidad ontológica del ser, por lo que, desde Aristóteles hasta Heidegger, la tradición occidental ha sido capaz de pensar y expresar

²³⁸ E. Dussel, "Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)", en Signos filosóficos, núm. 9, enero-julio 2003, 115-116. En nota al pie de página Dussel cita un texto propio de 1973 (escrito junto a Guillot; del que ya he hecho alusión), dónde da cuenta de algunas falencias en los postulados levinasianos que deben ser superadas. Explica, como va he comentado brevemente más arriba, que "el cara-a-cara originario. como bien lo entendió Levinas contra la fenomenología todavía intuicionista, es la del éros, de un varón ante una mujer. Pero va aquí la mujer es descripta como pasividad. como la interioridad de la casa, como el recogimiento del hogar. Es decir, su descripción aliena a la mujer en una cierta visión todavía machista de la existencia (...) Queda mal planteada la cuestión de la educación del hijo (...) Queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político. Levinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin mediaciones". E. Dussel y D. E. Guillot. Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas, 8. Citado en E. Dussel, "Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)", 115, nota 20.

²³⁹ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 329.

²⁴⁰ Fornet-Betancourt remite aquí a tres textos de Dussel ya citados. *Método para una* filosofía de la liberación, 181 y ss., Filosofía de la liberación, 166 y ss., Introducción a la filosofía de la liberación, 198 y ss. Cf. R. Fornet-Betancourt, ibid., 330, nota 212. Cf. también, C. Beorlegui, 698, 705-706.

²⁴¹ Cf. R. Fornet-Betancourt, ibid., 329-330.

la diferencia ontológica, pero no la "distinción metafísica" 242. Esto sólo es posible a partir de la propuesta de Levinas, el cual, como va he señalado de alguna manera, denomina "ontológico" al pensa-miento dominante en la tradición occidental, que se apoya en la su-puesta "superioridad" de lo mismo o idéntico y que, en consecuencia, su percepción del otro es siempre reductora o "ninguneante", en definitiva, al otro no se le permite allí ser otro sino "algo" de lo mismo. Por el contrario, la *metafísica* que propone Levinas pone el punto de partida en el Otro en cuanto exterioridad irreductible y rompe de esta manera con la tradición ontológica occidental²⁴³. En dicha tradición, según Dussel, ha sido posible, entonces, establecer la analogía "del ser en el ente; pero no consigue liberar al ser de la totalidad ontológica uniformizante, porque (...) piensa el ser como un fundamento que permanece idéntico consigo y en sí²⁴⁴, de donde se sigue, como consecuencia crítica central, que la mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad'245".246

En cambio, estamos ahora frente a una nueva manera de entender al ser que da lugar a la transformación de la analogía en un modo de pensar histórico, el cual se apoya en la libertad exterior del otro. Así pues, Dussel intenta superar desde la concepción "metafísica" levinasiana ("distinción metafísica") la diferencia ontológi-ca de Heidegger, o esta concepción ontológica del ser. Es decir que la manera de entender al ser a partir del planteo de Levinas, desde la "distinta" libertad del otro, está en la base de la transformación de la analogía. Por tal motivo, la forma como se concebía hasta entonces la analogía como método a fin de explicar la relación entre ser y ente debe ser modificada por nuestro filósofo como método de un proceso histórico, que tiene como centro a la "dialéctica abierta" constituida por las libertades concretas en mutua reciprocidad.²⁴⁷

De esta manera Dussel transforma la "analogía entis" en una analogía del ser, es decir, de la libertad del otro. El mendocino afirma que el mismo planteo de la analogía del ser lleva a una problemática muy diversa ya que dicha analogía involucra al "ser mismo". Este ser que ha devenido fundamento de la totalidad no es la única manera posible que tenemos de concebir al ser. De hecho, si consideramos al ser en cuanto más alto (ano) o por encima de (ana-) la totalidad, el otro que ha sido primariamente negado viene a ser analógico respecto del ser de la razón que piensa Hegel, e incluso, de la comprensión que postula Heidegger. El ser se puede decir de muchas maneras; expresarlo como totalidad, subjetividad o *physis*, es una forma

²⁴² Cf. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación,* 185-186. Citado en R. Fornet-Betancourt. *ibid.*. 330.

²⁴³ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 330-331, nota 215.

²⁴⁴ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 187. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 331.

²⁴⁵ E. Dussel, *ibid.*, 187. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 331.

²⁴⁶ R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 331.

²⁴⁷ Cf. *ibid.*, 331.

particular de expresarlo en el que dicho ser idéntico y único da lugar a la analogía del ente. Por su parte, el ser dicho como libertad del otro. como alteridad irreductible, como distinto, es una forma de expresar al ser auténticamente analógica²⁴⁸.

Nuestro filósofo denomina analéctica a esta analogía que ha sido transformada, y la asume como método de su filosofía de la liberación en esta primera etapa. Luego veremos cómo irá modificando su concepción de la misma. En este primer momento la analéctica es concebida por el pensador latinoamericano como superación de la dialéctica, incluido Marx²⁴⁹. Tal es así, ya que Dussel, en esta época, identifica a la dialéctica como el "método ontológico", éste viene a ser para él, el lugar dialéctico, ya que a través de ella se lleva a cabo el paso de un "grupo" de entes a otros, para así llegar hasta su fundamento último. Dicha dialéctica, además, se desarrolla en el marco de la categoría de totalidad y su principio es el de identidad y diferen-cia²⁵⁰. A través del "método ontológico" esta filosofía utiliza el pensa-miento como un modo de destrucción de la alteridad del otro, justifi-cando incluso otras formas de destrucción. Se trata de la auto-divini-zación de la subjetividad europea a partir de la conquista y la domina-ción de la "periferia". Dentro de la "lógica" dialéctica el ser se identifica con la razón europea, mientras que "los otros" pertenecen al no-er.²⁵¹

Es claro que, en estos primeros años, la postura de Dussel respecto a Marx y al marxismo tiene que ver con esta visión ontológica y dialéctica, con su perspectiva metafísica levinasiana de la alteridad y con su adhesión ideológica a un sector del catolicismo argentino (y latinoamericano). Para el filósofo de la liberación, si tenemos en cuenta la historia del método dialéctico, la dialéctica de Marx implica un paso importante en tal historia, no obstante, la misma no resulta suficiente a la hora de provocar un cambio radical con respecto a la lógica de dicho método. El viraje de rumbo que provoca Marx hacia una dialéctica histórica no es capaz de superar la historicidad del sistema dominante y opresor. Una cita de Dussel traída a colación por Fornet-Betancourt muestra con claridad la perspectiva del mendocino en esta etapa: "Desde Descartes hasta Hegel el ser se confundió con el pensar; en Feuerbach hasta con lo sensible o la sensibilidad: en Marx el ser es

²⁴⁸ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 187-188. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 331-332.

²⁴⁹ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 332.

²⁵⁰ Cf. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, (1977), 220. Citado en R. Fornet-Betancourt,

²⁵¹ Cf. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, 114. Citado en R. Fornet-Betancourt. ibid.. 332. El cubano recuerda aquí "que la crítica de Dussel -entendida positivamente- abre una perspectiva de respuesta a la cuestión que Husserl formuló al decir que se trata de saber 'si la humanidad europea lleva en sí una idea absoluta y no es sólo un tipo empírico antropológico como la «China» o la «India»; y si además el espectáculo de europeización de todas las otras formas humanas manifiesta en sí el dominio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo, y no a un absurdo histórico del mismo' (Edmund Husserl, "Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die traszendentale Phánomenologie", en Husserliana, tomo VI, La Haya, 1962, p. 14). R. Fornet-Betancourt, ibid., 332, nota 223.

laboriosidad o el trabajo como tal. Con esto hemos superado la religiosidad etérea de Schelling, pero hemos perdido la exterioridad del (al) ser"²⁵². Es esa exterioridad que se manifiesta en "la libertad del otro que puede revelar desde más allá, que puede trabajar desde más allá de la totalidad burguesa, por ejemplo, desde Latinoamérica, África, China, India"²⁵³. Y a continuación afirma que "Marx ha dado un inmenso paso que permite implementar al proceso concreto creciente de los pueblos, pero no logra superar ni la totalidad como categoría última ni el país o la nación como horizonte de su análisis (…)"²⁵⁴. Por tal motivo Dussel se distancia metodológicamente de Marx y propone la *analéctica* como una propuesta metodológica propia de la alteridad o exterioridad. Este método es presentado como superador de la filosofía dialéctica ontológica y de su propio sistema.

La idea en Dussel de la analéctica como el método adecuado para la elaboración de la FL crítico de la dialéctica, permanece hasta 1979, luego se dará un giro en su pensamiento con respecto a Marx, de la resistencia a su propuesta a la convergencia con ésta. Es por eso que desde 1980 ya no presentará a la analéctica como un método propio. sino más bien, como un momento de la dialéctica. De hecho, señala Fornet-Betancourt que, a partir de 1980, en la segunda edición de Filosofía de la liberación va no se refiere al "método analéctico" sino al "momento analéctico del método dialéctico metafísico" 255. Y más concretamente, a un momento de la dialéctica marxista. Ahora bien, aclara Fornet-Betancourt que la analéctica no es un simple momento complementario de la dialéctica, o sea, un agregado a la estructura a priori de la dialéctica. Se trata más bien de una "co-fundamentación" de otras perspectivas novedosas de pensamiento. A través del momento analéctico la dialéctica negativa pasa a ser positiva. Esto es posible porque la analéctica da lugar a un nuevo punto de partida en la reflexión, ya que permite a la dialéctica convertir la "anterioridad absoluta" de la exterioridad sobre la totalidad en ese nuevo comienzo.

²⁵² E. Dussel, *ibid.*, 148. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 333.

²⁵³ E. Dussel, *ibid.*, 148.

²⁵⁴ *Ibid.*, 148. En *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*, de 1973, Dussel afirmaba que "...podrá comprenderse que la categoría de Totalidad sigue incluyendo todos los momentos del pensar de Marx. Todas las oposiciones dialécticas son internas al Todo de la naturaleza e historia, y, por su parte, al haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo, la Totalidad al fin es cultural: *homo faber*". E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*, 116.

²⁵⁵ E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, 1980, 191. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 335. El pensador cubano cita a Dussel en un texto de 1983, donde éste ofrece precisiones acerca del cambio metodológico que estaba llevando a cabo: "...la afirmación de la exterioridad es un momento, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico afirma primero la exterioridad, desde ella niega la negación, y emprende hacia el pasaje de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es nueva; era imposible para la antigua totalidad. El otro, la exterioridad, vino a fecundar analógicamente a la totalidad opresora y constituyó una nueva totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad) (...) El totalitarismo de la mismidad ha sido superado". E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 97. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 335, nota 234.

Así pues, ya no estamos frente a una crítica analéctica de la dialéctica, sino a una crítica dialéctica de la dialéctica. La clave aquí comienza a ser la categoría de "exterioridad". ²⁵⁶

El cambio de perspectiva de Dussel con respecto a Marx, luego del estudio exhaustivo de los textos del pensador de Tréveris, le permite al latinoamericano descubrir en la dialéctica marxiana a un prototipo de dialéctica positiva, donde la analéctica ocupa un lugar integral y fundamental dentro de dicha dialéctica. Para Dussel, Marx comenzará a ser un filósofo de la exterioridad, el "giro hermenéutico" que provoca el estudio mencionado de los textos (algunos inéditos) del europeo, resulta determinante, incluso, para el reconocimiento de una nueva lógica crítica y superadora de todo sistema dominante en el método dialéctico que utiliza Marx.²⁵⁷

Esta nueva manera dusseliana de interpretar a Marx tiene que ver con la lectura y estudio previo de Levinas efectuado por el mendocino. Es decir, en el trasfondo de su visión novedosa de la dialéctica marxiana están las categorías levinasianas, las cuales, en los postulados dusselianos de aquella época ya habían sido aplicadas (y por eso mismo superadas) a la realidad latinoamericana. Resulta interesante una expresión que Levinas formulara en 1982 (y que cita Fornet-Betnacourt en este texto), donde el filósofo francés apoya abiertamente a quienes consideran que el marxismo en su propuesta "toma en serio al Otro" 258.

El pensador cubano sale en defensa de Dussel cuando previene de posibles malas interpretaciones con respecto al "descubrimiento" que el latinoamericano hace de Marx. Señala que quizás alguien podría pensar que dicho "descubrimiento" tiene que ver con la aplicación de una categoría que es extraña a los postulados marxianos. Sin embargo, aclara, Dussel se refiere a su "descubrimiento de Marx", y al hecho de haber encontrado en Marx algunas de las intuiciones presentes en la FL, como, por ejemplo, la categoría de exterioridad²⁵⁹; aún más, reconoce haber descubierto en la lectura del pensador de Tréveris dicha categoría, y por eso lo considera un auténtico "filósofo de la liberación". Así pues, para el mendocino, dicha categoría de "exterioridad" es implícita al planteo marxiano y resulta una piedra fundamental de su "edificio filosófico". Entonces, para el argentino la

-

²⁵⁶ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 335. Cf. también, E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 28-30.

²⁵⁷ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 336. Señala Fornet-Betancourt que este descubrimiento que Dussel hace de Marx lo lleva a referirse a su dialéctica como la "verdadera dialéctica", cuyas características son la materialidad, la historicidad y el hecho de ser positiva. Cf. *ibid.*, 336.

²⁵⁸ Cf. E. Levinas, "Filosofía, Justicia y Amor", Entrevista realizada por Raúl Fornet-Betancourt y Alfredo Gómez-Muller los días 3 y 8 de octubre de 1982. En 1983 se publicó el original en francés: "Philosophie, Justice et Amour", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 3, 1983, 59-73, 72.

²⁵⁹ Cf. E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 93. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 337.

categoría principal de Marx no es la de "totalidad" sino la de "exterioridad"; su intención es señalar que únicamente desde una posición crítica es posible el análisis ontológico del capital del "valor" (al que se le otorga valor). A dicha posición crítica, Dussel no la presenta como ontológica sino como "metafísica" y afirma que sólo desde la "exterioridad" (condición práctica) resulta posible la crítica a la "totalidad" del capital.²⁶⁰

En definitiva.

"...Dussel fundamenta su 'descubrimiento' de la exterioridad como categoría de genuina dialéctica marxiana —con lo que fundamenta al mismo tiempo la revisión metodológica de su posición, es decir, su convergencia con Marx—, y cómo dicho proceso de fundamentación debe a su vez asegurar la base metodológica para la continuación creativa de la teoría marxiana en perspectiva latinoamericana, pues (...) lo que realmente busca la 'pretensión' de Dussel, es fundar una interpretación o renovación de Marx que sea, al mismo tiempo, marxista y latinoamericana."²⁶¹

A fin de leer e interpretar a Marx desde AL, debía comprenderse lo más profundo de su pensamiento, el punto de apoyo del mismo, que, según Dussel, está en la "positividad de la realidad del no-ser del capital", es decir, el "no-capital", el cual se encuentra situado en el ámbito de la exterioridad, en el "más-allá analéctico", en la corporeidad concreta del obrero, en su alteridad, en ese sujeto pobre, desnudo, desvalido, que, no obstante, se encuentra "cara-a-cara" con el patrón capitalista exigiéndole (con su rostro "desnudo") justicia. 262

Cuando Dussel descubre que la categoría de exterioridad de Levinas (o al menos su perspectiva crítica) ya se encontraba presente en Marx, da cuenta de que la dialéctica marxiana no deviene de la línea hegeliana sino schellingniana (con el Schelling tardío). Se puede afirmar, por lo tanto, que Schelling resulta fundamental en el camino

260

²⁶⁰ Cf. E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-*63. Ed. Siglo XXI, México, 1988, 365-371. Dussel fundamenta tal pretensión en su trilogía sobre Marx apoyado en su exégesis de los escritos marxianos desde 1857 a 1882, allí busca demostrar que la exterioridad del otro es la clave de la crítica de Marx al capitalismo. Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 338.

²⁶¹ R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 338. El pensador cubano remite aquí a los siguientes textos de Dussel en donde éste aborda la temática: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Ed. Siglo XXI, México, 1985, 17 y ss.; y 336 y ss.; *Hacia un Marx desconocido*, 285 y ss.; y *El último Marx* (1863-1882) y la liberación latinoamericana, México, Ed. Siglo XXI, 1990, 238 y ss.

²⁶² Cf. E. Dussel, *La producción teórica de Marx*, 17. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid*., 338. Refiriéndose a la evolución en el pensamiento de Marx, Dussel afirma que "la sensibilidad que había descubierto en la juventud en Feuerbach, pero allí como mediación intuitiva para conocer lo real, ahora es una determinación esencial del otro que el capital: *su propia piel*, en la que sufrirá el ser el creador del plusvalor para el capital, negatividad que esa misma piel no podrá vivir como gozo, felicidad y cumplimiento en el pleno consumo del producto de su propio trabajo. Corporalidad y plusvalor es lo mismo; *negación de vida* como muerte del 'trabajo vivo' y afirmación como vida del capital por el 'trabajo muerto' –como decía en los *Manuscritos del 44*— es lo mismo". E. Dussel, *ibid*., 17. La cursiva es mía.

que Dussel recorre de Levinas hasta Marx, de hecho, para el mendocino, el de Tréveris asume el pensamiento del último Schelling ya que "...Marx es heredero del viejo Schelling, al menos del que en 1841 criticó a Hegel en Berlín, el que situó a la filosofía hegeliana como negativa y afirmó una filosofía *positiva*"²⁶³. Schelling fue el primero – para Dussel– en re-pensar la dialéctica a partir de una perspectiva de la exterioridad.²⁶⁴

Entiende Fornet-Betancourt que el argentino/mexicano le otorga gran importancia a la cuestión metodológica de la línea que sigue Marx y el peso que tendrá la misma en la elaboración de la dialéctica marxiana. Es decir, lo que Dussel intenta demostrar (según el caribeño) es el anti-hegelianismo metodológico de Marx a partir del último Schelling, esto "...se evidencia en su preocupación por encaminar sus argumentos a la comprobación de la tesis siguiente: la dialéctica de Marx es 'terminológicamente' hegeliana, pero es anti-hegeliana tanto por el punto de partida de su procedimiento como por la forma de racionalidad que va desarrollando en su proceso". 265

El principal argumento que posee la tesis dusseliana sobre el pensador de Tréveris, tiene que ver con que la dialéctica anti-hegeliana de Marx no reviste un carácter secundario sino primario. El enfoque dialéctico marxiano (como ya he señalado) tiene que ver con su asunción de la propuesta schellingniana tardía. En la trilogía que Dussel elabora a partir de su estudio de Marx, reconstruye el vínculo histórico-filosófico entre el concepto marxiano de "trabajo vivo" y "fuente viva del valor" con el concepto schellingniano de "señor del ser" o "fuente del ser" (interpretado por Dussel como expresión de la exterioridad absoluta del *sujeto creador* que crea al *ser creado*)²⁶⁶. De

²⁶³ E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, 292. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid*., 339. Aclara Dussel aquí que el mismo Feuerbach recibe la influencia de Schelling y gracias a él podrá efectuar su crítica a Hegel. Marx, por su parte –señala Dussel–, defiende la exterioridad del sujeto trabajador, el hombre real de carne y hueso que es persona y es quien realiza el acto vivo del trabajo. Nos recuerda el mendocino, además, que para Marx el "trabajo es todo", expresión que lo sitúa en la tradición crítica, aunque aquí se trata de la superación anti-hegeliana. Cf. E. Dussel, *ibid*., 292.

²⁶⁴ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 339. El cubano señala que en el texto (arriba citado) de Dussel *El último Marx*, éste hace referencia a Habermas como el que ha tenido la lucidez para descubrir la importancia de Schelling en el progreso del pensamiento de Marx. Descubrimiento que será clave para el mismo Dussel, ya que lo guiará hacia una nueva (y determinante) interpretación de los postulados marxianos y su "aplicación" en/para AL. Cf. *ibid.*, 339, nota 246.

²⁶⁵ *Ibid.*, 339. Fornet-Betancourt remite al texto *El último Marx*, 344. Dussel establece una distinción en el pensamiento marxiano entre el "meollo racional" que viene a representar la perspectiva "metafísica"-filosófica general de Marx, y la "matriz generadora" que da por supuesto el "meollo racional", y que, en consecuencia, tiene que ver con el conjunto de las categorías concretas propuestas por el europeo. Utiliza como fundamento la realidad fáctica para llevar a cabo su crítica, en este caso al capitalismo, aunque puede convertirse en otras circunstancias en la crítica a otros sistemas económicos opresivos. (Cf. E. Dussel, *ibid.*, 348). Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 339, nota 249.

⁽Cf. E. Dussel, *ibid.*, 348). Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 339, nota 249.

266 Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 340. Fornet-Betancourt remite aquí a los siguientes textos ya citados de Dussel, donde el latinoamericano expone este tema: E. Dussel, *Hacia una Marx desconocido*, 292 y ss. y *El último Marx*, 351 y ss.

esta manera "...puede mostrar Dussel –y este es el punto decisivo—que es la perspectiva schellingniana de la exterioridad del ser, asumida por Marx en su concepción del trabajo vivo, la fuente de la inversión de la muy citada, pero también muy mal entendida, inversión marxiana de la dialéctica hegeliana".²⁶⁷

Dussel demuestra cómo el antihegelianismo marxiano tiene que ver con una diferente concepción de dialéctica y ciencia de Marx con respecto a Hegel. La herencia que recibe del viejo Schelling es determinante, las reflexiones del filósofo de Leonberg con respecto al "Absoluto" creador serán asumidas y transformadas por Marx en el "trabajo vivo creador". En El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana Dussel explica esto, estableciendo comparativamente los diferentes puntos de vista (o de partida) de Hegel y Marx, este último a partir de Schelling:

"Hegel comienza en su *Lógica* por el 'Ser' –opuesto a la 'Nada' como su contrario–, que 'deviene' en 'Ente'. Mientras que Marx comienza por el 'No-ser', que igualmente es la 'Nada', el cual sin embargo 'crea' el 'Ser', siendo subsumido el creador como mediación, es decir, como 'Ente'.de manera que lo que Schelling situaba en referencia al 'Absoluto' *creador*, Marx lo situará antropológica y económicamente con respecto al 'trabajo vivo' *creador*.²⁶⁸

Es por eso que a la inversión marxiana de la dialéctica de Hegel se la debe entender como una transformación "metafísica" de dicha dialéctica, y esto porque la dialéctica surge para Marx en la exterioridad del "trabajo vivo". Queda entonces descartada para Dussel la interpretación (que, de alguna manera, él mismo sostenía antes) de que simplemente se trata de la transformación del idealismo en materialismo, ya que dicha transformación quedaría encerrada dentro de las fronteras ontológicas.²⁶⁹

En otras palabras, en el texto antes citado —El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana—, nuestro filósofo hace referencia a las diferentes propuestas metodológicas de Hegel y Marx. Allí da cuenta de dos concepciones dialécticas radicalmente opuestas: por un lado, la metodología hegeliana que pone su punto de partida en el Ser y que, por lo tanto, concibe a la dialéctica como un proceso explicativo circular que permanece ad intra de la totalidad de dicho Ser; por otro, la postura marxiana que se apoya primariamente en el no-ser, y puede, desde aquí, transformar la dialéctica en un movimiento crítico del conocimiento. Marx asume la dialéctica como crítica (así se aleja de Hegel, para quien la dialéctica es ontología), la cual, al decir de Dussel, se apoya en la exterioridad del "trabajo vivo" concretizándose en la crítica "metafísica" a la totalidad del ser "realizado" en el sistema capitalista.

²⁶⁷ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 340.

²⁶⁸ E. Dussel, *El último Marx*, 351.

²⁶⁹ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 341.

Al hacer hincapié en la importancia de la exterioridad, el latinoamericano pretende –además de mostrar el carácter críticocientífico de la dialéctica marxiana– resaltar el ámbito ético de dicha dialéctica de Marx. Desde la exterioridad del trabajador (trabajo vivo) utilizado como medio (siendo la fuente del valor), desde esa óptica, es posible juzgar éticamente las relaciones sociales (injustas) que se desarrollan en el sistema capitalista. Sólo desde esta perspectiva se puede criticar la dominación de unos sujetos sobre otros que son simplemente utilizados como medio para la satisfacción personal, que viene a ser el último fin. Ésta es la óptica desde dónde la dialéctica de Marx exige justicia frente al sistema injusto capitalista. Por tal motivo nuestro pensador, aparte de *filosófico*, lo denomina ético radical al núcleo racional del método marxista.²⁷⁰

Es importante tener en cuenta para la temática de este trabajo, otro de los ámbitos en el que Fornet-Betancourt hace hincapié: tiene que ver con la "utilidad" de la interpretación dusseliana de la "exterioridad" o del "trabajo vivo" de Marx para la elaboración filosófica latinoamericana. Como ya he señalado, este estudio previo de los postulados marxianos llevado a cabo por Dussel (junto a la categoría de "Alteridad" levinasiana) será la "piedra angular" de la posterior reflexión filosófico-ética-política del mendocino en/para/desde AL. El esfuerzo previo del trabajo sobre el pensamiento de Marx ha sido clave en la generación de las condiciones para continuar con el desarrollo creativo de la dialéctica marxista metodológica y temáticamente en/para/desde AL²⁷¹. Entiende el filósofo cubano que tal continuidad creativa no sólo debería concebirse como una propuesta vinculada de algún modo con la dialéctica elaborada por Marx, sino, más bien, como un momento de la tradición dialéctica marxiana, en especial, teniendo en cuenta la herencia del ámbito metodológico. Para Dussel, como dije antes, el re-descubrimiento de la dialéctica crítica marxiana (desde la exterioridad) como método abierto, es la revelación de un nuevo modo

²⁷⁰ Cf. *ibid.*, 342. Señala Fornet-Betancourt que, tanto la cuestión de la dialéctica como la de la ciencia, entendidas ambas como crítica dentro de los postulados marxianos, las expone Dussel en su artículo titulado "Los manuscritos del 61-63 y la filosofía de la liberación", en *Concordia. International Zeitschrift für Philosophie* 11, 1987, 85-100; también en *Hacia un Marx desconocido*, 285 y ss. Cf. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 341, nota 256. El cubano remite también en este punto al texto de Dussel *El último Marx*, 359-360. La "exigencia ética" producto de la dialéctica crítica marxiana es entendida por el mendocino como un imperativo categórico al modo kantiano, es más, dicho imperativo viene a ser el principio fundamental de la ética marxiana. Para Dussel, Marx es un "kantiano post-hegeliano", ya que prioriza lo ético por sobre el entendimiento y la razón. Por eso dicha razón tiene menos importancia que la "razón práctica" o la idea de "libertad". (Cf. E. Dussel, *ibid.*, 360). En esta línea, nuestro filósofo está de acuerdo con la tesis de que *El Capital* vendría a ser una ética que está en contra del sistema "moral" propio del capitalismo. (Cf. E. Dussel, *ibid.*, 429). Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 342, nota 258.

²⁷¹ Cf. E. Mendieta, "Introducción. Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel", en E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Ed. Descleé de Brower, Bilbao, 2001, 21-25.

de pensamiento crítico desde la óptica del excluido (víctima). De este modelo no debería asumirse, sin embargo, la cuestión teórica, aquella que se ha llevado a cabo en la concreción crítica-práctica-histórica (por ejemplo, la crítica al capitalismo de Marx); más bien, debe tenerse en cuenta la cuestión metodológica de la dialéctica crítica. Este es el camino que recorre nuestro pensador vinculando estrechamente su propuesta al modelo metodológico marxista en/para/desde AL. Por lo tanto, según Fornet-Betancourt, la propuesta dusseliana con respecto al marxismo asumido en AL, tiene que ver, más bien, con un aporte de tipo metodológico, es decir, con un acercamiento "analítico-crítico" (agrego: hermenéutico) a nuestra realidad latinoamericana, a partir de la óptica metodológica marxiana, aunque, al mismo tiempo, necesariamente superadora de Marx y con teorías originales. Se trata de un discurso creativo que asume y "continúa" a Marx, pero que, al mismo tiempo, lo supera; permanece dentro de su lógica, de sus argumentaciones, pero no repite, sino que crea, elabora un discurso propio v se abre a nuevas perspectivas.²⁷²

A partir de la premisa de que lo importante del legado marxiano para el pensamiento latinoamericano, es el "método abierto" y no tanto la cuestión teórica, se debería –según Dussel– intentar en AL una continuación original de dicho método. Es decir, proseguir de manera innovadora y actualizada espacio-temporalmente con ese proyecto dialéctico-crítico que Marx nos ha dejado como herencia.

Ahora bien, Fornet-Betancourt advierte que para llevar a cabo tal empresa el marxismo latinoamericano deberá antes realizar una crítica radical al marxismo dogmático. Así pues, "el aporte de Dussel a la constitución de un marxismo latinoamericano comienza con un momento de crítica del marxismo, cuyo objetivo es mostrar cómo la canonización de los esbozos teóricos existentes llevó al bloqueo de las potencialidades metodológicas de la dialéctica de Marx"²⁷³. Para nuestro filósofo, el marxismo latinoamericano debe caracterizarse por ser anti-dogmático, al modo como lo concibieron José Mariátegui y Ernesto "Che" Guevara.²⁷⁴

Según el cubano, la crítica al marxismo efectuada por Dussel reviste suma importancia ya que, por un lado, apunta a liberar a Marx del sistema "marxista", por otro, a señalar las limitaciones (históricas, culturales, etc.) de la elaboración teórica del mismo Marx. La crítica que el mendocino realiza (en este momento de su itinerario intelectual) tiene que ver con su aporte para que pueda elaborarse un *auténtico marxismo original latinoamericano*, y no un retorno a planteos del pasado, de otro momento histórico, que respondían a otras circunstancias y problemáticas. Dussel intenta colaborar con el esclarecimiento de las condiciones teóricas que deben tenerse en

²⁷⁴ Cf. ibid., 344. Cf. también, E. Dussel, El último Marx, 281, ss.

_

²⁷² Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 342-343. Cf. también, E. Dussel, *La producción teórica de Marx*, 336.

²⁷³R. Fornet-Betancourt. *ibid.*. 344.

cuenta a la hora de elaborar un auténtico pensamiento dialéctico-crítico en perspectiva marxista latinoamericana actual. El aporte de nuestro filósofo al marxismo en AL tiene que ver, entonces, con el esfuerzo por presentar las posibilidades para que se prosiga, en esta región del mundo, con la elaboración innovadora del método dialéc-tico-crítico de Marx. No tiene sentido continuar repitiendo, o incluso, intentar renovar el "Corpus teórico" marxiano/marxista en Latinoamé-rica. Se trata más bien, de ubicar las problemáticas que hoy debemos resolver, para hacerlo dialéctica-críticamente; desde donde se podrá, incluso, abrirse a nuevos ámbitos para analizar, reflexionar y elaborar novedosos planteos teóricos (y no repetir simplemente los ya dados) sobre nuevas situaciones desde la óptica marxiana.²⁷⁵

En este punto, Dussel no se queda sólo en proyectos, sino que reflexiona dialécticamente sobre dos ámbitos de problemas (teniendo en cuenta las circunstancias históricas latinoamericanas contemporáneas²⁷⁶) pretendiendo fundamentar de esta manera la prolongación innovadora del método elaborado por el de Tréveris en AL. Se trata de dos grupos problemáticos (que únicamente enunciaré): por un lado, las consecuencias económico-políticas que ha generado –y genera– la dependencia²⁷⁷; por otro, la cuestión de la liberación nacio-nal. Estos dos ejemplos intentan constituirse en modelos para demos-trar que un auténtico marxismo latinoamericano es posible. Fornet-Betancourt aclara que el prisma con el que se lean estos dos ejem-plos que Dussel elije, tiene que focalizar en el "significado profunda-mente político" que el argentino le otorga a la continuidad creativa del discurso marxiano en AL²⁷⁸. El esfuerzo que realiza nuestro pensador a fin de llevar a la

2

²⁷⁵ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 344-345. Cf. también, E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, 356-357.

²⁷⁶ El pensador caribeño enfatiza aquí especialmente en las luchas de liberación llevadas a cabo en Cuba. Nicaragua y El Salvador. Cf. R. Fornet-Betancourt. *ibid.*. 346.

²⁷⁷ Dussel señala que "Teológicamente, la 'dependencia' es el nombre del pecado internacional por el que se sacrifican los pueblos periféricos, no sólo la clase trabajadora o campesina, sino también las etnias, las tribus, los marginados, etc., y cuya vida es inmolada en el altar del fetiche... que ahora tiene rasgos mundiales... cuando el producto de un país pobre es exportado y vendido a un precio por *debajo* de su valor, es *vida humana* que se inmola al fetiche...". E. Dussel, *Ética comunitaria*, Ed. Paulinas, Madrid, 1986. 157.

²⁷⁸ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 346. Fornet-Betancourt remite aquí al texto de Dussel *El último Marx*, 293; allí el mendocino se refiere a esta continuidad en AL, donde el filósofo debe comprometerse con la realidad del pobre y oprimido, lo cual le obliga a pensar de una manera crítica e intrínsecamente "ética", esta es la forma de hacer filosofía propia de la FL: "Ella es un intento de pensar desde nuestra *realidad* sufriente, desde 'el hambre del pueblo', desde la miseria como el 'hecho' empírico global desde donde puede emerger una reflexión que intente cambiar las cosas y no sólo interpretarlas. ¡El Marx de *El capital* a partir de 1857, y también el 'último Marx', el 'viejo Marx', el de la década del 70 hasta 1883, nos autoriza!, todo nuestro *trabajo teórico*, toda la relectura de Marx que hemos ido efectuando a lo largo de nuestros tres libros de comentarios va dirigido a fundamentar las condiciones de posibilidad y de justificación del 'marxismo-sandinista', y, al hablar así, queremos anticipar el 'marxismo-farabundista', etc.; es decir, los *marxismos creativos latinoamericanos* en sentido estricto. Por ello nuestra 'relectura'

discusión dialéctica las dos problemáticas, representa un aporte significativo para la promoción de la teoría social y política en AL desde un punto de vista marxiano/marxista.

Para el filósofo de la liberación la cuestión de la dependencia, interpretada desde la dialéctica, se constituye en el fundamento teórico que posibilita la reflexión acerca de la libertad nacional, evitando caer en deformaciones populista. Mediante el análisis dialéctico pone al descubierto la dependencia como la transferencia de plusvalía desde los sectores periféricos hacia el centro y da lugar así a la creación de una nueva manera de concebir (no populista) la tarea política de la liberación nacional en los países del "Tercer Mundo". De esta forma se podrá entender el proceso de liberación nacional como la única alternativa histórica de hacer frente y terminar con los mecanismos que permiten dicha transferencia del plusvalor.²⁷⁹

Ahora bien, podemos observar en los textos del argentino/mexicano que éste utiliza otras nociones y que no se aferra a determinadas categorías marxistas que han sido repetidas "mecánica" v sistemáticamente. Por ejemplo, al referirse al "proceso de liberación nacional", queriendo enfatizar, también, en la dominación y opresión ad intra de los países, se refiere a la "liberación nacional y popular". Lo cual indica, a todas luces, la insuficiencia en este caso de la utilización simple v llana del concepto de "clase". El proceso de liberación en AL es una tarea que le compete a todo el "pueblo" y no sólo a una determinada clase social. De ahí la importancia en Dussel del concepto "pueblo". el cual complementa al de clase, e indica con claridad una transformación dusseliana de la dialéctica marxiana. Fornet-Betancourt afirma que efectivamente estamos frente a un modelo de "transformación", o bien, ante un "programa" que continúa creativa-críticamente la dialéctica marxista. Una demostración de lo dicho es la relación dialéctica que establece entre las dos categorías ("clase" y "pueblo") porque en el planteo de Dussel, la intención no está en reemplazar la categoría "clase" por la de "pueblo", sino más bien, se trata de un concepto que, al ser más amplio o abarcador, subsume al de clase²⁸⁰. Señala el cubano que la categoría "pueblo"

"...representa la comunidad que se realiza históricamente por la solidaridad de todos aquellos grupos sociales que son oprimidos en el sistema, y que, sin embargo, mantienen críticamente su exterioridad frente al sistema, cultivando así en el sistema una 'cultura de resistencia'²⁸¹ que les permite identificarse como sujeto histórico del proceso de liberación. 'Pueblo' significa, pues para Dussel, la unión de

²⁸¹ Cf. E. Dussel, *La producción teórica de Marx*, 412 y ss.; y *Hacia un Marx desconocido*, 361. Citado en R. Fornet-Betancourt. *ibid.*. 351.

tiene un significado fundamentalmente político. E. Dussel, *ibid.*, 293. La última cursiva es mía.

²⁷⁹ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 349-350. Cf. también, E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, 358.

²⁸⁰ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 350-351.

clases oprimidas, resistentes, que surge en y desde el mismo proceso de liberación: 'El pueblo no es un conglomerado, sino un «bloque» como sujeto. Sujeto colectivo e histórico, con memoria de sus gestas, con cultura propia, con continuidad en el tiempo... *Pueblo* es el colectivo histórico de pobres en los momentos límites de aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo'²⁸²".²⁸³

Fornet-Betancourt expresa finalmente la importancia del antidogmatismo, como una de las características fundamentales del marxismo latinoamericano particular, que ha venido desarrollando Dussel, tomando como referentes, entre otros, a los mencionados Mariátegui y Ernesto "Che" Guevara, referentes incuestionables de un novedoso marxismo creativo y crítico. Nuestro filósofo se ha propuesto llevar a cabo un programa a fin de continuar de forma original el modelo dialéctico marxiano, lo ha hecho estableciendo de manera permanente una síntesis entre el conocimiento científico y la sensibilidad humanista-ética propia de la dialéctica de Marx. Cabe recordar que el "Che" Guevara es un inspirador fundamental de Dussel en el ámbito del "marxismo ético" 284. Para el mendocino la realización de tal programa es responsabilidad de la FL. 285

El programa propuesto por el argentino, como también el de Mariátegui, entre otros, es según Fornet-Betancourt una "acogida" y, a la vez, un aporte a la "...contextualización e inculturación del modelo teórico de Marx y que pone en marcha de este modo un proceso de redefinición de la teoría recibida mediante el cual ésta es, a la vez, reinterpretada, examinada en sus potencialidades teóricas y continuada creativamente desde el contexto y la tradición cultural de América Latina"²⁸⁶.

Hasta aquí la exposición del cambio de perspectiva en la visión dusseliana de Marx. En el próximo capítulo nos enfocaremos en el giro que propone Dussel en la filosofía estableciendo una crítica al eurocentrismo y a la "Modernidad" europea a partir de su análisis histórico-crítico-geo-político/religioso de AL, contando con esta nueva óptica marxista y proponiendo su nuevo modo de filosofar desde una perspectiva "periférica" latinoamericana y del Sur. Resulta necesario abordar esta nueva hermenéutica latinoamericana desde donde Dussel, a su vez, recogerá críticamente las categorías marxianas (que retomaremos en el tercer capítulo), para comprender adecuadamente

-

²⁸² E. Dussel, *La producción teórica de Marx*, 409-410; *Filosofía de la liberación*, Bogotá, 1980, 81 y ss.; y *Ética comunitaria*, 92 y ss. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 351.
²⁸³ R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 351.

²⁸⁴ Cf. E. Dussel, *El último Marx*, 449, 268, 285-286 y 288. Citado en R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 351.

²⁸⁵ Cf. R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 351. Cf. también E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, 361.

²⁸⁶ R. Fornet-Betancourt, *ibid.*, 352. La cursiva es mía. Esta afirmación del autor cubano provoca el *nexo* entre la temática de la influencia de Marx en Dussel, expuesta en este primer capítulo, y los capítulos siguientes.

su asunción de Marx y su posterior implicancia en su proyecto filosófico ético-político/religioso des-fetichizador de liberación en/para/desde AL.

2. Condiciones hermenéuticas para una filosofía latinoamericana situada en perspectiva dusseliana. Bases para la construcción de una naciente filosofía ético-política/religiosa des-fetichizadora/liberadora

"En el mismo medanal, el mismo cerro y llanura, allí en la misma espesura; río, cuchilla o salitre, cada vez se agranda el buitre mientras se achica el que suda.

> Allí donde rompe el alba su silencio en el hachazo, allí donde a puro brazo se socava el mineral tan solo se bebe sal en el chifle del fracaso.

Allí donde el que aporrea la tierra con el arao allí donde el que a pescao mantiene la panza floja allí nace la congoja del hambre oficializao.

Allí, acá y donde sea donde la tierra es regazo se van haciendo pedazos ilusiones y esperanzas fe, justicia y balanza vuelcan pal lao del ocaso.

Ha de nacer la respuesta y el por qué habrá de nacer todo ser tendrá que ver cual es su culpa o derecho por cada tranco hay un trecho que queda por recorrer".

José Larralde ("Allí donde alcé mi rabia" Parte 1)

El objetivo del presente capítulo es expresar las condiciones hermenéuticas que, para Dussel, son el locus enuntiationis de la FL y, dentro de ésta, la filosofía ético-política/religiosa des-fetichizadora de liberación. Desde la base de dichas condiciones hermenéuticas el latinoamericano construirá su futuro proyecto/"sistema" filosófico ético-político/religioso. De ahí también la importancia de este capítulo para comprender, luego, la re-lectura y re-interpretación del pensamiento de Marx, clave para su crítica y construcción ético-política/religiosa en perspectiva "periférica" latinoamericana.

El presente capítulo, por otra parte, reviste una importancia particular, ya que, desde la deconstrucción de la historia de AL, raíz de esta nueva perspectiva crítica, y sólo desde allí, será posible desfetichizar radicalmente a la política y a la religión; aunque en ambos campos el planteo de nuestro autor deberá ser observado críticamente por las deficiencias planteadas en la hipótesis de trabajo.

Además, cabe recordar (a fin de clarificar la lectura del presente capítulo y ubicar cronológicamente el estudio histórico geopolítico/religioso de AL que nuestro autor lleva a cabo) que Dussel realiza su crítica al eurocentrismo, a la "Modernidad" europea —en relación directa con la "Otredad" latinoamericana y mundial— y su posterior propuesta "trans-moderna" de una filosofía periférica de liberación, en la misma época en que, a partir de su estudio e interpretación evolutiva de Marx, descubre en éste la categoría de Exterioridad y su planteo crítico político-religioso/(teológico).

2.1. La original crítica de Enrique Dussel al mito eurocéntrico de la "Modernidad". Punto de partida de un nuevo planteo "trans-moderno" desde donde propondrá su futura filosofía ético-política/religiosa des-fetichizadora/liberadora

2.1.1. La falsa diacronía Grecia-Roma-Europa. Un invento ideológico eurocéntrico del siglo XVIII

Para comenzar el análisis del pensamiento crítico de Enrique Dussel hacia el eurocentrismo, me remitiré a un artículo de su autoría –que incluye temas ya tratados en otros textos—, al que denominó "Europa, modernidad y eurocentrismo"²⁸⁷, donde hace alusión al cambio de significado del concepto de "Europa". Allí da cuenta de que "la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa (...) es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán; es entonces un manejo posterior conceptual del 'modelo ario', racista".²⁸⁸

Estamos, según Dussel, frente a un deslizamiento semántico. En realidad, Europa es hija de fenicios, o sea, de origen semita (así queda explicitado en *El humanismo semita* de 1969²⁸⁹). Esta Europa que proviene de Oriente es bien diferente a la Europa moderna. Por lo que no se debe confundir a Grecia con la Europa futura. Esta última estaba situada al norte de la Macedonia y al norte de la Magna Grecia en Italia. La región, en donde se ubicará la Europa moderna, estaba habitada por lo "bárbaro". Las culturas más desarrolladas se encontraban en Asia y en África, y no eran "bárbaras", aunque tampoco eran consideradas plenamente humanas, al menos para Aristóteles.²⁹⁰

Lo que intenta dejar claro el pensador latinoamericano, demostrando que la Europa moderna no es la Grecia originaria, sino lo incivilizado, lo "bárbaro", lo no-político, lo no-humano, es —en primer

²⁹⁰ Cf. E. Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 41. (Aristóteles, *Política*, 1).

²⁸⁷ Véase E., Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 2000, 41-53.

²⁸⁸ Cf. *ibid.*, 41. Cf. también, E. Dussel, "Prólogo", en J. G. Gandarilla Salgado, *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Ed. siglo XXI, México, 2012, IX.

²⁸⁹ Texto ya citado.

lugar—, que dicha diacronía Grecia-Roma-Europa es un invento del siglo XVIII, tal como mencioné antes. La cultura griega no influye directamente en la Europa latino occidental; la Europa moderna surge más bien del mundo latino romano occidental cristianizado.

En segundo lugar, lo "Occidental" es el Imperio romano que habla latín, en cambio, lo "Oriental" es el Imperio heleno que habla griego. Aquí está Grecia y "Asia" (la provincia Anatolia) junto a los reinos helenistas hasta las fronteras del Indo, e incluso el Nilo ptolomáico. Y aquí no hay concepto relevante de lo que se llamará Europa en la modernidad.

En tercer lugar, a partir del siglo VII, Constantinopla (el imperio romano oriental cristiano) se enfrentará al mundo árabe musulmán en crecimiento. Es necesario para un estudio serio de la historia y la filosofía tener en cuenta que "lo griego clásico" (Aristóteles) no sólo es cristiano-bizantino sino también árabe-musulmán.

En cuarto lugar, la Europa latina es una cultura periférica, y jamás fue el "centro" (salvo cuando creyó serlo a partir de la modernidad), ni siquiera en la época del imperio romano, ya que por su ubicación en el extremo occidental nunca pudo ser centro ni siquiera de la historia del continente euro-afro-asiático²⁹¹. Según nuestro pensador, el único imperio que fue centro de la historia regional euro-asiática antes del mundo musulmán, fue el helenista de los Seleusidas, Ptolomeicos, el de Antíocos, entre otros. No obstante, el helenismo no es Europa y tampoco logró alcanzar una universalidad tan amplia como la musulmana del siglo XV.

De hecho, en dicho siglo XV, y hasta el año del "descubrimiento" de América, 1492, la denominada "Europa Occidental" era sólo una región periférica y de segundo orden del mundo musulmán. Jamás había tenido protagonismo en la "Historia Mundial". Sus límites geográficos eran estrechos, por el acecho de los turcos llegaban hasta Viena y del otro lado hasta Sevilla. En cuanto a sus habitantes, en tiempos de la Europa latino-germana, no eran más de cien millones. Además, en esta época post-Cruzadas se encontraba aislada, ya que dichas Cruzadas habían sido un fracaso, sobre todo en lo concerniente al comercio, ya que no podían contar con la presencia en un punto clave de intercambio comercial en el continente Euro-asiático.²⁹²

²⁹² Cf. E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad". Conferencias de Frankfurt. Octubre 1992, Ed. Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA, La Paz, 1994, 103. En mi opinión este texto es básico a la hora de analizar la cuestión del "eurocentrismo" en el pensamiento de Dussel. Cf. también, E. Pinacchio, S. I. Sánchez San Esteban, "Continuidades y rupturas entre el pensamiento anti-imperialista latinoamericano de los

'60 y '70 y el pensamiento descolonial", en Los nuestramericanos. Su historia, Notas con etiqueta "Pensamiento descolonial".

-

²⁹¹ Cf. E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, 13, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad.pdf 13/01/2017.

A causa de lo dicho, advierte Dussel:

"Hablar en esta situación de una Europa comienzo, centro y fin de la Historia Mundial –como opinaba Hegel– es haber caído en una miopía eurocéntrica. Europa Occidental no era el 'centro', ni su historia había sido *nunca* el 'centro' de la historia. Habrá que esperar a 1492 para que su centralidad empírica constituya a las otras civilizaciones en su 'periferia'. Este hecho de la 'salida' de Europa Occidental de los estrechos límites dentro de los cuales el mundo musulmán la había apresado constituye, en nuestra opinión, el *nacimiento de la Modernidad*. 1492 es la fecha de su nacimiento, del origen de la 'experiencia' del *ego* europeo de constituir a los Otros sujetos y pueblos como objetos, instrumentos, que se los puede usar y controlar para sus propios fines europeizadores, civilizatorios, modernizadores".²⁹³

En quinto lugar, en el renacimiento italiano, después de la caída de Constantinopla en 1453, empieza a darse una fusión entre lo latino occidental y lo griego oriental. Se produce aquí el enfrentamiento del mundo latino con los turcos y se olvidan las raíces helenísticobizantinas del mundo musulmán. Nace de esta manera la "ideología" eurocéntrica del romanticismo alemán; la cual entiende que la historia del Asia es una pre-historia europea (el "orientalismo", tal como lo señalara Edward Said²⁹⁴), luego aparece el mundo griego y posteriormente el romano pagano y cristiano, para dar lugar al mundo cristiano medieval y al consecuente mundo europeo moderno. Ésta es la secuencia tradicional que se da por hecho. Sin embargo, según Dussel, nadie se percata de que es una "invención" ideológica que entiende a la cultura griega como "occidental" y "europea" y que da por hecho que las culturas griega y latina fueron el centro del mundo²⁹⁵. El filósofo asegura que esta visión es falsa en dos sentidos: primero, porque aún no hay de hecho historia mundial, sino historias de ecúmenes yuxtapuestas y aisladas; segundo, porque el lugar geopolítico no les permite poder constituirse como centro, son sólo la frontera occidental del mercado euro-afro-asiático.²⁹⁶

-

 $http://www.centrocultural.coop/blogs/nuestramericanos/etiquetas/pensamiento-descolonial/\ 24/02/2017.$

²⁹³ *Ibid.*, 104. Cf. también, E. Dussel, *Materiales para una Política de la Liberación*, Ed. Facultad de Filosofía. UANL y Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2007, 310.

²⁹⁴ Cf. E. Dussel, "Prólogo", en J. G. Gandarilla Salgado, Asedios a la totalidad, IX.

²⁹⁵ En *Filosofía de la Liberación*, al referirse a la Geopolítica en relación con la Filosofía, Dussel señala que "el espacio de un mundo dentro del horizonte ontológico es el espacio del centro, del estado orgánico y autoconsciente sin contradicciones porque es el estado imperial. (...) Hablamos del espacio político, el que comprende todos los espacios, los físicos existenciales, dentro de las fronteras del mercado económico, en el cual se ejerce el poder bajo el control de los ejércitos. No advertidamente la filosofía nació en este espacio. Nació en los espacios periféricos en sus tiempos creativos. Poco a poco fue hacia el centro en sus épocas clásicas, en las grandes ontologías, hasta degradarse en la mala conciencia de las edades morales o, mejor, moralistas". E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1996, 13.

²⁹⁶ Cf. E., Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 44. Refiriéndose al "ser" y a la cuestión de las "ecúmenes", Dussel en *Introducción a la Filosofía de la Liberación* realiza un recorrido histórico-cultural que resulta interesante para ampliar esta temática. Cf. E.

2.1.2. Crítica dusseliana al "eurocentrismo" y a la "falacia desarrollista". Desde el en-cubrimiento excluyente y opresor al des-cubrimiento liberador

Para Dussel el "eurocentrismo" y la "falacia desarrollista" 297 conforman un "componente enmascarado", que no se percibe con facilidad y que se encuentra por debajo de muchas premisas, afirmaciones, juicios y conclusiones filosóficas, y de otras ciencias, de pensadores europeos y norteamericanos. En Kant la Ilustración viene a ser la solución al problema de la "inmadurez culpable" o de la "pereza" y "cobardía" de los "inmaduros" que se encuentran cómodos en ese estadio de imperfección. Para Hegel la "historia mundial" es la autorrealización de la Razón, de la Libertad, del Espíritu Absoluto; representa el "desarrollo" de la conciencia que el Espíritu posee de su libertad y el progreso en la auto-realización otorgado por dicha conciencia. Asegura Dussel que el concepto de "desarrollo" es clave dentro de la ontología de Hegel, ya que éste provoca el mismo movimiento del "Concepto" que finaliza en la "Idea", es decir, el movimiento que va desde el Ser indeterminado hasta el Saber Absoluto. Ese "desarrollo" es dialécticamente lineal y en referencia a la "Historia Mundial" tiene carácter ontológico. Es más, posee una dirección histórica que comienza en el Oriente (Asia) y culmina en la Europa Moderna, esta última es la plenitud de tal "Historia Mundial". Ahora bien, en ese andar progresivo de la historia, Asia queda reducida a un estado de "minoría de edad"²⁹⁸ y, tanto África como América Latina directamente son descartadas de dicha historia²⁹⁹. Mientras Europa se constituye como centro, ella es, pues, el Αλφα y la Ωμέγα de la historia³⁰⁰. No obstante, cabe aclarar que Hegel distingue "diferentes Europas", y realza, lógicamente, la del Norte-occidental, es decir,

_

Dussel, Introducción a la Filosofía de la Liberación, Ensayos Preliminares y Bibliografía, 1995, 143-147. Cf. también, La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel, 222.

²⁹⁷ Nuestro filósofo explica el alcance del término señalando que "la palabra española 'desarrollismo' es intraducible al alemán o inglés. Su raíz (desarrollo: *Entwicklung, development*) no permite la construcción de derivado despectivo, negativo, excesivo; (...) Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el 'desarrollo' (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilinealmente por toda otra cultura. Por ello, la 'falacia del desarrollo' (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el 'movimiento necesario' del Ser, para Hegel; su 'desarrollo' inevitable. El 'eurocentrismo' cae en la 'falacia desarrollista' -son dos aspectos de 'lo Mismo'". E. Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro*, 13, nota 1.

²⁹⁸ Allí el "Espíritu está en su niñez", sólo "Uno", el emperador es libre. Cf. *ibid.*, 17.

²⁹⁹ No pasa lo mismo "...con 'América' anglosajona posterior, que es un Occidente de segundo nivel para Hegel, y por ello tiene un cierto lugar en la Historia Mundial". *Ibid.*, 18. nota 23.

³⁰⁰ Cf. ibid., 13-18.

Alemania, Francia, Dinamarca, los países escandinavos, ellos son el centro de Europa y del mundo.³⁰¹

La Europa que es "centro", cristiana y moderna ha alcanzado – según Hegel– la plenitud de su "auto-realización", ya no tiene que aprender ni asumir nada de otros pueblos y culturas. El "desarrollo" del Espíritu se lleva a cabo mediante la realización de tres etapas del "Mundo germano" 302; la Modernidad alcanza así su punto culminante. A ningún pueblo "periférico" le será legítimo a partir de ahora reclamar derecho alguno. Y ello porque los países de Europa occidental, en especial Alemania e Inglaterra (esta última constituida como *misionera de la civilización* por el mundo) son portadoras del Espíritu y de su "desarrollo" y por eso poseen "Derecho Absoluto", mientras que los otros pueblos carecen de derecho alguno 303. Por tales motivos, Dussel afirma que esta

"...es la mejor definición no sólo de 'eurocentrismo' sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente. (...) Los textos (de Hegel) hablan en su espantosa crueldad, de un cinismo sin medida, que se transforma en el 'desarrollo' mismo de la 'Razón' ilustrada (de la *Aufklärung*)". 304

Es más, asevera el mendocino que para Hegel la "sociedad civil" contradictoria logra superarse como Estado a partir de la conformación de "colonias", a través de las cuales esas contradicciones son absorbidas³⁰⁵. Para lograr tal objetivo se hace necesario "ocupa-r" otros-territorios (que les pertenecen a otros-pueblos), lo que no representa un "robo" ni una injusticia para Hegel, por el contrario, su "lógica" justifica el proceso³⁰⁶. Y no sólo Hegel percibe la "Historia Mundial" de manera eurocéntrica no siendo capaz de captar otras miradas o de interpretar de forma diferente dicha historia, también Habermas, en la actualidad –según Dussel– cae en una visión "tradicional europea" de la Modernidad sin poder dar cuenta de que la misma es consecuencia del "descubrimiento" de América, como luego veremos que demuestra nuestro filósofo.³⁰⁷

³⁰¹ Cf. ibid., 18. Cf. también, E. Dussel, "Prólogo", en J. G. Gandarilla Salgado, Asedios a la totalidad, IX-X. Asegura nuestro autor que "esta visión eurocéntrica campea actualmente en las ciencias sociales, no sólo en Europa o en Estados Unidos, sino

305 Cf. ibid., 20.

igualmente en nuestras universidades latinoamericanas, africanas o asiáticas". *Ibid.*, X. ³⁰² Dussel explica cuáles son las tres etapas. Por cuestiones de extensión sólo comparto la referencia bibliográfica: Cf. *1492. El encubrimiento del Otro.* 19.

³⁰³ Cf. ibid., 18-20.

³⁰⁴ *Ibid.*, 20.

³⁰⁶ Cf. ibid., 20, nota 34.

³⁰⁷ Cf. *ibid.*, 21. En los apartados siguientes veremos cómo, a partir del "descubrimiento" y posterior "conquista" de América (en especial por esto último), se conformará el "ego" moderno como la "subjetividad" que se constituye como "centro y fin de la historia". Cf. *ibid.*, 21.

Por otra parte, también muestra Dussel que tanto Hegel como Habermas dejan fuera a España de la constitución de la Modernidad. Como consecuencia, si excluyen a España cuánto más a AL. Según el pensador latinoamericano España y Portugal, por el contrario, son protagonistas de la conformación de dicha Modernidad y Latinoamérica forma parte de esa constitución. Se trata de la "otra-cara" de la Modernidad, es decir, de su *Alteridad*. A partir de la conquista española el "ego" (europeo periférico) llevará a cabo un desarrollo nunca visto, se constituirá como "Señor-del-mundo" o "Voluntad-de-Poder". Por eso afirma Dussel que "esto permitirá una nueva defini-ción, una nueva visión *mundial* de la Modernidad, lo que nos descu-brirá no sólo su 'concepto' emancipador (que hay que subsumir³⁰⁸), sino igualmente el 'mito' victimario y destructor, de un europeísmo que se funda en una 'falacia eurocéntrica' y 'desarrollista'"³⁰⁹

Dussel se asegura, también, de advertir acerca de la necesaria distinción entre "invención" y "descubrimiento" de "América" por parte de los europeos. Lo hace, diferenciando los conceptos (muchas veces utilizados con ligereza) de "invención", "descubrimiento", "conquista" y "colonización". Aclara el autor, que, al ser figuras históricas, cargadas de contenidos especulativos y con diferencias espacio-temporales, se constituyen en "diversas experiencias" que deben ser estudiadas de manera particular.³¹⁰

2.1.2.1. El en-cubrimiento del *Otro* por medio de la "invención" del "ser-asiático" del "indio". Cristóbal Colón: "el primer hombre moderno"

Para la cuestión de la "invención" se basa Dussel en los postulados del historiador mexicano Edmundo O'Gorman, quien lleva a cabo un análisis de lo que denomina la "experiencia ontológica" de aquello que fue llamado (y así se instaló culturalmente) "descubrimiento de América"³¹¹. Para dicho historiador, cuando Colón llega a estas tierras el 12 de octubre de 1492, concretamente a unas islas ubicadas en la

³⁰⁹ *Ibid.*, 22. Comenta Dussel que ahora "el Mito de la Modernidad" se entiende de otra manera de como la concibieron Adorno o Horkheimer, o incluso los postmodernos como Vattimo, Lyotard o Rorty. Con respecto a estos últimos, aclara nuestro filósofo, que no comparte su crítica a la "razón" como tal, pero adhiere a la crítica que realizan en contra de la razón que domina, que provoca víctimas, que oprime o excluye. En cuanto al "racionalismo universalista", no niega el "núcleo racional", pero está en contra del momento irracional del mito del sacrificio. Es decir, la crítica no va dirigida a la razón, no es posible negarla, sino que se dirige tanto a la violencia irracional del "mito de la Modernidad" como a la irracionalidad postmoderna. Dussel afirma la "razón del Otro", de aquel a quien se lo ha considerado irracional (fuera de la historia –de la razón–), lo cual conducirá a otro modo de concebir la "Historia del Mundo", llevará a una concepción de la mundialidad "Trans-moderna", cuyos postulados (dusselianos) analizaré en los apartados siguientes. Cf. *ibid.*, 21-22.

³⁰⁸ Como ya veremos.

³¹⁰ Cf. ibid., 23.

³¹¹ Véase E. O'Gorman, *La invención de América*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

parte occidental del Atlántico, estaba convencido de haber llegado al Asia. Ese era el "mundo" de Colón, "los indios eran de India", de Asia, era una "experiencia estética" de un mundo aún no explorado. Al regreso de su primer viaje Colón asegura haber llegado al Asia cerca de "Cipango" en Japón. Después de sus cuatro viajes, Colón muere con la conciencia de haber llegado a Asia, y así se encuentra documentado en sus cartas e informes a la corona³¹². Ahora bien, a medida que se fueron sucediendo los viajes, también lo hicieron la violencia, los saqueos y la dominación, es decir la conquista³¹³. Como consecuencia, a este hecho le

"...llamamos la 'invención' del 'ser-asiático' de América. Es decir, el 'ser-asiático' de este continente sólo existió en el 'imaginario' de aquellos europeos renacentistas. Colón abrió, política y oficialmente, en Europa la puerta al Asia por el Occidente. Pero con su 'invención' pudieron seguir existiendo, como la Santa Trinidad, las 'Tres Partes' de la Tierra (Europa, África y Asia). (...) Se 'inventó el 'ser-asiático' de lo encontrado. De todas maneras, la 'invención' en América de su momento 'asiático' transformó al Mar Océano, al Atlántico, en el 'Centro' entre Europa y el continente al oeste del Océano". 314

Dussel llama a Colón "el primer hombre moderno", ya que con él comienza este nuevo momento histórico. Hasta ese momento nadie había "salido" *oficialmente* de la Europa Latina a fin de dar comienzo a la "experiencia existencial" de una Europa occidental volcada hacia el Atlántico y que se constituye como "centro del toda la historia". Al "tomar conciencia" de ser dicho centro proyectará su centralidad a los orígenes de la humanidad, así pues, europeizará a Adán y Eva, los cuales serán concebidos como mito originario (género épico de los acontecimientos fundacionales llevado al extremo de los comienzos de la humanidad) de Europa, excluyendo de ese privilegio a los demás pueblos.³¹⁵

A diferencia de la tesis de O'Gorman, a la que Dussel considera "eurocéntrica" (sin pretender serlo)³¹⁶, nuestro pensador postula su

³¹² Cf. E. Dussel, ibid., 27-29.

³¹³ Cf. ibid., 28, nota 31,

³¹⁴ Ibid., 29-30.

³¹⁵ Cf. ibid., 30.

³¹⁶ En su propuesta O'Gorman, cuando se refiere a la "invención de América" está entendiendo a América únicamente como la *posibilidad* de actualizar la *forma* europea en sí misma, es decir que la misma ha sido "inventada" al modo europeo. Cf. ibid., 30-31. Dussel remite aquí a O'Gorman, (*La invención de América*, 93). Señala nuestro autor que "O'Gorman describe así (...) cómo Europa (...) particularidad, porta en su seno la cultura occidental (...), universalidad. Lo que no logran entender los que así piensan es que dicha cultura occidental es el paso de la particularidad a la universalidad sin novedad ni fecundación de alteridad alguna. En realidad, es sólo la 'imposición' violenta a otras particularidades (América Latina, África, Asia) de la particularidad europea con pretensión de universalidad. *La definición perfecta de 'eurocentrismo'*. ¿Cómo es posible que un latinoamericano exprese esto, se preguntará el europeo? Es justamente parte de las contradicciones internas de una cultura colonial y dominada como la nuestra. Tenemos introyectado en nuestro mismo ser, al menos de sus élites dominantes desde

propia manera de entender a la "invención de América" como la "experiencia existencial" surgida a partir de Cristóbal Colón de "adosar" un "ser-asiático" a las "islas" que fue encontrando de camino a las Indias. Es decir, dicho "ser-asiático" sólo existió en la imaginación o "fantasía estética" de los marineros del Mediterrá-neo³¹⁷. De esta manera "'desapareció' el Otro, el 'indio', no fue descubierto como Otro, sino como 'lo Mismo' ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): 'en-cubierto'".³¹⁸

2.1.2.2. La importancia del "descubrimiento" de "América" para una nueva auto-interpretación de Europa y para la generación del concepto europeo de "Modernidad"

En cuanto al "descubrimiento" de "América", Dussel se refiere al mismo como otra "figura" después de la de "invención", la cual también se trata de una "experiencia estética" y de "contemplación" que tiene que ver con el conocimiento de lo des-conocido, de lo novedoso que rompe -a partir de dicha "experiencia" fuerte- con la tradición que representaba a Europa como una de las "Tres Partes" del mundo. Cuando se "descubre" una "Cuarta Parte", la visión europea anterior de sí misma deja de tener subsistencia. Se produce una ruptura, una crisis, que da lugar a una nueva auto-percepción. La anterior imagen de la Europa provinciana, renacentista, de la región mediterránea, pasa a ser ahora la Europa moderna, el "centro" del mundo³¹⁹. Como expondré en los apartados siguientes, esta nueva auto-percepción o auto-interpretación europea llevó a una "definición mundial" de Modernidad, en la cual, el Otro que no es Europa será excluido, negado y obligado a "modernizarse" 320. Así pues, es de esta manera que surge, desde el punto de vista histórico y existencial, el concepto europeo de "Modernidad" 321

Cortés y sus criollos y mestizos descendientes, el ser del dominador". *Ibid.*, 31, nota 45. La cursiva es mía.

³¹⁷ Cf. *ibid*., 31. Comenta Dussel que a O'Gorman le sucede lo mismo que a Freud (quien pretendiendo analizar la sexualidad real termina estudiando objetivamente la sexualidad machista), ya que muestra como si fuese una historicidad americana una visión absolutamente eurocéntrica hacia la cual intenta al mismo tiempo establecer una crítica. Cf. *ibid*., 30, nota 42. Le ocurre esto ya que asume la teoría aristotélica de la "potencia y el acto" y la aplica a la relación entre AL y Europa; esta última es el Ser, el acto, mientras que (al modo como la concebía Hegel) AL es pura potencia. Cf. *ibid*., 31, nota 43. ³¹⁸ *lbid*. 31.

³¹⁹ Resulta interesante y aclaratoria la observación de Dussel de que cuando se formula una definición "europea" de Modernidad –al modo como lo hace Habermas– se está considerando implícitamente a las demás regiones del mundo como periféricas. Cf. *ibid.*, 32

³²⁰ Advierte nuestro filósofo que "modernización" no es sinónimo de "Modernidad", ya que la primera, desde el punto de vista ontológico, es imitación de lo ya realizado, se trata del paso de la potencia al acto de la periferia con respecto al "centro", del "no-ser" al "Ser" europeo; esa vendría a ser, entonces, la "falacia desarrollista". Cf. *ibid.*, 32, nota 47

³²¹ Cf. ibid., 31-32.

Luego de Colón, otro italiano, Amerigo Vespucci, zarpó desde Lisboa rumbo a la India. Su viaje parecía haber sido un fracaso ya que no había encontrado el "Sinus Magnus" y no había podido pasar hacia la India, no obstante, es el comienzo de la toma de conciencia de haber "descubierto" una "Nueva Tierra", un "Nuevo Mundo", de hecho, Amerigo comenzó a ser de a poco el gran "descubridor". Comenta Dussel que en una carta enviada por Vespucci a Lorenzo de Medici afirma, por primera vez en la historia europea, que la tierra que se ha "descubierto" es una "Nueva Tierra", es la "Cuarta Parte de la Tierra", diferente de China, la cual se encuentra habitada por humanos primitivos y que se hayan desnudos. Es por eso que para el filósofo argentino/mexicano

"en el 'ego' concreto de aquel 'descubridor' se terminó de producir el pasaje de la Edad Media renacentista a la Edad Moderna. Colón fue 'inicialmente' el primer moderno; Amerigo Vespucci terminó el tiempo de su constitución: un 'Mundo Nuevo' y desconocido se abría a Europa. ¡Europa se abría a un 'Mundo Nuevo'! Es decir, Europa pasaba de ser una 'particularidad citiada' por el mundo musulmán a ser una nueva 'universalidad descubridora' –primer paso de la constitución diacrónica del *ego*, que pasará después del 'ego cogito' a la 'Voluntad-de-Poder' ejercida—". 322

En este caso asevera Dussel que "descubrir" es el hecho concreto de haber hallado tierras habitadas por seres humanos al otro lado del Océano Atlántico. las cuales eran des-conocidas hasta ese momento

³²² Ibid., 34. Dussel hace alusión al nombre otorgado a la "Nueva Tierra" por Matthias Ringmann y Martin Waldseemüller en Cosmographiae Introductio, en el año 1507; cuando se refieren a la "Cuarta Parte de la Tierra", la denominan "América", en honor a su "descubridor" Amerigo Vespucci. Cf. ibid., 35. Ahora bien, esa Tierra era América del Sur, ya que "...la masa de la antigua China se seguía confundiendo con Norteamérica; podía seguir siendo Asia y no se sabía si estaba o no unida a la masa del Sur (...). En España, Portugal y Latinoamérica el nombre que quedará hasta entrado el siglo XIX es el de 'Las Indias Occidentales', pero nunca América (nombre dado por las potencias nacientes europeas del Norte, que podrán desconocer desde finales del siglo XVII a España y Portugal)" Ibid., 35, nota 60. Comenta, además, nuestro pensador, que para O'Gorman, al expresar su argumentación ontológica, la "experiencia" del "descubrimiento" no se trata de haber "descubierto" algo nuevo, sino que tiene que ver con el "encuentro" con una materia donde Europa tiene la posibilidad de "inventar" su propia "imagen". No se entiende, entonces, a "América" como Otro, simplemente se la concibe como la materia donde provectar el "sí Mismo": a este hecho (como veremos más adelante) lo define Dussel "en-cubrimiento". Aunque, como afirmé antes, siguiendo al mendocino, más allá de que la tesis de O'Gorman sea eurocéntrica (sin pretenderlo), desde el punto de vista histórico refleja los hechos tal como sucedieron. De todas maneras, -según Dussel- el historiador mexicano, contando los hechos tal como sucedieron como dominación, niega el ser americano, ya que éste queda reducido a pura materia o potencialidad. Otro intelectual al que nuestro autor hace referencia (pero del otro lado del océano) es a Habermas, quien –para Dussel– dice lo mismo que O Gorman aunque en otros términos. Su definición de la "Modernidad" es claramente "eurocéntrica", la misma comienza con la Reforma y el Renacimiento y tiene su punto culminante con la Aufklärung. Poco importa AL, África o Asia, ya que dicha definición es intra-europea y su "particularidad" es entendida como "universalidad" mundial. Es por eso que para Habermas AL no tiene ninguna relevancia en la historia de la mencionada "Modernidad". la misma "no-es" parte de esa Historia. Cf. ibid., 35.

por los europeos. Este hecho los obligó a cambiar su percepción del mundo de la "vida cotidiana europea" hacia un "horizonte en perspectiva Mundial". Este acontecimiento "des-cubridor", con su consecuente cambio de "comprensión" de la Historia, termina de completarse cuando, en 1520. Sebastián Elcano, quien sobreviviera a la expedición de Fernando de Magallanes vuelve a Sevilla con la noticia de haber "descubierto" el estrecho de Magallanes y navegado por el Océano Pacífico v el Índico v haber bordeado la Tierra. Este hecho lleva a descartar definitivamente la hipótesis del "Sinus Magnus" y provoca la mencionada nueva visión de una "Historia Mundial" a partir del "descubrimiento" del "Nuevo Mundo", donde Europa se autoconstituye como centro de este y de su historia. Su horizonte "particular" pasará a ser ahora "universal" 323. Así pues, "el ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como 'materia' del *ego* moderno". 324

Una de las consecuencias de esta interpretación es que los europeos comenzaron a considerar a los Otros (llámese personas, mundos, culturas, etc.) como cosas, en lenguaje heideggeriano, como lo "arrojado" ante los ojos. Lo que estaba oculto se ha "des-cubierto", pero se lo ha vuelto a "en-cubrir" en cuanto Otro, porque no se le ha permitido ser Otro, sino que se lo ha reducido a lo Mismo. Se ha "encubierto" (como veremos luego) su auténtico Ser, se lo ha "ninguneado". El ego moderno surge, entonces, de esta con-formación de su propio "Ser" frente a los demás "no-Seres", ya que éstos son simplemente "lo-Mismo" del "Ser" europeo dominador³²⁵. Dussel comenta que la denuncia de este hecho está presente en sus escritos "...desde hace más de veinte años³²⁶. La cuestión de la aparición y negación del Otro como 'en-cubrimiento' fue el punto de partida originario de mi pensamiento desde 1970".³²⁷

2.1.2.3. La "conquista" como primera *praxis* del *hombre moderno activo* que impone su individualidad violenta al *Otro*

323 Cf. ibid., 35-36.

³²⁴ Ibid., 36.

³²⁵ Cf. *ibid.*, 36-37. Asegura nuestro pensador de forma elocuente en un párrafo sin desperdicio que ese "...Otro es la 'bestia' de Oviedo, el 'futuro' de Hegel, la 'posibilidad' de O'Gorman, la 'materia en bruto' para Alberto Caturelli: masa rústica 'des-cubierta' para ser civilizada por el 'ser' europeo de la 'Cultura Occidental', pero 'en-cubierta' en su Alteridad". *Ibid.*, 37

³²⁶ Es decir, desde fines de los '60 y comienzos de los '70.

³²⁷ *Ibid.*, 37, nota 64. Agrega nuestro autor (juzgo importante citarlo) que "este fue el tema originario de la Filosofía de la Liberación desde el 1969. Todas mis obras, en especial *Para una ética de la liberación latinoamericana* (...), y los tres tomos posteriores —escritos hasta el momento del exilio en Argentina en 1975— analizan esta tesis". *Ibid.*, 36, nota 64.

Dussel deja aguí a un lado la figura estética o cercana a una noción científica como fue el concepto de "descubrimiento", donde la centralidad tiene que ver con el vínculo Persona-Naturaleza, para ahondar en una noción fundamentalmente práctica, como es la figura de la "conquista". En esta última prima la relación Persona-Persona. No se trata aquí de la relación formal, donde se reconoce, investiga. traduce, representa, etc., a la otra parte, se trata más bien, de una relación política y militar, de dominación y opresión, de esclavitud y sagueo. Quienes son sometidos, concretamente, no sólo en palabras o simbólicamente, son los "indios", los pueblos originarios del "Nuevo Mundo". Ellos son sometidos por medio de la práctica de dominio v opresión que va más allá de la simple teoría sobre su territorio, cultura, lengua, creencias, etc. Muestra nuestro autor que la figura de la "conquista" tenía, desde la época de la Reconquista –718– (tal como se encuentra documentado en las Partidas del siglo XIII) carácter "jurídico-militar".328

Después del reconocimiento del lugar donde llegaban los conquistadores se procedía al dominio de las personas, de sus "cuerpos". La excusa era que había que "pacificarlas". Asegura nuestro pensador que "el 'conquistador' es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su individualidad violenta a otras personas, al Otro"³²⁹. El primer "conquistador", el que se puede tomar como ejemplo de esta forma de subjetividad moderna, es para Dussel, Hernán Cortéz.

El filósofo de la liberación define la "Conquista" afirmando que la misma

"...es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como 'lo Mismo'. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como 'encomendado', como 'asalariado' (...), o como africano esclavo (...). La subjetividad del 'Conquistador', por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis". 330

En dicha praxis, el primero de los "conquistadores" ha sido Cortés. Éste fue nombrado "Capitán general" de la "conquista". Señala nuestro autor citando a su vez a Torquemada que Cortés, habiendo sido un pobre hidalgo, ahora se convertía en el "Capitán general". Subraya Dussel que "se sabía tal", y así el "ego moderno" se iba construyendo³³¹. El primer gran avance "conquistador" se llevó a cabo,

220 T. D.

³²⁸ Cf. ibid., 39.

³²⁹ Ibid., 40.

³³⁰ E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro 41-42.

³³¹ Cf. *ibid.*, 42. Considero necesario advertir (desde mi interpretación de esta expresión dusseliana) que, si bien es cierto que a partir de esta "toma de conciencia" de su posición de conquistador (que se acrecentará aún más cuando los aztecas lo consideren un dios) comienza a construirse el *ego moderno*, tal como asegura Dussel, sería necesario debatir acerca de la *exclusividad*, *alcance*, *ubicación* (cultural, política, religiosa, etc.) de dicho *ego*, subjetividad o individualidad moderna.

entonces, con Cortés sobre los aztecas. Se dio así la "relación" de dos Mundos, el de los europeos "libres" que tomaban decisiones mediante acuerdos comunes, y el Mundo de los aztecas, este último institucionalizado, sujeto a ritos, tradiciones, estructuras ancestrales y creencias. Por primera vez se daba para los "indios" la experiencia de "relación" con un otro externo, fuera incluso de toda lógica. Ese otro, al que creían "dios", vino a saquear, destruir, dominar y matar. Ese otro, se convirtió en el "conquistador" violento que muy pronto mostró su ego-ismo y avaricia, oprimiendo a quienes los recibieron como a "dioses" ofreciéndoles sus riquezas como dones y símbolos de bienvenida. Esa fue —lastimosa pero significativamente— la primera experiencia moderna que padece un pueblo "sub-desarrollado". La "conquista" del primer gran Imperio se dio con el "encuentro" forzado

"...cara-a-cara de un 'conquistador', desde su decisión *libre y personal* de enfrentar a un Emperador y su imperio, ante un cuasi-dios para su pueblo pero determinado absolutamente por los designios de esos mismos dioses (...). Un 'Yo-moderno' libre, violento, guerrero, hábil político, juvenil (...), ante una 'función imperial' dentro de un 'nosotros' necesario, trágico como el Prometeo encadenado". 332

Asevera Dussel que el hecho de constituirse como Ser-Señor de otro señor anterior, es decir, el "Yo-conquistador" que domina y somete, es la proto-historia del *ego-cogito* moderno. Es aquí cuando comienza a conformarse la Voluntad-de-Poder de dicho *ego*. El Rey de España era considerado el "Señor-de-este-Mundo" porque "Dios le había otorgado tal señorío" ("Yo-Rey"); el "Conquistador", por su parte, compartía tal señorío ("Yo") a través del rey. Ahora bien, dicho "Conquistador" aventajaba al rey en cuanto que tenía la posibilidad de enfrentar su "Yo-Señor" con un "*Otro*"; en ese enfrentamiento el "*Otro*" era negado (ninguneado) y reducido a un simple instrumento o "entea-la-mano" del "Mismo". Como consecuencia, para el mendocino la "conquista" es la auto-afirmación del "Yo-Conquisto", y a su vez, se trata de la negación del "*Otro*" en cuanto "*Otro*". 333

2.1.2.4. La "colonización del mundo de la vida" de la "primera periferia" moderna: la "modernización" del *Otro* y la negación de su *Ser-Otro*

Dussel se refiere a la "colonización del mundo de la vida", y aclara que tal expresión no se trata de una metáfora, sino que tiene que ver con lo acontecido realmente después de la "conquista". AL se

³³³ Cf. *ibid*., 47.

-

³³² *Ibid.*, 46. La cursiva es mía. Luego vino la matanza y la destrucción, y con ello el fin del Mundo de los aztecas. Permítaseme citar a Dussel en un comentario acerca de las guerras "modernas" de ayer y de hoy: "La proporción es casi exactamente la de la Guerra del Golfo de 1991: murieron unos 120 marinos de Estados Unidos, y más de 100 mil soldados de Irak, sin contar civiles, ni los que murieron posteriormente por luchas fratricidas, hambre y enfermedades. En 500 años la violencia 'moderna' guarda la misma proporción". *Ibid.*, 47, nota 32.

constituyó en la primera de las colonias de la Europa moderna, se trata de la "primera periferia" anterior a África v Asia³³⁴. Es decir, estamos frente al primer proceso "europeo" en el que se intenta "modernizar". o sea, "civilizar, "domesticar", "subsumir", etc., al Otro, negando su Ser-Otro v convirtiéndolo en "lo-Mismo". Esta vez no se realiza mediante la violencia extrema y el exterminio, sino por la praxis erótica, política, económica, cultural, etc. Es, por consiguiente, el avasallamiento y la "colonización" de la manera como aquellos pueblos vivían cotidianamente, de su modo de representar la vida. Así pues, bajo la sombra de dicha "colonización" se irá conformando poco a poco el "Ser latinoamericano", "una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el Origen de la Modernidad"335. El "mundo de la vida cotidiana" de los "indios" es "colonizado" por el "mundo de la vida cotidiana" de los europeos.336

La "conquista" v "colonización" también tuvieron que ver con la "dominación sexual". Ese "ego moderno violento, guerrero, conquistador", también es -asevera Dussel- un "ego fálico". No se conforma con la recepción de la mujer como ofrenda (de acuerdo con las tradi-ciones de los "indios"), lo que sería, por otra parte, un despropósito desde el punto de vista "cristiano", sino que abusa de ellas, las maltrata, secuestra, cosifica, Las víctimas son niñas, doncellas, mujeres casadas abusadas delante de sus maridos³³⁷. Ese "ego fálico" constituye la totalidad mundana donde la mujer se reduce a un objeto de satisfacción, es decir, en un "no-yo" (no-falo, castrada). Frente a la "Totalidad-yo-masculina", la mujer sólo debe ocupar el rol de "pasividad" ya que se trata del "no-ser" dominado³³⁸. Esa violencia erótica muestra a las claras la dominación del mundo de la vida de los pueblos originarios. El "indio" varón es sometido, esclavizado o asesinado, mientras el "conquistador" abusa de su mujer y la embaraza (amanceba). La relación nunca se legalizaba, el "conquistador", cuando podía, contraía matrimonio con una española. En palabras de Dussel:

"Se trata del cumplimiento de una voluptuosidad frecuentemente sádica, donde la relación erótica es igualmente de dominio del Otro (de la india). Sexualidad puramente masculina, opresora, alienante, injusta. Se coloniza la sexualidad india, se vulnera la erótica hispánica, se instaura la doble moral del machismo: dominación sexual de la india y respeto puramente aparente de la mujer europea. De allí nace el hijo

³³⁴ Dussel remite a la tesis de Wallerstein acerca del "Sistema del Mundo Moderno". Véase I. Wallerstein, Análisis de Sistemas-Mundo. Una Introducción, Ed. Siglo XXI, México, 2006.

³³⁵ E. Dussel, *ibid.*, 50.

³³⁶ Cf. ibid., 48-50.

³³⁷ Cf. *ibid*., 50.

³³⁸ Cf. E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana III. De la Erótica a la Pedagógica*, Ed. EDICOL, México, 1977, 60.

bastardo (el 'mestizo', el latinoamericano, fruto del conquistador y la india) y el criollo (el blanco nacido en el mundo colonial de Indias)". 339

Así como fue sometido el cuerpo de la mujer "india" a fin de satisfacer los placeres sexuales del "conquistador", de la misma manera el cuerpo del varón "indio" se convirtió en instrumento de enriquecimiento (monetario) de los españoles. Éstos comenzaron a adorar al nuevo dios del Mundo occidental y cristiano, el "dios-capital" para quien sacrificaban los cuerpos de las nuevas "víctimas inmoladas": los "indios"³⁴⁰. Así pues, "la economía como sacrificio, como culto, el dinero (el oro y la plata) como fetiche, como religión terrena (no celeste), semanal (no sabática, como indicaba Marx en *La cuestión judía*³⁴¹) comenzaba su rumbo de 500 años"³⁴². Estaba surgiendo así un sistema económico nuevo, donde la corporeidad sometida del "indio" (como del esclavo africano) era "subsumida" en la totalidad de dicho sistema como "mano de obra barata".³⁴³

En los apartados siguientes, como ya he adelantado, analizaré con mayor profundidad esta temática; cierro aquí con un párrafo de nuestro autor quien sintetiza su perspectiva crítica y presenta el proceso de la "Modernidad" que se desarrollará a partir de los acontecimientos descriptos:

"El 'yo colonizo' al Otro, a la mujer, al varón vencido, en una *erótica alienante*, en una *económica capitalista* mercantil, sigue el rumbo del 'yo conquisto' hacia el 'ego cogito' moderno. La 'civilización', la 'modernización' inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas 'primitivas', pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro. La expresión de Descartes del *ego cogito*, en 1636 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el *ego*, origen absoluto de un discurso solipsista".³⁴⁴

2.1.2.5. La "conquista espiritual" mediante la dominación europea sobre el "imaginario" del "indio" justificada fetichistamente por la "Voluntad Divina"

Dussel añade dos figuras nuevas a las anteriores, las cuales tienen que ver con la dominación europea sobre el "imaginario" del "indio". Al comienzo dicha dominación se llevó a cabo por medio de la violencia física (militar), ahora se realiza a nivel intelectual, ideológico, cultural, etc. Este segundo tipo de violencia conlleva una profunda

341 Véase, K. Marx, *Sobre la cuestión judía*, Ed. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2004.

2

³³⁹ E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 51.

³⁴⁰ Cf. ibid., 52.

³⁴² E. Dussel, *ibid.*, 52.

³⁴³ Cf. *ibid.*, 52. ³⁴⁴ *Ibid.*, 53.

ambivalencia: por una parte, los misioneros (primeros encargados de la evangelización) predican a un "Dios" que es "amor", y como tal, sus creyentes y "seguidores" deberían vivir amando a su/s prójimo/s: pero dicha prédica se desarrolla en medio de la opresión, de la destrucción, del sometimiento. Además, el centro de esa predicación es Cristo, quien fuese víctima de la violencia injusta por parte de aquellos que no aceptaron su mensaje; aquí, al mismo tiempo, se presenta como "paradigma" o "líder" (religioso, político, cultural, etc.) a un hombre moderno con derechos universales que se encuentra por encima de cualquier otro hombre y que no acepta las "diferencias" sino que impone lo propio. Así pues, en nombre de esa víctima y de los derechos universales del hombre europeo se victimiza a los nativos de estas tierras ("periféricas")³⁴⁵. De esta manera "los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo... sus dioses en nombre de un 'dios extranjero' y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar"346. Se trata -según Dussel- de un proceso propio de la racionalización moderna. por un lado, inventa un mito que justifica la dominación y la opresión (en este caso es el mito "civilizatorio"), por otro, se declara inocente de tales atrocidades 347

En cuanto a la figura de la "conquista espiritual" (fundamental dentro de la temática del presente trabajo de investigación) comenta nuestro autor que el Papa Alejandro VI le otorgó en 1493 a Fernando de Aragón (mediante una bula) el dominio sobre las "Nuevas Tierras" que habían "descubierto". De esa manera la posterior "conquista" quedaba fundada *fetichistamente* en la "Voluntad de Dios". Ella es la que *justifica* la praxis secularizada moderna. Habiendo, pues, dominado el territorio "descubierto" y a quienes lo habitaban, quedaba ahora la tarea de dominar el imaginario de los "indios" a partir de una perspectiva religiosa-cristiana-católica del "mundo de la vida". Es así como se cerraría la "circularidad dialéctica", introduciendo al nativo de estas tierras al sistema europeo, aunque éste sea la "antítesis" dominada de dicho sistema. Necesaria, evidentemente, para su funcionamiento.³⁴⁸

Desde la mirada del europeo, el "mundo" imaginario del "indio" tenía un carácter "satánico", negativo, pagano, por lo cual, era necesario destruirlo, aniquilarlo. Era imprescindible, entonces, comenzar de nuevo a partir de la predicación del evangelio de Cristo. Lo que al final se predicó (más que el "evangelio de Cristo") fue la "doctrina cristiana" que más adelante quedaría plasmada en los documentos del Concilio de Trento, y que era comúnmente aceptada en Europa. No obstante, no contenía una propuesta razonable para la audiencia (forzada o no) de otras culturas. 349

³⁴⁵ Cf. *ibid*., 55-56.

³⁴⁶ *Ibid.*, 56.

³⁴⁷ Cf. ibid., 56.

³⁴⁸ Cf. ibid., 56-57.

³⁴⁹ Cf. ibid., 57.59.

En otro juicio hermenéutico europeo los nativos eran reducidos a una "barbarie" secundaria", de "segunda categoría". Al ser como "menores de edad", "rudos", "inmaduros", en sentido estricto (se puede constatar en muchos escritos de la época) no-humanos, no-hombres, desde el paradigma del hombre-moderno. Su barbarie, como digo siguiendo a Dussel- no es como la de los chinos, japoneses o los de las Indias Orientales, estos últimos deben ser tratados de modo noviolento v con cierta sutileza, va que sus culturas se encuentran más avanzadas; por el contrario, los "indios", quienes aún son tan primitivos necesitan una "educación" más "elemental". Así pues, se les enseñaba la doctrina cristiana, con sus preceptos y oraciones todos los días. La cuestión ritual ocupaba un lugar de privilegio en el "adoctrinamientoadiestramiento" cristiano que recibían los "indios". Es evidente, por cierto, que se trató de una "conquista espiritual" obligada (también violenta) donde se dio, efectivamente, una clara dominación religiosa del "conquistador" sobre la víctima oprimida. 350

La crítica de Dussel a tal dominación religiosa, como al vínculo fetichista de ésta con la política justificando la opresión, serán claves en el desarrollo de su posterior proyecto filosófico éticodes-fetichizador/liberador. político/religioso De hecho. eurocentrismo y el concepto de "Modernidad" europeo son producto de la conquista y dominación política, económica, cultural, etc. (como hemos visto), y, si tal conquista y dominación está justificada fetichistamente por la religión, entonces esta última tiene mucho que ver con la opresión de la periferia. Aunque (como veremos en el cuarto capítulo) también tiene que ver con el surgimiento de un nuevo pensamiento "periférico" capaz de criticar radicalmente al centro. Y adelanto aguí (porque la temática lo amerita) que Dussel, a partir de esta nueva perspectiva, y re-interpretando a Marx, percibirá en esta ético-política/religiosa hermenéutica crítica "pueblo" del latinoamericano, víctima de la opresión, un planteo crítico liberador análogo al de la tradición profética del pueblo de Israel. 351

2.1.2.6. El *mito* de la "constitución *armónica* de una cultura latinoamericana" a través del "encuentro de dos mundos"

Indica el pensador argentino/mexicano que el conocido eufemismo denominado "encuentro de dos mundos" tiene que ver con la propuesta de las actuales clases dominantes latinoamericanas "criollas" o "mestizas". Con ella se pretende generar el mito de la conformación de la cultura de AL surgida por la *unidad armónica* entre dos "mundos" y culturas³⁵², la del "indio" nacido en estas tierras y la del "blanco" que

-

³⁵⁰ Cf. ibid., 60-61.

³⁵¹ Si bien este último tema será abordado críticamente en los capítulos siguientes, considero conveniente introducirlo aquí ya que el mismo se encuentra en relación directa con la problemática planteada en este apartado.

³⁵² Aclara Dussel en una nota al pie de página que el concepto de "mundo" (que nuestro autor utiliza en muchas ocasiones) fue incorporado por la filosofía latinoamericano desde

llega desde Europa. Para Dussel el término "encuentro" es un eufemismo porque encubre el horror del genocidio, del exterminio, la explotación y la destrucción de parte de un mundo sobre el otro, se trata del ocultamiento de la aniquilación del mundo del Otro, de su cultura. No es justo negar o encubrir lo ocurrido, se trató de una irrupción violenta y bárbara, de un ensañamiento destructor de los pueblos originarios. No obstante "nacerá (...) una nueva cultura (...) pero dicha cultura sincrética, híbrida, cuyo sujeto será de raza mestiza, lejos de ser el fruto de una alianza o un proceso cultural de síntesis, será el efecto de una dominación o de un trauma originario"³⁵³. Es por eso –aclara el filósofo– que, si pretendemos sostener liberadoramente al mestizo y/o a la cultura latinoamericana surgida de ese "trauma originario", es preciso tener memoria de las víctimas que han sufrido tal atropello.³⁵⁴

Queda claro que lo que encubre el concepto de "encuentro" es la dominación provocada por el "yo" europeo sobre el "indio", que es el Otro, nunca respetado como Otro. Por el contrario, el "mundo del Otro" fue despreciado y excluido de cualquier racionalidad y de cualquier posibilidad de validación "religiosa". Así pues, "dicha exclusión se justifica por una argumentación encubiertamente teológica: se trata de la superioridad -reconocida o inconsciente- de la 'Cristiandad' sobre las religiones indígenas"355. No pudo efectivizarse un "encuentro" en ese contexto de rechazo, desprecio y destrucción de todas las creencias, ritos, tradiciones religiosas, templos, etc. que eran parte esencial de la vida de los "indios". Lo que sucedió después, el surgimiento lento y persistente de una "religiosidad sincrética" o "mestiza" (si cabe el término), es otra cuestión. Solo podría aceptarse -según el filósofo de la liberación- la noción de "encuentro de dos mundos" si nos referimos al posterior surgimiento de una cultura híbrida o sincrética donde la figura del *mestizo* ocupa un lugar protagónico. Cuando la conciencia creadora del pueblo provoca el surgimiento de lo nuevo podemos hablar de "encuentro", pero jamás a partir de la violencia de la "conquista". 356

2.1.3. Diferentes conceptos de "Modernidad"

Pasemos ahora a la temática de la "Modernidad", de la que ya he hecho alusión y a la que nuestro pensador le otorga suma importancia,

J. Gaos, quien a su vez lo toma de Heidegger. A partir del concepto de "mundo", luego se estudiará el de "cultura". Cf. *ibid*.. 62. nota 18.

³⁵³ *Ibid.*, 62.

³⁵⁴ Cf. ibid., 61-62.

³⁵⁵ Ibid., 62. La cursiva es mía.

³⁵⁶ Cf. *ibid.*, 62-63. El pensador mendocino remite a una ponencia suya, en el contexto de un seminario realizado en México acerca de la "Idea del Descubrimiento" en el año 1984, titulada "Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un desagravio históri-co"). Véase E. Dussel, "Del descubrimiento al desencubrimiento. Hacia un desagravio histórico", en *Semanario de El Día*, México, 1171, 9 de diciembre, 1984, 4-7.

para centrarnos, más adelante, en nuestro modo de pensar (y hacer filosofía) latinoamericano. Son numerosos los textos en los que Dussel trata esta cuestión ya que resulta clave en su interpretación histórica a nivel global y de AL en particular. Nuestra historia de latinoamericanos tiene que ver con dicha "Modernidad", o bien, desde la otra cara de la moneda, dicha "Modernidad" tiene que ver con nuestro "Ser" ("no-Ser") latinoamericano.

2.1.3.1. Concepto eurocéntrico, provinciano, regional

Dussel aclara que existen dos conceptos diferentes de "Modernidad". El primero de ellos es el eurocéntrico, provinciano, regional. El cual considera que la Modernidad es emancipación, madurez, por medio del esfuerzo de la razón que, a través de un proceso crítico, abre las puertas al hombre hacia el progreso y la renovación de sí mismo. Dicho proceso se habría llevado a cabo en Europa, especialmente en el siglo XVIII. La tradición filosófica europea actual (con Hegel como antecedente, Max Weber como comienzo con su análisis sobre la "racionalización" y el "desencanto", hasta Habermas) lo entiende de esta manera. La denominación de "eurocéntrica" tiene que ver con que señala como puntapié inicial de la "Modernidad" fenómenos que sucedieron dentro de Europa y para explicar el proceso posterior no hace falta nada más que Europa. Se entiende, por esto, que muchos señalen que la modernidad comienza con Galileo Galilei, Bacon o Descartes en el siglo XVII. 357

2.1.3.2. La "Modernidad" en sentido mundial a partir del "ego conquiro"

El filósofo argentino/mexicano propone una segunda manera de concebir la "Modernidad", lo hace en un sentido mundial, ésta consistiría en definir como característica fundamental del "mundo moderno" el hecho de percibirse como el centro de la Historia Mundial. O sea, nunca hubo –según Dussel– Historia Mundial hasta 1492, recién a partir de esta fecha se inicia el despliegue del "Sistema-mundo" 358.

³⁵⁷ Cf. E., Dussel, "Europa, modernidad v eurocentrismo", 45-46, Cf. también, E. Dussel, La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel. 73-78. No ahondaré aquí sobre el tema del "eurocentrismo filosófico" (tema que daría mucha "tela por cortar"), sólo me limito a citar un párrafo de nuestro autor en el que se refiere a tal problemática: afirma Dussel que "el eurocentrismo filosófico (...) tiene una supuesta pretensión de universalidad siendo en verdad una filosofía particular, que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura europea moderna fue la primera cuyo etnocentrismo fue mundial, teniendo como horizonte el World-System (...). Pero esa pretensión termina cuando los filósofos de la otras tradiciones filosóficoculturales toman conciencia de su propia historia filosófica y del valor situado de las mismas". E. Dussel, "Prólogo", en J. G. Gandarilla Salgado, Asedios a la totalidad, 132. 358 Adelanto aquí algunas reflexiones del autor, que luego desarrollaré con mayor amplitud. Nuestro filósofo señala que "lo trágico de la constitución de un sistema-mundo económico capitalista es que el mundo colonial será interpretado como habitado por seres humanos explotables, de segunda categoría (antropológica, ontológica y ético-

Antes de esta fecha los sistemas culturales o imperios coexistían entre sí. Recién a partir de la expansión portuguesa en el siglo XV, la cual llega al Extremo Oriente en el XVI, y por el "descubrimiento" de América hispánica, comienza una historia a la que podemos denominar estrictamente "Mundial" Aquella España que la misma Europa Occidental posterior despreciará, y que el mismo Hegel la considerará "no-Europa", es la puerta de acceso a la "Modernidad". La primera "gran" experiencia de "conquista" de los pueblos aztecas y mayas será determinante para el ego europeo en cuanto a la capacidad para dominar (bajo diferentes aspectos) a otro imperio; de hecho, a raíz de tal experiencia, el *Otro* será percibido como dominado, colonizado, explotado, etc., el *Otro*, en definitiva, se constituye en súbdito de dicho ego. 360

Para Dussel España es la primera nación "moderna", ya que abre la etapa inicial de la "Modernidad" a través del mercantilismo mundial³⁶¹. Por lo tanto, el siglo XVII (incluido Descartes) es una consecuencia de dicha "Modernidad". O sea, que es efecto y no punto de partida, como generalmente se da por supuesto³⁶². Así pues, tanto Holanda (independizada de España desde 1610), como Francia e Inglaterra avanzarán por este camino.

La segunda etapa pertenece a la revolución industrial del siglo XVIII, a la llustración; ésta continúa el proceso que había comenzado en el siglo XV. España es reemplazada por Inglaterra y se posiciona como potencia hegemónica hasta 1945, comandando a la Europa moderna y a la historia mundial, en especial a partir del imperialismo surgido alrededor de 1870. El hecho de que a partir de 1492 la Europa Moderna se constituya como "centro" del mundo, ubica a los demás pueblos y culturas en la "periferia". 363

políticamente...). Eran sub-humanos a los que la civilización europea, al dominarlos, les concedía simultáneamente algo de humanidad. La colonialidad era interpretada desde Europa como un don: el de la humanización. Esta ideología debajo de todas las ideologías modernas reinó hasta el presente". E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 87.

³⁵⁹ Cf. E., Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 46. Cabe aclarar, sin embargo, que Dussel en un artículo de 2010 señala que la Modernidad europea impactó en las demás culturas con excepción de Japón y de China. Cf. E. Dussel, "El Siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", en *Signos filosóficos, vol. XII, núm. 23, enero-junio, 2010*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Izlapalapa, México, 137.

³⁶⁰ Cf. E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 105.

³⁶¹ Cf. E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, 14, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad.pdf 13/01/2017

³⁶² Cf. E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 11-12.

³⁶³ Cf. E., Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 46-47. Cf. también, E. Dussel, "El Siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", 130. Cf. también, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 99-100.

Por lo general, en la interpretación habitual de la Modernidad se suele dejar de lado a España y Portugal (y por lo tanto al siglo XVI hispanoamericano) considerándolas pertenecientes al fin de la Edad Media, pero nada tienen que ver con la "Modernidad" propiamente dicha. Dussel se opone a lo que llama "falsas unanimidades", y propone una interpretación diferente de la "Modernidad", otorgándole un sentido mundial.³⁶⁴

El "eurocentrismo" moderno ha confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta, hegemonizada por Europa como el centro del mundo y por lo tanto a todas las demás regiones como periféricas. Ahora bien, según nuestro pensador, al "ego cogito" moderno lo antecedió por más de un siglo el "ego conquiro" práctico que impuso su voluntad (Voluntad de Poder) a los pueblos originarios. Al conquistar México se generó el primer ámbito del ego moderno. La Europa moderna (primero España) a partir de 1492 utilizará la conquista de AL –por la acumulación de las riquezas saqueadas en ella, por la experiencia, el conocimiento, etc.—, para hacer lo mismo con las antiguas culturas antagónicas (turco, musulmana, etc.). 365

La Modernidad que explica Dussel surge al final del siglo XV y da comienzo a un nuevo estilo de vida, de comprensión de la realidad, de la historia, de la ciencia y de la religión³⁶⁶. Las historias posteriores de Inglaterra, Holanda y Francia son producto del horizonte abierto por España y Portugal. Latinoamérica entra así a la Modernidad mucho antes que América del Norte, y se constituye como la "otra cara" dominada, excluida, oprimida, encubierta.³⁶⁷

Por un lado, la Modernidad posee un fuerte núcleo racional *ad intra*, el cual vendría a ser una "salida" de la "Humanidad" de un estado de inmadurez de la región, no mundial; por otro lado, dicha Modernidad, *ad extra*, lleva a cabo un proceso irracional oculto para ella misma. Ésta justifica –por su contenido secundario y negativo mítico– una praxis irracional de violencia.³⁶⁸

El mito de la Modernidad contiene algunos supuestos que lo "justifican":

-La "civilización europea moderna" se comprende a sí misma como más desarrollada, avanzada, la cual ha alcanzado la "mayoría de edad"; esto

³⁶⁴ Cf. E., Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 47.

³⁶⁵ Cf. *ibid.*, 48. Cf. también, E. Dussel, "El Siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosofícas", 130. Cf. también, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 86-87.

³⁶⁶ Cf. E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 100.

³⁶⁷ Cf. E., Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 48.

³⁶⁸ Cf. *ibid.*, 48. Cabe recordar que las perspectivas latinoamericanas acerca de la Modernidad son actualmente muy diversas. A modo de ejemplo, véase G. Ortiz, "Racionalidad Social y Modernidad en América Latina", en G. Ortiz, M. Juárez, E. Biset (Eds.), *Pensar desde la emergencia. Nuestras formas de vida*, Ed. EDUCC, Córdoba, 2005, 15-50.

permite sostener de manera inconsciente una postura ideológicamente eurocéntrica.³⁶⁹

- -La exigencia moral de tal superioridad obliga a tutelar y desarrollar a los más "primitivos" y "bárbaros".
- -El proceso educativo hacia el "desarrollo" es el que establece el mundo europeo, cayendo así en un "desarrollo" unilineal y a la europea, lo cual determina inconscientemente la "falacia desarrollista".
- -El bárbaro muchas veces se resiste a ser educado, por lo tanto, es legítimo utilizar la fuerza si es necesario a fin de llevar a cabo la modernización, la "querra santa colonial".
- -Como toda dominación ésta produce víctimas, no obstante, es interpretada como necesaria e inevitable, e incluso se la entiende como un actocuasiritual de sacrificio; aquí el héroe-sacerdote sacrifica la víctima inmolada como medio de salvación. Esas víctimas son (entre otras) el "indio" colonizado, el africano esclavizado, la mujer sometida, la tierra destruida, etc.
- -La "culpa" del bárbaro –según la ideología moderna– es la de resistirse a la educación civilizatoria, lo cual le proporciona al moderno presentarse como inocente y además como liberador de la "culpa" de sus propias víctimas.
- -A partir de la idea de que la "Modernidad" posee un rol "civilizatorio", los sufrimientos o sacrificios de quienes deben ser "civilizados" o "modernizados" se interpretan como inevitables³⁷⁰. Es "útil" para ellos y es un "bien para todos".³⁷¹

Otra clasificación que propone Dussel sobre la "Modernidad" tiene que ver con tres diferentes posturas especulativo-argumentativas acerca de la "inclusión del Otro" en la propia "civilización" o "cultura". Aquí se encuentra incluido el debate sobre el uso de la fuerza para llevar a cabo la "conquista civilizadora-evangelizadora" en el "Nuevo-Mundo" en el siglo XVI:

1- La "Modernidad" entendida como "emancipación"

³⁷¹ Cf. E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 69.

³⁶⁹ Nuestro filósofo entiende que tal percepción es discutible, ya que el parámetro para juzgar a una cultura "superior", o más "desarrollada" que otra, siempre es cualitativo, y, por lo tanto, su aplicación es dificultosa. Cf. E. Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro*, 69-70.

³⁷⁰ Cf. E., Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 48-49. Cf. también, E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 69-70. En 1994 el mendocino afirmaba que la misma lógica se sigue "utilizando" en la actualidad en la "guerra" del Golfo, en Irak. Podemos decir hoy (que han pasado más de veinte años) que también se vuelve a repetir en la "guerra" de Siria. Cf. E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 70. Considero significativo agregar un párrafo que cita Dussel de lo escrito por Ginés de Sepúlveda acerca de los "indios" y de la "enorme utilidad" de la "conquista": "La primera (razón de la justicia de esta guerra y conquista) es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros (indios), incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades magnas commoditates, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfeto a la perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos (...)". Ginés de Sepúlveda, De la justa causa de la guerra contra los indios, Publicado en Roma en 1550. Citado en E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 69.

Dussel muestra que, más allá de lo repulsivo que puedan parecernos los escritos de Juan Ginés de Sepúlveda, éstos revelan un pensamiento "moderno" (en el sentido actual del término). De hecho, cuando Sepúlveda se refiere a las sociedades urbanas de los "indios" v a las edificaciones maiestuosas producto de la manufactura de aquellos "salvaies", frente a las cuales los "conquistadores" quedaban atónitos, él considera que ello no significa que sean civilizados. Demuestra, por el contrario, su barbarie argumentando con la carencia de individualidad, subjetividad, autonomía y/o libertad por parte de los "indios". Todo está regulado de manera comunitaria en sus sociedades y no cuentan con la "posibilidad" de ser libres para decidir por ellos mismos, por ejemplo, acerca de sus propios bienes, ni de rebelarse contra sus jefes cuando no comparten sus ideas. Como consecuencia el primer argumento del carácter "emancipatorio" de la "Modernidad" consiste en que "la llamada conquista, en realidad, es un acto emancipatorio, porque permite salir (...) al bárbaro de su 'inmadurez', de su barbarie". 372

El segundo argumento se basa en la "necesidad" de "salvar" a los "inocentes" de tanta barbarie. Lo que a nuestros ojos se nos presenta casi como irrisorio o burlesco, no obstante, es para Sepúlveda otro argumento para justificar la "conquista". Dussel distingue entre el "concepto" de la "Modernidad" y el "mito de la Modernidad", ya que advierte que en este punto pasamos "in-advertidamente" (valga la redundancia) de tal "concepto" al "mito". El primero expresa el "sentido emancipador de la racionalidad moderna" en relación con otras culturas "sub-desarrolladas", las cuales se encuentran atrasadas en cuanto a la tecnología, las estructuras tanto sociales como económicas y políticas, la autonomía de los individuos, etc.; el segundo tiene que ver con el ocultamiento de la violencia v opresión que dicha cultura "desarrollada" eierce sobre las otras. Así pues, el "mito de la Modernidad" consiste en la justificación de todo el sufrimiento infringido al Otro por la "necesidad" de "salvar" a los "inocentes" de la "violencia" provocada por la "barbarie".373

Así explica Dussel el argumento con sus premisas, conclusiones y corolarios:

³⁷² Ibid., 72.

³⁷³ Cf. *ibid.*, 72. Cf. también, E. Dussel, *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Ed. Continuum, New York, 1995, 64 ss. Después de 500 años Estados Unidos pretende engañarnos (al mundo entero) con el "mito de la paz". Y vaya si ha tenido efecto tal engaño que su anterior presidente ha recibido el "Premio Nobel de la Paz". Ellos que *ocultamente* les venden las armas y los sofisticados equipamientos militares a los terroristas del denominado "Estado Islámico" (EI) y/o de ISIS (Islamic State of Iraq and Syria) –"Estado Islámico" y/o ISIS que ellos mismos provocaron con la injusta "guerra" en Irak– y a tantos otros grupos rebeldes, luego, se "escandalizan" y "condenan" los atentados terroristas ocurridos en los países aliados. Pero no se quedan tranquilos con eso, sino que provocan divisiones, siembran cizaña a través de los medios de comunicación, fomentan matanzas, generan cada día más odio, pero juran "en nombre de Dios" que todo es por la "paz".

- 1. "Siendo la cultura europea más desarrollada es decir, una civilización superior a las otras culturas (premisa mayor de todos los argumentos: 'el *eurocentrismo*').
- 2. el que las otras culturas 'salgan' de su propia barbarie o subdesarrollo por el proceso civilizador constituye, como conclusión, un progreso, un desarrollo, un bien para ellas mismas. Es entonces un proceso *emancipador*. Además dicho camino modernizador es obviamente el ya recorrido por la cultura más desarrollada. En esto estriba la "falacia del desarrollo (desarrollismo)".
- 3. Como primer corolario: la dominación que Europa ejerce sobre otras culturas es una acción pedagógica o una violencia *necesaria* (guerra justa), y queda justificada por ser una obra civilizadora o modernizadora; también quedan justificados eventuales sufrimientos que puedan padecer los miembros de otras culturas, ya que son costos necesarios del proceso civilizador, y pago de una 'inmadurez culpable'.
- 4. Como segundo corolario: el conquistador o el europeo no sólo es inocente, sino meritorio, cuando ejerce dicha acción pedagógica o violencia necesaria.
- 5. Como tercer corolario: las víctimas conquistadas son 'culpables' también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimación, ya que pudieron y debieron 'salir' de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir el uso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se rebelan contra esa acción emancipadora-conquistadora".³⁷⁴

Se evidencia –según el filósofo– que el "mito de la Modernidad" supone una gran *inversión* de la realidad. Por medio de dicha inversión la victima oprimida y sufriente termina siendo culpable y el victimario opresor y provocador de dicho sufrimiento es inocente; y no sólo inocente, termina llevándose los laureles por haberse comportado meritoriamente. De esta manera Sepúlveda cae en el irracionalismo al justificar la violencia a fin de introducir (forzosamente) al Otro en la "comunidad de comunicación" (Dussel utiliza esta categoría habermasiana y/o apeliana) de esa manera en lugar del diálogo. Además, fundamenta su propia argumentación con la Sagrada Escritura, más concretamente con el Nuevo Testamento³⁷⁵, en la parábola de los invitados a la boda que se excusan (Lc. 14, 15-24). En dicha parábola que, siglos antes, también fue comentada por San Aqustín (a quién Sepúlveda cita)³⁷⁶, el Rey o señor, después del

-

³⁷⁴ E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 72-73.

³⁷⁵ En adelante NT.

³⁷⁶ He aquí el párrafo del texto donde se apoya inmediatamente en San Agustín y de manera mediata en el NT: "Y para confirmar este parecer San Agustín (...) añade: 'Esto mostró con bastante evidencia Cristo en aquella parábola del convite: los invitados no quisieron venir y el padre de familias dijo al siervo: sal con presteza y recorre las plazas y las calles de la ciudad e *introduce* a los pobres (...) Todavía hay lugar. Y dijo el Señor al siervo: sal por los caminos y por los campos y *obliga* (*compelle*) a las gentes a entrar hasta que se llene mi casa. Repara cómo de los primeros que habían de venir se dice: *introdúcelos* y de los últimos se dice oblígalos, significa así los dos períodos de la Iglesia' –hasta aquí San Agustín, y agrega Ginés– (...) a estos bárbaros, pues, violadores de la

rechazo de su invitación por parte de los allegados, obliga o "compele" a ingresar a los pobres a la boda o banquete. Para nuestro pensador la interpretación de Sepúlveda del término "compeler" era justificativo suficiente para el uso de la fuerza o la guerra a fin de "pacificar" a los "indios"; una vez pacificados, entonces sí se los podía iniciar en los principios de la fe cristiana católica utilizando el discurso racional.³⁷⁷

2- La Modernización entendida como "utopía"

Dussel hace alusión aguí al pensamiento de Gerónimo de Mendieta, un franciscano de los primeros tiempos en territorio mexicano. Éste, al igual que Sepúlveda apoyaba la necesidad de una "guerra justa" en el caso de que los "indios" se resistiesen a ser evangelizados. Ahora bien, Mendieta no coincide con Sepúlveda en cuanto que éste último avalaba la monarquía hispana de los Habsburgos, mientras que el primero era un decidido crítico de Felipe II, a quien acusaba de ser causa de la esclavitud de los "indios". Consideraba que ya se había alcanzado el tiempo del fin del mundo, ya que el evangelio era predicado por todos los pueblos y naciones del mundo. Por otra parte, sostenía que Europa, con sus numerosos pecados había sido infiel a Jesucristo, en cambio los "indios", simples y pobres, parecía que habían nacido sin el pecado original. Esto lo llevó a pensar en una "Nueva Iglesia" en el "Nuevo Mundo", una Iglesia similar a la de los primeros cristianos, donde todo sea más sencillo, donde se logre vivir realmente el mensaie del evangelio. Esa era la Iglesia soñada por el "Hermano simple de Asís".

Bajo el reinado de Carlos V se vivió la denominada "Edad dorada" de la Iglesia en México, la cual se extendió desde 1524 hasta 1564. En esta época el proyecto de "modernización" comenzó con lo exterior, con aquello que aún se conservaba de la "conquista"; los franciscanos respetaron algunas instituciones (como la figura del cacique) y tradiciones que no se oponían a los principios cristianos, hablaron la lengua de los "indios", se adaptaron a muchas de sus costumbres, etc. ³⁷⁸ La idea era pasar de dicha exterioridad a la organización de una comunidad cristiana que esté más allá del influjo hispano. Tanto los franciscanos como los jesuitas intentaron llevar a cabo un "proyecto modernizador utópico", el cual, desde la Alteridad de los nativos, incorpora el cristianismo y la tecnología de la cultura europea y parte

naturaleza (es decir culpables), blasfemos e idólatras sostengo que no sólo se los puede invitar, sino también compeler para que recibiendo el imperio de los cristianos oigan a los apóstoles que les anuncian el Evangelio". Ginés de Sepúlveda, *ibid.*, 143-145. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 74.

³⁷⁷ E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 74-75.

³⁷⁸ En mi opinión los jesuitas fueron incluso más osados que los franciscanos en este sentido. En algunas "reducciones" jesuíticas se pueden apreciar aún hoy las "habitaciones" de los caciques (en los lugares más privilegiados rodeando la plaza, tal como era costumbre), las cuales eran mucho más espaciosas que las del pueblo común. Ello se debía a que los caciques (o jefes) generalmente tenían varias esposas y numerosos hijos. Los jesuitas respetaron (al menos al comienzo de la evangelización) esa costumbre poligámica, a tal punto que en las construcciones se preveía tal situación.

de la organización político-social de la cultura urbana tras-atlántica. Se trataba de una "Monarquía Indiana", tal como lo llamara Torquemada, una "República de Indios", donde éstos conservaban su cultura, pero se encontraban bajo el dominio del Emperador y el "control" "paternal" de los franciscanos (y jesuitas).

Más allá de las buenas intenciones, dicho "proyecto utópico" posee una contradicción interna: el "paternalismo" de los franciscanos (luego de los jesuitas) conforma un mundo "utópico" insostenible. Con el tiempo, los colonos europeos hispánicos se apoderan de las "comunidades indígenas", lo que supone el fin del proyecto. Por otra parte, en esa época se lleva a cabo una reorganización del Virreinato de México por parte de Felipe II, mediante el nombramiento de un nuevo Virrey y de otras autoridades, así busca apoderarse de la denominada "República de los indios" y de incorporarlos al sistema tributario español³⁷⁹. De esta manera la "utopía modernizadora" que, en cierta medida era respetuosa al menos de la exterioridad cultural "indígena", veía su fin. Se hacía presente un nuevo "sistema" llamado "repartimiento", con el cual, según Gerónimo de Mendieta, se esclavizaba al "indio". 380

3- La primera crítica al "mito de la Modernidad"

Aquí el protagonista es Bartolomé de las Casas, quien da un paso más, ya que da cuenta de la hipocresía que supone la acusación de culpabilidad del Otro por su supuesta "inmadurez" para, en el fondo, encubrir y justificar la propia opresión y violencia³⁸¹. Para Dussel el dominico hace propio el sentido emancipador de la "Modernidad", pero saca a la luz (des-cubre) la irracionalidad que está oculta (en-cubierta) en el "mito" de la "culpa" de quien, en realidad, es víctima inocente. Por tal motivo, Las Casas se opone a la justificación de la supuesta "guerra justa" para incorporar a la "comunidad de comunicación" propia a quienes no permiten ser "educados" y "evangelizados". En síntesis

"todo el debate (...) no se establece sobre la necesidad de la argumentación misma en la comunidad de argumentación, sobre la que todos acuerdan, sino en el 'modo' de la *entrada*, de la *participa-ción* inicial del Otro en la comunidad de argumentación. La cuestión debatida se encuentra en cuanto al *a priori* absoluto, de la condición de posibilidad de la participación racional misma. Ginés admite un momento irracional (la guerra) para iniciar la argumentación; Bartolomé exige que sea racional desde el inicio el 'diálogo' con el Otro". 382

Bartolomé de las Casas denuncia la irracionalidad de la "guerra" y la violencia de aquellos que, con la excusa de liberar a los "indios" de las antiguas prácticas bárbaras de quienes los "oprimían", generan un

³⁸¹ Cf. E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, 199-206.

³⁷⁹ Cf. *ibid*., 77, nota 29.

³⁸⁰ Cf. ibid., 75-77.

³⁸² E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 77-78.

sometimiento y un sufrimiento tal, que no tiene parangón con el anterior.

La cuestión está en el respeto por el *Otro* en su *Alteridad*, para Las Casas la "modernización" que se intente desde Europa debe respetar dicha *Alteridad*; la "Modernidad" debe ser asumida, pero a la vez es necesario negar su "mito". Tal "Modernidad" no debe estar "...enfrentada a la pre-Modernidad o a la anti-Modernidad, sino como modernización desde la *Alteridad* y no desde *lo Mismo* del 'sistema'³⁸³. Se trata de un proyecto que busca crear un nuevo sistema a partir de un momento "Trans-sistemático", a partir de la "Alteridad creadora".

Según Dussel, Bartolomé de las Casas desarrolla un "método crítico", un "racionalismo liberador". El único modo para transmitir al Otro las propias creencias o religión es por medio de la "argumentación racional". Ésta deberá ir acompañada de la coherencia de vida, para no caer en contradicciones, y para que dicha argumentación sea creíble. Tal actitud debe desarrollarse siempre sin distinción de culturas, ya que pertenece al ser humano tal capacidad racional. De hecho, la preocupación principal de Bartolomé de las Casas no es la "argumentación" en sí misma, sino más bien, las posibilidades de participación racional en la "comunidad argumentativa".

El nativo de Sevilla ataca de plano el origen del "mito de la Modernidad", lo hace respondiendo a la situación particular de su época, pero su crítica resulta útil para enfrentar a todos los intentos futuros de "modernización" *violenta* que se siguen perpetrando. Dicho "mito" es destruido anticipadamente por Las Casas, ya que nada justifica la violencia fundada en la supuesta "culpa" del "indio"³⁸⁴, lo cual es una falacia. Así expresaba Las Casas la injusticia de esa guerra:

"Que esta guerra sea injusta se demuestra, en primer lugar teniendo en cuenta (...) que la merezca el pueblo contra el cual se mueve la guerra, por alguna injuria que le haya hecho al pueblo que ataca. Pero el pueblo infiel que vive en su patria separada de los confines de los cristianos (...) no le ha hecho al pueblo cristiano ninguna injuria por la que merezca ser atacado con la guerra. Luego esa guerra es injusta". 385

Se "invierte" en Las Casas la "inversión" del "mito de la Modernidad", los verdaderos culpables no son los nativos, sino los europeos, los "conquistadores" que han venido a estas tierras a saquear, matar y destruir. El dominico español logró una crítica radical, se puso en el lugar del *Otro*, y desde esa perspectiva (sólo desde allí) pudo dar cuenta de la injusticia cometida.³⁸⁶

³⁸³ Ihid 79

³⁸⁴ Dussel recuerda la "inmadurez culpable" de Kant.

³⁸⁵ B. de las Casas, *Obras escogidas*, BAE, Madrid, 1958, t. III, 1958, Cap. 6,2, 431. Citado en E. Dussel. *ibid.*, 81.

³⁸⁶ Cf. E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 79-81.

2.1.4. La liberación desde la negación de la negación del mito de la "Modernidad"

Luego de todo lo expuesto, volvemos a centrarnos en el pensamiento de Dussel, quien plantea la necesidad de negar la negación del mito de la "Modernidad" si es que pretendemos la superación de dicha "Modernidad" (desde donde nuestro pensador comenzará a construir su futuro proyecto/"sistema" filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/liberador). El primer paso para esto será que la víctima señalada como "culpable" (y convencida de ello), auto-descubra su inocencia. Así lo expresa el filósofo:

"...es la 'víctima *inocente*' del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la 'Modernidad' como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la 'Modernidad' y al afirmar la Alteridad de 'el Otro', negado antes como víctima culpable permite 'des-cubrir' por primera vez la 'otra-cara' oculta y esencial a la 'Modernidad': el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las 'víctimas' de la 'Modernidad') como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)." 387

Asegura Dussel que únicamente cuando es negado el mito civilizatorio y la inocencia de la violencia de los "modernos", es posible reconocer la injusticia de la praxis sacrificial que se lleva a cabo en la "periferia" (aunque también se da en la misma Europa), y de esta manera se puede superar la limitación esencial de la "razón emancipadora". Se supera ésta como "razón liberadora" cuando es des-cubierto el "eurocentrismo" de la razón ilustrada, la "falacia desarrollista" del proceso hegemónico de modernización. Incluso, dicha razón ilustrada puede auto-reconocer la injusticia cuando descubre éticamente la dignidad del Otro (cultura, "raza", género, etc.), cuando es capaz de declarar inocentes a las víctimas a partir de la acentuación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad, negadas por la "Modernidad". Así la razón moderna, hegemónica, violenta, desarrollista, será trascendida, aunque no como razón en cuanto tal. 388

2.1.5. La "*Trans-Modernidad*": proyecto mundial de liberación. Co-realización de/por la *solidaridad* ana-dialéctica como incorporación desde la *Alteridad/Exterioridad*

A partir de la mencionada toma de conciencia estaríamos frente a una "*Trans-Modernidad*" como proyecto mundial de liberación, en la cual, la *Alteridad*, antes co-esencial con la Modernidad, logre realizarse efectivamente³⁸⁹. La Trans-Modernidad no se "realiza" mediante un

³⁸⁷ E., Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 49.

³⁸⁸ Cf. ibid., 49-50.

³⁸⁹ El mendocino menciona a André Gunder Frank y a Kenneth Pomeranz, ya que gracias a sus hipótesis ha podido lograr la inspiración necesaria para ir madurando estos temas

paso de la potencia de la Modernidad al acto de la misma siempre europea. Más bien, la realización se daría por el pasaje trascendente de la Modernidad y de su *Alteridad* negada a su mutua fecundidad creadora (co-realización). Explica nuestro filósofo que "se trata no de una nueva etapa de la Modernidad sino de una *Nueva Edad* del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo"³⁹⁰. Además, en esta nueva edad, "...los requerimientos de la existencia de vida en la Tierra habrán exigido cambiar la actitud ontológica ante la existencia de la naturaleza, del trabajo, la propiedad, de las otras culturas".³⁹¹

Para la sola Modernidad el proyecto trans-moderno es una corealización de lo imposible. Es que se trata de la co-realización de/por la *solidaridad* que Dussel llama ana-dialéctica del centro con la periferia, del varón y la mujer, de las diferentes "razas", etnias, clases, culturas, etc., no como pura negación, sino como incorporación desde la *Alteridad/Exterioridad*.³⁹²

El pensador aclara que no estamos frente a un proyecto premoderno, como una acentuación folklórica del pasado; tampoco frente
a un proyecto anti-moderno propio de grupos conservadores, de
derecha, nazis o fascistas; ni ante un proyecto post-moderno que
niegue la Modernidad y sea crítico de toda racionalidad cayendo así en
un irracionalismo nihilista. Incluso, entiende Dussel, que al hablar de
"post-modernidad" estamos refiriéndonos a un "momento final de la
Modernidad"³⁹³. Éste, por el contrario, debe ser según el filósofo, "un
proyecto 'trans-moderno' (y sería entonces una 'Trans-Modernidad')
por subsunción real del carácter emancipador racional de la
Modernidad y de su Alteridad negada ('el Otro' de la Modernidad), por
negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la
Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente
irracional)."³⁹⁴

Para el autor, en algunas ciudades medievales de Europa, en aquellas renacentistas del *Quattrocento*, se fue gestando de manera formal la cultura que daría lugar a la Modernidad. No obstante, asevera

y llegar al concepto de "Trasns-Modernidad". Véase A. G. Frank, ReORIENT: global economy in the Asian Age, University of California Press, Berkeley, 1998. Ver también, K. Pomeranz, The Great Divergence: China, Europe ande the Making of the Modern World Economy, Princeton, University Press, Princeton, 2000. Cf. E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, 17, en

http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf 13/01/2017.

³⁹⁰ E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 100.

³⁹² Cf. E., Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 50.

³⁹³ Cf. E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, 17, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad.pdf. 13/01/2017

³⁹⁴ E., Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 50.

el filósofo, dicha Modernidad real se dio sólo cuando se produjeron las condiciones efectivas de su realización. Fue en 1492 cuando se produjo su mundialización concreta, la organización colonial del mundo y la posesión de la vida de las víctimas, lo cual se dio pragmática y económicamente. La tesis de Dussel al respecto consiste, por lo tanto, en que "la Modernidad nace realmente en 1492". 395

La superación real es subsunción (como *subsuntion* y no meramente como *Aufhebung* hegeliana) "de su carácter emancipador racional europeo *trascendido* como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la 'Trans-Modernidad' (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera)". ³⁹⁶

En síntesis, el filósofo propone entonces dos paradigmas contradictorios: el de la "Modernidad" eurocéntrica, y el de la Modernidad *subsumida* a partir de un horizonte mundial. La primera cumplió una función ambigua, por un lado, como emancipación, y por otro como mítica cultura de la violencia. Al realizarse el segundo paradigma se da el proceso de "Trans-Modernidad". Únicamente en el segundo paradigma se incluye a la "*Modernidad/Alteridad*" mundial³⁹⁷. Es en este último en el que se enmarcará el proyecto filosófico *ético-político/religioso des-fetichizador/liberador* dusseliano.

El concepto de "trans-moderno" en sentido estricto, señala, para el autor, la novedad radical de la "irrupción". Tal "irrupción" es desde la "Nada", desde la "alteridad absoluta", desde la "exterioridad", desde lo

³⁹⁵ Asevera Dussel que "...modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente". E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)". México. 14, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNI UAM-Iz.. 2005, DAD%20e%20interculturalidad.pdf. 13/01/2017. Ahora bien, es necesario aclarar que nuestro filósofo se refiere a una última hipótesis que ha venido trabajando, (teniendo en cuenta las hipótesis de los autores antes citados). Dicha hipótesis postula que la Modernidad, es decir, el "colonialismo, capitalismo y el primer sistema-mundo", no es contemporánea con la Europa "centro" del mercado mundial, respecto a las otras culturas. O sea, que cuando nos referimos al fenómeno de la hegemonía "mercantil" europea, éste no se ha desarrollado al mismo tiempo que el fenómeno de la Modernidad. Para nuestro autor, la Europa moderna sólo se constituve como "centro" por el hecho de ser "moderna". En disconformidad con Wallerstein, quien piensa que se trata de dos fenómenos que coexisten (y por eso posterga la Modernidad y la centralidad "mercantil" europea hasta la llustración y los comienzos del liberalismo), Dussel considera, por el contrario, lo ya dicho, es decir, que la Modernidad es anterior a dicha "centralidad". El fundamento es que hasta finales del siglo XVIII, tanto China como la región indostánica eran tan fuertes en el mercado-productivo mundial, que Europa no podía competir al mismo nivel. Esta última no lograba comercializar sus mercancías en el mercado extremo oriental. Se había limitado sólo a "consumir" los productos de esa región gracias al dinero que obtenía de las riquezas saqueadas en Latinoamérica. Fue a partir de la revolución industrial que Europa comenzó a constituirse como "centro" del mercado mundial y a extender el "sistema-mundo" por los demás continentes. Cf. E. Dussel, ibid., 17.

³⁹⁶ E., Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", 50-51.

³⁹⁷ Cf. *ibid.*, 51. Véase también, E. Dussel, "Transmodernity and Interculturality (An interpretation from the perspective of Philosophy of Liberation)", en *Poligrafi* (Ljubljana, Slovenia), N° 41/42, Vol. II, 2006, 5-40.

"distinto". Las culturas universales, distintas de la Modernidad europea y en proceso de "desarrollo", asumen, pues, los desafíos que le presenta la modernidad europeo-norteamericana, aunque sus respuestas a tales desafíos estarán "localizadas" en otros lugares. Dichos lugares son los de la vida misma, concreta, los de la propia experiencia, la cual es distinta de la experiencia de los modernos, por lo cual, las respuestas que se desarrollen desde "lo distinto" serán imposibles para dichos modernos. Serán novedosas, introducirán lo nuevo, lo impredecible, lo "i-lógico" para la "razón ilustrada" Asegura Dussel con entusiasmo que "una futura cultura *trans*-moderna que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes". 399

Cuando el argentino/mexicano se refiere a "trans-modernidad" apunta con este concepto a todos los aspectos que se encuentran "más allá" –y "antes"– del "sistema-mundo" europeo-estadounidense. Dichos aspectos están hoy vigentes en las grandes culturas universales no-modernas y –según el autor– están en camino hacia una "utopía pluriversa".

2.1.5.1. ¿Hacia una nueva cultura y filosofía pluri-facética/pluriversa mundial?

A partir de lo expuesto podemos reconocer cómo Dussel, en general, tiene una *mirada* optimista, incluso en perspectiva global; profetiza el surgimiento de una "cultura pluri-facética trans-moderna mundial" que surgirá de la cultura revolucionaria liberadora, la cual será una alternativa más rica que la cultura imperial actual⁴⁰¹. Esa Trans-

³⁹⁸ Cf. E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, 18, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad.pdf 13/01/2017.

⁴⁰⁰ Cf. *ibid.*, 19. El filósofo advierte que para que se lleve a cabo un verdadero diálogo intercultural es necesario que éste sea *transversal*, es decir, que el mismo comience en "otro sitio" distinto al del "diálogo" (no-diálogo), de los "intelectuales" del ámbito académico o de aquel pretendido "diálogo" regulado de manera institucional. Éste, a su vez, debe ser un diálogo *multicultural* que sea consciente de las asimetrías existentes entre las distintas culturas. Cf. *ibid.*, 19. Dussel aclara que "... 'transversal' indica aquí ese movimiento que (va) de la periferia a la periferia. Del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Las 'Diferencias' dialogan desde sus negatividades distintas sin necesidad de atravesar el 'centro' de hegemonía". *Ibid.*, 19, nota 58. Con respecto al tema de la "*utopía*" en Dussel véase M. C. Jugo Beltrán, "La utopía en la Ética de la Liberación de Enrique Dussel", en D. J. Michelini, y otros, (Eds.), *Responsabilidad* – *Solidaridad*, Ed. ICALA, Río Cuarto, 2006, 428-433.

⁴⁰¹ Cf. Filosofía de la Liberación, 154. Cf. también, G. Recanati; C. M. Recanati, "El respeto por la alteridad en el marco de nuestra realidad educativa argentina y latinoamericana", en I Encuentro Internacional de Educación, II. 2. Sociedades plurales, igualdad y educación, NEES – Facultad de Ciencias Humanas – UNCPBA, Tandil,

³⁹⁹ *Ibid*., 18.

Modernidad no consistirá en una "universalidad unívoca" en donde haya sobrevivido y prevalecido una única cultura por sobre las demás, al punto de que las otras desaparezcan. Se tratará, más bien, de un "pluri-verso" en donde cada cultura particular pueda dialogar con las otras a partir de una "semejanza" común –tal como ocurrirá en el ámbito filosófico—; en donde, además, se re-cree, de modo permanente, la propia "distinción" analógica, en un ámbito de diálogo mutuo y original. Además, en esa *Nueva Edad*, a partir de otro tipo de relaciones económicas, se superará el *capitalismo*, ya que las urgencias que demandan la ecología y la vida misma de la mayor parte de la población del planeta no "soportará" más la explotación de la inmensa multitud de *pobres* para el bienestar injusto y escandaloso de unos pocos ricos. Esto podrá lograrse gracias a que también será superado el liberalismo, abriéndose camino, al fin, a una auténtica democracia participativa.⁴⁰²

Según nuestro pensador, el suyo es un pronóstico lógico y argumentable empíricamente, "...que traza un horizonte futuro que al menos intentará la superación de las dominaciones sustanciales detectables en el presente, porque es imposible imaginar hoy la superación de las dominaciones inevitables del futuro, que ciertamente las habrá debido a la condición humana". 403

Como recién he adelantado, en el marco de tal propuesta transmoderna, nuestro pensador se aventura a la idea de una futura "filosofía mundial pluri-versa" que surgirá del diálogo filosófico intercultural con iniciativa de los sectores "periféricos". He aquí sus reflexiones:

"Cuando hablo de *Transmodernidad* (...) quiero referirme a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y estadounidense (por ello no puede ser *posmoderno*, porque éste es una crítica parcial todavía europeo-estadounidense a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida el afirmar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad (...) *desechada, no valorizada, lo inútil* de las culturas (*desechos* entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales), y desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas, afirmación y desarrollo llevados a cabo desde sus *propios* recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-estadounidense ...en vista de una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello *transmoderna* (lo que supondría, igualmente, ser transcapitalista en el campo económico)".404

-

Argentina, 2014, s/núm. de pág., en http://ridaa.unicen.edu.ar/xmlui/bitstream/handle/123456789/204/8221.pdf?sequence=1&isAllowed=y 13/01/2017.

⁴⁰² Cf. Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 100-101. ⁴⁰³ Ibid., 101.

⁴⁰⁴ E. Dussel, "El Siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas". 137-138.

Tal filosofía pluri-versa será un hecho –según el autor– luego de un largo período, durante el cual las diferentes "filosofías" continuarán su rumbo. No obstante, en ese futuro lejano nuestro filósofo parece "vislumbrar" un proyecto mundial analógico de un pluri-verso transmoderno, que no se "reduce" simplemente a un proyecto "universal" o "post-moderno", ya que en dicho proyecto las filosofías periféricas también "ocuparán" un lugar protagónico. 406

Dussel parece no advertir las enormes dificultades que tal proyecto debería sortear para que se haga efectiva su realización, no obstante, resulta viable la idea de que son necesarios (y posibles) los pequeños pasos que se pueden ir dando en cuanto a los cambios en nuestras relaciones interpersonales. El fundamentalismo (o fanatismo) sigue siendo hoy un gran peligro para la convivencia social; el hecho de identificar la propia creencia, ideología o argumento (incluso filosófico) con la "verdad absoluta" es una actitud fetichista que coloca al sujeto "fetichizado" en una posición de superioridad (asimétrica) con respecto a los demás.

Opino que el punto de partida para lograr el reconocimiento concreto del *Otro* (de su identidad, cultura, creencias, filosofía, etc.) es la toma de conciencia de su *Alteridad*. *Nosotros* los *latino-Americanos* tenemos la experiencia de ser un *Otro* excluido y explotado por la racionalidad europeo-estadounidense que no ha reconocido (ni tiene intenciones de reconocer) nuestra *Alteridad*⁴⁰⁷; por eso mismo es posible dicha toma de conciencia. Luego, entonces, podremos llevar adelante el cambio a través de las actitudes cotidianas de respeto, reconocimiento, valoración por el *Otro*, etc. Tales actitudes no van a cambiar la "historia" a gran escala, no obstante, desde la "no historia", se irá gestando un nuevo tiempo en donde la justicia y la liberación sean *utopías realizables*, al menos en las relaciones interpersonales concretas y cotidianas, y no sólo sueños quiméricos.

Desde el ámbito filosófico, con su proyecto ético-político/religioso, Dussel ha ofrecido un gran aporte para la construcción efectiva de la futura "filosofía mundial pluri-versa". Proyecto que analizaré críticamente en los capítulos siguientes.

2.1.6. La Exterioridad del Otro: condición de su libertadinterpelante

El Otro, Exterioridad de toda totalidad, es libre. Y esa libertad consiste, no sólo en alguna posibilidad de elegir, sino en la incondicionalidad del Otro con respecto al mundo en el que siempre se es centro. El Otro, en cuanto Otro, o sea, como centro de su propio

4

⁴⁰⁵ Dussel habla de "tradiciones filosóficas". Personalmente evito el término "tradición/es" (al menos en estos casos) ya que utilizo generalmente dicho término desde la concepción gadameriana, entendiéndolo como indicativo de lo "in-consciente" o "i-racional".
⁴⁰⁶ Cf. *ibid.*, 138.

⁴⁰⁷ Cf. E. Dussel, *Pedagogica della Liberazione, a cura di Antonino Infranca*, Ed. FERV, Roma. 2004. 75.

mundo –por más que sea un oprimido– posee la capacidad de decir lo imposible, lo impensado, lo inesperado o inédito en mi mundo, en el sistema. Para Dussel cada persona por el hecho de ser *Otro* es libre, y por ser parte de un sistema es funcional al mismo, pero no es otro. Es decir, que se es *Otro* en la medida en que se es exterior a la totalidad, y por eso se es *rostro humano* (carne, cuerpo) que interpela. Tanto la *libertad* como la *persona* exigen la *Exterioridad* (recordemos que Dussel asume la noción de *Exterioridad* de Levinas y de Marx). Y únicamente se logra descubrir el hecho de la libertad en la incondicionalidad de la conducta del *Otro*. 408

Dicha incondicionalidad del *Otro*, exterior, implica un "no-ser". Ya que se encuentra más allá del horizonte del ser, ya que es un bárbaro, o la mujer "castrada", o el huérfano que no sabe nada y que debe aprenderlo todo. Porque no es, porque se trata de la *Alteridad* de la totalidad, es nada, no-existe. De esa nada surgen los nuevos sistemas. El filósofo se refiere a *nuevos* en sentido metafísico, radical.⁴⁰⁹

Lo nuevo surge en la historia a raíz de la *Otredad* del pobre, de su "incultura", "analfabetismo", "barbarie", de ese desprecio por considerarlo nulo. Por lo que Dussel considera que todo sistema futuro auténticamente revolucionario subversivo —metafísicamente hablando— es analógico, o sea, se asemeja en algunas cosas a la totalidad anterior, pero es realmente distinta.⁴¹⁰

Señala el filósofo, no sólo refiriéndose a la cultura latinoamericana, sino a todas las culturas que han sido colonizadas y "ninguneadas" que las mismas

"...han sido en parte *colonizadas* (...) pero en la mejor estructura de sus valores han sido más excluidas, *despreciadas*, *negadas*, *ignoradas* más que aniquiladas. Se ha dominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riquezas gigantescas, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables, insignificantes, no importantes, no útiles. Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas. Esa 'exterioridad' negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego, de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo. Esa exterioridad cultural no es una mera 'identidad' sustantiva incontaminada y eterna. Ha ido evolucionando ante la Modernidad misma; se trata de una 'identidad' en sentido de proceso y crecimiento pero siempre como exterioridad". 411

⁴⁰⁸ Cf. E. Dussel, Filosofía de la liberación, 84.

⁴⁰⁹ Cf. ibid., 84-85.

⁴¹⁰ Cf. *ibid.*, 85.

⁴¹¹ E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, 18, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad. pdf 13/01/2017

Tales culturas que conforman dicha Exterioridad, que se encuentran en una situación asimétrica desde el punto de vista económico, político. científico, tecnológico, militar, etc., conservan, no obstante, una Alteridad respecto a la Modernidad europea. Según el mendocino cada una de estas culturas ha sido capaz de afrontar (cada una a su modo) los desafíos que ha ido presentando la cultura hegemónica capitalista europea. Esas culturas -entiende Dussel- no están "muertas" sino "vivas" v (fiel al optimismo dusseliano que señalaba en el apartado anterior), las mismas se encuentran en proceso de "resurgimiento" buscando alternativas para su desarrollo futuro. Como dichas culturas no son "modernas", tampoco pueden llegar a ser "post-modernas" 412, así pues, son entonces "pre-modernas", es decir, anteriores a la Modernidad, contemporáneas con ella y, en un futuro próximo, serán "trans-modernas". 413

Sólo desde dicha Exterioridad podemos darnos cuenta de nuestra propia realidad y la de numerosos hermanos latinoamericanos que padecen aún hoy, no sólo la exclusión y dominación ad extra de AL, sino también *ad intra* de nuestros pueblos.

La autoconciencia de nuestra condición de excluidos es el primer paso para una auténtica liberación, por dos motivos: porque de esa manera lograremos liberarnos de las estructuras racionales que nos excluyen y de las cuales no hemos podido desprendernos del todo a lo largo de nuestra historia; y porque nos ayuda a transformar nuestras actitudes ad intra de nuestros pueblos e instituciones, ya que muchas veces las mismas responden a las estructuras del centro generando víctimas, lo cual encierra mayor gravedad, va que tales víctimas son generalmente nuestros hermanos latinoamericanos.

Sentado esto, ¿cómo debe recorrerse según nuestro filósofo este camino liberador? El primer paso para Dussel es la afirmación de lo propio (primer capítulo⁴¹⁴). La *negación de la negación* viene después. Primero es necesario afirmar la propia identidad. Valorar lo propio permitirá luego defenderlo negando la negación y el desprecio de los "modernos". Tal identidad de las culturas post-coloniales se encuentra en un proceso de construcción permanente; una de las características comunes de dichas culturas es la reacción o "resistencia", en especial de los sectores populares, ante los embates de la Modernidad.415

Advierte, además, el filósofo de la liberación que, habiendo diferentes formas de afirmar la identidad o auto-afirmarse, algunas son inadecuadas, o bien, están equivocadas en su intento de afirmación. El

⁴¹² Explica Dussel: "El Post-modernismo es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana, el 'centro' de la Modernidad. Las culturas china o vedantas no podrán nunca ser post-moderno-europeas, sino otra cosa muy distinta y a partir de sus propias raíces". E. Dussel, *ibid.*, 18. 413 Cf. *ibid.*, 18.

⁴¹⁴ Es lo que Dussel experimenta a nivel personal en su estadía en Europa, tal como vimos en el capítulo anterior. Será el comienzo de un largo proceso de auto-liberación (tema que abordaré en otro trabajo de investigación). ^{à15} Cf. *ibid*., 20.

autor pone el ejemplo de algunas tendencias fundamentalistas, liberales e izquierdistas. Para no caer en tales equivocaciones se hace necesario dar un primer paso, éste consiste en estudiar a fondo el propio legado. Se trata del recuerdo del pasado a partir de una identidad, ésta puede haber sido anterior a la Modernidad, o bien, ha ido evolucionando de manera imperceptible en la relación inevitable. aunque a veces secreta, con dicha Modernidad. Dussel pone un eiemplo dentro del ámbito de la cultura popular, el caso de la va mencionada Rigoberta Menchú quien, en su libro titulado Me llamo Rigoberta Menchú v así me nació la conciencia416, describe detenidamente la cultura mava de su pueblo en Guatemala. La base de todo el texto es una afirmación positiva acerca de su pueblo y cultura, una valoración fundamental desde donde construye todo lo demás. En contra de los juicios permanentes "grabados a fuego" en el inconsciente colectivo (generalmente foráneos, aunque presentes en el imaginario de muchas personas de la misma cultura, hoy "gracias" a los medios de comunicación social o las redes sociales), es imprescindible comenzar desde una afirmación positiva de la propia cultura.417

Luego de ese primer paso que denomino con Dussel "autoafirmación", resulta fundamental el crecimiento, el cual sólo podrá efectuarse realmente si se lleva a cabo un proceso de auto-crítica desde los supuestos presentes en la propia cultura. Dicha auto-crítica puede realizarse mediante una "deconstrucción" de los imaginarios, conceptos, tradiciones, pre-juicios, creencias, etc. de la propia cultura, incluso utilizando elementos críticos de la Modernidad para llevarla a cabo (lo desarrollado en este segundo capítulo con respecto a AL). No obstante, advierte el mendocino, que en el proceso de crítica "no es La Modernidad la que le impone al intelectual crítico sus instrumentos: es el intelectual crítico el que controla, maneja la elección de los instrumentos modernos que le serán útiles para la reconstrucción crítica de su propia tradición, no como sustancia fija"418. Por ejemplo, la misma Rigoberta Menchú pone atención a determinadas actitudes, re-acciones, percepciones de los acontecimientos, etc. de su pueblo y busca sus causas: a partir de dichas causas organiza una crítica comunitaria a las mismas, que los llevará a la lucha comprometida por sus derechos en contra de los gobiernos conformados por mestizos y de las dictaduras militares. Así pues, piensa Dussel que el "intelectual crítico" debe "ubicarse" entre la propia cultura y la Moderna, ya que ese sería el lugar apropiado del pensamiento crítico (de manera análoga el tercer y cuarto capítulos).419

⁴¹⁶ Véase R. Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Ed. Siglo XXI, México, 1985.

⁴¹⁷ Cf. E. Dussel, ibid., 20-21.

⁴¹⁸ *Ibid.*. 21.

⁴¹⁹ Cf. *ibid.*, 21.23.

Ahora bien, de tal afirmación surgen algunas inquietudes. Supongamos que dicho "intelectual crítico" no forma parte directa de esa cultura a la que indaga y critica⁴²⁰, y, además, tampoco está del todo inmerso en la Modernidad por haber nacido en la periferia. El mismo Dussel (descendiente de europeos) se encuentra en esta situación. Entonces, parece que se "ubica" en una especie de "limbo", sin poder profundizar en ninguno de estos ámbitos. Nuestro filósofo hace referencia a la hipótesis del "border" y a la postura de Walter Mignolo sobre el "pensamiento de frontera"⁴²¹; no comparto la idea de que dicho concepto de Mignolo sea aplicable en este caso, o al menos entiendo que debería discutirse. En una línea similar, Cerutti Guldberg ya en la década del '70 criticaba el lugar que Dussel le otorgaba al "intelectual" o "filósofo" (una especie de "ser superior") en su relación con el "pueblo" (de lo que ya he hecho mención). Algunas objeciones similares se le hicieron a Rodolfo Kusch en su momento.⁴²²

Estos comentarios y preguntas pueden señalar un camino de interrogaciones a partir de dichas perspectivas. Volviendo al análisis del pensamiento de Dussel, como consecuencia de lo expuesto por nuestro autor, queda claro que el proceso de crecimiento, toma de conciencia, valoración de lo propio, conocimiento de la propia tradición cultural resulta indispensable para la "resistencia". De hecho "resistir" implica conocer, estudiar, analizar y reflexionar sobre los mitos antiguos mediante los textos y símbolos que los expresan. Advierte Dussel que tal estudio y reflexión debe llevarse a cabo antes, o en su defecto, durante el avance de la dominación de los textos provenientes de la cultura moderna. El proceso de maduración no es sencillo, exige tiempo, compromiso solidario, perseverancia, astucia, sagacidad, etc.; es un proceso largo y tedioso, de investigación y análisis a fin de lograr elaborar nuevas respuestas a los nuevos desafíos que se le van presentando a la "resistencia cultural". Desafíos que no sólo provienen de las élites dominantes de los países modernos, colonialistas e

⁴²⁰ Por ejemplo, un intelectual latinoamericano que forma parte de la "gran cultura latinoamericana", no pertenece a *cada una* de las diferentes culturas que forman parte de esa "gran cultura". Posee algo en común con ellas, pero en muchos aspectos *mirará* desde afuera. Es más, si desconoce la lengua originaria de la "tradición cultural" en la que está indagando (e incluso si ha aprendido dicha lengua, no siendo ésta su lengua madre o una de las lenguas que conforman su "mundo") no podrá comprender en profundidad dicha cultura.

⁴²¹ Véase W. Mignolo, *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010. Véase, también, W. D. Mignolo, "Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial", en *Otros logos, Revistas de Estudios Críticos*, Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue, Año I, Nº 1, 8-42. Cf. también, Migigo Clavo y R. Sánchez-Mateos Paniagua, "Sobre pensamiento fronterizo y representación Entrevista a Walter Mignolo", en 3w.bilboquet, webzine de estética, creación y pensamiento, octubre de 2007, 1-5, en http://es.slideshare.net/alexandro40/entrevista-waltermignolo 15/01/2017.

⁴²² Por cuestiones de extensión y a fin de no excederme de la temática del presente trabajo, sólo me limito a expresar estas observaciones sin ahondar en ellas.

imperialistas, sino también (es lo más lamentable) de los sectores aburguesados y eurocéntricos pertenecientes a la propia cultura periférica en connivencia con los centros de poder y de espaladas al "pueblo"⁴²³. Nuestro autor menciona, y pone como ejemplo, nuevamente a Rigoberta Menchú, quien ayudó a su comunidad a reinterpretar el cristianismo tradicional a fin de justificar la resistencia de su pueblo contra el dominio de las élites blancas militarizadas. ⁴²⁴

A fin de lograr la "valorización" concreta de la propia cultura y la posterior "resistencia", es "esencial" el diálogo intercultural. No se trata –aclara Dussel– de un diálogo apologético donde cada uno defiende los "valores" de su propia cultura, sino más bien, del diálogo entre

-

Reflexiona filosóficamente Dussel respecto a estas problemáticas diciendo que, "por ejemplo, en las culturas indígenas de América Latina hay una afirmación de la Naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca, que el modo como la Modernidad capitalista confronta dicha Naturaleza como explotable, vendible y destructible. La muerte de la Naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y sin embargo la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la Naturaleza de otras culturas, aparentemente más 'primitivas' o 'atrasadas', según parámetros desarrollistas". Cf. E. Dussel, *ibid.*, 25-26. El optimismo manifiesto de Dussel en el orden social, político, cultural, religioso, etc., se torna casi pesimismo en el ámbito ecológico, o tal vez, el crudo realismo de la desalentadora situación actual y el "avistaje" del consecuente desenlace futuro.

⁴²³ A manera de ejemplo, menciono la "locura" a la que conduce el capitalismo, en este caso en una intención de ley de mi provincia (Córdoba) donde algunas asociaciones agropecuarias (quienes cuentan con un excesivo patrimonio económico y quienes vienen envenenando a la población con agroquímicos desde hace décadas) en connivencia directa con el Gobierno provincial, presionan para que se modifique la "lev de bosques" a fin de desmontar la poca reserva natural que queda en dicha provincia. Las intenciones son meramente económicas, pero no para el beneficio de la población en general o de los más necesitados en particular, sino para el engrosamiento del capital (acumulado en alguna cuenta privada de estos poderosos "señores"). El colapso ambiental que causaría tal desmonte sería en detrimento de toda la población, en especial de los más pobres. Cf. https://www.pagina12.com.ar/9163-una-ley-contra-los-bosques-nativos-de-cordoba 16/01/2017. Junto con los estudios científicos que demuestran tal colapso ambiental, algunos artistas locales se han pronunciado en contra del proyecto de ley. Cf. http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/carta-de-raly-barrionuevo-cartez-por-los-bosquesnativos 16/01/2017. Además, traigo a colación aquí la problemática (intrínsecamente relacionada con el problema anterior) de la usurpación de tierras en el "Norte cordobés". Allí. los habitantes, dueños de las tierras, donde hace algunas décadas sus humildes viviendas estaban rodeadas de monte (bosque) nativo, la mayoría descendientes de "indígenas de la región", quienes heredaron dichas tierras de sus ancestros, se ven hoy en una situación desesperante. Al no tener "papeles" (escritura) que fundamente que ellos son los "propietarios" (¡cómo saber de la "importancia" de dichos "papeles"! ¿acaso un "papel" con la firma de algún extraño letrado vale más que la sangre de los propios ancestros que dieron su vida en esas tierras dando vida a sus descendientes?) de esas tierras (de sus vidas, de su "mundo"), las mismas les fueron arrebatadas por inescrupulosos capitalistas (abogados, productores agropecuarios con elevado poder adquisitivo, etc..) quiénes, aprovechándose de su ignorancia (en cuanto a "papeles") escrituraron las tierras a su nombre y los despojaron de las mismas. Pero aún más cruel fue el hecho de que, a cambio de trabajo (limpieza, desmonte y cuidado del lugar) les permitieron quedarse en sus humildes hogares, los cuales, en lugar de estar rodeados de monte e impregnados por el aroma de las flores y frutos silvestres como antaño, se encuentran hov invadidos por el olor mortífero de los herbicidas e insecticidas que "protegen" la tinta verde de los dólares que produce la "soja".

⁴²⁴ Cf. E. Dussel., ibid., 23-24.

aquellos que son "creadores críticos de su cultura". Aquí nuestro autor vuelve a hacer alusión a los "intelectuales de frontera", es decir, de aquellos que se encuentran "ubicados" (o "des-ubicados") entre la propia cultura y la Modernidad. No se trata de guienes, a veces de manera obsesiva, pretenden defenderla de los ataques externos, sino de los que, antes que eso, la "recrean desde los supuestos críticos que se encuentra(n) en su propia tradición cultural y de la misma Modernidad que se globaliza"425. Antes del diálogo intercultural "Sur-Norte", es decir, entre los intelectuales de los "sectores culturales periféricos" con los del "centro desarrollado", el diálogo debe ser "Sur-Sur"426, es decir, entre los críticos de las culturas que se encuentran más allá de la Modernidad⁴²⁷. Sin embargo, puede resultarles "útil" recurrir a herramientas críticas propias de la Modernidad para realizar un análisis más completo de cada una de las culturas y de la "situación inter-cultural actual". El caso de Rigoberta Menchú es significativo, ella ha promovido el diálogo entre los críticos de cada comunidad entre sí, para que luego esos críticos indígenas dialoguen con los críticos de los sectores mestizos y latinoamericanos hegemónicos. 428

El diálogo que el pensador cuyano propone se constituye en un "arma de liberación" ya que los "intelectuales críticos" que llevan adelante dicho diálogo se enriquecen mutuamente por medio del

-

⁴²⁵ Ibid.. 24.

⁴²⁶ Cf. E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 81-101. El capítulo del libro (editado hace muy poco tiempo) que trata este tema, lleva como título: "Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur". el cual había sido antes presentado como Ponencia en el I Diálogo Filosófico Sur-Sur (Dialogue philosophique Sud-Sud), organizado y convocado por la Unesco en Rabat, Marruecos, en el mes de junio del año 2012. Dussel propone que dicho diálogo Sur-Sur, se "re-edite" mediante la elaboración de una agenda de temas de trabajo que se elaborará en una serie de encuentros llevados a cabo por filósofos de la "periferia". En dicha agenda el primer tema que debería ser abordado es la cuestión de los factores que impidieron el normal "desarrollo de las filosofías regionales del Sur". Cf. ibid., 82-83. Con palabras del autor, "¿...cuáles fueron las causas que influyeron en la casi 'desaparición' o la pérdida de creatividad global de las filosofías del Sur desde la aparición de la filosofía moderna europea?". Ibid., 95. Además, para el pensador argentino "la filosofía política del Sur debe hoy pensar nuevamente toda la tradición filosófica desde Hobbes a Locke hasta la Escuela de Frankfurt, Carl Schmitt, Alain Badiou o Giorgio Agamben, por nombrar algunos que no han podido superar el eurocentrismo que acompañó siempre la expansión política moderna de Europa, v hov también de Estados Unidos", Ibid., 89.

⁴²⁷ Con respecto a la filosofía *moderna*, recuerda nuestro pensador que la misma "...se arrogará el privilegio de ser el único despliegue de la razón humana por sobre los relatos míticos (y con ellos desacredita todas las religiones universales y particulares del Sur). Esta filosofía tiene no sólo la pretensión de ser universal, planetaria, expresión de la razón humana como tal, sino que al mismo tiempo valora a las otras filosofías regionales del Sur (china, indostánica, árabe, latinoamericana, etc.) como "atrasadas", ingenuas, particulares. Toda su argumentación (iniciada ya al final del siglo XV en el choque cultural que consistió la conquista de España en el mar Caribe) se concentra en mostrar la superioridad de la civilización europea, y poco a poco, de su filosofía". *Ibid.*, 84.

⁴²⁸ Cf. E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, 24-25, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad.pdf 13/01/2017

intercambio cultural transversal que desarrollan, de las redes de discusión acerca de sus problemas que organizan y de la autoafirmación de sus propias culturas que alcanzan. Se hace necesario, además, estar informados "...y aprender de los fracasos, de los logros y de la justificación aún teórica de los procesos de creación ante la globalización de la cultura europeo-norteamericana, cuya pretensión de universalidad hay que deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura".⁴²⁹

Señala Dussel que, para llevar adelante una estrategia de progreso liberador, es necesario contar con un proyecto. El proyecto que él propone es el denominado "trans-moderno" (como hemos visto). El mismo es un intento de liberación que implica:

- 1) La auto-afirmación o auto-valoración de la propia cultura, la cual ha sido negada o despreciada por la Modernidad y que se encuentra "ubicada" en la exterioridad de la misma.
- 2) Tales valores que conforman la tradición cultural de cada "cultura periférica", los cuales pasan desapercibidos a los "ojos" de la Modernidad, deben constituir el punto de partida de la "crítica *ad intra*" a partir del horizonte hermenéutico propio de la propia cultura.
- 3) Los "intelectuales críticos", "ubicados en el *locus enuntiationis* fronterizo", pueden elaborar, desde allí, un auténtico "pensamiento crítico".
- 4) Para poder lograr lo propuesto en los puntos anteriores, hace falta paciencia, perseverancia y tenacidad. El tiempo de la "resistencia" es largo, la maduración lenta. Este "es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía *trans*-moderna. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa". ⁴³⁰

Pues bien, entonces el diálogo que se lleva a cabo entre los "intelectuales críticos" no es ni moderno ni post-moderno sino trans-moderno, ya que el punto de partida "crítico-creador" no está situado (localizado) "ad intra" de la Modernidad, sino "ad extra" de la misma, es decir, en la exterioridad, o para ser más preciso, en la "frontera" "centro-periferia". Sentado lo dicho, nuestro autor insiste en que dicha Exterioridad no significa pura negatividad, por el contrario, se trata de la positividad de una cultura distinta de la moderna. Afirmar esta positividad, valorarla, es dar lugar a lo nuevo, presentar un desafío a la Modernidad, y a la vez, subsumir lo que ella misma posee de positivo.

Tal afirmación y promoción de las culturas periféricas (de aquellas que forman parte de la "Alteridad", las culturas de las comunidades o pueblos post-coloniales), subsumiendo lo bueno y "útil" de la Modernidad, no debieran desarrollar un estilo que tienda a una homogeneidad globalizada, sino más bien, a un "pluriverso *trans*-moderno"

⁴²⁹ Ibid., 25.

⁴³⁰ Ibid., 25.

(conformado por diversas "universalidades") que sea "multi-cultural" y que se encuentre en permanente "diálogo crítico inter-cultural". 431

2.2. Nueva filosofía "periférica" latinoamericana de liberación: el marco de la construcción de un futuro proyecto filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/ liberador

Hemos hecho (autor y lector) un breve recorrido por el análisis y las conclusiones que Dussel propone sobre el comienzo de la "Modernidad" y, podríamos decir también, en cuanto a su "esencia". La Modernidad subsumida, o la "*Trans-Modernidad*", sólo puede comprenderse desde la *Otredad*, negatividad, *Exterioridad*, etc. Desde allí, desde la *nada* misma, no sólo es posible –para el pensador latinoamericano— conocer y criticar al "sí mismo" eurocéntrico, machista o racista, sino también, construir un nuevo pensamiento filosófico, incluido su futuro proyecto filosófico ético-político/religioso des-fetichizador de liberación.

En los apartados siguientes propongo al lector un recorrido histórico/fenomenológico/hermenéutico, a partir de los textos de Dussel, por los acontecimientos que se han ido sucediendo a lo largo de la historia latinoamericana y sus diversas perspectivas. Los "mitos" y las "falacias" -a la manera de fetiches- engañan al distraído. Necesitamos, entonces, una *mirada* analítica y critica para no dejarnos engañar, porque de eso se trata, de develar el/los engaño/s de quienes nos han oprimido, y pretenden hacerlo indefinidamente porque ese es el "destino dialéctico" del "eterno retorno de lo mismo". Tal recorrido tiene la intención de indagar acerca de las diversos "rostros" y "perspectivas" latinoamericanas que han ido conformando nuestra identidad cultural, para conducirnos, luego, al debate actual acerca de nosotros mismos, de dicha identidad y sobre todo de la posibilidad de seguir "intentando" pensar/nos de manera autentica desde nuestra situación de "periféricos", desde la Alteridad o "absoluta Exterioridad". Pensar/nos buscando las causas, tratando de llegar a la raíz de los problemas, indagando hasta lo más profundo de la realidad a fin de solucionarlos, eso es filosofar. Esa es la tarea que se ha propuesto desde hace ya algunas décadas la FL. Después de un tiempo de crisis/decantación/maduración, que tuvo lugar luego de los golpes de Estado en AL, dicha FL ha resurgido, y, con nuestro pensador, podemos afirmar que la misma se encuentra hoy más vigente que nunca.

2.2.1. Una perspectiva no-eurocéntrica de Amerindia en la Historia del Mundo

⁴³¹ Cf. ibid., 25-26.

En los últimos capítulos (Conferencias) de su obra 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad" de 1994 (la que considero básica para abordar estas cuestiones del pensamiento dusseliano⁴³², y cuyos primeros capítulos ya he analizado), nuestro autor pretende asumir la mirada del Otro, del "indio", del esclavo negro, del pobre, del oprimido y explotado, y desde ella analizar el "descubrimiento", la "conquista" y la "colonización". Dussel invita al lector a "cambiar la piel", a mirar con "otros ojos". Se trata de

"cambiar de piel como la serpiente, pero no la perversa serpiente traicionera que tentaba a Adán en Mesopotamia, sino la 'serpiente emplumada', la Divina Dualidad (*Quetzalcóatl*), que 'cambia su piel' para crecer. ¡Cambiemos la piel! Adoptemos ahora 'metódica-mente' la del indio, del africano esclavo, del mestizo humillado, del campesino empobrecido, del obrero explotado, del marginal apiñado por millones miserables de las ciudades latinoamericanas contemporáneas. Tomemos como propios los 'ojos' del pueblo oprimido, desde 'los de abajo' (...) No es el *ego cogito* sino el *cogitatum* (pero un 'pensado' que también 'pensaba'...): era un cogitatum, pero antes aún era el Otro como subjetividad 'distinta...". 433

El filósofo de la liberación asegura que ni los pueblos ni las etnias o culturas "indígenas" americanas tienen lugar en la "Historia Mun-dial", por lo cual, es menester encontrar dicho lugar⁴³⁴. Con ese fin se remonta a la época del neolítico ("revolución neolítica"). Al estudiar tal acontecimiento situándonos "objetivamente" en tiempo y espacio, podremos concluir que la mencionada revolución comenzó en el Oeste, es decir, en la Mesopotamia, luego en Egipto, y que se fue trasladando sucesivamente hacia el Este (Valle del Indo, Valle del río Amarillo o China, hasta más allá de los pueblos del Pacífico, en el área mesoamericana: culturas mayas, aztecas y, más al sur, los incas).⁴³⁵

Para Dussel surgieron al menos seis "sistemas civilizatorios" o "culturas urbanas" dentro de las que incluye a los mayas y aztecas que tienen su origen en la región mesoamericana y a los incas en la región andina del sur. Remarcando el surgimiento y existencia de estas

⁴³⁴ Cf. E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, 12, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad.pdf 13/01/2017.

⁴³² El presente es uno de los textos a los que denomino "de mitad de camino" en el itinerario intelectual dusseliano. Opino que, por lo general, en el pensamiento de un autor de una trayectoria tan amplia, existen etapas de madurez; este texto, en particular, manifiesta dicha madurez en la mayoría de los temas que aborda el filósofo, aunque a su vez, es el disparador de un abanico de cuestiones a seguir trabajando. Muchos de los temas tratados, en especial cuando el autor se refiere a nuestra situación económico/social periférica, se mantienen vigentes en la actualidad.

⁴³³ E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 84-85.

⁴³⁵ Cf. E. Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro*, 86-87. Tal visión de la historia (por cierto, una parte fundamental de la argumentación básica dusseliana) es abordada por nuestro autor en diferentes libros y artículos.

culturas desde aquella época, el mendocino pretende incorporar a AL dentro de la "Historia Mundial" y no sólo como antecedente de la posterior cultura europea, tal como se ha presentado –y presenta– por ejemplo, en textos o manuales utilizados por los sistemas educativos de un lado y del otro del Atlántico. 436

Dussel subrava un dato significativo: en las grandes culturas urbanas Amerindias, en tiempos del "descubrimiento" y la "conquista", su "racionalidad mítica" estaba situada en el mismo nivel racional de las culturas de otras regiones del mundo. Dicho esto, y después de una breve exposición acerca de los orígenes de los mitos y la ética, desde África hasta la China y más allá, nuestro pensador se pregunta ¿acaso habrán llegado los chinos a las costas occidentales de América?⁴³⁷ Es difícil saberlo. Lo que sí está comprobado –el argentino/mexicano pone varios ejemplos- es que se han ido sucediendo diversas migraciones del lado del Pacífico en toda América a partir de aproximadamente 50 mil años a. C. De hecho, el autor afirma que "en realidad Amerindia era el Extremo oriente del Asia: el 'ser-asiático' de América era su ser auténtico"438. El océano Pacífico, el "Gran Mar", navegado por experimentados marineros neolíticos, es el Centro Cultural de la Primera historia de América, es decir, la Proto-historia americana. 439 Dussel pretende situar a AL en la "Historia Mundial", des-ocultando la falsa "historia" eurocéntrica que se ha construido en torno a ella, dejándola fuera de esa historia. Para ello realiza una descripción breve. pero sumamente interesante, de los "antecedentes asiáticos" de las culturas amerindias. Además, responde a determinadas perspectivas que en la actualidad continúan siendo eurocéntricas (por la influencia ideológica histórica), aunque esos "ojos" hayan nacido y vivido en AL. Tal es el caso del historiador mexicano que he menciona-do, quien argumenta -sin pretenderlo- en favor de dicho eurocentrismo:

4

⁴³⁶ Cf. *ibid.*, 87-88. Cf. también, E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, 13, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad.pdf 13/01/2017.

⁴³⁷ Cf. E. Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro*, 90-92. ⁴³⁸ Cf. *ibid.*. 93.

⁴³⁹ Cf. *ibid.*, 94-95. 97. Indica el filósofo que "muchos milenios antes, en una época interglacial, unos 50 mil años a. C., según las últimas mediciones, caminando a través del estrecho de Behring, por el valle de Anadir y el río Yucon, pasaron numerosas migraciones asiáticas, 'descubriendo' estas tierras y comenzando así nuestra Protohistoria (de ninguna manera la 'pre'-historia americana). Huían del Asia, presionados por la expansión demográfica del Gobi o Siberia (...). El amerindio, entonces, es asiático, pero habitante originario de las costas occidentales del Pacífico especialmente". *Ibid.*, 95. Cf. también, E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-lz., México, 2005, 3, en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf 13/01/2017

"Tiene razón O'Gorman al decir que nunca tuvieron 'conciencia' del continente como totalidad⁴⁴⁰. Pero lo que aquí deseamos indicar es que, existencial u objetivamente, la Humanidad *iba descubriendo* región por región, valle y montaña una tras otras, durante generacio-nes, desde Alaska hasta Tierra del Fuego. No es el 'descubrimiento de América', es algo mucho más importante: es la 'humanización' efectiva del Continente sin anterior ocupación humana. La 'conquista' contará ya con dicha 'humanización', y esto *éticamente* es fundamental. La primera 'ocupación' fue 'humanización *de la naturaleza*', la segunda fue 'dominación *de culturas*' ya establecidas".⁴⁴¹

Según Dussel, hubo tres grados de desarrollo cultural de los pueblos americanos en su proto-historia:

Primer grado: las tribus y clanes de cazadores, pescadores y recolectores nómades de la región Norte y Sur.

Segundo grado: los grupos pre-urbanos conformados por asentamientos de clanes y tribus, los cuales eran plantadores y se ubican en la zona cordillerana al sur y sureste de los incas hasta los amazónicos, los indios caribes (caríbales o galibi), los pueblos del Sureste, de las praderas y los ubicados al Suroeste de lo que hoy es Estados Unidos.

Tercer grado: conformado por los pueblos o culturas urbanas o "América nuclear", desde los mayas y aztecas en la Mesoamérica, pasando por los chibchas en la actual Colombia, hasta los incas llegando a Argentina⁴⁴².

Se trataba de "un inmenso 'mundo' cultural que ocupaba todo el continente, que había 'descubierto' ríos, montañas, valles, praderas; que le había puesto 'nombres'; que los había incorporado a su 'mundo de la vida (...)' con un sentido humano pleno. No era esto un 'vacío' incivilizado y bárbaro: era un 'pleno' de humanización, historia y sentido"⁴⁴³. Es más, asevera el autor que, si nos "introducimos" de alguna manera en la "experiencia cultural", ese "mundo" del "indio" (en sentido existencial heideggeriano) no tiene demasiada diferencia en cuanto a su desarrollo humano con el "mundo" cultural "moderno".⁴⁴⁴

2.2.2. El "descubrimiento", la "conquista" y la "colonialidad" desde la hermenéutica del *Otro* "latinoamericano"

A partir tanto de su experiencia juvenil en Europa como de las influencias en su pensamiento de Salazar Bondy, Leopoldo Zea,

⁴⁴⁰ Si bien en las culturas amerindias no estaba esta noción de "Continente" con su geografía delimitada, en sus respectivos lenguajes nombraban a esta (su) tierra: "...con diversos nombres, según los pueblos que la habitaban; el 'Cemanáhuac' de los aztecas, el 'Abia Yala' de los kunas de Panamá, el 'Tahuantisuyo` de los incas... diversos nombres autóctonos para un continente ya humanizado en su totalidad cuando llegó Colón". E. Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro*, 97.

⁴⁴¹ *Ibid.*, 95, nota 34.

⁴⁴² Cf. ibid., 98-99.

⁴⁴³ *Ibid*.. 99.

⁴⁴⁴ Cf. ibid., 99.

Levinas, Marx, entre otros, y sus fuertes vivencias personales en AL, Dussel le ha otorgado suma importancia a la construcción de una filosofía auténticamente latinoamericana desde la perspectiva del "Otro". Este "Otro" es el "Ser" ("no-Ser") de una "cultura" con-formada por otras "culturas", que a lo largo de más de 500 años se han ido "fusionando", "sincretizando", también "contradiciendo", para dar lugar al surgimiento de un "Ser-latinoamericano". Dicho "Ser" no esconde sus diferencias, ambivalencias y contradicciones, no obstante, el "pueblo" que lo conforma ha tenido —y tiene— una perspectiva particular de su "propia historia". En el presente apartado intentaré exponer, de manera sintética, el recorrido y análisis que Dussel realiza de las "miradas" del "Otro latinoamericano", las cuales irán preparando, a través del tiempo, la "tierra fértil" para el surgimiento, de lo que, en nuestra historia reciente, será llamada FL.

Como ya he señalado, la "invención" europea –al modo hegeliano (de Oriente a Occidente)— del "descubrimiento", la "conquista" y "colonización" de América, fue –según nuestro pensador– la forma de ver un acontecimiento histórico tal como lo percibieron y se autopercibieron (e impusieron) desde Europa Occidental. Muy diferente fue la interpretación de dicho acontecimiento desde el otro lado del Atlántico. De entrada, frente al "conquistador" (quien tenía intenciones bélicas, destructivas, dominadoras –motivadas en especial por la avaricia y el ego-centrismo religioso), el "indio", primero el azteca y el maya, seguidos por el resto de los pueblos, le otorgaron a dicho acontecimiento un sentido mítico. Sentido que necesaria y trágicamente irá cambiando. De hecho

"...en el movimiento Occidente-Oriente (Medio Oriente, Asia, Océano Pacífico hacia América), que es el de nuestros indígenas, '1492' deviene un acontecer mítico, metafórico, el de la 'Parusía' de dioses desconocidos (primera figura *Gestalt*), que descubiertos después como humanos se transforman en bestiales 'invasores' (segunda figura, y con ella se suplanta el mito sacrificial azteca, por ejemplo, por el mito sacrificial de la Modernidad). Desde el 'mundo' indígena se comprenderá que se ha consumado el 'fin del mundo' (tercera figura)". 445

Según Dussel, esta interpretación de los "indios" —que se ha ido transformando y que tiene sus particularidades de acuerdo con el lugar y tiempo de su desarrollo—, posee un "sentido humano" factible de ser descripta "racional" y "hermenéuticamente". Dicha interpretación no sólo es objeto de estudio desde el punto de vista de una reconstrucción histórica, sino, sobre todo, porque nos permite des-cubrir y denunciar el "mito de la Modernidad" aún hoy vigente con sus "sacrificios" en los sectores periféricos.⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 107.

⁴⁴⁶ Cf. ibid., 107-108.

El estudio que lleva a cabo el mendocino comienza con la reflexión acerca de la *mirada* del "indio" (primero los aztecas) sobre el acontecimiento del "descubrimiento" y la "conquista" de Ámérica. A modo de ejemplo, nuestro filósofo hace alusión a los "amautas" en el Imperio Inca o los "tlamatini" en el azteca, quienes eran "una especie" de filósofos, educadores, sabios y consejeros del rey, con las diferencias lógicas de cada imperio. Además de estos dos grupos, Dussel menciona al "Calmécac" ("institución educativa") con sus "momatchtique" (estudiantes) quienes, a través de los "Huehuetlatolli" (diálogo entre los sabios) alcanzaban la "in qualli tlatolli" (palabra adecuada). La intención de nuestro autor es mostrar la existencia, al menos en los grandes imperios, de una organización social de tal magnitud, en la que, incluso, estaba regulada la educación de los jóvenes, y donde ocupaba un lugar preponderante la figura del "pensador" o "filósofo" (más o menos vinculado con el "mundo" mítico). De hecho, será el grupo de estos "maestros" el que expresará la interpretación "indígena" de los acontecimientos sucedidos a partir de 1492 percepción radicalmente diferente a la de los conquistadores: 447

"A la admiración del "descubrimiento" por parte de los navegantes y científicos cartógrafos europeos, le será correlativa el desconcierto interpretativo de los tlamantinime (tlamatinime), que aceptan en un primer momento una 'parusía' de los dioses. A la violencia sacrificial de la 'conquista', le será correlativa la aceptación inevitable por parte de los vencidos de la experiencia brutal de la 'invasión'; a la 'colonización' le será correlativa el 'Sexto Sol' o la época de la servidumbre; a la 'conquista espiritual', la 'muerte de los dioses'...".448

La interpretación de tales acontecimientos tuvo que ver con las creencias que los "tlamatinime" compartían con el pueblo, con los dirigentes y con los sectores militares y comerciales, como es el caso de los "Cinco Soles", no obstante, dichos "tlamatinime" desarrollaron sofisticados razonamientos abstractos para poder comprender la situación que estaban viviendo.

Dussel se inclina por la hipótesis de que, ante la presencia de los españoles, mediante un primer razonamiento lógico, los "tlamatinime" y el emperador Moctezuma (quien era más bien un tlamatini en lugar de un militar⁴⁴⁹) consideraron que Cortés era Quetzalcóatl⁴⁵⁰. A partir de dicho razonamiento el emperador azteca le ofrece a Cortés/ Quetzacóatl su trono y el dominio de su pueblo. Ahora bien, las actitudes de Cortés y su gente lo desconciertan. No actúan como dioses. Por lo cual Moctezuma saca una primera gran conclusión: Cortés no es Quetzacóatl que regresa a recuperar el "poder temporal". Más adelante

448 Ibid., 114. El paréntesis es mío.

⁴⁴⁷ Cf. ibid., 112-114.

⁴⁴⁹ Cf. ibid., 114.

⁴⁵⁰ Divinidad azteca. No me detendré, por cuestiones de extensión, a explicar el sentido otorgado a cada divinidad ni su relación con la cosmovisión azteca o de otra cultura "indígena".

se percata de que son humanos y por fin, tras las primeras matanzas, de que son guerreros que vienen a invadir y destruir no sólo el "Imperio", sino el "Mundo azteca". Los hechos habían demos-trado quienes eran los españoles, "...la sabiduría de los *tlamatinime* había sido negada, destruida; toda su 'visión del mundo (...)', ahora se había *probado*, era inadecuada y no daba cuenta de la realidad. Moctezuma, como *tlamatini* que era, había muerto. Su muerte física era cuestión de horas. Así terminaba la 'Parusía de los dioses'"⁴⁵¹. Comenzaba el momento de los *guerreros*, grupo que, desde el comienzo, habían interpretado la llegada de los españoles como una amenaza; a ellos les tocaba ahora el turno de prolongar el tiempo del "Quinto Sol" por medio de la guerra.

Pero la peste se adelantó a la batalla, y como todos los acontecimientos, éste fue interpretado por los "indios" como mal augurio para el Imperio. Luego de varios meses de asedio los aztecas fueron expulsados de su ciudad (Tenochtitlan) y posteriormente derrotados. La misma suerte corrieron los mayas, los incas y la gran mayoría de los pueblos, aldeas, clanes o grupos indígenas a lo largo de los años⁴⁵². La Modernidad ha vencido, ha hecho justicia con las víctimas de los dioses aztecas sedientos de sacrificios. El "Sexto Sol" comienza a asomarse en el horizonte del globo, es el "dios capital" que con el nuevo mito sacrificial de su "Providencia divina" lo cubrirá todo y protegerá el "orden armónico" del "mercado" y la "inmaculada competencia".⁴⁵³

A la "Parusía de los dioses" le sucedió la "invasión" y su consecuente "resistencia". Más allá de la lucha por conservar lo propio, es decir, "el anterior orden de cosas", la derrota fue un hecho casi generalizado en todo el Continente⁴⁵⁴. Desde la percepción "indígena", al menos del Imperio azteca, se trataba del "Fin del mundo", así estaba "predeterminado". Ahora bien, este fin daría lugar a un nuevo tiempo, el del "Sexto Sol", en él se encuentra AL hasta hoy, padeciendo y resistiendo aún la dominación de esos *falsos dioses* que desembarcaron en nuestras costas.⁴⁵⁵

El profesor argentino/mexicano enumera una larga lista de "héroes de la resistencia" desde México hasta la Patagonia. Lejos de haber sido un sencillo sometimiento de los "indios", la lucha de quienes resistieron

⁴⁵¹ *Ibid.*, 126.

⁴⁵² Cabe destacar que algunas tribus del "Amazonas profundo" aún hoy viven en su estado "pre-colombino". Gracias a los lugares inhóspitos y de tan difícil acceso en los que habitan han logrado conservar su "mundo". Al menos podrán conservarlo hasta que las maquinarias de alguna empresa transnacional lo destruyan. El "dios capital" habrá dado muerte definitiva a todos los "dioses" antiguos, aunque semejante matanza de "dioses" provocará, a su vez, su propia destrucción, la del dinero, la del "hombre", la de todo "mundo" posible.

⁴⁵³ Cf. *ibid*., 126-129.

⁴⁵⁴ Aquí me refiero a *todo* el Continente ya que se ha dado una historia análoga con los pueblos "indígenas" del Norte, de lo que sólo hago esta alusión.
⁴⁵⁵ Cf. *ibid.*. 131.

a la dominación fue aguerrida, obstinada y muy valiente. Los enfrentamientos, con diversas características y circunstancias, se sucedieron a lo largo de los siglos. Aún hoy, con diferentes medios y posibilidades, los "pueblos originarios" continúan defendiendo y reclamando por sus derechos.

Cada pueblo interpretó a su modo el "nuevo orden de cosas": en el Imperio azteca, desde el comienzo, la interpretación (que ya he mencionado) del inevitable y "necesario" (al modo aristotélico) final de una "era", del comienzo del "Fin del mundo" o del "Quinto Sol", ya estaba presente en la conciencia de los habitantes del Imperio. El final de una época de paz v armonía también era parte de la interpretación maya expresada en la cuenta de "katunes". Los incas, por su parte, con la expresión "pachakuti" indicaban que había llegado una irrupción brusca, un cambio rotundo, se trataba del "Fin del mundo". También los guaraníes interpretaban el "Fin del mundo" como el "final de la selva", su "mundo" desaparecería en todos los sentidos posibles. 456 El "Fin del mundo", la destrucción, el sagueo, la humillación y la muerte fueron hechos irremediables. Los "nativos" debieron aceptar la derrota. Para Dussel éste fue el fin de la "resistencia". Desde mi punto de vista, fue el fin de una *primera etapa* de "resistencia", pero la "resistencia" en sus diferentes formas -como expresé antes- aún continúa.

Luego de este primer momento se intentó el diálogo. Un "diálogo" asimétrico entre vencedores y vencidos, entre conquistadores y conquistados. Pero también "asimetría" en el nivel de dicho "diálogo", ya que los "tlamatinime", quienes "dialogaban" con los frailes franciscanos, recién llegados de Europa, poseían un nivel de conceptualización y abstracción que dichos frailes no lograban comprender⁴⁵⁷. Motivo suficiente para interrumpir el fallido "diálogo" y comenzar con el "adoctrinamiento". Y digo "adoctrinamiento" ya que la "evangelización" (al menos en esta primera etapa) se realizó de esa manera. El "catecismo católico de la Cristiandad europea", incomprensible para los "indios", era impuesto con urgencia. 458

Un nuevo "katún" (como sostenían los mayas) se hace presente, el "Sexto Sol" comienza, el "Fin del mundo" ha dado lugar a una nueva

⁴⁵⁶ Cf. ibid., 136-138.

⁴⁵⁷ Algunos fragmentos del discurso de los "tlamatinime" se encuentran transcriptos y comentados en el texto del pensador argentino que estoy citando. No profundizaré en ellos por cuestiones de extensión.

⁴⁵⁸ Cf. ibid., 138-141. Indica Dussel que "aquellos sabios de 'otra' cultura tienen ya conciencia de la 'distancia'. Los franciscanos recién llegados tienen el optimismo simplista moderno de quererles enseñar 'la fe cristina' -es una posición racionalista, honesta, ingenua, sincera, verdadera... pero no ven la 'distancia' que los tlamatinime suponen (ante-ponen debajo de la posible futura 'conversación' o 'discusión') como dificultad, como inconmensurabilidad, como patología de la comunicación-. Para ellos, los vencidos, todo esto es evidente. Para los vencedores modernos es un obstáculo que hay que vencer en el menor tiempo posible para pasar a la 'información' del 'contenido proposicional'. El momento 'pragmático-comunicativo' no tiene la misma insoportable y casi insuperable prioridad que pesa abismalmente sobre los que quieren comunicar la 'razón' (ratio, Grund) del Otro". Ibid., 140, nota 35.

etapa en el "eterno retorno de lo mismo", y al parecer está predeterminado que la misma estará marcada por la "tragedia". Las antiguas divinidades han muerto, en su lugar

"un 'Nuevo Dios' amanece en el horizonte de una nueva época, comienza en el cielo su camino triunfal, no ya bajo el signo sacrificial de Huitzilopochtli, sino ahora bajo el reinado del 'mito sacrificial de la Modernidad': el *capital* en su etapa dineraria –siglos XVI y XVII bajo el mercantilismo hispano y después holandés, para en el siglo XVIII adquirir su rostro industrial en Inglaterra, o en el XX el transnacional en Estados Unidos, Alemania o Japón: metamorfosis de un nuevo 'fetiche'" 459

Ese "Nuevo Dios", el dinero, que es, de manera abstracta, el equivalente de todo valor será utilizado por los europeos para la acumulación del "valor de cambio", como "medio de transferencia de valor", como forma de dominio de los sectores periféricos. El llamado "Nuevo Orden Mundial", a partir del "descubrimiento" de América, es encubridor, incluso para sus protagonistas, de un "mito sacrificial" sediento de sangre inocente⁴⁶⁰. En este "Orden", la "Modernidad" según Dussel- en cuanto a su meollo racional, tiene que ver con la emancipación de la humanidad de su estado de inmadurez cultural, de su potencialidad ahora en acto de resolver sus problemas lógicamente. Ahora bien, la misma, desde un punto de vista global, encierra (encubre) su "mito", se trata del sacrificio de gran parte de la humanidad, aquella que se ha considerado periférica y que ha sufrido la dominación y colonización desde la época de la conquista hasta hoy. Estas víctimas han sido -y son- históricamente encubiertas tras el argumento de la necesidad del sacrificio en pos de la "civilización", "evangelización", "modernización", etc.

La "contra-cara" de esta cruel "Modernidad" son los "otros rostros", los de los excluidos, marginados, oprimidos a causa de la "invasión" y la "colonización". Ellos son –como bien dice nuestro filósofo– los que han sufrido el "en-cubrimiento" a causa del "des-cubrimiento": ellos son

⁴⁵⁹ Ibid., 146. La última cursiva es mía.

⁴⁶⁰ Cf. *ibid.*, 146. Nuestro pensador cita a Marx quien de modo magistral define al *capital*: "El capital es *trabajo muerto* que sólo se *vivifica*, a la manera del vampiro, al chupar *trabajo vivo*, y que *vive* tanto más cuanto más trabajo vivo chupa". K. Marx, *El Capital I*. Cap. 3,1 (1867) (ed. española Siglo XXI, México, t.l/1, pp. 179-280; ed. alemana MEGA n, 5, p. 179). Citado en E. Dussel, *ibid.*, 146-147. Más adelante afirma Marx que "el descubrimiento de las comarcas auriferas y argentíferas de América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Occidentales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles negras, caracterizan los albores de la era (el "Sexto Sol") de la producción capitalista". K. Marx, *ibid.*, 1.6 (1/3, p. 939; MEGA n, 5, p. 601). Citado en E. Dussel, *ibid.*, 147. Acerca del "carácter fetichista de la mercancía" (temática a la que me referiré en el capítulo siguiente) ver K. Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política. El proceso de producción de capital I. Libro Primero*, Ed. Siglo XXI, México, 2008. 87-102.

el "bloque social" –al modo gramsciano– que conforma el "pueblo", que, en determinados momentos se constituye como "sujeto histórico". 461

El filósofo de la liberación ha querido identificar algunos de esos rostros latinoamericanos, ellos conforman la unidad de los "rostros ocultados" o "in-visibilizados" por la "Modernidad", esos rostros, no obstante, son múltiples y diversos, también la *mirada* de sus ojos lo son, aunque en su percepción haya también algo en común.

El primer grupo de estos rostros que nuestro autor reconoce es el del "indio". Éste fue el primer protagonista de la cruel historia latinoamericana, del primer gran Holocausto de la "Modernidad", el primero que padeció el horror, luego del "descubrimiento" y la "conquista" del europeo que venía a saguear y destruir. A pesar de haber presentado "resistencia" durante siglos, la "conquista" y "colonización" inevitablemente cambió sus vidas. Los sistemas injustos e inescrupulosos como la "encomienda", los "repartimientos" y la miserable paga en las "haciendas" fueron los métodos sistemáticos de sometimiento de los "indios", quienes tuvieron que transformar sus vidas -y muchas veces su percepción de la misma- para sobrevivir. Así pues, "reducidos en número, extirpadas las élites de las civilizaciones indígenas, el pueblo de los pobres sobrevivió sin poder va revivir el esplendor del pasado"462. Es más, el sentido "comunitario" del "indio", que era el estilo de vida heredado desde antaño y por el cual habían sobrevivido, se vio "mortalmente" amenazado por la corriente de pensamiento liberal del siglo XIX. Ésta impuso un sistema individualista, burgués y de "ciudadanía", donde la "propiedad privada" ocupaba un lugar preponderante v en el que no tenía cabida la "vida en común".463

Tales acontecimientos, actitudes, ideologías, siempre en detrimento del "indio", y a lo largo de más de 500 años, provocaron el padecimiento injusto de los verdaderos dueños de estas tierras, de los auténticos "adoradores" y "amantes" de la "Pacha Mama". Padecimiento, más no rendición; dolor, más no quebranto; reducción en número, bienes y posibilidades, más no exterminio. Los "pueblos originarios" siguen "resistiendo", continúan la lucha, desigual, por cierto, pero lucha al fin. A partir de la década del '80 del siglo pasado comenzaron a hacer oír su voz, su reclamo de justicia. Dichos reclamos algunas veces han sido escuchados y atendidos, otras tantas, ignorados, despreciados, "ninguneados". Nuevos "mitos", "falacias" y "fetiches" se construyen contra ellos, nuevas *traiciones* de quienes tienen el poder político de turno y se venden al mejor postor (generalmente a empresas transnacionales) sin miramientos ni vergüenza. 464

⁴⁶¹ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 149.

⁴⁶³ Cf. *ibid*., 151.

⁴⁶² *Ibid.*, 151.

⁴⁶⁴ Estoy pensando en la "imagen" de los últimos acontecimientos de comienzos del presente año 2017 en Ecuador, donde Rafael Correa, en teoría un presidente "indigenista", "ecologista", con "intenciones políticas igualitarias", reprime con sus

El segundo grupo de rostros sufrientes es el de los esclavos africanos, quienes, siendo pacíficos campesinos en su tierra fueron "cazados" como "animales" y transportados como "bestias" al "Nuevo Mundo" para ser comercializados y sometidos a la esclavitud más cruel y salvaje que se haya visto. Éste fue el segundo gran Holocausto de la "Modernidad" de los refinados y civilizados "modernos" europeos que "necesitaban" esclavos a su servicio.

Indica Dussel que esta vez unos trece millones de africanos fueron inmolados como sacrificio al "*Dios capital*" del "Sexto Sol"⁴⁶⁶. Después que culmina el "ciclo del oro" comienza la producción del cacao, del tabaco y del azúcar. En los ingenios los esclavos africanos son explotados como "mano de obra barata" o mejor "gratuita". Mientras que "¡la Modernidad recorría su camino civilizador, modernizador, humanizador, cristianizador!"⁴⁶⁷, los africanos eran vendidos como mercancía.⁴⁶⁸

policías y militares a indígenas que reclaman por su "tierra", por la "Tierra", ocupada por empresa minera http://www.larepublica.ec/blog/sociedad/2016/11/23/denuncian-represion-a-indigenasque-reclaman-territorios-a-minera-en-ecuador/ 10/01/2017. En estos días en que me encuentro escribiendo estas páginas, leo la siguiente noticia: "Integrantes de la comunidad mapuche de Chubut denunciaron que la Policía de esa provincia reprimió el miércoles (11/01/2017) con balas de plomo una protesta que llevan adelante desde hace varios días (reclamando por sus tierras, sin ignorar el largo debate acerca de si esas tierras les pertenecen, o bien, se las usurparon antaño a los Tehuelches), lo que dejó saldo dos heridos gravedad". http://www.cronica.com.ar/article/details/131592/violenta-represion-a-mapuches-enchubut 13/01/2017. Para profundizar en la problemática Mapuche véase M. J. Zapata.

chubut 13/01/2017. Para profundizar en la problemática Mapuche véase M. J. Zapata, "El significado de la acción social según Alfred Schütz: interpretación del problema Mapuche", en G. Ortiz, M. Juárez, E. Biset (Eds.), *Pensar desde la emergencia. Nuestras formas de vida*, Ed. EDUCC, Córdoba, 2005, 179-194.

⁴⁶⁵ Permítame el lector citar textualmente una reflexión de nuestro pensador, que, desde mi punto de vista, no tiene desperdicio: "Y si es cruel y violento el holocausto de los judíos perpetrado por Hitler (cuyo racismo era general en Francia, Italia, Alemania desde fines del siglo XIX, y no era sino la aplicación del racismo originario de la Modernidad como superioridad de la raza blanca europea sobre los indios, africanos y asiáticos; racismo hoy renaciente en el Mercado Común Europeo), en la refinada y sistemática manera de 'matar'; es necesario no olvidar que cerca de cinco millones de africanos 'murieron' en los barcos negreros cruzando el Atlántico. Pero el resto, más de seis millones, 'vivieron' largos años, tuvieron hijos e hijas, fueron tratados como 'animales': murieron en vida durante casi cinco siglos, los cinco siglos de la Modernidad". E. Dussel, *ibid.*, 153, nota 14.

⁴⁶⁶ Cabe recordar que en estos últimos 14 o 15 años se calcula que unos 26000 inmigrantes, o más (en su gran mayoría africanos), han perdido la vida en las precarias travesías marítimas a bordo de barcazas abarrotadas de gente. Cf. http://www.20minutos.es/noticia/2377593/0/inmigrantes/naufragio/europa/ 10/01/2017. ¿Qué otra causa sino el "dios capital" es el causante de tales desgracias? Las esclavitudes en sus diferentes formas se siguen repitiendo. La "Modernidad" aún está en su apogeo y al parecer le espera una "larga vida", al menos mientras se alimente de la vida de los pobres.

⁴⁶⁷ E. Dussel, *ibid.*, 154.

⁴⁶⁸ Comenta Dussel que "en Cartagena de Indias, lo mismo podía acontecer en una colonia inglesa, portuguesa o francesa, se desnudaban a los africanos, hombres y mujeres, y eran colocados en lugares visibles, en el mercado. Los compradores palpaban sus cuerpos para constatar su constitución, palpaban sus órganos sexuales para

Los africanos también se "resistieron" a semejante "barbarie". Testimonio de su "rebeldía" son los "quilombos" en Brasil, se trataba de "territorios liberados" donde miles de africanos/brasileños durante años resistieron al ejército colonial, como las costas del Pacífico en América Central, territorios que se constituyeron en lugares de refugio y de liberación de los esclavos en poder de los británicos en Jamaica.

Un gran número de los actuales habitantes de AL y el Caribe son descendientes de aquellos africanos traídos por la fuerza para ser esclavizados. Su resistencia también se encuentra presente en las "riquezas culturales" que han conservado y aportado a nuestra "racionalidad latinoamericana". Sus expresiones artísticas, musicales, religiosas, etc., han penetrado y se han expandido por cada rincón de nuestro Continente y por otros lugares del mundo. En el ámbito religioso (tema que trabajo especialmente en otras investigaciones) la característica "sincrética" de su "espiritualidad" y la asunción de otras creencias, ha dado lugar a un modo nuevo —y único— de "religiosidad popular". El umbandismo, la Macumba, el Candomblé, etc., son expresiones religiosas que permanecen vivas en el seno de muchas comunidades afro-descendientes —o de otros orígenes— desde la época de la "primera etapa de esclavitud". 470

Un tercer grupo de "rostros" está constituido por "los mestizos", ellos son "los de abajo", los hijos e hijas de "indias" y españoles. De la mujer ("india") sometida (en este caso sexualmente) y el varón (español primero, luego de otras naciones de Europa) "abusador". Éste "será el nuevo habitante del Nuevo Continente latinoamericano, en cuya ambigüedad (ni indio ni europeo) Latinoamérica vivirá su historia cultural y política posterior"⁴⁷¹. Esta mezcla, fusión o "mestizaje" propiamente dicho, es una de las principales características que identifican (que dan identidad) a la población latinoamericana. Son la mayoría de los habitantes de AL, y aunque tal fusión no sea directamente "racial", casi nadie escapa al "mestizaje cultural", (salvo

observar el estado de salud de mujeres y varones; observaban sus dientes para ver si estaban en buenas condiciones, y según su tamaño, edad y fortaleza pagaban en monedas de oro el valor de sus personas, de por vida. Luego eran marcados a fuego. Nunca en la historia humana, en tal número y de tal manera Cosificados como mercancías, fueron tratados miembros de raza alguna. ¡Otra gloria de la Modernidad!". *Ibid.*, 154, nota 154.

⁴⁶⁹ Cf. *ibid*., 154-155.

⁴⁷⁰ Cf. G. Recanati, "La 'Otra Lógica' de la 'Racionalidad Sapiencial Latinoamericana' y sus expresiones religiosas populares", en *IV Congresso Internacional do Núcleo de Estudos das Américas "América Latina: Espaços e Pensamentos: Corpos Locais e Mentes Globais Sociedade-Politica-Economía e Cultura"*, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 25-29 de agosto de 2014. Formato CD. ISBN 978-85-99958-21-6, s/núm. de pág. Cf. también, J., Guanche, "Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet", en A. Alonso, (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 2008, 277-292.

⁴⁷¹ E. Dussel, ibid., 156.

los "criollos", burgueses y aristócratas que le dan la espalda al pueblo de tanto mirar hacia el "Nor-este").

La vida del mestizo no ha sido sencilla, "...odiado por los indios (que le llaman en ciertas regiones 'ladino'), porque se afirmaba ante ellos como el 'señor', aunque no fuera blanco; despreciado por los europeos (o por sus hijos e hijas, los criollos) por no ser blancos, es sin embargo el que porta en su contradicción lo propio (como negativo y positivo) de la cultura propiamente latinoamericana, y es en torno al mestizo que se irá construyendo eso que se llama 'América Latina'". 472

La figura contradictoria de la "Modernidad", por un lado "emancipación" y por el otro "mito sacrificial" se encuentra "grabada" en la piel del mestizo. Es que su condición le lleva a afirmar su origen blanco e "indígena"; por un lado, su situación periférica, y por el otro, la aspiración a ser como su padre "conquistador". Ahora bien, los mestizos conforman la mayoría de los habitantes del "Sub-Continente", es decir, que se constituyen como un "bloque social", el de los oprimidos, a partir del cual se podrá llevar a cabo la realización de AL. Afirma Dussel que en el "proyecto de liberación latinoamericana" la figura del mestizo ocupará un lugar protagónico. El *rostro* del mestizo es la *otra-cara* de la "Modernidad". Si bien, tal vez no ha padecido las penurias de los indios y los africanos, es un *oprimido* del "sistema mundo capitalista" y de todos los canales de dominio y explotación *ad extra* y *ad intra* de las "fronteras" latinoamericanas.⁴⁷³

Como cuarto grupo que constituye a otros "rostros" dominados⁴⁷⁴, nuestro pensador elije a los "criollos". Ellos, como ya he señalado, son los hijos e hijas blancos de padre v madre españoles que han nacido en el "Nuevo Mundo". Estos "criollos" fueron quienes hegemonizaron el "proyecto emancipador" que condujo a las revoluciones y posterior liberación nacionales, en su mavoría a comienzos del siglo XIX. La perspectiva de estos "criollos" era muy diferente a las de los indios, esclavos africanos o afroamericanos y mestizos; ellos "...tuvieron una 'conciencia feliz', o escindida (aunque parcialmente dominada por los peninsulares, los 'realistas', los 'gachupines', los hispano-lusitanos)"475. Gracias a estos "criollos", constituidos como clase hegemónica, se logró que el "bloque social" de los oprimidos, aquellos que conformarían el "pueblo" (al modo gramsciano y/o dusseliano, con sus diferencias), es decir, el conjunto de los mestizos, indios, esclavos africanos, mulatos, etc., se levantaran en armas en pos de su liberación. Esa fue la principal expresión de su "unidad histórica", cada

⁴⁷² E. Dussel, *ibid.*, 157. A modo de ejemplo comento que, para mi sorpresa, al conocer en persona la cultura cubana, me llamó la atención que actualmente entre sus habitantes haya también cierto "racismo" con el "mulato" y el "mestizo". Cf. http://palabrasyfrasescubanas.blogspot.com.ar/ 11/01/2017. Cf. también, M. Sorín Zocolsky, *Cuba, tres exilios. Memorias indóciles*, Ed. Verbum, Madrid, 2015, 151.

_

⁴⁷³ Cf. E. Dussel, ibid., 157-158.

⁴⁷⁴ Aclara Dussel que se los considera dominados siempre y cuando los opongamos al grupo de los españoles borbónicos que oprimían a las élites de los nativos. Cf. *ibid.*, 160.
⁴⁷⁵ *Ibid.*, 160.

uno de estos grupos de "rostros" sufrientes, históricamente oprimidos, tomando conciencia de su situación de víctimas y de su "hermandad" con quienes padecían la misma situación, se conformaron como "pueblo" y lucharon contra la injusta colonización que llevaba ya varios siglos.

Ahora bien, tal como suele ocurrir, ese "pueblo" ya no fue el mismo "pueblo" luego de que los "criollos" tomaran el "poder" y, a su modo, quisieran asumir los proyectos "particulares" de los diferentes grupos de "rostros" que conformaban dicho "pueblo". La hegemonía del hombre blanco no logró unificar en un solo proyecto a todas las víctimas "emancipadas (al menos de manera relativa) políticamente" de Europa, tal como lo había soñado Bolívar. 476

La división de las "clases sociales", el monopolio del poder por parte de los criollos v la fundación de los "Estados-nación" modernos. provocó la escisión del "pueblo". Ahora los criollos comienzan a ser los dominadores. Los grupos de "rostros" antiguamente oprimidos seguirán siéndolo, ellos, el "pueblo" propiamente dicho –según Dussel– , ellos, la contra-cara de la "Modernidad", sin embargo, seguirán "resistiendo". Tal "resistencia", antaño contra la dominación española, portuguesa, francesa o inglesa, hoy (sin dejar de mirar "de reojo" a estas potencias europeas como amenaza constante), mantiene el foco imperialismo norteamericano sus ٧ en latinoamericanos⁴⁷⁷. La dirigencia política, por lo general (del signo político que sea), no ha sabido incorporar (desde los "criollos" del siglo XIX a esta parte) al "pueblo" -en sentido dusseliano- a los sucesivos proyectos de liberación nacional, en particular, y latinoamericano, en general.

A partir del proceso de emancipación nacional que se llevó a cabo en toda AL, el filósofo mendocino identifica "nuevos" (antiguos) "rostros" de víctimas. En realidad, estos "nuevos" "rostros" son los mismos que han padecido el "mito del descubrimiento", la "conquista" y la "colonización" por parte de los "blancos", "modernos" y "civilizados". En primer lugar, son el grupo de "rostros" de los "campesinos", conformados por "indígenas que han abandonado sus comunidades, mestizos empobrecidos, zambos o mulatos que se dedicaron a trabajar la tierra. Pequeños propietarios (...), peones de campo mal pagados..."⁴⁷⁸ etc.

También forman parte de estos grupos de "rostros" los "obreros". Para nuestro autor la "revolución industrial" "desembarca" en nuestras tierras latinoamericanas a fines del siglo XIX. Se trata de una "revolución industrial" "dependiente" desde sus inicios. A causa de lo que Dussel llama el "capital débil" gestionado por la burguesía latinoamericana (en lo que no entraré en detalle), los obreros de

⁴⁷⁶ Cf. *ibid*., 160-161.

⁴⁷⁷ Cf. *ibid*., 161.

⁴⁷⁸ Ibid., 162.

nuestro Sub-Continente son "sobre-explotados"⁴⁷⁹. Ellos forman parte del grupo "innumerable" de víctimas del sistema capitalista mundial.

Un último grupo de "rostros" lo constituyen los "marginales". El "capitalismo salvaje" no sólo provoca la "sobre-explotación" del obrero. sino que es la causa de millones de "marginales" en los países del "Tercer Mundo". El fenómeno de la "marginalidad" se evidencia más en las grandes urbes, y es, según nuestro pensador, el lado más violento e iniusto del sistema capitalista. Además, la vida del marginado es mucho menos "desarrollada" que el resto de la sociedad periférica -sin tener en cuenta a los "desarrollados" del mundo- en cuanto a la alimentación, vivienda, educación, salud, vestido, etc. 480. Son aquellos que se encuentran al "margen" del sistema, aquellos que deben sobrevivir con trabajos precarios, temporales, in-dignos (cuando los encuentran), los que piden en las calles, los que buscan refugio en la "prostitución", la "droga" o la "delincuencia". Muchos de ellos no sólo sufren la injusticia de vagar por las calles de las grandes ciudades "buscando" la manera de sobrevivir, sino que, además, son considerados vagos, delincuentes, sucios, "peligrosos", por el resto de la sociedad "civilizada". Pocos toman conciencia de que ese enorme grupo de "marginales" son las verdaderas víctimas del capitalismo actual. la meior expresión económico/política globalizada de la "Modernidad".481

Afirma Dussel que en este largo tiempo del "Sexto Sol" ese "bloque social" de los oprimidos ha ido construyendo su "propia cultura" 482. Muy

⁴⁷⁹ Cf. *ibid.*, 163-164. Esta "sobre-injusticia" provocada por la ambición capitalista de los "países centrales" en connivencia con los sectores burgueses de las periferias, y las situaciones concretas de explotación del obrero, no son temas tratados –según Dussel–por Habermas, Lyotard, Vattimo o Rorty en sus largas discusiones acerca de la Modernidad y la Post-Modernidad. Eso sucede porque dichos filósofos, inmersos en sus planteos eurocéntricos, carecen de "conciencia global" acerca de tales injusticias. Cf. *ibid.*, 164.

⁴⁸⁰ Cf. ibid., 166.

⁴⁸¹ En el tercer capítulo, concretamente en el apartado sobre la necesidad de la "toma de conciencia y búsqueda de liberación", haré especial referencia a esta problemática, hoy presente y preocupante, por cierto, en nuestra situación social actual de AL (en general) y de Argentina (en particular)

⁴⁸² Dussel remite aquí a las siguientes obras de García Canclini a fin de profundizar en estas temáticas: N. García Canclini, *Arte popular y sociedad en América Latina*, Ed. Grijalbo, México, 1977. Véase también, *ibid.*, *Las culturas populares en el capitalismo*, Ed. Nueva Imagen, México, 1984. También, *ibid.*, "Para una crítica a las teorías de la cultura", en *Temas de cultura latinoamericana*, Ed. UNAM, México, 1987. Coincido con el mendocino en la importancia de esta bibliografía, además, agrego los siguientes textos que considero valiosos para el análisis de esta temática: Varios, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, (ya citado). También A., Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Ed. Sociedad Política, Lima, 1988. También, J. C., Scannone, "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", en *Stromata* 47, 1991, 145-192 ...entre muchos otros textos y autores latinoamericanos. Nuestro filósofo en particular, en los primeros años de su itinerario intelectual ya afirmaba lo siguiente: "Es ya habitual decir que nuestro pasado cultural es heterogéneo y a veces incoherente, dispar y hasta en cierta manera marginal a la cultura europea. Pero lo trágico es que se desconozca su existencia, ya que lo

equivocados están aquellos que pretenden una "modernización" latinoamericana, ignoran, pues, su historia. AL nace como la contracara de la "Modernidad", como la parte explotada y "necesaria" para el desarrollo de la misma, como la "teta" "abundante" de donde se "prenden" a mamar los inescrupulosos, como la apetecible "vena" de donde se nutre la "sanguijuela" al "chupar su sangre". Por lo que el "proyecto liberador" debe -según el pensador latinoamericanointentar la superación de la "Modernidad": lo hará, principalmente negando el "Mito sacrificial" moderno y eurocéntrico. Dicho proyecto, a su vez, debe ser (como ya hemos visto) "trans-moderno"; un proyecto de amplitud racional dónde "todos", también el Otro, también la "razón de la Alteridad" tengan cabida en la "comunidad de comunicación". Tal proyecto debe promover el respeto por la diversidad (fenoménica, de percepción, discursiva, interpre-tativa, etc.) e incluir a todos en el diálogo y en la toma de decisio-nes. 483 La propuesta de nuestro autor no apunta a "una universalidad abstracta, sino (a) una mundialidad analógica y concreta, donde todas las culturas, filosofías, teologías puedan contribuir con un aporte propio, como riqueza de la Humanidad plural futura"484.

Con el "descubrimiento" de América se inicia para Dussel la "Modernidad", se trata de una "mundialidad" en la que Europa se posiciona como el centro y, primero AL, luego el resto de los continentes, son percibidos (y tratados) como la periferia. Ahora bien, este será un punto de apoyo clave para la FL ya que la *interpretación* de esa "realidad" por parte de quienes fueron considerados "periféricos" no fue generalmente la misma de aquellos que se autopensaron como "los del centro".⁴⁸⁵

2.2.3. El pensamiento filosófico liberador dusseliano en el marco de las diferentes "perspectivas" histórico/filosóficas dentro del pensamiento europeo y latinoamericano⁴⁸⁶

El motivo de este apartado es mostrar el planteo filosófico fundamental dusseliano (base de su futuro proyecto filosófico ético-

relevante es que de todos modos hay una cultura en América Latina. Aunque lo nieguen algunos, su originalidad es evidente, en el arte, en su estilo de vida". E. Dussel, "Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia", en L. Gera – E. Dussel – J. Arch, *Contexto de la iglesia argentina*, Ed. Universidad Pontificia, Buenos Aires, 1969, 48.

⁴⁸³ Cf. E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 167.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, 167.

⁴⁸⁵ Cf. ibid. 167-168. Dussel hace una aclaración acerca de los motivos del trabajo que he venido citando. Señala que la pretensión de dicho trabajo fue la de "...bosquejar la manera de analizar la cuestión para así introducir las condiciones históricas de una *teoría del diálogo*, que no caiga: 1) en el optimismo fácil del universalismo racionalista abstracto (que puede confundir universalidad con eurocentrismo y desarrollismo modernizador) ..., ni en la irracionalidad, incomunicabilidad o inconmensurabilidad del discurso de los postmodernos...". *Ibid.*, 168.

⁴⁸⁶ Cf. G. C. Recanati, "La cuestión de la colonialidad en la historia del pensamiento latinoamericano", en www.internacionaldelconocimiento.org, 2009.

político/religioso des-fetichizador/liberador) en el marco de las diferentes perspectivas desde donde se ha analizado filosóficamente (en diálogo con otras disciplinas) la historia geo-política/religiosa latinoamericana, sin pretensión de agotar el tema, los autores o lo que se ha escrito al respecto.

Como ya he afirmado, desde el comienzo de la "conquista" se ha *mirado* al "Nuevo Continente" desde una óptica europea, incluso por parte de algunos en el seno mismo de estas tierras. Los primeros que "pensaron filosóficamente" a Nuestra América la pensaron de esa manera. Tzetan Todorov expresa eso en su libro La conquista de América: el problema del otro⁴⁸⁷. Allí el autor establece una comparación entre algunos personajes protagónicos de la conquista y evangelización de América durante el siglo XVI, sobre todo haciendo hincapié en estas dos figuras que hemos analizado: Hernán Cortés y Bartolomé de las Casas, y llega a la conclusión de que por caminos diferentes ambos tenían (al menos al comienzo) una evidente visión colonialista. Estos dos hombres son, por otra parte, el símbolo del pensamiento de dos grandes grupos de europeos que desde una óptica de conquista o de evangelización *miraban* al "Nuevo Mundo" con ojos colonizadores.⁴⁸⁸

Cortés da un paso importante en su forma de concebir al "indio" con respecto a Colón, quien lo reducía a la categoría de objeto, mientras que el primero lo posiciona en un lugar intermedio entre el objeto y el hombre. Para Cortés el "indio" es solo un sujeto productor de objetos, un artesano o juglar. Se admira de sus habilidades y costumbres, pero su punto de vista es egocéntrico y esos "cuasi-hombres" son juzgados siempre desde Europa (más concretamente España) y desde la cristiandad. Podemos sospechar, entonces, que la *destrucción* ocurrió porque los españoles consideraron a los "indios" *seres inferiores*.

Cristo para los cristianos es el supremo soberano del universo, su poder se lo transmitió a Pedro y de Pedro pasó a los "Papas" que se sucedieron en la historia. El caso es que el Sumo Pontífice le "regaló" a la corona española el "Nuevo Continente", y así es como pasaron a ser "dueños" y "señores" de esas tierras. Éste es el fundamento racional de la "conquista" e incluso de la esclavitud. Si bien el Cristianismo es una religión igualitaria, en su nombre se ha esclavizado a los "indios". El mismo Francisco de Vitoria, quien es considerado defensor de dichos "indios", en realidad, en sus argumentos a favor de

⁴⁸⁷ Véase T. Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1982.

⁴⁸⁸ Es importante retener esta afirmación a la que haré referencia en el último capítulo. La colonización se ha llevado a cabo no sólo desde el ámbito político, económico y militar, sino también religioso. Las expresiones fetichistas de quienes defienden a la Iglesia católica afirmando que ésta sólo pretendía evangelizar, sin pretensiones conquistadoras o colonizadoras, encubren un proceso colonizador que comienza con el adoctrinamiento de parte de los frailes franciscanos en los comienzos de la expansión española y que perdura hasta nuestros días en diferentes niveles (teológico-pastoral, litúrgico-simbólico, eclesial-institucional, educativo-ideológico, etc.).

estos, termina estableciendo una base legal a la guerra de colonización. Por su parte, Fernández de Oviedo (historiador de la época) ni siquiera los considera animales.

El debate de los que defienden la igualdad y desigualdad entre españoles e "indios" llega a su plenitud en la controversia (que ya he mencionado implícitamente) llevada a cabo por Juan Ginés de Sepúlveda con Bartolomé de las Casas⁴⁸⁹. Mientras el primero fundamenta la desigualdad citando a Aristóteles (aunque también haga referencia a las Sagradas Escrituras), el segundo lo hace exclusivamente desde el Evangelio. Al comienzo la concepción de Las Casas es igualitaria y cristiana. Pero precisamente por eso es arbitraria, ya que tiene su punto de partida en una posición determinada: "la cristiandad". Y ya que "el Cristianismo" 490 es universalista, implica la no-diferencia entre las personas: todos están llamados de antemano por Dios a ser cristianos. Y Las Casas encuentra su rasgo característico en el parecido que los "indios" tienen con los cristianos. El punto de referencia (v valga la insistencia) siempre es el Cristianismo/Cristiandad⁴⁹¹. Este prejuicio de "igualdad" es incluso más peligroso que el de diferencia, ya que consiste -tal como hemos visto- en identificar lo "Otro" con "lo propio" y así reducir al "Otro" al "vo".492

Hay dos puntos claves en el pensamiento de Las Casas, por un lado, la igualdad de todos los seres humanos, y junto a ella la no violencia. Los "indios" son nuestros iguales, son "cuasi-cristianos", hay que ayudarlos para que se "cristianicen" del todo. Esa es su visión o postura cristiana. En segundo lugar, la sumisión o colonización debe mantenerse, aunque de forma pacífica: son los religiosos y no los soldados quienes la deben llevar a cabo.

_

⁴⁸⁹ Afirma Dussel que "desde hace 500 años comenzó a esbozarse el 'mito de la Modernidad', la superioridad europea sobre las restantes culturas del orbe. Ginés de Sepúlveda fue ciertamente uno de los primeros grandes ideólogos del 'occidentalismo' (el eurocentrismo de la Modernidad), y Bartolomé de las Casas, desde 1514, el primer 'contradiscurso' de la Modernidad con sentido global, mundial, centro-periferia". E. Dussel, "La 'Filosofía de la Liberación' ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos", en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural. Año V Nº 1/2 – 2003.* D. J. Michelini (Comp.) *Filosofía de la Liberación, Balance y perspectiva 30 años después*, Ediciones del ICALA, 2003, 56.

⁴⁹⁰ Cf. E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 322-323.

⁴⁹¹ Cf. *ibid*., 323-331. Tal como vimos, Sepúlveda también cita el Evangelio, pero desde otra interpretación.

⁴⁹² Además encierra una perversión mayor, tal como señala nuestro autor, "lo peor no es sólo que la cristiandad europea se encumbrara a sí misma como el prototipo de cultura humana en cuanto tal (pretensión injustificable), de ser la civilización universal con derecho a dominar a otros pueblos y culturas (como lo expresará posteriormente de manera unánime hasta nuestros días el eurocentrismo colonialista europeo-norteamericano...) sino que creará al comienzo un mundo dominado que contradictoriamente era una cristiandad latina *colonial*. Bautiza a pretendidos bárbaros libres y soberanos para hacerlos cristianos sumisos, dominados, coloniales a un Imperio cristiano (cristiandad imperial versus cristiandad colonizada entonces)". *Ibid.*, 329-330.

Las Casas *no* es hostil a la expansión española, pero prefiere una forma a la otra. A fin de cuentas, prefiere el colonialismo al esclavismo; en lo que también está de acuerdo Cortés. Todorov afirma que "Las Casas y Cortés están de acuerdo en un punto esencial: la sumisión de América a España, la asimilación de los indios a la religión cristiana, la preferencia por el colonialismo en detrimento del esclavismo". 493

Con el tiempo, y a partir de la disputa con Sepúlveda, Las Casas adopta una nueva posición con respecto a los "indios". En su defensa de la igualdad asume lo que Todorov denomina "perspectivismo", introduciéndolo incluso en el ámbito teológico. La base es que, si bien el "dios" de los "indios" no es el "verdadero Dios", sin embargo, ellos lo tienen como tal. La novedad que conlleva esta nueva etapa del pensamiento de Las Casas es que lo que nos une e iguala ya no es la creencia en *un mismo Dios* sino en *Dios*. El religioso (como siglos más tarde lo hará Feuerbach), abandona —por decirlo así— el ámbito teológico para situarse a partir de ahora en el antropológico. Las Casas con estos argumentos pone en crisis también el concepto de "barbarie", el cual es relativo. Tan relativo que seguramente los "indios" consideraban bárbaros a los españoles.

El tema entonces es la perspectiva, el punto de vista desde donde se *mire* la realidad. Renuncia por esto el religioso a tratar de asimilar a los "indios" para dejar que los "indios" decidan sobre su propio destino. De esta manera Las Casas al final de su vida parece darse cuenta de la injusticia que conlleva el pensamiento colonialista, e introduce con sus afirmaciones (sin pretenderlo) la reflexión sobre el "indio" en el ámbito de la "Modernidad" desde una perspectiva diferente, la del *Otro*.

Después que los pueblos que forman parte de AL se liberaron de la dependencia política de los españoles y portugueses, surgió otra necesidad: la "emancipación mental". Era necesario e inminente liberarse de hábitos, costumbres y modos de pensar impuestos por las metrópolis⁴⁹⁴. En el S. XIX este hecho se hizo consciente y quisieron emanciparse de ese pensamiento colonizador, pero adoptando otro pensamiento extranjero, también europeo y moderno que nada tenía que ver con AL. Adoptaron entonces el modelo de la cultura que denominamos "occidental", la filosofía positivista y práctica motivadora del progreso, se adhirieron a nuevas formas de sumisión a intereses que nada tenían que ver con la realidad latinoamericana. Estaban adoptando una nueva forma de dependencia. Sustituyeron el colonialismo íbero por el neocolonialismo de los tiempos modernos. 495

En dicho siglo, el conocido pensador y político argentino Juan Bautista Alberdi proponía una *selección* en la adopción de filosofías que nos "sirviesen" (a los americanos) para abrir la posibilidad de una cultura no dependiente, nuestra, americana. Proponía dicha selección

⁴⁹⁴ Cf. E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 91.

⁴⁹³ T. Todorov, 190.

⁴⁹⁵ Cf. E. Dussel, "El Siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas". 131.

para adoptar, pero también para negar. En ese seleccionar se expresaba nuestra libertad. La cual nos permitía adoptar una determinada forma del pasado y una determinada forma del futuro. 496

Eso generó que la problemática de nuestra filosofía tenga su origen en el interés por mantenernos entre dos abstracciones: la de un pasado que no consideramos nuestro y un futuro que nos resulta extraño. Hemos hecho el intento (trágico, por cierto) de saltar de un vacío al otro. Entonces, el querer ser lo que no somos supone antes la negación de nuestro *Ser*. Queriendo escapar de una dominación hemos caído en otra.

La filosofía de la liberación de los emancipadores del siglo XIX surgió criticando la herencia cultural de la Colonia. Y se habló de empezar de cero. Pero para esto adoptamos otra filosofía también gestada en Europa. Esta actitud puede ser pasible de la crítica de inautenticidad. En nuestra época se plantea nuevamente lo del siglo XIX, la necesidad de emanciparnos. Y esta vez de una filosofía a la que nos subordinamos. La filosofía que debemos construir no puede ser una variante de las concepciones del mundo que tienen los centros de poder⁴⁹⁷. Salazar Bondy afirmaba que debemos forjar un pensamiento que arraique en la realidad histórico-social de nuestras comunidades, y sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación⁴⁹⁸. Para Salazar Bondy la dominación de un país está en intrínseca relación con la dominación de grupos al interior de ese país. Por otro lado, la dominación es el determinante fundamental de su "desarrollo". Nuestros países latinoamericanos viven en situación de dominación permanente, lo cual hace que su cultura sea defectiva o de dominación. Al ser la filosofía un producto de la expresión de una cultura, ella misma se convierte en filosofía defectiva o de dominación. Y esa característica es propia de nuestra filosofía latinoamericana. 499

Salazar Bondy era optimista y aseguraba que "hay esperanzas". Ésta alcanzará su realidad –según el autor– eliminando la "filosofía de

⁴⁹⁶ Cf. L. Zea, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en *La filosofía como compromiso*, Ed. Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1991, 11-12.

⁴⁹⁷ E. Dussel, "El Siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", 131-132.

⁴⁹⁸ Cf. L. Zea, *ibid.*, 17. Cf. también, A. Salazar Bondy, "Filosofía de la dominación y Filosofía de la liberación", en *América Latina: filosofía y liberación*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1974, 8. Véase también A. Salazar Bondy, "Filosofía de la dominación y Filosofía de la liberación", en *Stromata* Nº 4, Año XXX, octubre-diciembre, 1973, 393-397.

⁴⁹⁹ Cf. E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 91. Opina Dussel (recientemente en este texto citado, en la línea con los principales postulados que ha formulado a lo largo de su itinerario intelectual) que "ésa es la responsabilidad actual de los filósofos que pretenden pensar la realidad que los rodea (como hicieron los filósofos modernos europeos con su realidad, aunque fuera metropolitana y colonialista), y no sólo *comentar* obras filosóficas de las que se debe aprender mucho, pero que debe tenerse en cuenta que fueron expresión de un pensamiento de *otra realidad*. Confundir la realidad europea, o norteamericana, con la realidad sin más, es una *falacia de desubiquidad* (falacia de tomar el espacio o el mundo de otra cultura como el propio, encubriendo la originalidad distinta de la otra y la diferencia con la propia". *Ibid.*, 92.

la dominación". Lo que sólo puede llevarse a cabo en conexión estrecha con otros procesos en el interior de la sociedad global, vinculados con acciones en el sentido de cambios sociales y económicos. Una FL que es lo opuesto a una "filosofía de la opresión" se puede realizar en tres dimensiones: en primer lugar, a través de la acentuación de la acción crítica de la filosofía. Lo cual implica un análisis con los instrumentos de la epistemología, del análisis lingüístico, y de la crítica histórico-social. Un análisis que nos dará un diagnóstico de la situación vital en la cual estamos. En segundo lugar, por el replanteo de los problemas, pero desde una óptica distinta. Y, por último, mediante la reconstrucción de un pensamiento filosófico que fuera resultante de esa crítica y de ese replanteamiento. Se trata del proyecto siempre válido y universal de reconstruir la filosofía, pero a nuestro modo, como *nuestra* FL. 500

Dussel, por su parte, aseveraba en la década del '70 que esto es posible sólo desde la *autoconciencia* de su alienación, que piense desde la opresión y desde allí elabore una *filosofía liberadora*. Una filosofía que emerja desde la existencia personalizada del filósofo. La filosofía europea que adoptamos es inauténtica porque no nace de nuestras necesidades. Son filosofías inútiles para la liberación que anhelamos.⁵⁰¹

Para Dussel esta filosofía latinoamericana es un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento análogo que nace después de la modernidad europea, rusa, norteamericana. Pero precediendo a la africana y asiática. Es la nueva filosofía de los *pobres*, de la *liberación humano-mundial*⁵⁰². Es, a partir de esta base hermenéutica que nuestro pensador llevará a cabo la elaboración de su futuro proyecto filosófico *ético-político/religioso desfetichizador/liberador*.

Salazar Bondy (como comenté más arriba) asegura que tal pensamiento original sólo podremos lograrlo cuando dejemos de ser "subdesarrollados" y "dominados". Y es imprescindible que ese cambio lo anteceda⁵⁰³. Dicho cambio es posible, pero debe llevarse a cabo en

⁵⁰³ Cf. A. Salazar Bondy, "El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo", 186-187.

⁵⁰⁰ Cf. A. Salazar Bondy, "El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo" en *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Ed. Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. 1995. 179-190.

⁵⁰¹ Cf. L. Zea, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", 17. Cf. también, E. Dussel, *Método para una filosofía de la* liberación, 281. Más allá de esas afirmaciones de los comienzos, casi treinta años después dirá que "...la Filosofía de la Liberación (...) subsumió las categorías de Marx, de Freud, de la hermenéutica de Ricoeur, de la Ética Discursiva, y de todos los movimientos de pensamiento que puedan aportar categorías que son *necesarias aunque no suficientes* para un discurso que justifique la praxis de liberación". E. Dussel, "La 'Filosofía de la Liberación' ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos", 57.

⁵⁰² En el apartado sobre la "Vigencia de la Filosofía de la Liberación latinoamericana" profundizaré en el pensamiento de Dussel acerca de este tema

conexión con cambios en los sectores económicos y sociales⁵⁰⁴. De esa manera surgirá una "filosofía libre", y no de "la liberación" como la que ahora necesitamos, ya que "la liberación" debe ser alcanzada previamente. Pero de esta forma ¿no volvemos a caer en una "utopía", en una vuelta a la nada? Esta filosofía es solamente una posibilidad. Así es, aunque tiene de bueno que, al menos, es un comienzo que consiste en negar "nuestro-ser" inauténtico o no-ser, y en la necesidad de cambio. Fanon opinaba que se trata más bien de "cambiar de piel". Para él la filosofía de la liberación existió siempre porque siempre la filosofía consistió en "arrancarse" la "piel" de la "dominación" una y otra vez. ⁵⁰⁵

Ahora bien, por desgracia suele ocurrir que cuando alguien se libera impone luego su dominio a otro. Y eso no debe seguir pasando. Para que no siga sucediendo el hombre dominador debe desaparecer. Es necesario que surja un hombre nuevo que no tenga ni la piel del dominador ni la del dominado. Por eso dice Dussel que la filosofía del nuevo hombre debe ser capaz de ver en el *Otro* a un semejante. 506

La filosofía inauténtica fracasó por no haber sabido incorporar a su propia estructura de ser humano concreto expresiones de las estructuras de *Otros* seres humanos. Nos equivocamos, pensamos que imitando a quienes consideramos libres también seríamos libres. Sin embargo, era una nueva forma de dominación, esta vez elegida y aceptada por nosotros. El hecho de aceptar un modelo es aceptar ya una dominación.

Debemos ser libres de acuerdo con nosotros mismos. Es necesario reconocer la libertad en los *Otros* y hacer que nuestra libertad sea reconocida por los *Otros*. Para eso hay que *inventar*, *descubrir* un hombre nuevo que no sea dominador ni dominado.⁵⁰⁷

Según el análisis llevado a cabo por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, el mundo ha cambiado profundamente en nuestro tiempo. Nos encontramos con el fenómeno de la globalización donde las empresas transnacionales, y ya no los Estados-Nación, son quienes poseen y manejan desde sus intereses el poder económico y político del mundo entero. ⁵⁰⁸

En este mundo globalizado la "Revolución informática" conlleva una despiadada industria cultural donde a través de la comunicación a distancia y por medio de lenguajes pos-tradicionales se producen violentas inclusiones y exclusiones que responden a intereses particulares. No obstante, hay que tener presente que dicha globalización siempre es localizada, cuyos agentes sociales tienen

⁵⁰⁴ Cf., A. Salazar Bondy, "Filosofía de la dominación y Filosofía de la liberación", 8.

⁵⁰⁵ Cf. L. Zea, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", 19.

⁵⁰⁶ Cf. *ibid.*, 21. Cf. también, E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*. 287. ⁵⁰⁷ Cf. L. Zea, *ibid.*, 21-24.

⁵⁰⁸ Cf. S. Castro-Gomez, E. Mendieta (coord.), *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Ed. Universidad de San Francisco, México, 1998, 5-28.

nombre y apellido: Ilámense corporaciones económicas o fundaciones privadas, gobiernos, sindicatos o iglesias; todos ellos están situados y se hallan localizados. Por eso es lícito usar el neologismo inventado por Robertson en 1995: "glocalización" para definir el proceso de relación asimétrica entre lo local y lo global.

Este fenómeno mundial trajo en las últimas décadas situaciones particulares, que tienen que ver con las teorías que se han elaborado acerca de la colonialidad. las cuales han pasado a llamarse "teorías poscoloniales"509. Debido a la facilidad de comunicación y al "achicamiento" de las distancias muchos intelectuales pertenecientes a los países del "Tercer Mundo" o "subdesarrollados" han ganado lugares en universidades del Primer Mundo. Esto provoca una situación novedosa y particular ya que algunos de los que llevan a cabo la crítica al occidentalismo se encuentran "localizados" en el seno mismo de las metrópolis. Las fronteras culturales se vuelven borrosas y dichas teorías se articulan ahora ad intra de los procesos postradicionales de acción. Lo cual explica cómo teóricos indios como Said, Bhabha o Spivak ya no están motivados por la nostaldia del retorno a las formas tradicionales o pre-capitalistas, sino que, conscientes de que la occidentalización es un fenómeno sin retorno han optado por la negociación.

Entre los latinoamericanistas de la academia estadounidense la discusión poscolonial ganó intensidad desde la década de los noventa, llevando a cabo una crítica interna al latinoamericanismo. Los debates comenzaron en el ámbito de la literatura, pero tuvieron su verdadero comienzo a nivel filosófico cuando Patricia Seed publicó su reseña: "Colonial and Poscolonial Discourse" en 1991⁵¹⁰. Allí la autora resalta la importancia de las teorías de Said, Bhabha y Spivak para un replanteamiento de los estudios coloniales de Latinoamérica. Y un segundo momento de este proceso fue el Congreso de LASA, realizado en Guadalajara en 1997, donde a través del *Manifiesto inaugural*, el

⁵⁰⁹ Uno de los autores que ha trabajo durante décadas la cuestión de la colonialidad, incorporando, por ejemplo, el concepto de "colonialidad del poder" es el peruano Aníbal Quijano. Por cuestiones de extensión no expondré aquí su propuesta, sólo me limito a remitir al lector a algunos textos de su autoría donde el sociólogo aborda estas temáticas. Véase A. Quijano. "Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia", en Tendencias Básicas de Nuestra Época, Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, Caracas, 2001, 21-65; A. Quijano, "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", en S. Castro-Gómez y R. Grosfouel (comps.), El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Bogotá, 2000, 93-126; A. Quijano, "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, (edit.) Colonialidad Del Saber Y Eurocentrismo. Ed. UNESCO-CLACSO, Buenos Aires, 2000, también disponible en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf 31/12/2017; A. Quijano, "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America", in Nepantla, No. 3, Duke University. Duke-Durham, NC, USA. Abridge Version in International Sociology, June. Vol. 15(2):217-234. Sage (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi).

⁵¹⁰ Véase P. Seed, "Colonial and Poscolonial Discourse", en *Latin American Research Review*, Vol. 26, N° 3, 1991, 181-200.

Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos destacó la importancia de no "naturalizar" la lógica "elite-subalterno" que nos imponen desde afuera. No somos sujetos pasivos o "hibridizados" sino que somos activos, capaces de negociar y de elaborar estrategias culturales de resistencia.⁵¹¹

Otro de los teóricos latinoamericano, el va citado Walter Mignolo desarrolla una crítica de los legados coloniales en Latinoamérica, pero se aleia de otros miembros del Grupo de Estudios Subalternos, va que no está de acuerdo en tomar sin más las tesis de los autores indios y aplicarlas a nuestra situación. Aquellas teorías, para Mignolo, tienen su locus enuntiationis en las herencias coloniales del imperio británico. No es nuestro caso. Debemos por lo tanto encontrar categorías críticas que tengan su lugar en AL. Recurre entonces -como antecedente- a la crítica socio-filosófica que se llevó a cabo desde AL desde el siglo XIX frente al colonialismo español, aunque también inglés y norteamericano. denomina esta crítica la Mignolo Α occidentalismo" y no ya "post-colonialismo" ni "post-modernidad".512

Eduardo Mendieta, por su parte, ubicándose en la misma línea de Mignolo, asegura que la modernidad y la post-modernidad son la secularización del cristianismo, que continúa propagando e imponiendo su concepción cristiana del tiempo y de la historia⁵¹³. Frente a esto las teorías que proceden del Tercer Mundo intentan reivindicar el *locus enuntiationis* propio, frente a la modernidad occidental. De esta manera se convierten en teorías "trans-modernas", las cuales en Latinoamérica se expresaron en la TL y a través de filósofos como Zea y Dussel.

Ahora bien, según Santiago Castro-Gómez, tanto la TL como dichos filósofos, aunque han pretendido articular sus propias categorías de autorreflexión, no han podido escapar al lenguaje conceptual de origen occidental. Por eso el filósofo colombiano propone una "genealogía del pensamiento latinoamericano" que, a partir de los "mitos" con los que nos hemos pensado, podamos desarrollar una profunda crítica de la metafísica occidental.

Tal vez, el enemigo más encarnizado de este proyecto sea hoy el mismo sistema capitalista occidental y globalizado dirigido desde los centros de poder ya conocidos. El cual penetra los claustros universitarios a través de la manipulación de los "tecnócratas del saber" por medio de financiaciones millonarias para proyectos académicos, de intereses mercantiles por parte de las editoriales o, en general, del aparato institucionalizado de saber-poder. Por desgracia es allí donde

_

⁵¹¹ Cf. E. Dussel, "La 'Filosofía de la Liberación' ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos",59-60.

⁵¹² Cf. ibid., 60-61.

⁵¹³ Cf. *ibid.*, 52.

se ubica hoy gran parte del "debate sobre los estudios culturales, la poscolonialidad v la subalternidad".514

Frente a tales circunstancias, adoptar una actitud de resignación y aceptación pasiva de lo inevitable parece lo más lógico; dejar atrás, como algo obsoleto y en desuso la bicentenaria pregunta por la identidad y el destino de los pueblos latinoamericanos, lo más "moderno". No obstante, en el seno de AL han surgido sujetos activos v capaces de crítica e innovación a lo largo de su historia. Tal vez, el provecto de Alberto Moreiras constituya un camino a seguir: su propuesta consiste en un "nuevo latinoamericanismo" poscolonial, que desarrolle una estrategia deconstructiva de carácter fundamentalmente político, buscando liberar las diferencias; y ponga bajo control la "violencia epistémica" a través de la metacrítica⁵¹⁵. Quizás también la FL, en relación directa con la propuesta de Moreiras, y con otros postulados filosóficos, antropológicos, sociológicos, etc., pueda aportar lo suyo; o, mejor dicho, quizás ya lo esté aportando desde hace algunas décadas. A fin de aproximarnos a estas hipótesis, a continuación. intentaré exponer brevemente los fundamentales de la FL desde la perspectiva dusseliana, como también la actualidad (vigencia), o no, de tal propuesta.

2.2.4. Consideraciones dusselianas acerca de la vigencia de la Filosofía de la Liberación latinoamericana

El debate acerca de la vigencia de la FL permanece instalado en algunos círculos de discusión desde hace bastante tiempo. Lejos de constituirse en una pregunta retórica o en especulaciones analíticas estériles, tal debate responde, en muchos casos, a las inquietudes auténticas de guienes se han tomado en serio la cuestión de la posibilidad, o no, de continuar pensando la liberación de los oprimidos/excluidos en AL y el mundo. Por tal motivo, esta temática que incorporo en el texto tiene que ver con la importancia de situar a la propuesta ético-política/religiosa actual de Dussel dentro del marco de dicho debate. Frente a aquellos que consideran que dicha FL se encuentra obsoleta, o ha quedado enredada en la maraña de discusiones "setentitas", nuestro autor, por el contrario, entiende que la misma permanece vigente en nuestro tiempo. Su argumento se apoya en la percepción de que las problemáticas de los '70 y '80 no sólo no han desaparecido, sino que se han agravado.

Dentro de las características de la FL la importancia de la praxis de liberación (que parte de la vida concreta de los oprimidos) por medio de la acción ético-política sustentada por la reflexión filosófica resulta

Cf. S. Castro-Gómez, "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en S. Castro-Gómez, E. Mendieta, (coordinadores), Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate, Ed. Universidad de San Francisco, México, 1998, 183-187.

S. Castro-Gómez, E. Mendieta, (coordinadores), Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate, 28.

fundamental. Por tal motivo, para introducirnos en las temáticas *ético- políticas/religiosas* que propone nuestro autor, resulta necesario situarnos en el contexto de la *FL actual*.

2.2.4.1. Algunas características generales de la Filosofía de la Liberación latinoamericana desde la óptica dusseliana⁵¹⁶

Para continuar con la reflexión del apartado anterior, pero centrándome ahora directamente en el pensamiento de nuestro autor, quiero señalar "de entrada" que, en las palabras preliminares⁵¹⁷ de la edición de la obra *Filosofía de la Liberación* en la Editorial Fondo de Cultura Económica (FCE) del año 2011, y, a treinta años de su primera edición, Dussel afirma que la FL aún se mantiene vigente; ésta consiste en el

"...pensamiento crítico radical desde la alteridad de muchos rostros oprimidos y excluidos: los de las mujeres, de las razas no-blancas, de los ancianos y los niños, de los marginados y los inmigrantes, de los obreros y los campesinos, de los indígenas y las culturas negadas, de los países periféricos del capitalismo trasnacional globalizado, de las generaciones futuras que recibirán una Tierra destrozada... tantos Otros y Otras silenciados e invisibles, más allá del *horizonte del ser* occidental, blanco, machista, burgués, que domina el mundo a comienzos del siglo XXI".⁵¹⁸

Dicha FL "utiliza" esas negatividades corporales como el *locus enuntiationis* del discurso descolonizador de liberación⁵¹⁹. En el presente mucho más que al escribirse la primera edición de la obra⁵²⁰. Otra de las definiciones más sintéticas de FL (o maneras de explicarla) que expresa Dussel es que la misma se trata de "un movimiento filosófico como 'contra discurso' moderno, desde la periferia mundial, con pretensión de universalidad".⁵²¹

En los comienzos del "pensamiento filosófico liberador" la relación directa con la problemática de la cultura fue determinante, pues la misma FL comenzaba a percibir su "condicionamiento cultural", además de sus límites lingüísticos, hermenéuticos, etc. Se había tomado conciencia de que se estaba pensando desde una cultura determinada, y que, incluso, los diferentes planteos eran

⁵¹⁶ Resulta imposible abarcar en este apartado todas las características de la FL a lo largo de su historia, con sus variantes, controversias, abundantes y fructíferas discusiones, etc. Por lo tanto, sólo me limitaré aquí a describir algunas características generales que considero relevantes para aproximarnos a una mayor comprensión de esta *nueva manera de hacer filosofía* en AL.

 ⁵¹⁷ Estas "palabras preliminares" fueron escritas por el autor en México en el año 2006.
 ⁵¹⁸ E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 15. Cf. también, T. Alvarez, "Qué es la Filosofía de la Liberación", en http://teresanalvarez.com.ar/que-es-la-filosofía-de-la-liberacion/?ckattempt=1#axzz3vFWAQU8J 22/05/ 2016.

⁵¹⁹ Cf. E. Dussel y F. Mejía Madrid, *Rebeliones*, 1.

⁵²⁰ Cf. E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 16.

 $^{^{521}}$ E. Dussel, "Filosofía de la liberación", en *Cuadernos de Ideas N* $^{\circ}$ 6, Ed. Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, Chile, 2006, 6.

"necesariamente" abordados a partir de los intereses políticos, sociales, religiosos, de clase, género, "raza", etc. de guienes se pronunciaban. Esta location (descubrimiento que provoca una "revolución hermenéutica" en quien logra tomar conciencia del hecho) era un "acontecimiento" "irremediable" y, por lo tanto, fue el primer punto de análisis y reflexión en el "pensamiento filosófico liberador dusseliano". Sentirse situado en un contexto cultural tan vasto y rico, con tanto por analizar y descubrir de la propia identidad y con tantos desafíos por delante, entusiasmaron seguramente al joven filósofo mendocino. Comenzaba en esa época un intercambio intercultural, internacional e intercontinental (diálogo Sur-Sur) que ayudó a los filósofos de la liberación a reconocer la propia cultura, a percibir las determinaciones coloniales en la misma y a ubicarse mejor en el "panorama cultural mundial", donde se compartían historias análogas con otras culturas dominadas y periféricas⁵²². Dicho intercambio intercultural, si bien ha tenido sus momentos críticos (por ejemplo, a causa de los golpes militares), desde el regreso de la democracia a esta parte ha alcanzado un éxito nunca experimentado. De hecho, en el presente, la posibilidad de intercambio intelectual-cultural entre investigadores de diferentes regiones, países o continentes es una realidad que no se había dado en toda la historia de la humanidad. La FL, gracias a esta posibilidad de comunicación (ya sea en congresos internacionales, publicaciones -a veces en conjunto con académicos de diferentes lugares del mundo- foros, etc.) se sigue enriqueciendo día a día y, además, "exporta" sus planteos y "postulados" al mundo entero. Aunque también es un hecho (que no debemos dejar pasar) que muchos investigadores, intelectuales, académicos, filósofos. etc., no tienen acceso a los medios necesarios para efectivizar y/o desarrollar su vocación. Lamentablemente muchos carecen de acceso a internet, o están limitados al mismo, tantos otros no pueden acceder a viajar para participar en eventos científicos; tantas limitaciones impuestas por el sistema capitalista globalizado que genera cada día más (y nuevas) esclavitudes.

⁵²² Cf. E. Dussel, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía Liberación)", UAM-Iz., México. 2005. http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad.pdf 13/01/2017. Cf. también, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad, 81. Ayudó, también, para que los filósofos de las regiones "periféricas" tomen conciencia de la "justificación filosófica de la filosofía moderna europea" que se había efectuado por parte de los pensadores colonizados, quienes, adoptando un eurocentrismo ingenuo, consideraron a los europeos "seres humanos superiores", en desmedro de cualquier intento de elaboración filosófica en el Sur. Cf. E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 89-90. Así sintetiza nuestro filósofo (de manera panorámica) lo que había sucedido: "La filosofía colonial del Sur (...), negativamente, es aquella practicada en la periferia por los que eurocéntricamente niegan su propia filosofía regional, local. Positivamente, y en el centro, es la filosofía moderna que niega toda otra filosofía (del Sur) y que la considera como pensamiento mítico, folklórico, convencional, atrasado, particular, pseudo-filosófico, entre otras cosas". Ibid., 91.

Para explicar su postura con respecto a lo dicho, Dussel comienza –en la obra *Filosofía de la Liberación*– refiriéndose a la historia y a la relación en ésta entre geopolítica y filosofía. El *espacio geopolítico*⁵²³ es muy importante en nuestra vida. No resulta irrelevante el lugar donde nacimos y/o vivimos. Nuestra realidad de latinoamericanos, y la toma de conciencia de ello, resulta crucial a la hora de pensar/nos. El muro de Berlín ha provocado una trágica realidad en el mundo, mucho más cuando ha caído. Pero aún más trágica y duradera ha sido la realidad que tuvo lugar a partir de otro "muro" mucho más antiguo, erigido en 1492 y que separa, hasta el día de hoy, el norte desarrollado y enriquecido del sur marginado y empobrecido. Ese muro, según el filósofo, pasa por el Río Colorado, el Mediterráneo y las aguas territoriales de Japón.⁵²⁴

En las mencionadas palabras preliminares de la obra citada, daba cuenta de la *actualidad* de dicha obra, publicada por primera vez en 1976. Según el autor los años le han ido dando la razón en cuanto a su novedoso *punto de partida* de la reflexión filosófica crítica por él propuesta y elaborada⁵²⁵. Los grandes problemas de AL y el mundo no han sido resueltos, por el contrario, se han profundizado. La po-breza y marginalidad de los sectores periféricos han ido en aumento. El desequilibrio ecológico producto del capitalismo y su tecnología irracional, pone en peligro –cada día más– la vida sobre la Tierra. El "Estado de guerra" de John Locke mantiene toda su vigencia y se instaura como la "normalidad". La "Voluntad de Poder" de la locura estadounidense, manejada por fundamentalistas cristianos y judíos, parece no tener límites, provocando incluso reacciones terroristas en grupos fundamentalistas islámicos, a quienes ellos mismos armaron y entrenaron para enfrentar a la antigua Unión Soviética.⁵²⁶

Si no se corrige el rumbo vamos camino –a corto plazo– a la extinción de la humanidad y de la vida sobre la Tierra. La pobreza extrema de grandes regiones (en especial en el sur) y la segregación social en el norte son un anuncio de tales catástrofes. La FL. por lo

⁵²³ Uno de los pensadores latinoamericanos que más ha trabajado el tema es el ya citado Walter Mignolo. Véase W. Mignolo, "Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial", en https://geeramericalatina.files.wordpress.com/2014/08/20-mignolo-geopolitica-del-conocimiento-1.pdf 17/01/2017. Véase también, W. D. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2007. En especial el capítulo 3: "Después de América Latina: la herida colonial y la transformación epistémica geopolítico-corporal".

⁵²⁴ Cf. E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 17-18.

⁵²⁵ Cf. *ibid*., 14. És importante tener en cuenta que, como ya he señalado, varios filósofos (colegas de Dussel desde los comienzos), no están de acuerdo con la supuesta "fundación o autoría de la FL" que el mendocino se atribuye. Éstos consideran que ha sido producto de un proceso de "cambio de perspectiva" (debido a diferentes acontecimientos) en el que participaron muchos pensadores, aunque ninguno niega la importancia de nuestro filósofo en dicho proceso. Cerutti Guldberg, Devés Valdés, entre otros, han manifestado lo dicho en alguna ocasión.
⁵²⁶ Cf. *ibid*., 14-15.

tanto, como señala Dussel, aún se mantiene vigente. Y, tal vez, sea ahora más "necesaria" que antes.⁵²⁷

Dussel establece desde el comienzo un análisis fenomenológico comprendiendo hermenéutico. aunque una fenomenología hermenéutica crítica situada. O sea, que su objetivo no será como el ideal total y eurocéntrico propio de la propuesta husserliana⁵²⁸, ni se va a ocupar, como ya he señalado, de estructuras de emplazamiento que, desde ese mismo ámbito eurocéntrico, ponga el punto de partida en lo griego, pase por el medioevo, por la modernidad y culmine en la contemporaneidad. Ha intentado, por el contrario, desestructurar esta linealidad histórica que provoca un espejismo filosófico mediante la hipótesis de "Iberoamérica en la historia universal" 529. De hecho, la importancia de desenmascarar las intencionalidades etnocéntricas de ese modo de contar la historia desde el "Viejo Continente" tiene que ver con el encubrimiento de nuestro propio ser provocado desde el "centro". Encubrimiento, como hemos visto, por ejemplo, de la etapa precolombina, la cual, para Dussel, es la primera base de la "Modernidad". Dicha etapa precolombina tiene unos veinticinco mil años de antigüedad y mantiene su vigencia no sólo como historia, sino como diversidad cultural, en las diferentes culturas vivas que convivieron y conviven y que conforman esta porción del mundo a la que hoy llamamos AL.530

La propuesta particular de Dussel consiste fundamentalmente en la tarea desmitificadora del sistema totalizador o de "lo mismo" (tò autó); para tal cometido ha comenzado re-tematizando el concepto de historia y de horizonte histórico. Propuso, para ello, tal como he señalado, el concepto de *Gestalt* como eras-etapas-épocas-momentos históricos, que la supuesta historia universal que ha inventado e impuesto Europa no expresa en absoluto. El fundamento del desenmascaramiento a la falacia europea lo encuentra el filósofo en el hecho de que resulta imposible que un sujeto histórico-cultural periodice la historia completa, ya que la "continuidad" del acontecer objetivo histórico permanente resulta ininteligible⁵³¹. O sea que "...el proceso histórico se escapa, está más allá de cualquier sujeto particular, está más allá de los éxtasis

_

⁵²⁷ Otro filósofo que no sólo está de acuerdo con la vigencia de la FL, sino que, además, invita hoy (en sus cursos, seminarios y conferencias) enfáticamente a "filosofar para la liberación" es el ya citado Horacio Cerutti Guldberg. Cf. también, E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 312-314.

⁵²⁸ Cf. E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Ed. Nova, Barcelona, 1969, 159. Cf. también, E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta: filosofía naturalista*, en file://D:\DESCARGA~1\SOULSEEK\#FILOS~1/1 FILOS~1/HUSSERL~1.HTM 02/01/2018.

⁵²⁹ Cf. C. Bauer, 21-22.

⁵³⁰ Cf. *ibid.*, 22-23. Cf. también, *1492. El encubrimiento del Otro*, 82-103.

⁵³¹ Cf. E. Dussel, *Latinoamérica en la historia universal*, 11.

temporales y espaciales que totalizan las visiones de mundo para imponerlas como una totalidad con unas pocas etapas sintéticas."⁵³²

Dussel, como afirmé en el primer capítulo, busca conectar la noción de alteridad levinasiana con la historia concreta. Ese *Otro* externo a la totalidad es el que otorga la novedad histórica. Ese *Otro* es, entonces, el punto de partida de una nueva manera de hacer filosofía: crítica, rebelde, revolucionaria, comprometida con la justicia y la liberación del oprimido⁵³³. Desde ese Otro, sólo desde su exterio-ridad podrá ser superado el "mito de la Modernidad", ya que "este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de libera-ción (racional, como deconstructivo del mito; práctico-político, como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo trans-moderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica)".⁵³⁴. Con otras palabras, nuestro pensador señala que

"la Filosofía de la Liberación afirma la razón como facultad capaz de establecer un diálogo, un discurso intersubjetivo con la razón del Otro, como razón alternativa. En nuestro tiempo, como razón que niega el momento irracional del 'Mito sacrificial de la Modernidad', para afirmar (subsumido en un proyecto liberador) el momento emancipador racional de la Ilustración y la Modernidad, como Trans-modernidad".⁵³⁵

Para nuestro autor la FL es una actividad pedagógica a partir de la praxis que se efectiviza en la relación maestro-discípulo, intelectual-pueblo, del "intelectual orgánico en el pueblo" (Dussel asume este concepto de Gramsci). Si bien, es una acción pedagógica, la misma se encuentra condicionada por la "praxis política", como también "erótica". Ahora bien, en cuanto pedagógica, se trata de una "acción" teórica. Así pues "la *producción teórica*, o la acción poiético intelectual esclarecedora del filósofo, se encamina a descubrir y exponer (...), ante el sistema, todos los momentos negados y toda la exterioridad sin justicia. Por eso es una pedagógica analéctica (...) de la liberación" (se trata de la actividad del "intelectual", "docente", "maestro", quién, en nombre del oprimido, del Otro, denuncia el fetichismo de la totalidad y "profetiza" su muerte por medio de la praxis liberadora (se la finitiva,

⁵³⁶ E. Dussel, Filosofía de la Liberación, 263.

⁵³² C. Bauer, 27. A modo de ejemplo, para nuestro pensador aquellos que se adueñan del "poder" se aseguran a veces de que la periodificación del acontecer histórico nacional se presente de tal manera que el accionar del gobierno sea justificado por el grupo presente, como una especie de climax o plenitud de una época que ellos realizan, conservan o pretenden cambiar. Cf. E. Dussel, Latinoamérica en la historia universal, 12.
⁵³³ Cf. G. C., Recanati, Filosofía inculturada. 34.

⁵³⁴ E. Dussel. 1492. El encubrimiento del Otro. 147.

⁵³⁵ Ibid., 168.

⁵³⁷ Recordemos que Horacio Cerutti Guldberg es uno de los críticos de esta idea del "intelectual profeta" propuesto por Dussel. Cf. H. V. Cerutti Guldberg, "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana", 357-359. Cerutti Guldberg entiende que Dussel identifica al filósofo como un "profeta" que se ubica fuera del sistema. Ahora bien, constituyéndose como "maestro" sólo logra una repetición tautológica y niega la verdadera alteridad del proletariado. La idea de que la filosofía es

se trata de "pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo. del pobre, de la muier castrada, del niño v la iuventud culturalmente dominado, del anciano descartado por la sociedad de consumo, del indígena humillado con responsabilidad infinita y ante el Infinito, eso es Filosofía de la Liberación"538. Además, la conciencia crítica debe manifestarse plenamente en dicha FL. Tal crítica, puede lograrse por medio del acceso "positivo" a la exterioridad del sistema como totalidad.

Al ser la FL el "pensar" de la praxis de liberación, en la acción del "intelectual orgánico del pueblo", del filósofo comprometido con la realidad de los oprimidos, dicha filosofía se convierte en la "crítica de toda crítica", en la crítica más "profunda", en la "última" de las críticas. Esta "crítica" llevada a cabo principalmente por el filósofo/militante, trae consigo la "muerte", sí, la muerte del sistema, de la ingenua seguridad con la que el mismo nos engaña.539

Se trata de la rebelión filosófica contra las nuevas esclavitudes que los poderosos siguen inventando para vivir "viviendo" de la vida de los pobres. Ahora bien, tal levantamiento del "intelectual/pueblo", también puede costarle la propia vida, también puede llevarlo a su propia muerte, muerte que será vida para aquellos a quienes se la han arrebatado desde el día de su nacimiento, y sólo por el "lugar" donde nacieron o la "piel" que los "recubre".

Este modo de hacer filosofía denominado FL posee para Dussel "validez" (filosófica), en primer lugar, por su aptitud crítica, es decir por su capacidad "negativa de destrucción" o de "crítica destructiva". Dicha filosofía tiene, en segundo lugar, la potencialidad de asumir otros métodos críticos, o algunos elementos de otras "filosofías" críticas (como es el caso de la crítica marxiana), pero, a su vez, criticarlos desde una nueva perspectiva, la de la exterioridad geo-política, la de la periferia. En tercer lugar, la "positividad" de esta "filosofía" valida su "ser" ya que dicha "positividad" implica la posibilidad de reflexionar filosóficamente a fin de elaborar una teoría constructiva que responda a las necesidades de los pobres y/u oprimidos. Como cuarto criterio de "validez", el autor considera que los temas abordados por la FL son "reales", es decir, son problema-ticas que atañen directamente a los afectados por el sistema. La FL otorga "luz" a todos los que llevan adelante la lucha por la liberación en la periferia. Su lenguaje es comprensible para todos aquellos que aspiran alcanzar un día la añorada liberación. Por último, como quinto argumento a favor de la "validez" de la FL es que tiene "lógica", no se contradice, es coherente y posee sistematicidad. 540

una actividad exclusiva del filósofo, y que éste es el único capaz de interpelar al Otro es

⁵³⁸ E. Dussel, Filosofía de la Liberación, 263.

⁵³⁹ Cf., ibid., 263-264. 540 Cf. ibid., 264-266.

Como señalé antes, para el profesor cuyano el "intelectual/filósofo comprometido con su pueblo" (y todo el que milita a favor de la liberación) corre peligro de muerte. Al criticar es criticado, aunque la crítica del violento siempre se exprese con violencia. Allá por la década del '70 Dussel aseveraba que esta "filosofía" (como cualquier otra) deberá justificarse con los hechos, con la praxis, con los frutos que a través del tiempo producirá su crítica, su lucha. Tal lucha deberá librarse en la intemperie, en la "inhóspita exterioridad", fuera del sistema⁵⁴¹. Ahora bien, dicha "...exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos vernáculos, dominados, pobres... Ellos son los maestros sabios de todos los sabios, y la filosofía es sabiduría".

2.2.4.2. Vigencia y desafíos de la Filosofía de la Liberación latinoamericana frente a las problemáticas geo(ético)-políticas actuales

En síntesis, para Dussel, esta "filosofía" que se inició a comienzos de la década del '70 y que ha tenido sus avatares a lo largo de su historia, no sólo ha recorrido ya un fructífero camino, como hemos visto, sino que, además, tiene una gran tarea por realizar e importantes desafíos a los cuales deberá "ponerles el pecho". La FL se ha "ganado" su lugar propio con respecto a otras formas de hacer filosofía o en su relación con otras disciplinas, movimientos o planteos teóricos particulares. Se trata, entonces, de una "filosofía" en diálogo permanente (ahora más que en otra época) con diferentes disciplinas y ámbitos del saber. Dussel pone el ejemplo del diálogo de la FL con la crítica literaria, con las corrientes postmodernas, con los denominados "Estudios Subalternos", con los "Estudios Culturales", con la "meta crítica" del latinoamericanismo de Moreira, etc., Además, al ser una filosofía crítica, hoy en día le cabe una función particular, la de analizar en profundidad "el marco teórico más abstracto, general, filosófico de la literatura denominada de 'testimonio' (...) ('épica', como expresión creadora de los nuevos movimientos sociales que irrumpen en la sociedad civil contemporánea)"543. También le compete la tarea de "crear" el discurso teórico, las categorías y el método de tales movimientos críticos que, al estar inspirados en los filósofos críticos europeos, siguen, por lo general, planteando sus temas desde una perspectiva eurocéntrica. Se hace necesario, entonces, "re-construir" el planteo de dichos filósofos desde una perspectiva "global", donde se tengan en cuenta las exigencias de un mundo cada día más globalizado, como por ejemplo, la necesidad del intercambio de ideas

_

⁵⁴¹ Recordemos que esta pretendida "exterioridad del sistema" por parte de Dussel, también ha sido criticada por Horacio Cerutti Guldberg. Cf. H. Cerutti Guldberg, *ibid.*, 357-359

⁵⁴² E. Dussel, Filosofía de la Liberación, 266.

⁵⁴³ E. Dussel, "La Filosofía de la Liberación" ante el debate de la Postmodernidad y los estudios latinoamericanos", 61.

a nivel inter-cultural⁵⁴⁴ o la importancia de un auténtico y "simétrico" diálogo "inter-filosófico".⁵⁴⁵

La FL no se embarca en la tarea de la defensa de la razón por el sólo hecho de defenderla en un nivel abstracto, se trata más bien – como lo ha venido haciendo desde sus comienzos— de la defensa de las víctimas, de los excluidos u oprimidos por el sistema moderno. La crítica que realiza a la razón moderna (hoy "más vigente que nunca") se lleva a cabo en nombre de una "racionalidad diferencial" y "universal" para el bien de una humanidad (toda) que avanza "desbocadamente" por un proceso de auto-destrucción, donde no son, precisamente, los más pobres los protagonistas de tal desastre, por el contrario, ellos son las primeras víctimas que ya están padeciendo, por ejemplo, las consecuencias del cambio climático, de las guerras por el petróleo, de la ambición desmedida capitalista, etc.

A modo de respuesta al anti-fundacionalismo, sostiene Dussel que la FL puede estar de acuerdo con éste en la cuestión de la "incertidumbre" de la pretensión de bondad o justicia del acto humano, aunque a la vez, es capaz de describir las condiciones universales o principios éticos de la acción ética o política. Tal "incertidumbre" y "universalidad", da lugar –según nuestro autor– al reconocimiento de las "inevitables" víctimas del sistema. Es, precisamente, desde ellas, desde donde surge el pensamiento crítico en pos de la liberación de dichas víctimas.

Así pues, señala el filósofo argentino/mexicano que, según su opinión, la FL posee los recursos teóricos suficientes para hacer frente a los desafíos actuales

"...y poder así subsumir la herencia del 'pensamiento latinoamericano' de los 40 y 50, dentro de la evolución que se cumplió originariamente en los 60 y 70, que la preparó para entrar en los nuevos diálogos fecundos y creativos, como en un proceso crítico de retroalimentación en los 80 y 90. Con Imre Lakatos diríamos que un programa de investigación (como la Filosofía de la Liberación) muestra ser progresiva si puede subsumir antiguos y nuevos retos. El 'núcleo firme' de la Filosofía de la Liberación, su Ética de la Liberación (...), opino, ha respondido como *totalidad* hasta ahora creativamente". ⁵⁴⁶

Para Dussel el siglo XXI nos presenta nuevos desafíos y, por lo tanto, nuevas tareas inmediatas por realizar⁵⁴⁷. El nuevo siglo ha traído,

⁵⁴⁴ Cf. ibid., 61.

⁵⁴⁵ Cf. E. Dussel, "Prólogo", en J. G. Gandarilla Salgado, Asedios a la totalidad, 133. Cf. también, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 82-83. 94-101.

⁵⁴⁶ E. Dussel, "La Filosofía de la Liberación ante el debate de la Postmodernidad y los estudios latinoamericanos", 62-63. Considero que las afirmaciones de Dussel en este artículo de la *Revista ERASMUS* del año 2003, que estoy citando aquí, conservan toda su actualidad.

⁵⁴⁷ El mendocino entiende que algunos filósofos latinoamericanos, como el mencionado Horacio Cerutti Guldberg, vienen vaticinando desde la década del '70 el fin de la FL (no estoy de acuerdo con Dussel con respecto a su juicio sobre su co-provinciano). Cf. *ibid.*,

al parecer del autor, un aire nuevo para la FL, nuevos descubrimientos, nuevas perspectivas a fin de profundizar en sus planteos. La posibilidad de un fecundo diálogo Sur-Sur, que dará lugar, más adelante, al diálogo Sur-Norte⁵⁴⁸ (AL, África, Asia y la Europa central,

⁵⁴⁸ Cf. E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 81-101. Cabe aquí la siguiente observación: En el artículo de la revista ERASMUS del año 2003 (que estoy citando), nuestro autor señala la importancia del diálogo "Sur-Sur" (importancia en sí mismo), que será la puerta de acceso al futuro diálogo "Sur-Norte"; ahora bien, en otro artículo de 2010 (que también he citado) Dussel indica que "en primer lugar, debemos comenzar el diálogo del Norte con el Sur, ya que esta coordenada nos recuerda la presencia todavía actual (después de cinco siglos) del fenómeno del colonialismo: colonialismo económico y político, pero igualmente cultural y filosófico (...). En segundo lugar, y no por ello menos importante, es necesario comenzar de manera seria y permanente un diálogo del Sur con el Sur...". E. Dussel, "El Siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", 133-134. Si bien, en la revista ERASMUS no se refiere estrictamente al diálogo "inter-filosófico", entiendo que lo incluye. En una Ponencia (ya citada) del año 2012 (publicada recientemente) Dussel afirma que "es necesario entonces que los filósofos del Sur se reúnan teniendo en cuenta su propia existencia, para que a partir de las tradiciones que hayan cultivado en la filosofía regional desde su origen, pero primeramente desde el siglo XVI, época en la que comienza la hegemonía europea, se puedan aclarar posiciones, desarrollar hipótesis de trabajo y poder, posteriormente, entablar un diálogo interfilosófico fecundo Sur-Norte, con una agenda bien establecida por las filosofías de los países llamados periféricos, subdesarrollados, y que bien pueden interpretarse como

^{63.} Sin embargo, otros, no sólo desde la filosofía sino también desde las ciencias sociales sostienen un presente y futuro colmados de desafíos. Nuestro pensador en el prólogo a la tesis de Gandarilla Salgado (ya citado), señala algunas tareas intelectuales/investigativas que habrá que abordar desde las ciencias humanas v sociales a partir de los desafíos que demandan los tiempos que corren. Frente a la/s crisis que hemos sufrido en estas casi dos décadas del siglo XXI, nuestro autor propone pensar nuevas categorías teóricas y científicas que dejen de ser dependientes de la ciencia que ha sido formulada por la Modernidad (en especial a partir de la Ilustración). Además, asegura que será necesario re-pensar un nuevo concepto de "poder-político". que dé lugar a nuevas iniciativas sociales (tal como fue el caso de los "Nuevos Movimientos Sociales" que se organizaron en el "Foro Social Mundial de Porto Alegre"). El "abanico" de perspectivas, de propuestas, de movimientos, etc., demanda "nuevas categorías críticas", las cuales deben otorgar luz a la praxis popular, va que ésta se adelanta a los planteos teóricos. La tarea consistirá, entonces, en un humilde proceso (posterior a los hechos) de reflexión (a modo de servicio obediente) a fin de clarificar, profundizar, transmitir, enseñar y desarrollar dicha praxis popular. En este proceso de reflexión, advierte Dussel, la importancia de re-plantear el concepto de "poder-político" (popular, transformador, positivo) a partir de la reconstrucción crítica de la "Modernidad" desde el "descubrimiento de América" como su origen. Tal crítica deberá alcanzar a la política, a la economía, a la cultura, a la historia, al "derecho"; ámbitos éstos desde los cuales (los del centro de poder) pretenden (históricamente) continuar constituyéndose como "centro" y seguir sosteniendo el "euro-norteamericano-centrismo" y, por ende, a la periferia a-histórica, a-nómica, a-cultural, a-política, etc. Urge también, en primer lugar, revisar los textos de los pensadores (clásicos) europeos a fin de discernir el "encubrimiento" en ellos de la *mirada* eurocéntrica y la construcción de "Modernidad": para, en segundo lugar, hacer lo mismo con autores latinoamericanos que repiten sin más los postulados europeos en detrimento de ellos mismos. Resulta imprescindible, por fin, que se efectúe una "crítica científico-social" de los hechos y los textos latinoamericanos, para ubicarlos en el nivel de la ciencia con intención de "universalidad" y así "exportar" al mundo entero las experiencias de le lucha y/o "resistencia" del "pueblo" latinoamericano. Cf. E. Dussel, "Prólogo", en J. G. Gandarilla Salgado, Asedios a la totalidad, X-XI.

incluso también con los sectores "periféricos" minoritarios del "centro" 549), como también, la concreción del diálogo "transversal" entre las "Diferencias" (movimientos indigenistas, feministas, ecologistas, trabajadores empobrecidos, campesinos, sectores marginados, etc.), se va realizando día a día (¡y con tantos frutos!) allí donde esas voces, hace muy poco tiempo, eran silenciadas por el "no-diálogo" (siempre) violento del que impone su propia "palabra" (grito del dominador 550). A la FL le corresponde estudiar el "meta-lenguaje" filosófico presente en dichos movimientos. 551

-

explotados por un capitalismo colonialista que hoy se globaliza y está en crisis". E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 81. En fin, parece ser un problema de orden o una cuestión de diferentes perspectivas en el mismo autor, o bien, de una mala interpretación de mi parte. De todos modos, se trata del orden metodológico que no empaña la importancia de un posible (opino que hoy ya es un hecho) diálogo "inter-filosófico" global.

⁵⁴⁹ Tal como he señalado más arriba, aquí también realizo una observación en cuanto al ¿olvido? de Dussel con respecto al Continente oceánico. Opino que dicho continente también ha "sufrido" un proceso de "colonialidad", muy diferente, por cierto, a las otras regiones "periféricas", no obstante, como en otros lugares del denominado "Primer Mundo", existen sectores "periféricos" dentro del mismo. Por tales motivos, considero que, al menos, se lo debería incluir en los planteos propuestos por la FL. Walter Mignolo en su texto Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo, refiriéndose al surgimiento del "pensamiento crítico" en diferentes "lugares" del mundo, asegura que "...este fenómeno no se reduce por cierto a las Américas. También se encuentra en el África subsahariana, en África septentrional, en Asia meridional. Y de manera diferente, en Australia, Canadá y Nueva Zelanda, donde el tipo de colonialismo y de descolonización estuvo más integrado en la configuración del 'Primer Mundo' o del 'mundo civilizado'...". W. D. Mignolo. Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo, Ed. Akal, Madrid, 2011, 26. El tema, evidentemente es debatible, sin embargo, repito, desde mi punto de vista, debería estar, al menos indicado brevemente en los textos citados de Dussel.

⁵⁵⁰ Pretendiendo acallar el "grito de dolor" que clama "-no me mates", que exige justicia. ⁵⁵¹ Cf. E. Dussel, "La Filosofía de la Liberación ante el debate de la Postmodernidad y los estudios latinoamericanos", 63. Nuestro pensador hace hincapié en la necesidad de educar a las futuras generaciones (como trabajo pedagógico introductorio) en el respeto por las demás tradiciones filosóficas, lo cual, demanda a su vez, el estudio de las mismas para su mayor conocimiento. Así debería comenzar, según Dussel, el primer curso universitario de los futuros "filósofos": "...el primer semestre de la historia de la filosofía de las carreras universitarias de filosofía, se debería iniciar con el estudio de los primeros grandes filósofos de la humanidad, donde serían expuestos las filosofías y los filósofos que produjeron las categorías germinales filosóficas en Egipto (africano), en Mesopotamia (incluyendo los profetas de Israel), en Grecia, en India, en China, en Mesoamérica o entre los Incas". E. Dussel, "El Siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", 134. En el artículo citado, Dussel propone también el estudio de las "grandes ontologías", donde incluye al Taoísmo, al Confucionismo, al Hinduismo, al Budismo, etc., y, además, las diferentes tradiciones filosóficas pertenecientes a diversas épocas y lugares. Tal estudio debería aplicarse en otras asignaturas, como antropología, ética, lógica, etc. Me permito una observación (recurrente por cierto ya que insistiré en ella) concerniente con esta mirada analógica (acorde, claro está, con la lógica de la analéctica propuesta por Dussel) de la filosofía, en cuyo concepto, el mendocino, encierra a todas las propuestas "racionales" de las más diversas culturas a lo largo de la historia. Ahora bien, las dos cuestiones que surgen a partir de su planteo (y que abordaré con algo más de detenimiento al final del texto) son: por un lado, el concepto mismo de "filosofía", que en Dussel es tan abarcativo

Entiende nuestro pensador que

"...la Filosofía de la Liberación nació en este 'ambiente' crítico, y por ello pensó desde su origen estos problemas con los recursos teóricos 'a la mano' y en su época, en su 'localización' histórica. Meta-categorías como 'totalidad' y 'exterioridad' siguen teniendo vigencia, como referencias abstractas y globales, que deben ser medidas por las microestructuras del poder, que se encuentra diseminado en todos los niveles y del cual nadie puede declararse inocente". 552

Además, Dussel asevera que desde sus comienzos se puede considerar a la FL como una "filosofía post-moderna". Ésta es elaborada desde una *mirada* periférica latinoamericana, superadora de la ontología; superación que logra a partir de la "*Exterioridad*" (Marx) del hambre de los pobres, de su desnudez, enfermedad, dolor, también solidaridad, etc., y por la inspiración levinasiana acerca de la "*Alteridad*". Se trata de una filosofía post-moderna "*avant la lettre*", o mejor dicho, de un movimiento *trans*-moderno que asume la crítica de los filósofos post-modernos, pero lo hace desde la *periferia global* y la reconstruye a partir de las exigencias políticas de los "grupos subalternos" ⁵⁵³

⁽en algunos de sus textos) que pareciera correr el peligro de quedar difuso y admitir cualquier tipo de reflexión como "filosófica". Lo cual, por otra parte, resulta contradictorio con la figura del "filósofo-profeta" o del "filósofo-maestro" (que propone en otros escritos) comprometido con su "pueblo" y capaz de interpretar y "traducir", de algún modo el "sentir popular". Asumiendo el primer concepto de "filosofía" podríamos incluir a las expresiones populares –de cualquier tipo– dentro de dicha "filosofía", sería factible llamar al "pueblo": "pueblo-filosófico" o "filósofo-pueblo" y podríamos prescindir -o no... como nos plazcadel "filósofo" en sentido académico. Por todo lo dicho, insisto, entiendo que el concepto de "filosofía" que utiliza nuestro autor merece un profundo debate con el mismo Dussel y con quienes estudiamos su pensamiento. Por otro lado, vuelvo a la cuestión del "punto de partida" filosófico, o bien, a la cuestión metodológica en donde se enmarca la temática de dicho "punto de partida". Dussel incluve, por ejemplo, a los profetas de Israel en el grupo de "filósofos" (en el texto citado no los nombra así entre comillas sino en cursiva). lo cual resulta muy significativo para la observación que acabo de realizar, pero también para la crítica que he expresado, y expreso aquí, acerca de la "línea divisoria" o "frontera" entre filosofía/s y teología/s. Que las expresiones proféticas contengan reflexiones filosóficas, es posible, ahora bien, denominar "filósofos" a dichos profetas, cuyas reflexiones poseen "necesariamente" como punto de partida la/s creencia/s de su/s cultura/s, al menos debería ser motivo de otro profundo y amplio debate. En definitiva. no estoy en desacuerdo con Dussel en el estudio y mayor conocimiento de las diversas maneras de pensar, de enfocar la realidad, de interpretarla; diversidad, que tiene que ver con la época (tiempo), y con el "entorno geopolítico" (espacio) desde donde se expresa dicha realidad. Advierto, por el contrario -junto a Dussel-, la carencia de tales conocimientos en muchas universidades, al menos latinoamericanas. Mi preocupación ronda más bien en torno al concepto de "filosofía", el cual, repito, merece ser sometido a un serio y permanente debate. No descarto la idea de considerar filosóficos a aquellos razonamientos lógicos que efectuamos cotidianamente, en los cuales, los elementos simbólicos o los mitos ocupan un lugar preponderante, no obstante, deberíamos elevar a nivel del consenso tal aceptación o no. Ampliaré el tema en el apartado final.

⁵⁵² E. Dussel, "La Filosofía de la Liberación" ante el debate de la Postmodernidad y los estudios latinoamericanos", 63.

⁵⁵³ Cf. ibid., 63-64.

2.2.4.3. La Filosofía de la Liberación latinoamericana y el futuro proyecto filosófico ético-político/religioso desfetichizador/liberador dusseliano en el marco de una posible "filosofía del Sur"

Para el mendocino, la "filosofía del Sur" (dentro de esta "filosofía" se encuentra lógicamente la FL, y en el marco de esta última el proyecto filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/liberador dusseliano), viene a ser como un "frente" o "consenso filosófico" de muchas filosofías pertenecientes al mundo poscolonial/"periférico" 554. A partir de ahora, pensando en un proyecto en conjunto, dicha filosofía deberá replantear "...su situación epistemológicamente colo-nial por sus métodos, su temática, el uso de fuentes, la manera del discurso, la realidad de la que parte, la comunidad a la que se dirige..."555; son temas que no deben faltar en la agenda de tal filoso-fía. La primera pregunta que debe auto-formularse (de la que ya he hecho mención) es acerca de las causas que influyeron en ella (la "filosofía del Sur"), al punto de que ésta deje de desarrollarse y casi "perezca" a partir del surgimiento de la filosofía moderna europea. A fin de acercarse a alguna respuesta. Dussel considera que es nece-sario comenzar llevando a cabo una crítica a la colonialidad misma europea, que él mismo ha venido formulando desde el comienzo de su itinerario intelectual (tal como hemos visto especialmente en este segundo capítulo). Sin esta crítica no puede iniciarse el proceso creativo de reconstrucción de la propia filosofía, y menos aún, dar pasos indispensables para alcanzar la esquiva simetría filosófica con respecto, sobre todo, a la filosofía europea o norteamericana. 556

En la agenda de trabajo, además del primer cuestionamiento ya expuesto, el pensador argentino/mexicano propone comenzar analizando en profundidad las "historias de las filosofías" 557 de los diferentes países y de toda la cultura continental. La publicación de tales filosofías, que ya está comenzando, resulta crucial para el diálogo Sur-Sur, ya que permite un mayor conocimiento del pensamiento análogo de quienes dialogan. Lo mismo sucede con las obras clásicas de las filosofías del Sur; la publicación de estas supone una riqueza

⁵⁵⁷ Escribo "*filosofías*" en plural porque entiendo que eso es lo que quiere decir el autor.

⁵⁵⁴ Si bien, el tema específico de una posible "filosofía del Sur" forma parte de las expectativas que Dussel manifiesta en sus últimas obras, su deseo de una "filosofía periférica integrada" o en permanente diálogo (y su postura optimista al respecto) se encuentra presente en los escritos de décadas anteriores.

⁵⁵⁵ E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 94.

⁵⁵⁶ Cf. *ibid*, 95-96. Aclara el pensador latinoamericano que denomina "... 'simetría' filosófica a la actitud psicológica y de constitución de una personalidad normal de considerar a los colegas profesores universitarios europeos o norteamericanos como 'iguales'. Debe perderse un respeto falso por un saber con pretensión de universalidad que es negado por el filósofo del Sur cuando tiene las herramientas históricas, culturales y filosóficas de la misma cualidad que la de sus colegas del centro, y que, al menos, podrá descubrir de inmediato en ellos signos de su inadvertido e ignorado eurocentrismo". *Ibid.*, 96.

incalculable para el desarrollo presente (y futuro) del pensamiento filosófico "periférico". Tales publicaciones deberán ser fruto de un intenso debate acerca de los períodos de la historia de cada filosofía, de su contenido, sentido, autores e "importancia" o "relevancia" de cada obra. Las interpretaciones pueden llegar a ser muy diversas, y el debate "acalorado", sin embargo, lo que importa es que de esa manera ya se está haciendo filosofía desde el Sur, y no se está simplemente repitiendo lo foráneo. Ahora bien, además de poner en consideración y valorar lo propio a partir de estas discusiones, también resulta necesario elaborar creativamente un discurso filosófico propio. Éste, según nuestro autor, no debe ser un mero comentario de las tradiciones ancestrales ni de la filosofía europea. Debe partir, por el contrario, de la *realidad concreta regional* en la que se encuentra anclada "...y de la historia del tratamiento que se le ha dado al tema en la propia filosofía regional, alimentada críticamente con instrumentos propios y en diálogo con lo mejor de la filosofía moderna europea..."558. Esta filosofía futura del Sur deberá, además, intentar producir un pensamiento claro, que esté fundamentado y que sea comprensible para los responsables de la política, la economía, la cultura, la ciencia, la religión, etc., de los países denominados "periféricos". En síntesis, deberá ser "...una filosofía propia, expresión del Sur y útil para su comunidad" 559

Insiste el cuyano en que, para llevar adelante este proyecto, será necesario asumir los aportes de otras filosofías –incluso la moderna europea–, de lo contrario se corre el peligro de caer en fundamentalismos por considerar el propio pensamiento como el único y universal (de lo que tenemos sobrada experiencia, tal como hemos visto a lo largo del trabajo). No se trata de rechazar de plano a la filosofía europea o estadounidense, tampoco de repetir o comentar lo que desde el "centro" se expresa; se trata, más bien, de utilizar las últimas innovaciones de la filosofía "central" a fin de esclarecer mejor la actualidad mundial y regional, para "descubrir" la propia tradición, su cultura, su realidad política, social, económica, religiosa, etc., y, a partir de nuevas "categorías" reflexionar en/para/desde la periferia. ⁵⁶⁰

De modo magistral, el filósofo de la liberación describe las principales características que deberá poseer la nueva "filosofía del Sur", su aporte a la filosofía del "centro" y su originalidad renovadora que provocará una re-novación de aquella perspectiva "periférica" que antaño fuera silenciada:

_

⁵⁵⁸ *Ibid.*, 97. Dussel justifica aquí (como en otros lugares) su asunción del pensamiento de filósofos europeos, como es el caso de Marx. Cuyo pensamiento (tal como veremos en los dos capítulos siguientes) es fundamental para su propuesta filosófica *ético-política/religiosa*. Uno de los críticos de Dussel, que, ya en la década del '70, observaba esta cuestión en nuestro filósofo, es Cerutti Guldberg. El "disidente" consideraba que su coterraneo pretendía erróneamente criticar los postulados del "centro" asumiendo el mismo lenguaje y/o categorías con las que, desde el centro, hemos sido excluídos. ⁵⁵⁹ *Ibid.*, 97.

⁵⁶⁰ Cf. ibid., 97-98.

"La precisión, seriedad, fundamentación argumentativa, pertinencia con respecto a la realidad propia, belleza en la exposición, pedagogía en la explicación, convencimiento en la opción, etc., deben ser notas propias de la filosofía del Sur en el presente. En ese caso, la comunidad de filósofos del centro aprenderá nuevos temas, con nuevos métodos, desde nuevos interlocutores. Será entonces que la filosofía del Sur recuperará la creatividad aniquilada a finales del siglo XV, al comienzo de la colonialidad del saber" 561

Además, la tarea del "filósofo del Sur" será la de colaborar con el pueblo en la toma de conciencia de su situación (histórica geopolítica/religiosa) de opresión/exclusión y la de criticar los proyectos iniustos que causan víctimas en "masa" 562. No obstante, el pensador comprometido o el "intelectual orgánico" deberán dejarse interpelar por el dolor y la esperanza del pobre y marginado para poder ser "capaz de cuestionar ontológico-prácticamente la relación de opresión y promover el proceso de educación liberadora". 563

La FL y el proyecto filosófico ético-político/religioso desfetichizador/liberador dusseliano se enmarcan en las expectativas de nuestro pensador acerca de la posibilidad de una "filosofía del Sur" que se lleve a cabo desde nuestra realidad periférica como locus enuntiationis v. desde esta perspectiva, logre enriquecer a la filosofía a nivel global.

Personalmente considero que muchas de las expectativas acerca de la "filosofía del Sur" que en Dussel son, aún, expresiones de deseo. se han hecho realidad durante las últimas décadas. Dicha "filosofía del Sur" se viene desarrollando, paulatinamente, gracias al intercambio de ideas inter-filosófico e inter-disciplinar que se está llevando a cabo mediante los eventos académicos de investigación, publicaciones, intercambios de textos o artículos (de difícil acceso) a través de Internet, etc. En gran medida, gracias a que vivimos en tiempos de democracia, la "filosofía del Sur" ya es un hecho entre nosotros.

El proyecto filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/ liberador dusseliano, además de formar parte de la historia "periférica" latinoamericana y, de alguna manera, ser consecuencia de ésta –y de la determinante influencia de Marx, entre otros autores- ha sido elaborado gracias al mencionado intercambio/diálogo inter-filosófico e inter-disciplinar que, en este último tiempo ha adquirido mucha mayor fluidez que en cualquier otro momento histórico.

⁵⁶² En el capítulo siguiente daré mi opinión acerca de este tema.

⁵⁶³ E. Dussel, "Presentación" a Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano* revolucionario en América Latina y el Caribe, Ed. Río Piedras, Zaragoza, 1989, 13. Citado en E. Devés Valdés, El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, Tomo II: Desde el CEPAL al neoliberalismo (1950-1990). 2da edición. Ed. Biblos Politeia. Buenos Aires. 2009. 178. nota 86.

 Re-comprensión y re-formulación dusseliana de la relación entre ética-política y religión desde una perspectiva marxista situada en América Latina⁵⁶⁴

> "Patrón, esa sombra que tirita tras sus reses, huella y harapos, comiendo a veces; patrón, por sus intereses, ése es su peón.

> Patrón, esa sombra que levanta sus galpones, sudor trenzado con otros peones; patrón, por sus ambiciones, ése es su peón.

> Patrón, esa sombra carne al sol que le rotura, con sueldo enano, su tierra oscura; patrón, y que usté disfruta, ése es su peón.

> Patrón, esa sombra, como un nuevo Cristo que anda, piedra en el pecho, cruz en la espalda; patrón, y tosiendo rabia, ése es su peón.

> Patrón, una sombra y otra sombra hacen tormenta, y el vendaval no tiene riendas, no hay quien lo detenga; ahí va su peón.

> Patrón, si esa sombra en luz estalla y ve que avanza, como una aurora, y en su garganta, patrón, se le vuelve daga, ése es su peón.

Alfredo Zitarrosa ("Vea patrón")

Luego del análisis realizado en el capítulo anterior acerca de las condiciones hermenéuticas para una filosofía situada en AL desde el planteo crítico que ha llevado a cabo Dussel –en el marco del debate histórico/filosófico que se ha venido dando desde ambos lados del océano–, contando, por lo tanto, con los presupuestos hermenéuticos

manera.

⁵⁶⁴ El orden con el que serán expuestas estas temáticas en estos dos últimos capítulos responde a la lógica que expuse en la Introducción del trabajo, no obstante, dicho orden podría ser otro. Si tenemos en cuenta que la cuestión ético-política se encuentra estrechamente vinculada, e incluso entrelazada (al modo de Marx) con la cuestión religiosa, podríamos abordar tales temas desde diferentes enfoques y exponerlos de otra

básicos de dicha filosofía (dentro de ella la FL y en el marco de ésta la propuesta dusseliana), podemos avanzar en el estudio de la relación que Dussel establece –dentro de su filosofía— entre ética-política y religión. Tal relación forma parte del núcleo central de su proyecto/"sistema" filosófico de liberación.

. Uno de los temas clave del capítulo anterior para el próximo análisis de la relación entre ética-política y religión en el pensamiento de Dussel (siempre desde Marx) es el vínculo ético-político/religioso que se dio en la historia de la conquista y colonización de AL por parte de los europeos y la relación directa con el eurocentrismo y la concepción de "Modernidad" (europea). El análisis y la crítica que lleva a cabo Dussel a la justificación religiosa fetichista de la dominación tendrá mucho que ver con su futuro proyecto filosófico ético-político/religioso desfetichizador/liberador en/para/desde AL. Por su parte, la lectura que realiza el pensador argentino/mexicano de Marx y la evolución en la comprensión de su pensamiento será muy importante en esta época para dicho análisis histórico-crítico-geo-político/religioso. Tal como he indicado, este estudio es contemporáneo con las principales obras que nuestro autor publica acerca de Marx. La re-interpretación y reasunción del europeo por parte del filósofo de la liberación -donde la relación crítica que el pensador de Tréveris presenta entre política y religión ocupa un lugar central- se sigue sosteniendo luego del mencionado estudio, pero ahora será a partir de condiciones hermenéuticas latinoamericanas muy precisas -desde las que también se reconfigura el planteo ontologísta/fenomenológico del Dussel joven-. Estamos, pues, frente a una circularidad hermenéutica en el mismo autor, determinante para la elaboración de sus principales obras éticas, políticas y religiosas posteriores. Obras que analizaré en el presente capítulo⁵⁶⁵.

3.1. El *fetichismo*: raíces marxistas y religiosas/teológicas en la interpretación dusseliana

Antes de comenzar con el análisis de los textos y las temáticas concernientes a los ámbitos ético, político y religioso, urge aclarar que la relación entre dichos ámbitos en el pensamiento de Dussel se encuentra estrechamente vinculada a la cuestión del *fetichismo*. Esta noción es asumida por nuestro filósofo desde Marx y re-interpretada en perspectiva latinoamericana. Al estudiar su propuesta filosófica *ética-política/religiosa des-fetichizadora/liberadora* es necesario tener en cuenta esta cuestión hermenéutica. El proceso/progreso —evolutivo—intelectual de Dussel a lo largo de los años —desde su época juvenil—se encuentra presente en dicha propuesta. Tal proceso/progreso, de algún modo, dialéctico, irá recogiendo y "reciclando" conceptos,

⁵⁶⁵ Algunas de las obras serán analizadas en su totalidad y otras sólo de manera parcial tomando de ellas los temas que resulten pertinentes para la elaboración del presente trabajo de tesis.

experiencias, perspectivas, etc. que serán aplicados/as a los nuevos planteos. Por lo cual, por ejemplo, los postulados levinasianos – conocidos y asumidos desde su época de juventud– estarán siempre presente en el proyecto dusseliano hasta en la actualidad (tal como veremos más adelante al retomar la temática del *fetichismo*).

De todas maneras, la influencia de Marx en estos temas (insisto) es fundamental para comprender correctamente el planteo dusselia-no. El mendocino toma el pensamiento marxiano acerca de dicho *fetichismo* y lo aplica en el campo religioso, ético, político y económi-co – latinoamericano y mundial— pero desde una hermenéutica situada en AL. De hecho, si bien Dussel tiene como especial referente a Marx, siempre está pensando en la realidad de AL. Un "ojo está puesto en los textos de Marx y el otro en la realidad periférica latinoamericana", donde aplica los postulados marxianos/marxistas.

La noción de *fetichismo* proviene etimológicamente del término portugués *fetiço* que significa: lo que está "hecho por el ser humano". Dicho fetichismo es semejante a la idolatría⁵⁶⁶. Es decir, el hombre que con sus manos fabrica el *ídolo*. Existe una vasta bibliografía "simbólicoreligiosa"⁵⁶⁷ semita (y de otras culturas) al respecto⁵⁶⁸. Y es que en el

⁵⁶⁷ Utilizaré generalmente esta denominación "simbolismo-religioso" para situarme en la misma sintonía lingüística del autor en los textos que de él citaré, y para no generar controversias con el término "teología" (sobre todo por el uso que el jacobinismo moderno le otorga y que nuestro autor tiene tan presente –para criticarlo, por cierto–). Término, que, en otro contexto, y aclarando previamente a qué "teología" hace referencia, no reviste ninguna dificultad de uso.

⁵⁶⁸ La idolatría —es un tema que ha sido utilizado en diferentes ámbitos interpretativos—aparece en varios textos "simbólico-religiosos" de la *Biblia* judeo-cristiana, (tanto del AT, como del NT). Pondré el ejemplo de uno de ellos a manera de ilustración. En el denominado *Libro de la Sabiduría*, libro considerado "Canónico" (es decir, "inspirado por Dios") por algunas "religiones" cristianas, este tema es central. El autor del *Libro de la Sabiduría* (posiblemente un judío de la diáspora en Alejandría) desea conducir al lector a un mayor "conocimiento de Dios", de su "forma de actuar" con su "pueblo predilecto" y de su "misericordia" con los otros pueblos; estos últimos, si bien le eran infieles y no lo reconocían como el Dios eterno e inmortal y fuente de la vida, sin embargo, el Amor del creador por su creación y por todos los hombres es incondicional.

La experiencia del Dios que Ama a su pueblo y que lo ha conducido a lo largo de la historia por el camino de la *libertad* y la *salvación* es el mensaje central del *Libro de la Sabiduría*, ya que su objetivo es fortalecer la "fe" de los judíos de la diáspora en Alejandría atraídos por las costumbres de la cultura floreciente del helenismo. Para poder participar de lleno en la vida del mundo griego, los judíos debían abandonar sus principios religiosos y adherirse al culto de los dioses paganos, que tanta propaganda tenía entre los demás alejandrinos, es por eso que el autor del libro quiere mostrar el "rostro del verdadero Dios" para fortalecer la "fe" debilitada de muchos compatriotas.

El recurso literario del *midrash*, por ejemplo, traslada al lector a la Historia de Israel y a todo el AT y revela a ese "Dios verdadero" y su "forma de actuar", a ese "Dios que interpela a su pueblo", que le da su palabra, que le habla, y lo contrapone con las imágenes de los ídolos que son solo figuras que no hablan, que no escuchan y que en definitiva nada pueden hacer. La comparación principal que el autor hace entre estos "falsos dioses" y el "Dios de Israel" es que ellos tienen *principio* y *fin*, que comenzaron con la invención y *hechura* del hombre y con él terminarán, en cambio Dios es eterno, y el conocimiento de este conduce a la inmortalidad.

⁵⁶⁶ Es decir que la utilización del término es análoga.

plano religioso tiene que ver directamente con la "fabricación de dioses" producto de la imaginación del ser humano y su *Voluntad de poder*, de *dominio*. Se trata de dioses que se *hacen* y que *a posteriori* se los adorada como tales, como lo divino, lo absoluto, lo que da origen y sentido al resto de las cosas⁵⁶⁹. Cuando Marx utiliza el concepto de *fetichismo* en su propuesta filosófica lo hace desde este sentido teológico del término. Es decir que Dussel recoge de manera inmediata la noción de *fetichismo* de Marx, y de forma mediata, de su raíz religiosa o teológica.

Luego de esta brevísima explicación acerca del *fetichismo* (retomaré y ampliaré el tema en los últimos apartados de este capítulo y en el siguiente), me abocaré a señalar sus principales incidencias en el "campo" de la *política*, analizando primero el ámbito de la *ética* (la *política*, en Dussel, como ya veremos, se encuentra intrínsecamente relacionada con la *ética*) para retomar luego la temática de la *fetichización*, en especial, a partir de la influencia que recibe de Marx, y "desembocar" finalmente en el capítulo cuarto donde presentaré la propuesta *des-fetichizadora* y su consecuente plan liberador dusseliano en/para/desde AL.

3.2. El proyecto ético-político dusseliano⁵⁷⁰

La posibilidad de vincular la ética con la política ha sido una preocupación constante en el filósofo de la liberación. En su Ética de la Liberación elaboró una ética a la que dotó de principios normativos con pretensión de ser universales, sin embargo, dicha ética necesita

.

El autor quiere trasmitir la idea de que Dios está siempre con su pueblo, no necesita que le den un lugar ni que lo lleven en andas, no necesita que lo representen con ninguna estatua o con un becerro, aunque fuese de oro, Él acompaña a su pueblo a todas partes y sus designios son para la salvación y liberación de ese pueblo que debe sentirse amado por Dios.

Las grandes potencias culturales y políticas eran representadas en ese tiempo con esos ídolos adornados de plata y oro. Ahora bien, tales ídolos (como cualquier otro) no pueden perdurar por mucho tiempo, sino que, tarde o temprano, caducan como toda creación humana; es por eso que el autor del *Libro de la Sabiduría* (como también lo hacen *Isaías*, *Jeremías y Barúc*) trata de fortalecer la "fe" del pueblo para que no caiga en el miedo o en la tentación de adorar a esos "falsos dioses". De hecho, estos son caducos y solo tienen el poder que el mismo ser humano les ha otorgado.

En el Libro de la Sabiduría, como en los otros mencionados, los autores coinciden en hablar de estos "dioses paganos" con cierta ironía, burlándose de su impotencia ante las súplicas de los adoradores, y detallando minuciosamente el material con que están fabricados.

⁵⁶⁹ Cf. E. Dussel, *20 tesis de política*, 2006, en http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf, 26, 10/10/2016.

⁵⁷⁰ Algunos párrafos de los apartados siguientes han sido publicados en un artículo de mi autoría, véase G. C. Recanati, "Una ética de la liberación para una política de la liberación. Aportes dusselianos para una nueva política latinoamericana y mundial", en D. J. Michelini, S. Peppino, M. Bonyuan (Eds.), *Ética en la ciencia y la vida*, Ediciones del ICALA. Río Cuarto. 2016. 16-19.

ser incorporada por otros ámbitos. Aquí me detendré en el análisis de la relación entre ésta y el campo político. ⁵⁷¹

La obra de Dussel, desde la década del '60, ha tenido como objetivo la construcción de una nueva *ontología trans-moderna* (tema que he introducido en el capítulo primero y desarrollado con mayor detenimiento en el capítulo anterior), que sea capaz de asumir la existencia de las víctimas que fueron –y son– excluidas por el discurso filosófico y, en especial, por la práctica histórica y por sus instituciones. En este novedoso proyecto de liberación Dussel se abocó con gran ahínco a tratar de lograr su original reinterpretación *ética* de Marx y, a partir de ella, la construcción de una Ética de la Liberación. Por esto mismo algunos consideran que su obra de 1998, titulada *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* es la cumbre de su biografía intelectual, la cual (como he señalado) tuvo una especial influencia de Levinas y del mismo Marx y, sobre todo, de la realidad de exclusión y pobreza de los pueblos latinoamericanos.⁵⁷²

Ahora bien, el desarrollo filosófico de Dussel no sólo no ha finalizado, sino que se ha renovado al articularse con las corrientes actuales del pensamiento ético-político expresadas en las obras de Giorgio Agamben, Antonio Negri, Ernesto Laclau, John Holloway, al mismo tiempo la relectura de los clásicos del siglo XX, como Jürgen Habermas, Hannah Arendt, John Rawls, Antonio Gramsci, entre otros.⁵⁷³

A partir de 1998 comienza, para algunos comentaristas, la época de madurez de nuestro pensador. En 2001 publica *Hacia una filosofía política crítica*, y desde ese momento hasta la actualidad, se ha dedicado a construir una Política de la Liberación en la misma línea de su Ética de la Liberación y de su anterior Filosofía de la Liberación. Para Dussel, la Política de la Liberación es un ámbito de aplicación (al lado

_

⁵⁷¹Cf. M. Retamozo, "Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a '20 tesis de política", en Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, CESA – FACES – Universidad de Zulia. Maracaibo, Venezuela, Año 12, Nº 36 (enero-marzo, 2007), 115. En un artículo de 1998. Dussel asegura que la ética ha sido la columna vertebral de sus investigaciones desde la época de estudiante en la Universidad Nacional de Cuyo y desde que cursó esta asignatura con Soaje Ramos. Cf. E. Dussel, "En búsqueda del sentido. (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)", 15. Cuatro años antes, en su texto 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad". mencionaba que "desde el 'segundo Heidegger', al fin de la década del 60, desde la Escuela de Frankfurt, especialmente Marcuse, tomando la posición ética de Emmanuel Levinas, desarrollamos una ética desde 'el Otro (Autrui)', como indio, como mujer dominada, como niño alienado pedagógicamente, como el punto de partida de la obra indicada en cinco tomos (escritos de 1969 a 1975, editados desde 1973 en Buenos Aires, hasta 1979 en México); es una ética que analiza el hecho de la violenta 'negación del Otro' americano desde el horizonte de 'lo Mismo' europeo". E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 36, nota 64.

⁵⁷² Cf. A. Moreno Lax, "La Política de la liberación' de Enrique Dussel", en *El Correo de la diáspora latinoamericana*, 2011, en http://www.elcorreo.eu.org/La-Politica-de-la-liberacion-de-Enrique-Dussel ?lang=fr, 2. s/núm. de pág., 09/12/2016. Tomaré aquí como referencia algunos comentarios de este pensador ya que considero que se trata de un buen material para introducir al lector en el tema.

⁵⁷³ Cf. ibid., s/núm. de pág.

de otros) de la ética, porque esta última no posee un campo específico, sino que se expresa en los demás ámbitos prácticos: el económico, político, deportivo, el de los medios de comunicación, etc.⁵⁷⁴

Igual que en la Ética de la liberación, Dussel divide su exposición de la política en una introducción histórica, una fundamentación de principios y una crítica, aunque ahora a cada una de esas partes les dedicará un libro. Este magno proyecto es esbozado en 20 tesis de política de 2006⁵⁷⁵. Año en que se daba una primavera política en varios países de AL, un resurgir de movimientos sociales y un año electoral en México. La propuesta de Dussel aspira a la regeneración de la clase política, la cual debe comenzar desde abajo con las comunidades de base, pasando por los medios de comunicación, las bases políticas de la sociedad, hasta llegar a los partidos. La idea de fondo es la de la política como "vida perpetua" —parafraseando el postulado kantiano—, la cual debe regular y movilizar toda acción, institución o principio político. 576

En 2007 publica la Política de la liberación. Historia mundial v crítica⁵⁷⁷ (la primera gran obra de este período), la misma consiste en una investigación histórica que intenta una transformación de la filosofía política tradicional, ya sea orientada al esquema tradicional que se asume a nivel académico como para el debate dentro de la filosofía occidental. A partir de la idea del giro descolonizador "mundializa" la cuestión y lleva a cabo una deconstrucción del discurso político presente ya en las grandes civilizaciones antiguas, dejando de lado la antropología de las culturas tribales y/o pueblos originarios. Se aboca más bien a la problemática política de Egipto. Mesopotamia. India, China, al pueblo Azteca y al Inca. A este análisis hermenéutico que aborda Dussel lo realiza a partir de la narrativa simbólica inspirada por Ricoeur. El obietivo de la obra consiste, en última instancia, en demostrar la hipótesis de que la formación del demos griego ha sido herencia de la cultura egipcia y de la cultura fenicia, marcada esta última por el comercio.578

Tal como en otros textos, algunos de los cuales hemos visto en el capítulo anterior, nuestro filósofo intenta demostrar obsesivamente que Europa no ha sido siempre el "centro del mundo", sino que, desde el punto de vista histórico, supone sólo una etapa más de la historia política mundial. En el esquema anti-eurocéntrico que propone el autor, Europa occidental (como ya he señalado en el segundo capítulo) sólo comienza a auto-erigirse como centro luego de la invasión a "América"

⁵⁷⁴ Cf. ibid., s/núm. de pág.

⁵⁷⁵ Cf. *ibid.*, s/núm. de pág. Según Moreno Lax, la trilogía de Dussel (la que le recuerda a Hegel, salvando las distancias) nos revela a un autor con una voluntad de sistema difícil de encontrar en nuestra época. Cf. *ibid.*, s/núm. de pág.

⁵⁷⁶ Cf. ibid., s/núm. de pág.

⁵⁷⁷ Véase E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Ed. Trotta, Madrid, 2007.

⁵⁷⁸ Cf. A. Moreno Lax, s/núm. de pág.

en 1492; antes de este acontecimiento pertenecía al "mundo de la periferia". De hecho, ni siquiera tenía demasiada participación comercial a nivel "global" ya que se encontraba alejada de las rutas principales del comercio; es más, a la hegemonía mundial real la alcanzará recién a partir de la Revolución Industrial en Inglaterra en 1800.⁵⁷⁹

En el año 2009 el pensador de la liberación publica *Política de la liberación II. La Arquitectónica*. Moreno Lax describe la articulación entre los principios éticos y los políticos que el pensador argentino realiza en esta obra como "un trabajo de *ontología política* que subsume los principios de su *Ética de la liberación*, donde la *pretensión de bondad* (...) es reinterpretada en la política como *pretensión de justicia*"580. En palabras de Dussel, tal articulación se lleva a cabo por medio de

"...una subsunción determinante de los principios éticos por parte de los principios políticos. La 'pretensión de bondad' del acto ético es subsumida en una más compleja e institucionalizada 'pretensión política de justicia', en un campo específico práctico, en tanto cumple las exigencias de la normatividad propia de la política *como política*. El que no cumple con las exigencias normativas de la política no es sólo un mal ético, sino que comete una injusticia *política*, cuyas contradicciones, debilitamiento del ejercicio del poder consensual (*potentia*), ineficacia o corrupción (fetichismo de la *potestas*) se dejará ver a corto o largo plazo". ⁵⁸¹

Más adelante aclara que "para esta *Política de la Liberación*, como lo fue para la *Ética de la Liberación*, los principios se articulan codeterminándose en una arquitectónica compleja, sin última instancia. La formulación de una *co-determinación sin última instancia* quiere evitar las falacias reductivas en la política".⁵⁸²

Dussel, a partir de una inspiración schopenhaueriana, entiende que el auténtico poder del "pueblo" se encuentra en la "voluntad-de-vivir", en su supervivencia mediante las intenciones y acciones. Tomando distancia de la mayoría de las concepciones europeas acerca del poder, como la de Hobbes, Kant, Weber y hasta Foucault, quienes

⁵⁸⁰ A. Moreno Lax, s/núm. de pág. Cf. también, E. O. Romero, "La pretensión de bondad en la Ética de la Liberación de Enrique Dussel. Consideraciones desde la Ética del Discurso", en D. J. Michelini, C. Basconzuelo (Eds.), Ciudadanía y bien común en sociedades democráticas, Ed. del ICALA, Río Cuarto, 2011, 43-46.

⁵⁸² E. Dussel, *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, 382. Dussel se refiere aquí a algunas posturas o falacias reductivas (economicismos, formalismos y decisionismo) cuyas propuestas (y respectivas críticas del mendocino) ampliaré más adelante.

⁵⁷⁹ Según Moreno Lax, Dussel asume esta interpretación de A. G. Frank. Véase A. G. Frank, *ReOrient. Global economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press, 1998. Citado en A. Moreno Lax, s/núm. de pág.

⁵⁸¹ E. Dussel, *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, 365. Cf. también, J. L. Méndez, "La delimitación del campo de 'lo político' según E. Dussel y E. Laclau. Comparación y crítica", en P. Gramaglia y M. C. Liendo (Comp.), *Artilugios de la tradición. Historia e Ideas en Latinoamérica*, Editorial HE Horacio Elias – Editora Córdoba, Córdoba, Argentina, 2009, 192.

pensaron el poder como dominación, nuestro filósofo establece ese primer momento de afirmación de la vida como el "fundamento afirmativo del poder". Es la capacidad de afirmar la vida, de "poderactuar". Tal poder (ahora desde Spinoza) aparece como *potentia*, como la capacidad del "pueblo", en donde se asienta positivamente la política. Se trata del "poder en-sí" popular que es capaz de institucionalizar ese "poder-vivir" (*potestas*) en instituciones que poseen el poder político de manera obediencial. A este momento Dussel lo denomina la "escisión ontológica".⁵⁸³

Así pues, de manera análoga con la ética, la política se articula como un poliedro que posee tres ámbitos básicos o de fundamento, a saber: "las acciones", "las instituciones" y "los principios". El acercamiento del mendocino a Bourdieu lo posiciona críticamente con respecto a la política conservadora expresada en el "pragmatismo estratégico y decisionista" que le otorga primacía al momento de la acción, como es el caso de Carl Schmitt; también debe discutir con quienes le dan prioridad al momento jurídico institucional –como es el caso de Habermas– siguiendo la línea del "legalismo kantiano liberal"; por último, también se enfrenta con quienes acentúan demasiado el lugar de los principios, como es el caso de los que siguen la corriente "principialista-voluntarista-anarquista", entre los que se encuentran A. Negri y J. Holloway. 584

La subsunción de la ética al ámbito político se efectúa por medio de una articulación de "tres momentos normativos" (que se encuentran presentes en cualquier sociedad histórico-política) que asumen los principios éticos. Estos son:

- La subsunción del "principio ético-material de la vida humana" se realiza por medio de la norma de obedecer al "principio material" de la comunidad que "quiere-vivir", (voluntad-de-vivir) en conformidad con un "principio político de fraternidad".
- 2) La subsunción del "principio ético-formal del discurso" se realiza por medio de la norma de obedecer al "principio formal" de participación discursiva igualitaria en las decisiones que se tomen en pos de la comunidad, en conformidad con un "principio democrático o de legitimidad institucional".
- 3) La subsunción del "principio ético de factibilidad" se realiza por medio de la norma de obedecer al "principio de factibilidad" que tiene que ver con la posibilidad real de actuar, a fin de preservar y desarrollar la vida de la comunidad, en conformidad con un "principio político instrumental y estratégico". 585

59

⁵⁸³ Cf. A. Moreno Lax, s/núm. de pág.

⁵⁸⁴ Cf. ibid., s/núm. de pág.

⁵⁸⁵ Cf. *ibid.*, s/núm. de pág. Dussel lo expresa de esta manera: "...el cumplimiento serio de estos tres principios *políticos* permiten honestamente al agente político (o a la institución) tener al menos una 'pretensión política de justicia' (...) intersubjetiva (en cuanto a la vigencia de su conciencia normativa política) y objetiva (con legitimidad *real*, no solamente legal o formal). Pero es más, el cumplimiento de estos principios constituyen la posibilidad real de la existencia de lo que llamamos el *poder consensual* no fetichizado como mediación para la sobrevivencia (...) que se produce por momentos que son fruto de las exigencias de los nombrados principios". E. Dussel, *ibid.*, 374.

Señala Moreno Lax que la cuestión de la "obediencia" es muy fuerte en el planteo filosófico político dusseliano. En primer lugar, el latinoamericano realiza una deconstrucción de tal noción en los principales pensadores europeos que han abordado esta temática, y quienes entienden tal concepto como "el mandar mandando de los que mandan"; lleva a cabo, luego, una nueva propuesta alternativa a la anterior inspirado por el Movimiento Zapatista, para quien el que "manda, manda obedeciendo". Se opone tanto a quienes defienden la "utopía anarquista", ya que considera que las instituciones políticas son indispensables, como a los "realistas políticos" (desde Maquiavelo), ya que nuestro pensador defiende la tarea política como "servicio obediencial" de quienes asumen el compromiso de representar al pueblo en pos de la afirmación de la voluntad-de-vivir de dicho "pueblo". 586

El programa político del mendocino apunta, en definitiva, a la legitimación de las potencialidades políticas de la "sociedad civil" a fin de que ésta "vigile" o "fiscalice" a aquellos a quienes se les ha otorgado el "poder". Esta tarea tiene como fin la permanente toma de conciencia y defensa del fin último por el cual el ámbito político tiene sentido: la promoción y el desarrollo de la vida humana a corto, mediano y largo plazo, es decir la "vida perpetua" a partir de una economía justa, una ecología sustentable y equilibrada y una cultura que manifieste simbólicamente la vida fraterna de la comunidad. Para tal cometido es necesario la participación activa de dicha "sociedad civil", controlando, exigiendo, y promoviendo la opinión pública crítica, y la permanente auto-crítica. Dussel piensa y defiende la legitimidad y "utilidad" de los llamados "movimientos sociales" (movimientos de trabajadores, estudiantes, étnicos, de defensa de los derechos de las minorías, etc.), ya que son ellos quienes poseen una mejor perspectiva de los deseguilibrios sociales y de las injusticias que se cometen en todo sistema opresos donde el "poder" suele fetichizarse y quienes deben representar al pueblo sólo se representan a sí mismos. La denuncia y las propuestas de tales "movimientos sociales" resultan fundamentales en la lógica de los postulados políticos dusselianos⁵⁸⁷. Ahora bien, tal como en el caso de la concepción dusseliana de "pueblo/pobre", aquí también el autor otorga a los llamados "movimientos sociales" un lugar preponderante dentro de su arquitectónica ético-política/religiosa. Como expondré detalladamente en el momento crítico de esta tesis. adhiero a la postura de Dussel acerca de la importancia de tales "movimientos sociales" en el proceso liberador, aunque sostengo que la perspectiva de Dussel con respecto a dichos "movimientos sociales" (igual que en el caso del "pueblo/pobre") es demasiado idealista. Ad intra de los mismos también hay injusticias y/o corrupción. Los "Externos" de la "Exterioridad" sufren la opresión y exclusión por parte

⁵⁸⁶ Cf. A. Moreno Lax, s/núm. de pág.⁵⁸⁷ Cf. *ibid.*, s/núm. de pág.

de sus propios "hermanos". Los intereses mezquinos de quienes sacian sus apetitos egoístas por medio de la *corrupción* ensombrecen la lucha por la liberación. Por lo cual, a modo de propuesta (la que expondré con mayor amplitud en la conclusión del texto) considero que es urgente llevar a cabo un análisis y auto-análisis (que continúe luego en forma permanente) de los llamados "movimientos sociales", a fin de que éstos se constituyan en verdaderos instrumentos de *liberación* para todo el "pueblo/pobre", y no, en un ámbito "estratégico" para que unos pocos se beneficien corruptamente a costa de los otros. Estos "movimientos sociales" que, por lo general, surgen de modo espontáneo, deben, luego, organizarse. Es en ese momento de organización o institucionalización cuando se debe prestar atención a la posibilidad real de *participación simétrica* de sus integrantes, de consensuar los fines que persiguen, los objetivos que se desean alcanzar, los medios que serán utilizados y los modos de acción.

El último tomo (aún sin publicar) de la trilogía desarrollada por Dussel llevará el nombre de *Política de la Liberación III. Crítica*. El filósofo ya ha adelantado el esquema temático de dicha obra, he incluso ha dictado varios cursos al respecto. La misma consistirá en una reconstrucción de las principales categorías que el autor utiliza en el proceso de transformación del campo político a partir del "acontecimiento fundador"; lo hará en la línea de la tradición paulina, desde Heidegger hasta Badiou, Agamben y Žižek; retomará, también, la categoría de "pueblo" —en diálogo con Gramsci—, entendido como "sujeto activo de liberación"; por último, presentará su propuesta de construcción de un "sistema democrático participativo" (que ya viene trabajando desde hace bastante tiempo) alternativo/complementario del mero sistema democrático representativo (muchas veces injusto).⁵⁸⁸

De la mano con este artículo de Moreno Lax⁵⁸⁹ nos hemos introducido en el campo de la articulación que propone Dussel entre

⁵⁸⁸ Cf. ibid., s/núm. de pág.

⁵⁸⁹ Juzgo importante agregar en esta nota algunas observaciones que Moreno Lax realiza a los postulados filosófico-políticos dusselianos, ya que conciernen a la temática del presente trabajo, y, porque estoy de acuerdo con algunas de ellas (las que retomaré y profundizaré más adelante).

En primer lugar, el de Murcia expresa sus reparos con respecto al método que utiliza Dussel en su obra. Lo formula de esta manera: "si la filosofía de la liberación es un discurso de inclusión del excluido, del otro como fetichización teórica y práctica del poder autorreferente (colonial o postcolonial), parece que en esta fundamentación de la política de la liberación no termina de articular el momento específicamente político de la sociedad tribal, al situar el momento de aparición de las 'instituciones' en el período de las primeras ciudades en la etapa neolítica, reduciendo las sociedades anteriores a una proto-política. (...) Las sociedades tribales no sólo no desaparecieron con la 'revolución neolítica', sino que incluso llegan hasta nuestros días, constituyéndose como el modelo social más longevo, estable y sostenible de la historia de la humanidad, siendo precisamente América Latina un lugar privilegiado de supervivencia de este tipo de sociedades. En tanto que sociedad (...), además de cumplir con un campo económico, familiar o simbólico, presentan un campo específicamente político en el que la figura de un jefe carismático representa una forma de poder servicial (y no un precedente

ética y política. Me enfocaré a continuación en estos dos aspectos, a fin de profundizar en sus principios fundamentales, para abordar finalmente el núcleo temático de este trabajo.

3.2.1. La Ética de la Liberación dusseliana

El punto de partida y principio básico de la Ética de la Liberación ha sido, a lo largo de las diferentes etapas o momentos del pensamiento de Dussel, la crítica de la dominación desde el punto de vista del oprimido (víctima)⁵⁹⁰. En su primera concepción (como ya he afirmado) el concepto clave es la categoría de *Alteridad/Exterioridad* que asume de Emmanuel Levinas⁵⁹¹ (pero que luego modifica). Éste debería ser – según Dussel– el punto de partida positivo de una liberación concreta, la *libertad creadora* y la auténtica *alteridad cultural* de los oprimidos.

La verdadera praxis de liberación no se realiza en la dialéctica totalitaria de la "negación de la negación" –ya que lo que sucede allí es sólo una inversión y duración de la dominación–, sino en una lógica ana-dialéctica dónde la totalidad social se confronta con la alteridad exterior y positiva de la víctima. La liberación que propone Dussel está enfocada a una transformación cualitativa de la totalidad social desde las víctimas. 592

monárquico autoritario). Los miembros de la sociedad tribal se 'instituyen' mediante determinadas trazas corporales (...). Este proceso de institución social da al grupo una identidad política de pertenencia, distinguiéndose a su vez del resto de grupos". Ibid., s/núm. de pág. Me permito una observación con respecto a la primera afirmación que utiliza Moreno Lax acerca de la FL. Éste define a dicha FL como un discurso de "inclusión del excluido"; a lo que debo responder que tal expresión puede conducir a confusiones, al menos en el análisis del pensamiento de Dussel, ya que "incluir" al "excluido" significaría seguir sosteniendo una mirada desde el centro, y es justamente a lo que el latinoamericano pretende escapar (no puedo extenderme más al respecto). En lo que sí estov de acuerdo es en la observación acerca de la carencia en Dussel de una perspectiva más "latinoamericana" o "tierra adentro", es decir, de una falencia en la utilización de nuestros propios recursos (abundantes, por cierto) para llevar a cabo un análisis (y propuestas) a partir de nuestras culturas ancestrales que también componen nuestro ser latinoamericano. En otro orden de cosas, la óptica metodológica dusseliana, casi siempre enfocada dialécticamente en la lucha oprimido-opresor, con carácter primordialmente político (y aquí enlazo con la segunda observación de Moreno Lax), y la búsqueda de liberación por parte de dicho oprimido, corre el riesgo de dejar de lado otras "libertades" (sólo esbozo aquí este tema, ya que excede la temática del trabajo). De hecho, el murciano señala esta dificultad metodológica en la propuesta dusseliana de liberación que tiene que ver con la asunción de los postulados marxistas por parte del latinoamericano. A partir de dichos postulados, su enfoque será casi siempre de índole político. Al hacer esto, según Moreno Lax, pierde de vista otros modos de "liberación" (desde una mirada foucaultiana) como "las prácticas de libertad", como, por ejemplo, la acción de dominación del sujeto sobre sí mismo, de "interiorización" (reflexión) y

producción de "verdades" sobre él mismo. Cf. *ibid.*, s/núm. de pág.

590 Cf. A. Brandoni, "Dussel, el filósofo transmoderno", en *Revista Anfibia*, http://www.Revistaanfibia.com /ensayo/dussel-el-filosofo-transmoderno/#sthash.qDdFhXAw.Y0P6iJsh.dpuf. 09/10/2016.

591 Después desde Marx.

⁵⁹² Aqui se diferencia de Leopoldo Zea, quien propone más bien un proyecto "asuntivo".

3.2.1.1. La Arquitectónica Ética para la Liberación

Nos situamos aquí en el segundo momento constructivo de la Arquitectónica ética de Dussel: en la construcción de una Ética de la Liberación en tiempos de globalización/exclusión de un Sistema-Mundo que se constituve como centro v no deia de producir víctimas en la periferia. ⁵⁹³ El filósofo avanza en su obra *Ética de la Liberación* en la Edad de la Globalización y de la Exclusión con respecto a Para una ética de la liberación latinoamericana l⁵⁹⁴, ya que es consciente de una mayor presencia de lo negativo y material y, además, porque construye una arquitectónica racional con principios más elaborados⁵⁹⁵. Esta ética excede el horizonte latinoamericano, el griego o europeo y se sitúa en un nivel mundial-planetario. Por lo que Dussel afirma que se trata de "una 'ética' sin más" 596. Entiende Bauer que es una estrategia del filósofo a fin de evitar algún tipo de etnocentris-mo⁵⁹⁷. Estamos frente a una ética que se ubica en el lugar de los pobres v oprimidos, que justamente, su punto de partida es ese, el de los que han sido excluidos y negados, pero que, a su vez, son utiliza-dos como funcionales al sistema. Una ética que busca la liberación en el día a día, en cada instante de la vida cotidiana de los seres humanos, que lucha por el respeto de sus derechos y de su dignidad.

-

⁵⁹³ Adelanto unas reflexiones textuales del autor en la obra que citaré en adelante, las cuales nos permiten acceder con mayor precisión al núcleo argumentativo de la Ética de la Liberación. Considera Dussel que con este texto se ha llegado "al momento crucial de la Ética de la Liberación, donde reactualizamos, después de la caída del muro de Berlín en 1989, debates antiguos (sostenidos ya por R. Luxemburg, A. Gramsci, C. Mariátegui, y tantos otros), para situar desde esta meta-ética de la liberación nuevos horizontes en cuanto a la razón ético-estratégica v táctica, donde se mostrará la compleja articulación de las masas victimadas, que emergen como comunidades críticas, teniendo como núcleos de referencia militantes críticos. Se trata de los nuevos movimientos sociales. políticos, económicos, raciales, ecológicos, del 'género', étnicos, etc., que surgen a finales de este siglo XX. Luchas por el reconocimiento de víctimas que operan transformaciones en diversos 'frentes de liberación', que esta Ética de la Liberación fundamenta y legitima, pudiendo dar una cierta orientación, desde criterios y principios éticos, en la cotidianidad, para el ejercicio de la praxis de liberación, desde las víctimas, de normas, acciones, microestructuras, instituciones, o sistemas de eticidad, sin deber esperar el tiempo de las revoluciones cuando éstas son 'imposibles'". E. Dussel, Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión, 13. Cf. también, T. Miranda Alonso. "E. Dussel: filosofía de la liberación y diálogo intercultural", en Daímon. Revista Internacional de Filosofía, Nº 47, 2009, 112-116.

⁵⁹⁴ Véase E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

⁵⁹⁵ Cf. E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, 14. Los principios a los que se refiere el autor parten de la vida cotidiana y material de las víctimas, en sus entramados personales, afectivos, sociales, culturales, etc. Son enunciados y explicitados por la filosofía a fin de complementar la praxis libe-radora clarificándola y justificándola, además, al filósofo le compete llevar a cabo una desconstrucción de los falsos argumentos, o de aquellos que están incompletos y, elaborar, al mismo tiempo, los argumentos a favor de la liberación. Cf. E. Dussel, *ibid.*, 14. ⁵⁹⁶ E. Dussel, *ibid.*, 14. Ya no estamos frente a un proyecto ("Para una ética..."), sino ante una realización propiamente dicha ("Una ética..."). Cf. E. Dussel, *ibid.*, 14. ⁵⁹⁷ Cf. C. Bauer. 94.

En cuanto a los/as filósofos/as que se toman como referencia, además de los citados en general en la década del setenta, ahora resulta necesario incluir a la filosofía estadounidense y europea en su desarrollo actual.

La ética dusseliana se asienta en varios principios y no en uno solo, como lo hacen las éticas de las minorías hegemónicas, o *Standard*, cayendo así en totalitarismos ya que no tienen en cuenta al *otro*, tal como lo señala el autor.⁵⁹⁸

3.2.1.2. La multifundamentación de la Ética

Cuando en abril de 1995 Dussel comparte un ámbito de discusión con Apel en Alemania, expone su Arquitectónica Ética, la cual consta de dos partes con tres principios cada una.

La primera parte trata de la construcción del bien o de la eticidad. En esta área el primer principio es el material universal, en el cual el autor afirma la universalidad de dicho principio y expresa que se trata de un momento necesario, aunque no suficiente⁵⁹⁹. El segundo principio es el formal-moral-universal, el cual, es reinterpretado junto al sentido de las morales formales por considerarlas un ámbito procedimental por medio del cual se aplica el principio material. El tercer y último principio de esta primera parte es el de factibilidad ética, con el que integra a la razón instrumental o estratégica, y así culmina con la construcción de la eticidad o del bien.

La segunda parte consiste en el desarrollo de la eticidad y trata de la ética crítica. El primer principio de esta segunda parte es el crítico material, el cual toma a las víctimas como punto de partida y, desde los críticos europeos⁶⁰⁰ se ve la necesidad de establecer las mediaciones temático-científicas, así como orientarse hacia el ámbito materialeconómico correspondiente a toda ética de contenido. El segundo es el principio moral crítico de la intersubjetividad anti-hegemónica, denominado también como nivel moral-formal-crítico. Aquí Dussel ya incorporó el pensamiento peirceano-falibilista de Apel y expresa el surgimiento de un nuevo consenso intersubjetivo de las víctimas, que han sido excluidas por el sistema-material-hegemónico. Por último, el tercero es el Principio-Liberación, el cual consigue realizar una deconstrucción del sistema hegemónico y, mediante la articulación de los otros principios, logra un nuevo orden de liberación en el ámbito ecológico, económico, político, pedagógico, etc. No obstante, para que la liberación sea efectiva, en la base de las transformacionesconstrucciones, debe darse el consenso.601

El filósofo, de esta manera, deja establecidos estos principios articulados entre sí, a fin de des-centrar a las posturas éticas europeas

⁵⁹⁹ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 89.

⁵⁹⁸ Cf. ibid., 94-95.

⁶⁰⁰ Cf. ibid., 13.

⁶⁰¹ Cf. ibid., 89-90.

modernas y posmodernas que, según él, siguen siendo excluyentes, y propone generar un nuevo orden posible.⁶⁰²

Profundicemos a continuación en estos principios a fin de comprender mejor la articulación que desarrolla el autor con la política, tema que expondré más adelante:

Fundamentos de la ética

a- El momento material de la ética. La verdad práctica 603

Este principio es una de las principales tesis de la Ética de la Liberación dusseliana. Expresa el ámbito *material* o de *contenido* de la ética que posee universalidad propia y determina desde la materia a la moral-formal. Al mismo tiempo, el ámbito formal de la moral, es decir, el nivel de validez universal intersubjetiva determina, de manera abstracta, a la ética en sus niveles materiales.

En primer lugar, este principio tiene como contenido *a priori* (contenido de toda la ética) la vida concreta, cotidiana y material del ser humano, su reproducción y desarrollo⁶⁰⁴. A partir de la vida del sujeto es posible interpretar éticamente la realidad material de las víctimas. Este será, pues, el contenido concreto y contextualizado que la ética debe tener en cuenta de manera fundamental, a fin de "negar lo negado" y de elaborar nuevas normas que corrijan los errores cometidos en el pasado y conduzcan al sujeto (y a la comunidad) a un desarrollo positivo de su vida.

A diferencia de otras éticas, por ejemplo, la utilitarista⁶⁰⁵ o el comunitarianismo⁶⁰⁶ (a las que el autor les dedica varias páginas en su texto *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*), las cuales sólo tienen en cuenta algunos aspectos del desarrollo de la vida del hombre, este principio material de la nueva ética parte de la misma vida del sujeto humano. Asegura Dussel que "la vida humana es el *modo de realidad* del ser ético"⁶⁰⁷. Esta vida, que es el criterio material de la ética, se caracteriza en gran medida por la carencia en cubrir las necesidades básicas de dicha vida humana, por la imposibilidad de reproducirla y desarrollarla. De esta manera queda subsumido el principio formal al material de contenido ya que tiene la pretensión de universalidad en co-solidaridad con toda la humanidad, y no únicamente buscando satisfacer las particularidades "absolutas", ni así fuese de una sola cultura.

Es importante tener en cuenta que tal *reproducción* y *desarrollo* de la vida humana pertenece al criterio de cada cultura, y que eso le permite la autocrítica y el reconocimiento de los fenómenos que dificultan dicha reproducción y desarrollo. Además, por su

605 Cf. ibid, 106-113.

•

⁶⁰² Cf. C. Bauer, 96-97.

⁶⁰³ Cf. E. Dussel, ibid., 91-143.

⁶⁰⁴ Cf. ibid., 91.

⁶⁰⁶ Cf. ibid., 113-122.

⁶⁰⁷ Ibid., 129.

universalidad, puede dialogar con otras culturas mediante lo que Dussel llama el "ana-diálogo" o la relación "inter-cultural", y así corroborar los principios de validez para la realización de la mencionada reproducción y desarrollo de la vida humana. 608

Si bien, estamos hablando de un principio fundamental y que resulta necesario para la construcción de la ética, no es suficiente, por eso necesita de los otros criterios para realizarse concretamente. 609

b- La moralidad formal. La validez intersubjetiva⁶¹⁰

A fin de superar las contradicciones internas que surgen del principio material de la Ética de la Liberación en relación con otras formas de entender a la ética, se hace necesario recurrir al principio formal consensual de la intersubjetividad, el cual adquiere validez moral, es decir, es el mismo principio kantiano de validez, aunque transformado, va que se hace hincapié en el bien de la comunidad y no sólo del individuo particular⁶¹¹. Explica Bauer que "queda de este modo establecido el ámbito de la verdad práctica y el principio ético de contenido, que desde una subsunción orgánica adquiere mayor precisión evitando racionalismos reductivos o éticas materiales irracionalistas o racionalistas restringidas a un mero etnocentrismo de principios excluyentes que establece incomunicación y violencia"612. Es en la razón práctica donde se produce el despliegue del horizonte último a partir de la vida misma del ser humano, a su vez, el ámbito de la razón teórica es el mismo horizonte práctico, y la discursividad práctico-ética es diferente de la simplemente científica.

c- Factibilidad ética: el "bien"613

Aquí Dussel aborda al ser humano desde su origen, es decir, desde su surgimiento en la naturaleza mediante el proceso de evolución de la vida, es por esto mismo que la vida humana, desde su materialidad, es condición absoluta de la vida misma y último criterio de la ética universal. El ser humano se encuentra condicionado por la naturaleza, ésta le marca los límites para poder efectivizar realmente las normas, actos, instituciones o sistemas éticos. Así pues, la razón estratégico-instrumental que lleva a cabo la tarea de hacer factible y eficaz la acción humana, ocupa un lugar relevante en la ética.

⁶¹² C. Bauer, 99.

⁶⁰⁸ Cf. *ibid.*, 136-142. Para profundizar en la relación/diferencia de Dussel con Hinkelammert acerca de este tema véase, J. Corominas, "Sociedad mundial y democracia", en *Estudios centroamericanos, (ECA), Revista de extensión cultural de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, Vol. 55, 2000, 417-442. Cf. también, D. J. Michelini, <i>Bien Común y Ética Cívica. Una propuesta desde la Ética del discurso*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 2008, 207-211. Para Michelini la Ética de la Liberación (como la Ética de la Responsabilidad) no considera suficientemente la complementariedad de la ética con la ciencia y la tecnología. Cf. *ibid.*, 211.

⁶⁰⁹ Cf. E. Dussel, 141. Cf. también, C. Bauer, 97-99.

⁶¹⁰ Cf. E. Dussel, ibid., 167-216.

⁶¹¹ Cf. ibid. 167.

⁶¹³ Cf. E. Dussel, ibid., 235-304.

En este punto, Dussel intenta superar la discusión de las éticas comunitaristas y del discurso acerca de lo bueno y lo justo, trasladando dicha discusión a la oposición "entre la verdad práctica material y la validez intersubjetiva; y entre lo decidido intersubjetivamente a efectuar material y formalmente, con lo que factiblemente es posible" En la Ética de la Liberación dusseliana se supera esta oposición vinculando la vida ética con la validez moral, ya que esta última posibilita la participación simétrica de las víctimas en los acuerdos. La realización concreta de la eticidad vigente o de la construcción justa del bien se lleva a cabo por medio de la razón estratégica o instrumental. 615

Elaboración de una ética crítica

a- Crítica ético-material desde las víctimas⁶¹⁶

Articulando los principios anteriores nuestro filósofo comienza a elaborar lo específico de su Ética de la Liberación.

Las promesas utópicas del sistema vigente al no ser factibles son mentirosas, provocan víctimas. La presencia de estas últimas en dicho sistema desenmascara sus engaños. Aguí comienza el primer paso (estadio I) del proceso de concientización, a partir de la propuesta de Freire, por medio de la conciencia ético-crítica, que consiste en aprender a escuchar al otro que interpela, a su vozéticainterpelante en su corporeidad sufriente, cuyo sujeto principal es el afectado por el sistema, el oprimido, la víctima. Ella es portadora de la concienciaética-originaria a partir de su vida histórica concreta, y desde esta vida sufriente puede expresar su crítica explícita y temática. Luego Dussel lleva a cabo una doble subsunción en su ética. Por un lado, subsume la crítica de los pensadores que señalan la dominación presente en la razón moderna y (contra el irracionalismo de algunos críticos) defiende a la razón universal, por otro lado, se sitúa material y negativamente desde fuera del sistema, es decir, desde la alteridad al mismo. Así pues, - según él- es capaz de reconocer la ilegitimidad, dominación y exclusión que provoca dicho sistema.617

b- El principio moral formal crítico. La intersubjetividad y la crítica a la hegemonía⁶¹⁸

A partir del reconocimiento del otro desde la razón ético-originaria que es anterior a la razón discursiva, surge la conciencia ética que escucha la voz-ética-interpelante de la víctima. Se diferencia de la conciencia moral en que ésta se limita a aplicar los principios morales al sistema injusto sin criticarlo. Por el contrario, la conciencia ético-analéctica escucha el clamor de las víctimas del pueblo pobre y

⁶¹⁴ C. Bauer, 100.

⁶¹⁵ Cf. ibid., 100.

⁶¹⁶ Cf. E. Dussel, ibid., 309-379.

⁶¹⁷ Cf. C. Bauer, 101.

⁶¹⁸ Cf. E. Dussel, ibid., 411-473.

excluido en su subjetividad-intersubjetiva comunitaria. El sistema busca evitar dicha escucha fomentando el temor a la misma a fin de dividir a las sociedades, porque lo que le interesa al sistema no es que se escuche la voz del pobre, sino el discurso normalizador que permite el "normal" funcionamiento del todo. El problema de la normatividad es su postura *a priori* que se aleja de la materialidad del afectado, ya que la voz-ética-interpelante del que sufre provoca inestabilidad y riesgos para dicha normatividad. De ahí el temor a la escucha que promueve el sistema; dicha escucha del dolor del pobre es peligrosa porque provoca, junto a otros elementos, fragmentación en el sistema. Por el contrario, la conciencia-ética articula a la realidad en sus diferentes niveles teniendo en cuenta todas las voces oprimidas, participando de modo simétrico con las voces no oprimidas que forman parte del *ethos*. Desde este reconocimiento se hace posible organizar la comunidad de comunicación simétrica por parte de las víctimas.

A partir de aquí comienza el segundo momento (estadio II) de la concientización de los excluidos en cuanto "sujetos comunitarios emergentes" llegando a una conciencia crítica tematizada gracias a la tarea del "intelectual orgánico" quien aporta la crítica concreta y explícita científico-filosófica, tal como lo ha propuesto Freire. Sin embargo, Dussel supera al brasileño en su horizonte dialéctico, situándose ahora en la periferia a nivel global.

Así pues, surgen nuevas comunidades de comunicación antihegemónicas a raíz de que la Ética de la Liberación articula a los sujetos comunitarios y a los intelectuales orgánicos estableciendo la temática praxis-teoría-praxis. Esta articulación a través de la cual se de-construye a la intersubjetividad dominadora, es condición para que pueda llevarse a cabo la realización de la Ética de la Liberación. Ahora bien (me permito una observación), si tal articulación no queda del todo clara, si existe algún tipo de idealización (fetichista) de alguno de los actores de dicha articulación, si el lugar desde donde es percibida la realidad de opresión es ambiguo, la realización de la Ética de la Liberación podría quedar sólo en buenas intenciones.⁶¹⁹

Dussel muestra, además, la originalidad de la ética liberadora afirmando que "cuando la mayoría de un pueblo está dominado o excluido, el principio de universalidad cambia de sujeto y desde la comunidad de comunicación vigente hegemónica pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica de los dominados y excluidos".620

A partir de aquí se comienza a elaborar un proyecto de bien futuro, aun no realizado pero posible, que nos permite la *utopía real y concreta de liberación*. Se llevará a cabo según el *principio democracia* por medio del consenso intersubjetivo de la comunidad anti-hegemónica.

⁶²⁰ E. Dussel, La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel, Ed. UAEM, 1998, 24. Citado en C. Bauer, 103.

⁶¹⁹ Este es uno de los temas planteados críticamente en la *hipótesis* del trabajo. Lo abordaré con mayor detenimiento en el último apartado del cuarto capítulo.

c- Principio-Liberación⁶²¹

La praxis de liberación indica un momento de la vida humana que implica, a su vez, un tiempo decisivo de la ética. Por medio de dicha praxis se realiza la liberación de los afectados por el sistema de su situación de opresión (material-negativa). No se trata sólo de una liberación de la exclusión en el ámbito meramente discursivo, sino que tal exclusión se da en el nivel de la vida misma, en el orden material (fundamento de la vida), por lo cual, la liberación se realizará también en este nivel. No se trata tampoco de una liberación al modo kantiano, es decir, como emancipación de un estado de inmadurez autoculpable, ni siquiera al modo habermasiano, en el ámbito crítico discursivo; no hay en ellos conciencia de su falta de conciencia de la materialidad negativa global e histórica, y menos aún hay auto-crítica.

La Ética de la Liberación dusseliana supera a la razón discursiva con la razón discursiva-crítica a la cual vincula con la razón-material-negativa-crítica. Ésta, a partir de los afectados del sistema, se convierte en razón que transforma la realidad al modo de la praxis técnica y económica de la razón instrumental y estratégico-crítica, la que quedará integrada como Razón Liberadora. Por lo que, para Dussel, la auténtica liberación significa liberar en acto mediante dicha Razón Liberadora. Tal liberación supone la integración del momento material con el formal procedimental y el de las mediaciones factibles, que se realiza desde los excluidos y busca transformar la realidad por medio de la deconstrucción del sistema vigente a partir de nuevas normas, leyes, instituciones y acciones justas.

En adelante se plantearán los problemas prácticos que tienen que ver con la praxis concreta, necesaria y suficiente, trascendiendo la posibilidad y/o realización del mero argumento discursivo.

Para nuestro pensador la Ética de la Liberación supone un *proceso* en el que el puntapié inicial es la normalidad injusta. Y a partir de allí, por medio de la de-construcción y consecuente construcción, se edifica una sociedad más justa donde las víctimas formen parte de la elaboración de una justicia que sea también material y crítica. Lo cual es posible porque los afectados han tenido acceso a la toma de *conciencia social* desde donde perciben que tienen *derechos* que han sido vulnerados, y que por eso mismo la "legitimidad" opresiva del sistema se torna ilegítima al efectivizarse contra las víctimas; y más aún, la ilegitimidad se manifiesta en la coerción violenta hacia aquellos que han tomado conciencia de su realidad a fin de reducirlos nuevamente a "nada" por medio de la fuerza que se ejerce contra el *derecho legítimo-válido del Otro*.

La articulación de los principios expuestos (material, formal, procesual-crítico material, crítico formal y de liberación) son, para Dussel, el modo en el que debemos conducirnos a fin de validar

⁶²¹ Cf. E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, 495-568

éticamente los actos mediante la permanente reflexión, aplicación y cumplimiento de dichos actos en pos del bien válido consensuado intersubjetiva y comunitariamente. Esto dará lugar a un nuevo tiempo en el que los excluidos del pasado se transformarán en una nueva comunidad intersubjetiva y comunitaria o nueva comunidad de comunicación "normal" 622

3.3. De la Ética a la Política de la Liberación

3.3.1. El "giro marxista", crucial en la propuesta política dusseliana

Antes del "giro marxista", que he presentado en el primer capítulo, nuestro autor ya había escrito bastante sobre política, no obstante, es a partir de 1979, en su *Filosofía Ética Latinoamericana IV*⁶²³ donde expresa un panorama más clarificado de la política. 624

A partir de su giro hacia Marx, nuestro pensador abordará una ardua tarea que irá mucho más allá de su anterior abordaje político en relación con Ricoeur. El haber reescrito su ética en cinco tomos, le ha permitido exponer una ética actualizada y madura, con una clara visión de la negatividad de la época y el sometimiento de la alteridad provocado por la dialéctica del centro. La nueva ética del autor es explícita, más elaborada, arquitectonizada, multifundamentada, y como va he señalado. la denomina Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.

La otra tarea fue la de recopilar los escritos políticos, reactualizar el sentido político de liberación/revolución y comenzar el camino de construcción de una Política de Liberación. En el texto Hacia una Filosofía Política Crítica⁶²⁵ el filósofo sienta las bases o principios de su elaboración política. Dicho texto, junto a 20 Tesis de Política626 del año 2006, contiene materiales de transición hacia los textos políticos principales. Luego, el libro Materiales para una Política de la *Liberación*⁶²⁷ del 2007 (colección de 20 artículos publicados entre 1998 y 2007), un texto introductorio. Para concluir con los tres tomos: Política

623 Véase E. Dussel, Filosofía Ética Latinoamericana IV. La Política Latinoamericana (Antropológica III), Ed. Universidad Santo Tomás y Centro de Enseñanza Desescolarizada, Bogotá, 1979.

624 Mucho antes de este texto, en 1964, Dussel participó de un debate político con Ricoeur en la "Semana Latinoamericana" en París. Los trabajos de ambos fueron publicados en julio de 1965 en *Esprit*.

625 Véase E. Dussel, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Ed. Descleé de Brower, Bilbao,

626 Véase E. Dussel, 20 Tesis de Política, en http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/ biblioteca/libros/282.pdf 10/10/2016.

⁶²² Cf. E. Dussel, La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, 28-29. Citado en C. Bauer, 102-106. Cf. También. N. Fóscolo. "Una política de la vida: Dussel, Agamben, Negri", en J. H. Wester, A. Loyo, A. Celi, (Eds.), Cultura y desarrollo integral, Ed. ICALA, 2010, 55.

⁶²⁷ Véase E. Dussel, *Materiales para una Política de la Liberación*. (Ya citado).

de la Liberación. Historia mundial y crítica⁶²⁸, también del 2007 (aquí el autor subsume los principios éticos en el campo político⁶²⁹ e intenta explicar cómo funciona un sistema de manera abstracta, sin conflictos⁶³⁰), la *Política de la Liberación. La Arquitectónica*⁶³¹, del 2009 (donde son descriptos los tres niveles del ser político: actos estratégicos – instituciones – principios normativos políticos⁶³²) y *Política de la Liberación. La Crítica*, (en el que se desarrollarán temas tales como la acción liberadora anti-hegemónica, la transformación institucional –parcial o revolucionaria– y los "principios normativos críticos" de la política de liberación⁶³³) del que aún estamos a la espera.

La ética y la política actual elaboradas por Dussel mantienen su autonomía y distinción de ámbitos, no obstante, al mismo tiempo, se mimetizan y se relacionan intrínsecamente de forma necesaria y suficiente, dirigidas siempre hacia la construcción de una nueva política del futuro basada en la *Alteridad*. Así pues, el filósofo intenta saldar la distancia histórica entre ética y política por medio de los postulados marxistas, habiéndolos profundizado y madurado a lo largo de sus años de estudio (tal como he señalado en el primer capítulo); a su vez, amplía el horizonte del filósofo de Tréveris implicando en la lucha por la liberación a todos los que conforman la "*Exterioridad*" en el mundo. 634

Esta ética que deviene en política no cae en el error del sistema criticado donde se da una dialéctica de exclusión-inclusión, por el contrario, intenta convertirse en "una casa ampliada y no (...) una casa con un nuevo inquilino en el mismo espacio" 635, se trata de la

⁶²⁸ Ya citada. Este texto (el primero de la "trilogía política") se encuentra íntimamente conectado con las temáticas abordadas en el segundo capítulo del presente trabajo. Se trata del nexo que une la crítica al modo histórico de hacer política –dominador u opresor– con la propuesta positiva de una política al servicio del pueblo en perspectiva latinoamericana.

⁶²⁹ Cf. N. L. Solís Bello Ortiz, J. Zúñiga, M. S. Galindo y M. A. González Melchor, "La Filosofía de la Liberación", en E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000) historia, corrientes, temas y filósofos*, Ed. Siglo XXI – Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, México, 2009, 414.

⁶³⁰ Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 29.

⁶³¹ Ya citada. Este texto ganó el Premio Libertador al Pensamiento Crítico del Gobierno de la República Bolivariana de Venezuela. Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 29.

⁶³² Cf. N. L. Solís Bello Ortiz, J. Zúñiga, M. S. Galindo y M. A. González Melchor, 414-415.

⁶³³ Cf. *ibid.*, 415. Advierte Dussel que tales principios normativos no son éticos, ya que son dos cosas distintas; no se trata de "ética" y "política", pues la política subsume los principios éticos y los "politiza". Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 29.

⁶³⁴ La categoría de Exterioridad que Dussel descubre en Marx (capítulo primero) es aplicada por nuestro autor a nivel global a toda la periferia comenzando por AL (capítulo segundo). Dicha categoría (como ya he expresado) resultará clave en su filosofía ética-política/religiosa des-fetichizadora de liberación.

⁶³⁵ E. Dussel, "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida", en Autores varios, *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*, Ed. Política, Buenos Aires, 1999, 206. Citado en C. Bauer, 226-227.

construcción de "un nuevo sistema en donde ahora tengan lugar los excluidos"636. Estamos, pues, frente a una nueva "Filosofía bárbara"637 que deviene en una ética-política arquitectónica "inclusora", no dominadora, que tiene lugar a partir de una diversidad de principios que posibilitan una nueva realidad emergente. Es una novedosa filosofía de la alteridad y diversidad, una filosofía que no es Postmoderna sino Transmoderna, que busca construir un futuro para todos/as a partir del compromiso en el presente con el otro/a excluido/a, oprimido/a. marginado/a, con el "huérfano" y la "viuda". El filósofo argentino propone un nuevo logos, o nuevo cogito, que, a partir de los aportes de Marx y Levinas, sea -y permanezca- des-centrado; que posea, además, como contenido, a toda la alteridad y diversidad del mundo con intención práctica y/o concreta de "inclusión" 638. Sería, según Bauer, "el primer cogito arquitectónico 'multifundamentado' que pretende simetrizar factiblemente las relaciones (...) en el marco de una justicia crítica, actualizable, digna y con pleno derecho a la vida para cada ser, para todos los seres" 639

Dussel intenta en su propuesta arquitectónica, a partir de los estudios antropológicos e históricos, corregir cualquier tipo de etnocentrismo. Dicha arquitectónica corta el paso a toda pretensión de hegemonización o totalitarización de algún principio en particular. ortorgándole importancia a la diversidad de principios para el bien común global analógico o "ana-cogito-lógico". Así pues, queda confirmada una perspectiva universal por sobre las particulares y previene de cualquier intento de etnocentrismo que afirmándose en un "sí mismo" excluva a los otros. Según Bauer, es Dussel guien, con su propuesta de la participación simétrica del otro, resuelve el problema de todo tipo de etnocentrismo y ha logrado avanzar mucho más que otras propuestas filosóficas, en especial europeas, ya que éstas últimas, han sido sólo justificadoras de diversos etnocentrismos⁶⁴⁰. Ahora bien, el profesor cordobés expresa una interesante crítica a la "polarización" en la que -según él- cae Dussel al insistir tanto en el etno/eurocentrismo y su negatividad dialéctica (o analéctica) desde donde piensa la realidad de Latinoamérica en particular y de los pueblos periféricos en general. Por su parte, entiende comentarista/crítico que debiera atenderse más al mestizaje cultural de dichos pueblos ya que, si bien es cierto que el eurocentrismo tiene mucho que ver con la historia de estos. la positividad que encierra el

⁶³⁶ E. Dussel, ibid., 206. Citado en C. Bauer, 227.

⁶³⁷ Cf. E. Dussel, *Método para una Filosofía de la* Liberación, 195.

⁶³⁸ Cabe recordar que "inclusión" para Dussel no significa "incluir" dentro de "lo mismo", sino re-conocer la alteridad y respetar la diversidad mediante relaciones simétricas.
⁶³⁹ C. Bauer. 229.

⁶⁴⁰ Cf. ibid., 229-230.

mencionado mestizaje (en sí mismo) resulta imprescindible para la construcción de lo nuevo.⁶⁴¹

Otra crítica, o más bien, agregado de Bauer a Dussel, tiene que ver con la afirmación recurrente de este último de que el principio universal cambia de sujeto cuando se oprime a la mayoría de un pueblo. A esta afirmación Bauer agrega que no sólo cuando la mayoría esté oprimida, sino, así haya una sola persona oprimida. En ese caso, la persona oprimida tendría la ventaja del reclamo universal por el desarrollo de la vida humana particular y, si su sociedad es también comunidad, buscará la manera de sanar sus heridas y reparar el daño cometido por las malas decisiones que se han tomado y que han afectado al sujeto, a un sector de la sociedad, a una nación o, incluso, a "medio continente". 642

Es por todo lo dicho que Dussel propone una Ética de la vida (de la vida cotidiana), de corto, mediano y largo plazo⁶⁴³. No es una ética sólo de la vida tomada en sí misma, ni tampoco teniendo en cuenta toda la realidad, sino más bien, una ética que parte del clamor por justicia del oprimido, del excluido o marginado, de aquel a quien no le permiten vivir. Es un deber ético, una obligación de cambios estructurales a fin de revertir la situación de esos que no pueden vivir. Este deber no es un simple deber moral, es ético, y en tanto ético es comunitario, es decir, está "re-ligado" a un modo de vivir y percibir la realidad propio de su comunidad. Se desplazan la mera relación mercantilista v las relaciones comerciales cosificantes (cimientos de algunas sociedades) y se coloca en el centro a la misma *comunidad* que se va construyendo a partir de relaciones éticas, desde la justicia y la simetría. Se trata de una ética material pero que, a su vez, conlleva enormes exigencias espirituales⁶⁴⁴. Su gran desafío consiste en resolver fácticamente la problemática de la asimetría que divide al globo en centro/periferia y a los pueblos en ricos/pobres, incluidos/ excluidos, hombre/mujer, blanco/negro, ciudadano/extranjero, etc. El sistema actual es el responsable de semejante asimetría, es un siste-ma replegado sobre sí mismo auto-referencialmente donde no hay lugar para todos/as y donde se elimina a los mismos seres humanos y a la misma naturaleza que los sostiene. Dicho sistema, al modo dialéctico hegeliano, parte de

⁶⁴¹ Cf. *ibid.*, 230. En la línea de esta crítica de Bauer, realizaré más adelante mis propias reflexiones (también críticas) al respecto, aunque haciendo mayor hincapié en las categorías (incluidas las simbólicas) propias de los pueblos originarios y de las afrodescendientes.

⁶⁴² Cf. ibid., 230-231.

⁶⁴³ Bauer reactualiza críticamente el alcance de la ética dusseliana y sugiere que se "debiera trabajar más intensamente en relación al tiempo de media duración y, por sobre todo, al de corta duración para lograr una articulación concreta entre las soluciones que promueve con la proyección de instalarlas en el tiempo y el espacio inmediato, que es donde esta alternativa de nueva casa de justicia crítica e inclusiva comenzaría a erigirse, a realizarse o a factibilizarse". *Ibid.*, 232.

⁶⁴⁴ Cf. E. Dussel, "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida", 204, citado en C. Bauer, 233.

sí mismo, se exterioriza y "conquista" el mundo con fines recaudatorios v. por fin. se repliega nuevamente sobre sí mismo "enriquecido" con el botín sagueado. El sistema ético debe reproducir la vida, defender concretamente la dignidad de las personas, simetrizar las relaciones humanas, de lo contrario se cerrará y se reproducirá a sí mismo y dejará de ser ético.645

En los apartados siguientes expondré, a la luz de los comentarios de Bauer, los seis principios ético-políticos del pensador argentino/ mexicano. Esos principios, momentos, tesis o condiciones conforman un sistema ético-político que incluye a todos. En la primera área encontramos el sistema universal que está dirigido a todo individuo y que, como explica Bauer,

"...posee el principio primigenio de la vida, el principio primordial de racionalidad democrática que emerge de la vida participativa y el principio prioritario de factibilidad donde se viabilizan, canalizan, e instrumentalizan los medios de realización en vistas al primer principio articulado simétricamente al segundo principio". 646

Y continúa el comentarista y crítico de Dussel:

"...mientras que la segunda área, también la interpretamos como un subsistema particular que se dirige a la realización 'ana-cogito-dialéctico' del universal. Este subsistema es la comunidad, pero no cualquier comunidad, sino la comunidad real de las víctimas, como las que existen en una extensa multiplicidad en esta época. Este subsistema también posee una función hipotética preventiva de resolución fáctica prevista de las víctimas que aún no existen pero que pueden llegar a existir. Este subsistema es fundamental ya que informa concreta, verdadera y continuamente al sistema universal, es su luz roja, es el alerta esencial, intrínseco, vivo, permanente a la emergencia de los nuevos derechos de todos los seres marginados. Este subsistema. particular-universal, es fundamental, y conjuntamente con el subsistema universal-particular de la primera área, conforman el sistema de la multifundamentalidad arquitectónica ética-política y económica simétrica". 647

3.3.2. La Política para Dussel: concepto y fundamentación

En el texto ya citado Filosofía de la liberación que escribiera el filósofo argentino en el año 1976 y que vuelve a editar (entre otras ocasiones) en 2011 con algunas modificaciones, sienta las bases de su pensamiento acerca de la política. En el tercer capítulo del libro aclara que se refiere a ella con una significación amplia y no restringida. No implica sólo la acción de un político, o sea, de un profesional de la política, sino de toda acción social humana práctica que no sea erótica, pedagógica o anti-fetichista-religiosa en sentido estricto. Se trata, entonces, de la relación práctica comunicativa. El autor utiliza la expresión hermano-hermana para un mejor acercamiento a esta

647 Ibid., 233-234.

⁶⁴⁵ Cf. C. Bauer, 232-233.

⁶⁴⁶ Ibid., 233.

amplia extensión conceptual. De hecho, la relación hermano-hermana o política, posee una extensa frontera de influencia desde el punto de vista cuantitativo, y funciona, en cuanto a lo cualitativo, como primera condicionante condicionada de las otras (erótica, pedagógica y antifetichismo-religioso).⁶⁴⁸

Dicha relación práctico-política, hermano-hermana siempre se lleva a cabo dentro de una totalidad estructurada institucionalmente como formación social histórica, y en última instancia, subordinada al ejercicio delegado del poder de un determinado Estado⁶⁴⁹. Desde la génesis de las organizaciones sociales la vida política es sistemática. Los grandes pensadores la entendieron como una totalidad funcional. En consecuencia, si se trata de una totalidad, posee un fundamento o proyecto, el ser, que se despliega dialécticamente, despliegue utópico-temporal y geopolítico.⁶⁵⁰

Para Dussel, un sistema político es un sistema institucional, es decir, un todo estructurado donde existen partes que cumplen con diferentes oficios o responsabilidades compartidas de diversas maneras. La función vendría a ser el hábito u oficio de realizar alguna tarea. Cada una de dichas funciones se encuentra unida a las otras, y así conforman un todo orgánico y funcional. A ese todo práctico concreto a nivel político el filósofo de la liberación lo llama campo político⁶⁵¹. A la estructura macro institucional a través de la cual el poder es ejercido en forma delegada le llama Estado. Éste posee como base poblacional a clases sociales o a grupos permanentes de personas que se encuentran organizadas por la división del trabajo, las cuales tienen una formación ideológico-cultural y están instaladas en un territorio. El Estado cuenta con cierta autonomía relativa con respecto a esas clases. Por un lado, las relaciones políticas, son, en cierta medida, las mismas relaciones sociales de producción que se

⁶⁴⁸ Cf. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, 116-117.

Este punto es tratado por Dussel con mayor detenimiento en 20 tesis de política del año 2006 y en Política de la liberación del 2007. Textos que analizaré más adelante.
 Cf. E. Dussel, Filosofía de la liberación, 117-118.

⁶⁵¹ Dussel asume la categoría de "campo" –utilizada por Bourdieu– a fin de definir lo político. La noción de "mundo" (Welt), de raigambre heideggeriana (asumida como "totalidad existencial" o "a priori ontológico"), también es utilizada por nuestro autor, no obstante. la primera resulta más cercana a lo concreto y menos abstracta. Dicho "campo", que en Bourdieu se encuentra relacionado con la noción de "habitus", se sitúa en un nivel "práctico pre-reflexivo", al cual hay que explicar o reconstruir, al modo tal de un "inconsciente cultural". Éste aparece como condición fundamental de toda posibilidad o a priori "presupuesto ya siempre" de cualquier acción política. Por otra parte, el mendocino es esquivo a referirse a lo político como "juego político", ya que la noción de "juego" no posee intencionalidad práctica y, además, no incluye la dialéctica "vidamuerte" que es propia de la acción política. Así pues, mediante el "campo político" intenta determinar las posibilidades a las que está expuesto el "poder político". Tales posibilidades conforman los "principios políticos", de los cuales la política no puede carecer ya que dejaría de ser política. Es decir, para Dussel hay "normas" (que ya veremos) que constituyen lo político, las cuales operan de modo no-intencional y de manera implícita en las instituciones o acciones políticas. Dichas normas marcan los límites del campo político. Cf. J. L. Méndez, 191-192.

dan entre clases; por otro, el nivel práctico-político determina –y es determinado por– la relación productiva persona-naturaleza y la relación (más compleja) económica persona-producto-otro.⁶⁵²

Entiende el autor que de hecho los sistemas políticos estuvieron siempre basados en modelos prácticos. Es más, éstos poseen estabilidad justamente por la funcionalidad institucional de sus partes orgánicas. Por tal motivo afirma que "el sistema político es un sistema de sistemas: no como quien constituye; sino como quien condiciona a los sistemas culturales, económicos, militares, etcétera". 653

3.3.2.1. Falacias reductivistas: para dejar claro lo que no es la Política

Según nuestro pensador, podemos encontrar en algunos filósofos interpretaciones erróneas de lo político, a las que denomina *falacias reductivistas*. El error está, justamente, en reducir el concepto de lo político a alguna de sus determinaciones pretendiendo que esa sea la determinación esencial. Dichas determinaciones indican un aspecto de este ámbito, como el único o esencial. De esta manera se simplifica la cuestión política que no permite ver su real complejidad, lo cual impide percibir los diferentes aspectos que deberían tenerse en cuenta. ⁶⁵⁴

Reconoce Dussel que su propuesta también corre el riesgo de caer en unilateralismos aunque asegura que intenta abrirse a la necesaria complejidad política de un abordaje periférico, postcolonial, de autodeterminación de los pueblos, requerida para lograr una auténtica liberación.⁶⁵⁵

En *Materiales para una Política de la Liberación*, el autor reúne en grupos a las diferentes posturas a las que considera reductivistas, y las denomina de la siguiente manera:

Principialistas: a quienes sólo les interesan los "principios fundamentales" de la política y dejan de lado otros ámbitos de ésta, o bien, los consideran irrelevantes.

Fundacionalistas: son aquellos que entienden que el primer paso de la filosofía política debe ser siempre la "fundamentación" de los principios, los cuales, por su parte, son siempre explícitos.

Formalistas procedimentalistas: para quienes la política se reduce a meros "procedimientos" (razonables, equitativos, prácticos, etc.) carentes de normas.

Materialistas extremos: los que consideran que la acción política es casi innecesaria ya que no cuenta con posibilidades para cambiar la historia. Ésta última sigue el curso que le dictan las leyes necesarias de la economía frente a lo cual no queda margen de acción.

Anti-institucionalistas: para estos las instituciones están de más, son injustas o reprimen a los ciudadanos. Se basan en la premisa de que

654 Cf. E. Dussel. *Política de la Liberación. La Arquitectónica*. 21. 24.

655 Cf. ibid., 21.

⁶⁵² Cf. E. Dussel, Filosofía de la liberación, 118.

⁶⁵³ *Ibid.*, 119.

dichos ciudadanos son sujetos éticamente perfectos. Es, según Dussel, la postura de algunas corrientes anarquistas.

Formalistas de la razón discursiva: los que pertenecen a este grupo, por el afán de legitimar la política mediante la formulación de la misma, dejan de lado otros aspectos de la vida política, tales como, el material, económico, social, cultural, etc. 656

En *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, el filósofo amplía esta descripción de las posturas reductivistas (aclara que hay muchas más) y las analiza con mayor profundidad. Me limitaré aquí sólo a nombrarlas:

"La política sólo como acción estratégica"

"La política sólo como teleología instrumental medio-fin"

"La política sólo como competencia amigo-enemigo"

"La política sólo como hegemonía"

"La política sólo como consenso discursivo"

"La política sólo como el espacio de negociación de acuerdos para resolver conflictos"

"La política como supraestructura de lo económico"

"La política como completamente independiente del campo económico"

"La política como la referencia exclusiva al Estado (como 'toma del poder') o como lucha por la disolución del Estado"

"El comunitarismo del republicanismo conservador"

"La política sólo como la afirmación o como la absoluta negación de principios normativos"⁶⁵⁷

Para nuestro pensador, muchos politólogos y filósofos que piensan actualmente la política, y que tienen gran influencia en el presente, consideran que la política se mueve de modo exclusivo en el terreno de la estrategia. Estamos, ciertamente, frente a algunos aspectos que forman parte de los diferentes momentos de la política, pero no frente a la política en su totalidad. En otras palabras, al poner demasiado el acento en alguno de dichos aspectos se pierde de vista la percepción integral de la política. Según el filósofo argentino el concepto de la política no es tan simple como algunos pretenden, por el contrario, es complejo y debe estar sujeto a permanente debate.⁶⁵⁸

A partir de estos supuestos, Dussel propone articular dialécticamente las diversas posturas, provocando así un sistema abierto de las diferentes determinaciones desde las cuales se tome conciencia de la propia parcialidad y del permanente debate acerca del tema. Su método consiste en afirmar una y otra vez que tales determinaciones son necesarias, pero no suficientes. Esta insistencia (a modo de "credo religioso") ayuda a no caer en la "tentación" de reducir lo político a una mera determinación particular.

⁶⁵⁶ Cf. E. Dussel, Materiales para una Política de la Liberación, 302.

⁶⁵⁷ E. Dussel, Política de la Liberación. La Arquitectónica, 26-37.

⁶⁵⁸ Cf. E. Dussel, *Materiales para una Política de la Liberación*, 302-303. Cf. también, E. Dussel, *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, 24-25.

El autor propone repensar la política de modo integral y teniendo en cuenta su complejidad; para tal cometido sigue (asegura que de manera inesperada) los tres niveles que desarrolla John Rawls: *principios, instituciones* y *fines*; hace referencia también a los aportes de Apel, de Hegel, e incluso, a los de Aristóteles.⁶⁵⁹

A partir del mencionado debate de Dussel con Apel, los *niveles* que propone este último a la hora de estructurar su teoría sobre la política, son asumidos (necesariamente) por el latinoamericano; quien, a su vez, los critica, ya que considera que el planteo de Apel carece de otro nivel, el de las acciones e instituciones políticas con-cretas⁶⁶⁰. Toma fundamentalmente el esquema de Rawls⁶⁶¹, aunque lo invierte por cuestiones metodológicas, y, a partir de allí, elabora su arquitectónica, que será a la vez la antesala de la futura *Crítica*.

3.3.2.2. El fundamento último de la Política: la potentia y la potestas

Afirma el filósofo de la liberación en *La Arquitectónica* (siguiendo a Heidegger) que la política se desarrolla siempre en un "mundo de sentido" en el que toda la realidad posee sentido y valor. Estamos inmersos en la historia, o, mejor dicho, somos historia, pueblo, cultura, tradiciones; desde allí, desde el pasado que recordamos, desde nuestras propias mediaciones, nos enfrentamos a nuevas posibilidades políticas futuras. En el mundo en que vivimos nos encontramos necesariamente dentro de ese "orden político vigente" al que podemos repetir, reproducir o transformar. 662

El filósofo que piensa la política se encuentra con órdenes políticos (él mismo forma parte de ellos) de los cuales dependen los agentes y las instituciones. Ese será, pues, el primer ámbito de su análisis. La *potentia*, por su parte, es un concepto clave y fundamen-tal para comprender la propuesta política de Dussel. Es, para él, el ser de la política, su fundamento último, el nuevo nombre de una forma de entender lo político de manera positiva y ontológica.⁶⁶³

El autor le llama "acontecimiento fundacional" al momento en que se origina el nuevo orden político y que tendrá vigencia en el futuro. Es un nuevo orden fenoménico. Tal orden vigente comienza con una primera referencia política a la que el filósofo llama "acontecimiento", al ser ésta la instancia última, la denomina "fundacional". Se trata, en

-

⁶⁵⁹ Cf. E. Dussel, *Materiales para una Política de la Liberación*, 303. Señala Dussel que tanto Apel como Rawls se han inspirado en Kant. Cf. *ibid.*, 303. Cf. también, E. Dussel, *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, 39.

⁶⁶⁰ Cf. E. Dussel, *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, 38-39.

⁶⁶¹ El esquema de Rawls (como indiqué más arriba) consiste en: los *principios*, las *instituciones* y los *fines de la acción*. No ahondaré aquí en tales niveles por cuestiones de extensión y porque ya se encuentran implícitos en algunas obras anteriores del autor que analizaré a continuación.

⁶⁶² Cf. ibid., 37.

⁶⁶³ Cf *ibid* 38

definitiva, de la *potentia*, que es la aparición del ser en la *potestas*, es decir, en el mundo fenoménico. Viene a ser el ser-en-el mundo de la vida cotidiana, del ámbito fáctico, el de cada día; ése es el punto de partida. En síntesis, ese *mundo espacio/temporal* al modo heideggeriano es el fundamento último para Dussel.⁶⁶⁴

En *La Arquitectónica* el pensador argentino/mexicano presenta todo el ámbito de la *potestas*, o sea, los momentos estructurales mínimos (suficientes) de cualquier orden político posible. ⁶⁶⁵

3.3.3. De la Arquitectónica a la Política de la Liberación

Señala el filósofo que el análisis metódico del "orden vigente", en abstracto, como totalidad, aporta el dato de que dicha totalidad jamás logra cerrarse absolutamente como tal, sino que siempre permanece inacabada. Sus efectos negativos son inevitables. Ahora bien, poner el punto de partida en esos efectos negativos, en aquellos que los padecen, en los excluidos y las víctimas del sistema, provoca la crítica y la lucha por la reivindicación de los derechos por parte de los que han sido oprimidos. Por lo que "desde la alteridad o exterioridad del sistema, del 'orden vigente' se origina un movimiento crítico que inaugura propiamente la política de la liberación"666. Aquí el protagonista del proceso crítico de dicha política de la liberación es el "pueblo". En ese proceso de liberación se subsume y supera a la dia-léctica mediante la lógica analógica y se da la apertura a un nuevo ámbito, allí la hiper-potentia reimpulsa el proceso político hacia las acciones políticas anti-hegemónicas y transformadoras de las institu-ciones vigentes. Se trata de un "acontecimiento creador" que supera al "sistema vigente" y conduce hacia un "nuevo orden futuro".667

En esta tarea ha estado –y sigue estando– ocupado nuestro autor durante varios años. Como ya he comentado, se encuentra ahora en el proceso de elaboración de su último tomo de *Política*. Allí, adelanta, entre otras cosas, que, en este intento de pensar un nuevo orden futuro, trabajará los *principios* éticos que son subsumidos por los políticos. Además, discutirá este tema con los planteos de Apel y de Habermas⁶⁶⁸, e incluso irá más lejos que ellos. Advierte el filósofo que existen "principios normativos moralizantes" que resultan nefastos para la política, así pues, es necesario pensar con astucia para descubrir en un principio su normatividad, pero al mismo tiempo, su eficacia o

⁶⁶⁴ Cf. ibid., 38. 67-68.

⁶⁶⁵ Cf. ibid., 38.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, 38.

⁶⁶⁷ Cf. *ibid.*, 38. Estos temas serán tratados en el prometido Vol. III, *Política de la Liberación. La Crítica*.

⁶⁶⁸ Aclara que a Laclau no lo tendrá en cuenta en dicha discusión porque su compatriota no conoce la cuestión de los principios. Con respecto a la izquierda, a partir de Lenin, éstos –recuerda Dussel– afirmaron que lo correcto en política es seguir los pasos del Comité Central, o bien, lo que favorezca a la revolución; pues, no se trata entonces de principios, por lo cual, no es posible discutir con ellos acerca de estos temas. Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 29-30.

estrategia. Para tal cometido Dussel se propone dialogar con todos los filósofos actuales que han ofrecido o estén ofreciendo su aporte al campo de la política (Benjamin, Agamben, Badiou, Žižek, etc.), ahora bien, aclara que su lectura de tales filósofos será abordada desde una perspectiva periférica, de esa manera su filosofía política se encontrará siempre "situada". 669

El pensador de la liberación afirma que los *principios* que está trabajando en la *Política* son simples⁶⁷⁰. El primero es el de *la afirmación de la vida de los ciudadanos*, es decir, asegurar la comida, la casa, la cultura, hasta incluso, la "adoración de los dioses". El segundo es la *participación simétrica de los afectados*, lo cual resulta fundamental para crear un sistema de legitimación alcanzando acuerdos con las instituciones⁶⁷¹. Esto es propiamente *democracia*. En ella la *participación* es el puntapié inicial y debe estar organizada en todos los ámbitos o niveles. Con entusiasmo y optimismo nuestro autor anuncia una "*gran revolución*" para el siglo XXI, la de la "*participación democrática*". El tercer principio consiste en la *posibilidad* (*real*, –valga la tautología–) *de hacer cosas posibles*.

Entiende Dussel -y lo expresa- que quizás para muchos resulte extraño escuchar que existen principios universales en política. Sin embargo, él considera que dichos principios son necesarios. Éstos funcionan (a pesar de los post-modernos) para todas las sociedades. para todos los grupos humanos organizados políticamente. Se trata de principios bien abstractos, muy diferentes a las decisiones concretas que resultan inciertas. Cuando se cometen errores, los cuales no pueden evitarse. siempre hav víctimas aue padecen consecuencias. Así pues, al detectarse dichos errores, se puede recurrir a los principios universales, corregirlos, y así encausar el rumbo hacia la (nunca acabada) "plena realización de la justicia". La política debe aprender de sus propios errores.⁶⁷²

3.3.4. La reflexión política dusseliana en *Hacia una filosofía* política crítica

En el texto *Hacia una filosofía política crítica* del año 2001, Dussel comienza su desarrollo de la arquitectónica política. Se trata de seis tesis que conforman algunas hipótesis generales de la futura *filosofía política*. Son seis momentos y principios generales del actuar

⁶⁶⁹ Cf. ibid., 30.

⁶⁷⁰ La exposición que sigue no debe leerse desconectada ni de la sección anterior en que se expuso la estructura ética ni del análisis que posteriormente haré de lo religioso. De hecho, ya en una primera lectura aparecen notables vinculaciones, aunque con diversos ámbitos de injerencia.

⁶⁷¹ Señala el cuyano que "los procedimentalistas dicen que la democracia es un procedimiento. Es la parte objetiva del asunto frente a la cual aparece una parte subjetiva y sin la cual la democracia procedimental no funciona: llegar a acuerdos porque me muestran lo más razonable, que es el momento donde la voluntad se hace racional". *Ibid.*. 30.

⁶⁷² Cf. ibid., 30.

político⁶⁷³. Dicha arquitectónica tiene dos partes o niveles, la *política fundamental* y la *política crítica*; a su vez, estos niveles poseen tres momentos, (llamados también: tesis, principios o condiciones). Al final de los niveles encontramos dos corolarios, a los que Bauer⁶⁷⁴ denomina *momento concluyente I y momento concluyente II*. Así es como el pensador argentino/mexicano aplica a esa nueva estructura la arquitectónica ética, la cual posee dos áreas y tres principios cada una como hemos visto⁶⁷⁵. Dicha estructura consiste en una "nueva maqueta política arquitectónica crítica tendiente a su consecución fáctica en y por los *ethos* o hacia la recuperación de la materialidad robada, usurpada, etc."⁶⁷⁶

Dicha *materialidad* ha sido desechada, en general, por las diversas "filosofías políticas" elaboradas en la historia. Según Dussel, esto ocurrió, ya sea, por considerar imposible su concreción dentro del sistema democrático, o bien, por confundir la acción política con la económica. Como consecuencia, la razón política termina moviéndose únicamente en el ámbito de lo formal, de las "estructuras legítimas". dentro de los sistemas que la sostienen. Para el filósofo, tales sistemas se podrían aceptar en los países del centro de los capitalismos tardíos. pero resultan insuficientes para la reflexión de una filosofía política que analice la realidad desde la periferia. Es por eso que el pensador latinoamericano ve la necesidad de elaborar una nueva filosofía política crítica actual. 677 Así pues, la política arquitectónica crítica, por medio del movimiento dialéctico, en su momento analéctico, como situacionalidad anadialéctica, se manifiesta en el ethos de liberación. estableciendo un provecto simétrico de la sociedad al servicio de la comunidad en particular, y del ser humano en general. 678

Entonces, el primer momento de la política fundamental es el de la razón política *material*. Para Dussel la razón política posee como contenido fundamental la obligación de producir, reproducir y desarrollar, en primera instancia, la vida comunitaria y, a largo plazo, la humanidad toda. Este primer momento tiene varios entrecruzamientos que es necesario explicar. Dussel afirma que la razón política es compleja ya que en la misma se desarrollan diversos

.

⁶⁷³ Cf. E. Dussel, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, 43. Aclara el autor que el primer capítulo de este libro (cuyo análisis llevaré a cabo en este apartado) está basado en un artículo de su autoría publicado en inglés en 1999. Véase: E. Dussel, "Six Theses Itoward a Critique of Political Reason", en *Radical Philosophy Review*, Vol.2, 2, Boston, 1999, 79-95.

⁶⁷⁴ Para el análisis de esta arquitectónica política también me valdré de los aportes de Carlos Bauer en su libro ya citado. Si bien, muchos de los comentarios, críticas, o referencias a otros autores o a situaciones particulares que realiza el profesor cordobés no las expongo aquí (ya que exceden las intenciones de este trabajo de investigación), no obstante, considero valiosos varios de esos aportes.

⁶⁷⁵ Cf. C. Bauer, 165.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, 165.

⁶⁷⁷ Cf. E. Dussel, Hacia una Filosofía Política Crítica, 43-44.

⁶⁷⁸ Cf. C. Bauer, 165.

⁶⁷⁹ Cf. E. Dussel, ibid., 44.

tipos de racionalidades: la dialógica, económica y ecológica. Estas racionalidades se entrelazan de manera compleja y conforman un ethos en particular. 680

En cuanto al contenido fundamental, al que el autor le llama *materialiter*, hace alusión a la distinción conceptual entre los términos en alemán: *material* y *materiell*, es decir, entre la materia en cuanto contenido y la materia física. La primera acepción es la que le interesa a Dussel y la que será aplicada especialmente en su ética y política⁶⁸¹. Así pues, el primer lugar lo ocupa este principio material, que consiste en la disposición para corregir las desviaciones de las decisiones políticas cuando éstas provocan víctimas. El principio material debe informar y dotar de contenido a la política al provocar esas víctimas, para que la misma se vuelque sobre el *ethos* de forma creativa. Esto es posible porque el principio material en cuanto a su función política posee el sentido de la *actualización permanente*. ⁶⁸²

Cabe aclarar que es desde este principio de actualización permanente que debe ser informada la política y no al revés; ya que si sucede lo segundo se daría otro tipo de "falacia política". Y es así, ya que el centro lo ocuparía el materiell, fundamentando la relación sujetoobjeto y dejando de lado el contenido de la relación política de sujetosujeto, o como lo llama Dussel, de hermano/a a hermano/a. Así pues, esta relación quedaría reducida a la política que, desde el materiell, produce riqueza y la relación sujeto-sujeto se relegaría a la relación sujeto-objeto. 683

El objetivo es que cada *ethos* logre, desde sí mismo, producir-reproducir y desarrollar la vida en comunidad⁶⁸⁴. Esta posibilidad y factibilidad de tal principio vital es extensible a toda la humanidad. Por medio del concepto de universalidad de la ética, es posible la

681 A esta distinción entre ambos términos Dussel la desarrolla en la Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión y aclara allí cuál de los términos es el relevante para Marx afirmando que "el 'cuerpo' en este sentido es 'material' (en alemán con 'a': contenido último". E. Dussel, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, 218, nota 42. Agrega Bauer, al respecto, que "en el primer caso es materia física; en el segundo caso, contenido. Todo esto no es un tema menor para la Ética de la Liberación ya que le interesa el concepto en su segunda acepción como contenido ya que es una ética de contenido (...) que es desde donde Marx será asumido con total provecho en esta ética, luego del giro que el autor realizara con respecto al filósofo de Tréveris, para despertar (...) del sueño, aunque crítico situado, fenomenológico-hermenéutico. Sostenemos que no es un tema menor...". C. Bauer, 166, nota 215.

⁶⁸⁰ Cf. C. Bauer, 166.

⁶⁸² Cf. ibid., 166-167.

⁶⁸³ Cf. ibid., 167-168.

⁶⁸⁴ Cf. E. Dussel, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, 49. A la posibilidad dusseliana de "producir-reproducir" y "desarrollar", Bauer le agrega "proyectar", es decir, "desarrollar-proyectar la vida". El filósofo cordobés propone que cada uno de estos conceptos esté articulado a tres tiempos propuestos, "a lo que cada uno equivaldría: producir-reproducir la vida en la corta duración, desarrollar la vida en la media duración, y proyectar la vida nuevamente unido a desarrollar la vida extiende el proceso a la larga duración". C. Bauer, 168, nota 218.

realización de la universalidad analógica⁶⁸⁵. Así pues, queda establecido lo que el autor denomina como "*Principio-Vida*", que viene a ser el principio material de la praxis de la razón política con contenido ético⁶⁸⁶. Este principio es para nuestro filósofo la condición *sine qua non* de la existencia humana⁶⁸⁷. El autor plantea la realización de dicho principio a largo plazo. Bauer señala que debería llevarse a cabo también a corto y mediano plazo, ya que el pobre inmerso en sus necesidades vitales no puede esperar.⁶⁸⁸

El segundo momento de la política fundamental es el de la razón práctica o discursiva. Afirma el filósofo de la liberación que la validez (legitimidad formal) que debe alcanzar la razón política (ratio política) libre, discursiva, procedimental o democráticamente (formaliter) se la otorga la participación pública, concreta, eficaz, libre y simétrica de los ciudadanos afectados. Quienes deben participar como sujetos autónomos, ejerciendo la total autonomía de la comunidad de comunicación política, que es, por tanto, la comunidad intersubjetiva de la soberanía del pueblo y la fuente y destino del derecho. Las decisiones que dicha comunidad tome tienen, por tal motivo, pretensión de validez o legitimación universal. 689

-

⁶⁸⁵ Bauer en una nota anterior del texto que estoy citando explica que la universalidad analógica es para Dussel "...el todo de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes distintas integrantes, sin perder la particularidad cultural, pudiendo participar simétricamente de una comunicación sin fronteras de nacionalismos cerrados. Con ella, el autor argentino niega la homogeneidad de la humanidad sumergida en el imperio, y plantea (...) una Cultura o Ethos Mundial en la libertad ana-lógica donde una parte no impera sobre la otra, además de una solidaridad de las partes mundiales responsabilizadas por dicha lógica analógica con pretensión de larga duración. Por esta razón no hay filosofía universal abstracta, unívoca sin más. Dussel, con esto, sostiene que hay filosofías, la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo, no incomunicables sino comunicadas analécticamente, en donde la palabra de cada filosofía es ana-lógica y complementaria para la liberación de 'lo mismo'". Ibid., 60-61, nota 69.

⁶⁸⁶ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 51. Aquí Bauer hace alusión a la crítica que le hace Jordi Corominas a Dussel, acusándolo de exponer una postura vitalista reductivista. Cf. E. Dussel, *ibid.*, 94, nota 24. A dicha crítica Dussel responde que ha utilizado la frase de Zubirí, "...la vida es *el modo de la realidad* humana", que también Ellacuría la emplea. *Ibid.*, 94.

⁶⁸⁷ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 94. Para Bauer este principio, que constituye al ser humano como tal, es similar a la teoría de la "improbabilidad infinita" de Hannah Arendt, sólo con la diferencia de los contextos de situacionalidad en que están ubicados, la alteridad que incluyen y a las que refieren con sus tragedias y problemáticas históricas propias. Es por eso que, según Bauer, el Principio-Vida situado se debe poder normativizar simétricamente de acuerdo a su producción-reproducción y desarrollo-"proyección" de la vida comunitaria, poniendo atención a las diferentes dinámicas de cada comunidad. Cf. C. Bauer, 169-170. La diferencia del Principio-Vida, al que hace alusión Dussel, con la "improbabilidad infinita" de Arendt, tiene que ver con lo siguiente: en la filósofa judía, su teoría se basa en el milagro humano del "poder comenzar", el cual es siempre necesario, mientras que Dussel con su dinámica de la arquitectónica ética-política intenta no sólo un nuevo comienzo sino la liberación de las cadenas "naturales" que provocan un automatismo cerrado y generan (una y otra vez) víctimas. Dicha liberación se logrará únicamente con la participación de las comunidades que son víctimas de las decisiones políticas opresivas. Cf. *ibid.*, 169-170, nota 224.

⁶⁸⁸ Cf. ibid., 170-171.

⁶⁸⁹ Cf. E. Dussel, ibid., 50-51.

Dussel realiza luego una crítica a la filosofía política que se ha desarrollado en occidente y, a partir de estos dos momentos de su exposición, se puede percibir la distinción entre dos tipos de realidades culturales bien delimitadas, a saber, centro/periferia, eurocentrismo/diversidad cultural, Ética del Discurso/Ética de la Liberación, filosofía del centro (de la dominación)/filosofía de la periferia (liberación).⁶⁹⁰

A partir de estas marcadas distinciones es que se genera el diálogo/discusión entre la Ética de la Liberación y la Ética del Discurso, en relación intrínseca, claro está, con el ámbito político. La relación/articulación-distinción entre ambas resulta, pues, relevante en este segundo momento para la construcción de la Política de Liberación dusseliana. Existen algunos puntos de discusión entre ambas éticas. En primer lugar, se diferencian en la interpelación y en la plena y real posibilidad de participación del Otro excluido de la comunidad hegemónica de comunicación. Un segundo punto es el tipo de dialéctica que ambas éticas realizan con la realidad histórica. Se discute acerca de la utilización e interpretación de la dialéctica marxista⁶⁹¹. Según Bauer la Ética de la Liberación entiende que la Ética del Discurso ha reducido la dialéctica de Marx a una simple relación entre sujeto y objeto, con lo cual sólo responde a una materialidad al modo de *materiell*⁶⁹². La consecuencia es que de esa manera asume, desde este horizonte físico homogéneo, el desarrollo universal-ideal de la conciencia devenido en lenguaje. El problema es que esta interpretación tiene lugar desde la perspectiva eurocéntrica entendida como totalidad, aunque sea un lenguaie intersubietivo y consensuado. dicho diálogo y consenso se llevan a cabo ad intra de la racionalidad y comunidad hegemónica.693

La Ética del Discurso (siguiendo con el análisis del filósofo cordobés) exige un desarrollo ideal para que se pueda realizar la comu-

⁶⁹⁰ Cf. C. Bauer, 180. Opino que, en la realidad concreta, la delimitación "clara" y "precisa" que propone Dussel entre centro-periferia, eurocentrismo-diversidad cultural, sistema-exterioridad, dominador-dominado, etc. no es "en realidad" tan "clara" y "precisa", sino que existen matices; de hecho, se puede percibir una "con-fusión" de estos fenómenos ad intra de las mismas comunidades, e incluso, en la vida misma de cada sujeto. Esta "estructura" dialéctica o dicotomía es fundamental en el pensamiento de nuestro filósofo, es uno de los pilares de su filosofía. Por lo cual, considero que tal planteo necesita ser sometido a un minucioso debate.

⁶⁹¹ Cf, E. Dussel, La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel, 217-229.

⁶⁹² Bauer no especifica qué filosofo/s de la Ética de la Liberación establece/n esta crítica. Considero que, si bien, puede ser un detalle y parece obvio que se está refiriendo a Dussel, no es correcta la generalización desde el punto de vista de la rigurosidad científica, ya que el pensamiento filosófico de liberación es muy amplio y diverso. Lo mismo sucede cuando se refiere a la "Ética del Discurso" sin más, aunque es verdad que el desarrollo de esta es reciente y que algunos pensadores como Apel o Habermas la representan, sin embargo, también aquí es importante distinguir las diferencias en las exposiciones. En mi opinión, cae Bauer en este punto en una falta de rigurosidad que no condice con su manera de abordar este trabajo. "Aliquando bonus dormitat Homerus..."

nicación, el diálogo. Ahora bien, dicha Ética del Discurso parece ignorar que nos encontramos frente a un *desarrollo desigual y combinado* entre el centro y la periferia que impide la comunicación. Para que ésta se dé primero habría que superar ese enorme escollo. Por lo que Dussel señala el pensamiento de Apel, y de los demás filósofos europeos, como etnocéntrico y eurocéntrico. Así pues, no ha sido superada la primera etapa del pensamiento moderno, ya que, dicho pensamiento ha pasado simplemente del *cogito* al *inter-cogito* lingüísticamente determinado y esto lo hace permanecer en el centro, incluso más que antes, y excluir al resto de la posibilidad de comunicación.

Resulta imposible la comunicación entre dos perspectivas tan diferentes de la realidad, entre una conciencia "satisfecha" y "cómoda" y otra "famélica" y "desarropada". Y más aún, si la causa del hambre y la desnudez es la opulencia injusta del que, incluso, permanece tranquilo porque justifica "lógicamente" su estilo de vida. La Ética de la Liberación (Dussel) denuncia esta injusticia a partir de una interpretación diferente de Marx, y critica la base material del desarrollo asimétrico y combinado. Lo hace asumiendo la dialéctica marxista que atiende en especial a la relación sujeto-sujeto, donde la materialidad sea de compromiso y contenido y en la que la distribución de la materia (*materiell*) se realice ética y simétricamente. 694

Para Bauer (siguiendo a Dussel) la Ética del Discurso se ha olvidado de que las relaciones de desigualdad por lo general se profundizan generando cada vez más tensiones, que se manifiestan en los gritos de dolor y rebeldía de los pueblos periféricos. Gritos que surgen del estar fundamental y a la vez fundante de estos pueblos. Realidad desgarradora de la que Europa parece casi no enterarse, no preocuparse y menos culparse, habiendo sido ellos (junto a otras naciones poderosas) los principales causantes de tanto sufrimiento. 695

Hemos podido vislumbrar cómo la Ética de la Liberación (Dussel) subsume (éticamente) de modo positivo a la Ética del Discurso. Luego, desde aquí, pasará a una subsunción política de contenido. Esta

⁶⁹⁴ Cf. ibid., 181-182.

⁶⁹⁵ Cf. *ibid*.. 182. El 3 de marzo de 2016. se difundió por los Medios de Comunicación un discurso del presidente de la UE (Unión Europea) tras reunirse con el Primer Ministro griego por el "problema" de los refugiados quienes llegan a sus fronteras huyendo, como último recurso para salvar sus vidas y las de sus familias, del hambre, la pobreza, la persecución y la guerra. El discurso ha sido catalogado por los periodistas como - "el más duro que se escuchó hasta ahora". Literalmente les dijo a los refugiados que pretenden entrar a Europa para instalarse allí, o bien, para pasar a otros países más seguros que el propio, que "-no pierdan su tiempo ni dinero y que no arriesguen sus vidas... porque a Europa no entrarán". Esta Europa, que a través de sus representantes se expresa de esta manera, es la Europa enriquecida a costa de los pueblos periféricos, la de las colonias, del idealismo, del orgullo de la propia "raza", de las guerras mundiales, del neoliberalismo, la cuna de la "cristiandad", la dominadora, la fabricante y mercader de armas, la generadora del terrorismo. Quien junto a Estados Unidos ha provocado los conflictos y las guerras en los países árabes y a cuyas víctimas perversamente ahora les cierran el paso para que hombres, muieres y niños queden expuestos a las bombas y fusiles que ellos mismos les enviaron.

articulación ya había sido llevada a cabo en la arquitectónica de la ética, ahora es incorporada íntegramente a la política. El filósofo mendocino trabaia, en este segundo principio, el momento discursivo del consenso, la autonomía popular, su libertad y su soberanía, que puede ser llamado (junto a Habermas) "Principio Democracia". Para Dussel el principio material se constituye y ejerce por medio de la razón político-discursiva. Ahora bien, esa razón debe referenciarse con una comunidad real de víctimas, y no con una comunidad ideal que no tenga asidero en dicha realidad. El principio material es el principio de contenido para que la razón política pueda efectuar tanto su crítica de contenido, como también, realizar la crítica permanente a la razón política asimétrica. 696

La posibilidad de que la víctima (partícipe simétrico) pueda tomar conciencia y expresar lo que le afecta depende del "principio democrático" que media y regula a la institución a mediano plazo (según entiende Bauer). Dicha posibilidad es realizable va que el individuo vive en una comunidad ética que lo contiene, que se compromete con él y que lo "ampara" (Kusch). 697

Cuando el reclamo de la víctima no es escuchado, el hecho manifiesta la tensión de la negatividad, la negación a actuar, la cual, al generalizarse, se convierte en sistema y provoca víctimas en masa. Al tener que controlar a esa masa, la lógica de "lo mismo" no actúa comunitariamente ni consensuadamente, por el contrario, recurre a la represión. Lo hace porque a partir de dicha lógica se debe actuar de acuerdo con la figura del derecho externo, donde la represión estatal. que no es ética, actúa mecánicamente. Remontándose a las raíces de esta lógica, Dussel afirma que Kant defendía el hecho de que al ser "externo" dicho derecho posee la facultad de coaccionar⁶⁹⁸. Lo cual tiene que ver con una manera polarizada y negativa de entender lo ético, al punto de que negativiza al otro, fundándose en una moral "pura" que da lugar a una ética negativa para la acción bélica (praxis). Se trata de la identificación de una ética particular, cultural y regional, con el universalismo ético, utilizada como justificativo o fundamento de la expansión, dominación y/o colonización. 699

Para Dussel la "exterioridad" kantiana es negativa, ya que la coacción es egoísta y el derecho exterior no tiene nada que ver con lo ético, mientras que en Marx es positiva, porque es fuente de valor y es generadora de valores. Porque en Kant la acción no es ética, entonces no tiene normatividad, sino sólo legalidad externa. Al otro se lo despoja de su normatividad y normalidad humanas.700

⁶⁹⁶ Cf. ibid., 183.

⁶⁹⁷ Cf. ibid., 183. Bauer utiliza este término empleado por Rodolfo Kusch. Cf. también, A. Padilla Arias, "Enrique Dussel: una aproximación a su pensamiento", en Veredas Especial, UAM-Xochimilco, México, 2010, 183-204.

⁶⁹⁸ Cf. I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Ed. Tecnos, Madrid, 2008, 40-43.

⁶⁹⁹ Cf. C. Bauer, 184.

⁷⁰⁰ Cf. ibid., 184-185.

Según Dussel, si un sistema político no reproduce aceptablemente la vida humana, pierde legitimidad; esto es lo que no ha entendido el derecho euro-centrista. El principio democrático, para el autor, tiene fundamento normativo, al aplicar en el nivel público-político el principio discursivo, es por eso que no estamos sólo frente a la presencia de un simple proceso formal externo y coactivo, es decir, meramente legal⁷⁰¹. Es, en cambio, a través de la participación simétrica de los ciudadanos. con fundamento en la proximidad, que debe articularse el principio discursivo con el democrático. Así es como puede integrarse el principio formal a fin de articularse al principio material⁷⁰². De esta forma lo expresa nuestro filósofo:

"El principio material de la política (la reproducción de la vida humana) v el formal (el principio democrático) se articulan mutuamente en la constitución de sus propios objetos, en los movimientos de su proceso, implicándose en su aplicación. Nada acerca de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad puede decidirse políticamente sin la mediación de los niveles formales que logran pretensión de validez pública o legitimidad que le otorga el principio discursivo (la argumentación pública de la comunidad política como fuente, lugar y destinatario de toda decisión simétrica de los afectados por plena participación autónoma)."703

En opinión de Bauer, esta articulación, teniendo en cuenta las diversas situaciones, es urgente, ya que la reproducción económica de la vida resulta un problema fundamental en la conformación de los países pobres, periféricos, postcoloniales⁷⁰⁴. Comenta, además, siguiendo a Dussel, "que el desarrollo desigual y combinado se vive en la periferia del lado de la desigualdad, de la pobreza y la miseria, no del lado de la riqueza, el lujo y la posibilidad, sino del lado de la imposibilidad".705

El neoliberalismo ha llevado a cabo también un proceso asimétrico al instalarse en el principio discursivo político formal, y lo ha hecho

⁷⁰⁵ *Ibid.*, 186.

⁷⁰¹ Cf, E. Dussel, *ibid.*, 53. Citado en C. Bauer, 185.

⁷⁰² Cf. C. Bauer, 185.

⁷⁰³ E. Dussel, ibid., 53-54.

⁷⁰⁴ Cf. C. Bauer, 185-186. El pensador cordobés utiliza también el neologismo "sobretotalitarios" para referirse a las naciones periféricas, y explica que el mismo es utilizado "...para significar que luego de las dictaduras en los países periféricos se colocará, por encima, a modo de remiendo, un sistema democrático neoliberal que profundiza desde el dictado externo, la apertura de mercado iniciado en el período de facto, produciendo la devastación del nivel material ético de contenido conjuntamente con el nivel económico. A lo que nosotros lo hemos denominado más que como democracia, como 'democraticidio'. Esta democracia no resolvió los problemas de fondo, los desaparecidos, la represión, la escisión ética de sujeto (la profundizó), la pobreza, la desocupación, la muerte social, el nivel económico etc.... Desde 1983 (en Argentina) volvemos al gobierno constitucional y esto es innegable, pero lo que no se puede negar aún más, es que en nombre de los principios democráticos se reproduce y profundiza la devastación cultural con la distracción-pantalla de la libertad democrática." Ibid., 185-186. nota 250. El último paréntesis es mío.

escindiendo al derecho democrático de la práctica concreta y comprometida para reducirlo sólo al discurso formal. De esta manera, no ha dejado de cumplir con el "principio democrático", no obstante, en la *práxis* real no ha cumplido con sus compromisos discursivos y la consecuencia ha sido la acentuación de la pobreza de los pobres. El proceso neoliberal redujo su acción a la mera disertación sobre el "principio material" (o principio de reproducción de la vida comunitaria) y el "principio democrático" (o principio formal), y lo hizo desde la estrategia del discurso, dejando de lado el vínculo o articulación entre lo material y lo formal. Así pues, se establece sobre el "principio vital", pero sólo desde dicha estrategia y asumiendo lo material como *materiell* y de esta manera poder continuar con su proceso de colonización, explotación y extracción del plusvalor.⁷⁰⁶

A fin de que la política-cultural sea integral e inclusivista y deje de ser segmentaria y reductivista, resulta necesario que el principio prioritario (material) sea articulado realmente al principio formal, no sólo como estadística socioeconómica material, sino, en especial, como ético, comunitario, económico y ecológico. Si no se lleva a cabo la *real* articulación de estos principios no se está atendiendo a las necesidades de las víctimas y en consecuencia no se pueden tomar decisiones comunitarias ni respetar la autonomía de los "individuos". Por el contrario, si se efectúa dicha articulación, el sujeto forma parte de una comunidad libre, autónoma y con plena participación simétrica de los ciudadanos, y así se convierte en el fundamento, origen y destino de la ley, del poder y de los subsistemas que de ella devienen.

El tercer momento de la política fundamental es el de la razón política *estratégica* e *instrumental*. Según Dussel, para que un sistema político, norma, ley, máxima o acto sea eficaz o tenga éxito, es necesario que la razón política, a partir de su dimensión de acción estratégica e instrumental, al obrar, tenga en cuenta las condiciones lógicas, económicas, sociales, empíricas, históricas, etc.⁷⁰⁷

Aquí la razón estratégica instrumental posee un movimiento propio que viene a ser el derecho a actuar. Es el *Principio de Factibilidad* que tiene tanta importancia en el movimiento arquitectónico de *praxisteoría-praxis*, ahora aplicado en la política. Es ahora cuando la *utopía*, mediante la integración con los principios anteriores, comienza a hacerse realizable. Aunque, como he señalado en la Introducción del texto, tal integración puede ser puesta en duda en su totalidad por las deficiencias que el filósofo presenta en la formulación de este pretendido sistema⁷⁰⁸. Este principio estratégico o instrumental resulta indispensable en la arquitectónica de la política.

Estos principios, al ser primero éticos, otorgan, según Dussel, la garantía de la simetría del otro en cuanto otro. De esta manera queda

707 Cf. E. Dussel, ibid., 54.

⁷⁰⁶ Cf. ibid., 186-187.

⁷⁰⁸ Como ya he señalado, al tema lo abordaré con más detalle en el último apartado del cuarto capítulo.

conformada la etapa básica de la arquitectónica de los tres principios, los cuales, deben estar integrados y articulados ética-políticamente. 709

Nuestro autor critica el reduccionismo de la razón instrumental siguiendo la crítica de la Primera Escuela de Frankfurt, aunque la crítica del latinoamericano resulta más radical que la anterior. Esta nueva crítica posee mayor *integración* y *arraigo*, esto se debe a que la misma ha sido capaz de conformar una multi-fundamentación articulada (que no pudieron prever los europeos) por llevarse a cabo en un mundo histórico más amplio (el del centro-periferia). Esto último le permite contar con una mayor radicalidad (por estar situado en la periferia) para criticar a la razón como instrumental y –agrega Bauer–, también eurocéntrica.

Los filósofos europeos de la mencionada Escuela de Frankfurt llevan a cabo una profunda crítica a la razón, pero la misma no es suficiente para nuestro pensador, ya que no se ubica en la posición del *otro* en cuanto *Otro*, sino que sigue permaneciendo dentro de cierto eurocentrismo sin terminar de superar la negación. En cambio, para concebir este nuevo proyecto es necesario situarse en el *otro* en cuanto *Otro* y así lograr la afirmación que supera la negación. ⁷¹⁰

Si bien Dussel asume la crítica de Adorno, Marcuse, Horkheimer, etc., aclara que la racionalidad formal permanece sujeta a lo programable y va detrás de fines que ya están estipulados por el sistema. Por lo tanto, no existe la posibilidad de agregar fines y menos aún de juzgarlos⁷¹¹. Ahora bien, más allá de estos límites, parece claro que la crítica de los de Frankfurt es integrada provechosamente en la ética dusseliana.⁷¹²

El *Principio de Factibilidad*, al fundarse en el *Principio Vida* y su situacionalidad, es capaz de crear nuevos derechos. Por lo que:

"...desde este horizonte se establece a la política como creatividad del ethos, como fundadora de sus nuevos derechos desde la necesidad emergente (emergencia) del ethos a la producción-reproducción y desarrollo-proyección de la vida en comunidad simétrica; no el derecho eurocéntrico que zanja la asimetría, respaldado por el poder político y bélico. Los derechos a los que se alude son el derecho de hacer efectiva la simetría entre las partes, el derecho a hacer efectiva la justicia del trabajo-pan-paz, digno y dignificantes". 713

Dussel no descarta en la factibilidad política-normativa a la razón estratégica ni al éxito de la praxis política. Ahora bien, la eficacia en el

711 Cf. E. Dussel, ibid., 55.

⁷⁰⁹ Cf. C. Bauer, 188-189.

⁷¹⁰ Cf. ibid., 189.

⁷¹² Cf. C. Bauer, 190. Cabe aclarar que esta asunción de nuestro filósofo de la crítica de los europeos, como muchos postulados de otros pensadores del "Viejo Continente", han sido duramente criticados por algunos latinoamericanos como Horacio Cerutti Guldberg, ya que entienden que no es posible criticar la filosofía occidental de manera radical pretendiendo hacerlo desde la exterioridad, pero utilizando las mismas categorías generadas en dicha filosofía funcional al sistema.
⁷¹³ Ibid., 190-191.

autor tiene que ver con el establecimiento de relaciones simétricas entre las personas (relaciones de hermano/a a hermano/a), con respetar las máximas fundamentales de *no matar ni excluir*. Así la razón arquitectónica política subsume a la razón instrumental, pues, su punto de partida es el *otro*, y su horizonte es el proyecto de liberación. Se trata de un amplio horizonte de crítica que el autor lo comprende como anadialéctico-ético-arquitectónico. En cambio, la razón instrumental eurocéntrica posee un horizonte muy reducido; ella sólo puede naturalizar y reproducir la asimetría entre los sujetos.⁷¹⁴

La cuestión de la asimetría es un hecho dentro de la lógica de la razón instrumental, la misma ni siquiera puede plantearse la posibilidad de superación de dicha asimetría. Nuestro filósofo sostiene que es un punto ciego y que, desde la vieja política, no puede ir más allá que posicionarse como hegemónica. Quedan entonces sólo dos caminos: que se logre hacer tomar conciencia de este punto ciego y así subsanarlo por medio de la elaboración de una arquitectónica política, o bien, que el eurocentrismo, al salir a la luz, se autoafirme aún más con un fuerte fundamentalismo y sus conse-cuencias sean nefastas a nivel económico, social, político, etc.⁷¹⁵

Los principios, según Dussel, deben estar articulados para lograr la suficiencia política. Es por eso que, en el horizonte de la factibilidad, el sujeto situado bajo las condiciones de factibilidad medio-fin debe alcanzar el éxito a través de una acción estratégica. Respondiendo al maquiavelismo (no a Maquiavelo), donde el éxito político es lo que realmente importa a la hora de resolver conflictos que desestabilizan el sistema, nuestro autor entiende que

"...por el contrario, la factibilidad político-normativa no niega la razón estratégica, el éxito de la acción política, pero la subsume enmarcandola dentro de las exigencias de los dos primeros principios, que en su formulación universal negativa podrían reducirse a dos prohibiciones de máximas no universalizables —para expresarnos como Wellmer—: '¡No matarás!', y ¡No excluirás ni negarás simetría a nadie afectado por aquello acerca de los cuales se toma una decisión concreta."⁷¹⁶

Luego el autor expone un primer momento concluyente o *corolario* (necesario y suficiente para la construcción de la ética) resultado de la articulación de los tres principios anteriores: Únicamente poseerá justicia política, como ética política en el ordenamiento establecido, una acción, norma, ley, institución o sistema, que cumpla con los principios expuestos.⁷¹⁷

Agrega Bauer, siguiendo con el comentario al texto de Dussel, que así se instala un orden vigente donde el sujeto, al ser miembro activo del sistema político, puede producir-reproducir y desarrollar-(proyectar)

⁷¹⁴ Cf. E. Dussel, ibid., 56. Citado en C. Bauer, 191.

⁷¹⁵ Cf. C. Bauer, 191-192.

⁷¹⁶ Cf. E. Dussel. *ibid.*. 56.

⁷¹⁷ Cf. ibid., 56.

su propia vida dentro de la comunidad, para ésta y también para la humanidad. Lo hace mediante su legítima participación concreta y libre. y desde su propia realidad de afectado o víctima; estamos, entonces, en presencia de la micro-política. Esto es posible si cuenta con instituciones (lo que Bauer llama mezo-política) que atiendan a sus necesidades y demandas y subsanen los errores políticos, liberando así un nuevo proceso a largo plazo en búsqueda siempre de simetría.718

Por último, Dussel señala que se da aquí una pretensión simultánea de política justa y estrategia eficaz⁷¹⁹. Ahora bien, la razón estratégica tiene que ser responsable de los efectos causados por sus acciones. Y esto –según el mendocino– a corto y largo plazo⁷²⁰. Cuando dichos efectos son negativos surge la racionalidad política crítica, la cual es principio público de realización de la vida humana y, además, la defensa de los nuevos derechos y la búsqueda de su reconocimiento. Se constituirán así nuevos ámbitos de validación y legitimación futuros. 721

El segundo nivel (como indiqué al comienzo de este apartado) es el de la Política crítica, también denominada liberadora. Esta crítica apuntará a "los efectos (negativos) de las acciones políticas a mediano v a largo plazo"⁷²². Los efectos positivos indican que las medidas que se han tomado fueron acertadas. Son los efectos negativos, a los que Dussel considera "no-intencionales" los que son criticados. La reflexión acerca de ellos, sobre todo cuando las consecuencias son intolerables⁷²⁴, provoca la necesidad de encaminar el curso de la

⁷¹⁸ Cf. C. Bauer, 192-193.

⁷¹⁹ Cabe aclarar que para Dussel la dimensión estratégica es una de las principales dimensiones de la política. De hecho, desde Maquiavelo en adelante, se ha identificado a "lo político" con "lo estratégico", o bien, con la acción estratégica. Es decir, se ha entendido a la política como el arte de lo posible, o de ser previsibles y triunfadores en la guerra, o de adquirir y conservar el poder. Ahora bien, según nuestro autor, la "estrategia" pertenece al ámbito de lo contingente, pues entonces, tomarla como un todo es caer en el reduccionismo. Cf. J. L. Méndez, 192.

⁷²⁰ Bauer agrega aquí: "también a mediano plazo".

⁷²¹ Cf. E. Dussel, ibid., 57.

⁷²² Ibid. 57. Lo que está entre paréntesis es mío. Carlos Bauer, siguiendo a Braudel. agrega, además, el corto plazo, ya que sostiene que "...la arquitectónica política, en la integridad de cada parte, debe estar adecuadamente articulada a los tres tiempos de corto, mediano y largo plazo, a raíz de que ambos tiempos son simultáneos (...) operando unos sobre otros; de esta forma la arquitectónica completa consigue una simultaneidad de co-referencia liberadora, atendiendo, fundamentalmente, al corto plazo y extendiéndose sobre el medio y largo tiempo". C. Bauer, 194-195. ⁷²³ El término parece impreciso y puede dar lugar a varias interpretaciones. Bauer, realiza

un largo comentario y una crítica al mismo. Véase, C. Bauer, 195, nota 268.

⁷²⁴ Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 32. Estoy de acuerdo con Dussel en la afirmación de que a partir del momento en que ya no se "tolera" más la injusticia, el "pueblo" se "agrupa" y, a través del consenso, declara la ilegitimidad de las acciones políticas y legitima la praxis futura en pos de la liberación de dicho "pueblo". Ahora bien, opino que más allá de la toma de conciencia, de la agrupa-ción y del consenso, cuando se comete una injusticia, cuando alquien es afectado por una acción concreta de quien gobierna (por no obedecer éste a la voluntad popular), aunque

acción política y el surgimiento de la política crítica. Con ejemplos concretos señala el filósofo hacia dónde apunta la mencionada política crítica:

"Los Black Americans, los Hispanics, los movimientos feministas, los ecologistas, los ancianos de la 'Tercera Edad', los países poscoloniales oprimidos por el proceso de Globalización, las clases explotadas. las poblaciones autóctonas excluidas, los marginales, los inmigrantes pobres y tantos otros grupos sociales víctimas de sistemas políticos vigentes, son el objeto de la política crítica o liberadora". 725

El cuarto momento es la razón política crítica material. Afirma Dussel que la ratio política se convierte en razón política crítica en la medida en que debe responsabilizarse por las consecuencias nointencionales negativas de las decisiones, acciones, leyes o instituciones y luchar por el reconocimiento político de las víctimas de dichas acciones políticas. La crítica ético-política pretende negar y deslegitimar el orden político vigente injusto que viola sus derechos, y lo hace desde la perspectiva de la víctima. Así, y sólo así, podrá ser la razón política crítica propiamente dicha. 726

El punto de partida de la política crítica es la negatividad material. Aguí, tal como fue expresado en la segunda parte de la ética, se desarrollan, de manera *negativa*, o sea, *críticamente*, los tres primeros principios políticos. 727

Dussel afirma que, en el sistema político vigente, el sujeto es el afectado, la víctima, que ha sido reprimido/a y/o excluido/a injustamente de dicho sistema, de la posibilidad de reproducir su vida, de participación. A partir de aquí, la política crítica, que asume el lugar de la víctima, se convierte en un análisis científico (crítico) de las "patologías del Estado" 728. El sistema político se enferma cuando la propia auto-conservación se convierte en fin, el diagnóstico de tal patología tiene que ver con las víctimas que se multiplican de forma intolerable. Dichas víctimas (los miembros de la sociedad política) sólo sirven como mediación para el fin ya señalado, por eso son reprimidos, disciplinados, alienados, etc.

las consecuencias de dicha acción sean aún toleradas, ya es ilegítima. No obstante, comprendo que dicha "ilegitimidad", "re-acción" y consecuente "legitimación" merecen un profundo debate. Por cuestiones de extensión sólo me limito aquí a intro-ducir el tema de un futuro trabajo de investigación que estoy proyectando al respecto.

⁷²⁵ E. Dussel, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, 58. Bauer agrega a esta lista de Dussel a los Movimientos Nacionales Modernos, que surgieron para la lucha descolonizadora en Asia. África y América, a los Ejércitos de Liberación Nacional y a tantos campesinos que reclaman por sus derechos. Cf. C. Bauer, 196.

⁷²⁶ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 58.

⁷²⁷ Cf. C. Bauer. 197.

⁷²⁸ Cf. E. Dussel, 197. Aquí Dussel recurre a Hermann Cohen de quien toma este pensamiento. Ahora bien, antes de tomar como referente a Cohen en esta reflexión, cita a Horkheimer, y allí explica en nota al pie de página que la crítica se trata de una "crítica negativa del sistema" (momento de negación), después vendrá la construcción positiva de alternativas a dicho sistema (momento de afirmación).

El criterio de "auto-conservación del sistema político" se manifiesta como el último criterio ante la reproducción misma de la vida humana. Quien sea capaz de "afirmar la vida", será criticado desde ese mismo criterio de "auto-conservación del sistema vigente". Por el contrario, el principal criterio de la política crítica es el de la crítica de la auto-reproducción del sistema a partir de la posibilidad del desarrollo de la vida de la víctima. Criterio que se enfrenta al del capital, que otorga valor al "valor", dejando en un segundo plano a la reproducción de la vida del súbdito, del empleado, obrero, etc., ya que ésta tiene que adecuarse a la primera valoración establecida. Sin este criterio no podía llevarse a cabo una auténtica transformación política. Para Dussel, esta manera crítica de abordar la realidad humana-social-económica-política, se identifica con la propuesta económica marxista y con la ontología levinasiana.

Entiende el pensador que una transformación radical institucional política no puede realizarse desde el Estado (aunque aclara que puede darse alguna posibilidad de transformación interna del Estado), son los "movimientos sociales" los que pueden lograrlo. Para ello es necesario comenzar con una minuciosa crítica de las estructuras del micro-poder a partir de la "Diferencia", tal como lo propone Fou-cault⁷²⁹. Las víctimas, quienes son excluidas del orden social, quienes son disciplinadas con castigos a fin de sostener el orden vigente⁷³⁰, ellas, su sola presencia y realidad, son el criterio crítico social.⁷³¹

El quinto momento es la razón política *crítica discursiva*. Afirma Dussel que, desde la posición de las víctimas, la razón política crítica tiene que asumir discursiva y democráticamente "la responsabilidad: a) de enjuiciar negativamente el orden político como 'causa' de sus víctimas, b) organizar los movimientos sociales necesarios, y c) proyectar positivamente alternativas a los sistemas político, del derecho, económico, ecológico, educativo, etc."732. De esta lucha por los derechos de dichas víctimas, surgen los nuevos sistemas de derecho. Frente a la decadencia de la legitimidad del orden político actual que se encuentra ("momentáneamente" o "de turno") en el poder, aumenta la pretensión de legitimidad, es decir, de validez crítica o crítica validada, de los movimientos sociales (críticos). Al mismo tiempo, de manera transversal, tiene también aspiración de universalidad. Asevera el filósofo, entonces, que, por tal motivo, será

⁷²⁹ Dussel remite aquí a Honneth (1989), pp. 121 ss. (trad. inglesa 105 ss.). Agrego textualmente el comentario del autor a continuación de la referencia bibliográfica: "Honneth no descubre en la primera Escuela de Frankfurt su aspecto 'crítico' –y por ello tampoco expone la 'pérdida' de criticidad de la Segunda Escuela, a la que en cierta manera pertenece por su no-criticidad". 60, nota 62.

⁷³⁰ El autor incluye aquí a los pobres, locos, presos, homosexuales, feministas, minorías marginadas, etc.

⁷³¹ Šeñala Dussel que este tema no ha sido trabajado suficientemente en la filosofía contemporánea. Cf. E. Dussel, *ibid.*, 60.
⁷³² *Ibid.* 60

la razón política *crítica discursiva*.⁷³³ Este es el momento en que los excluidos se convierten en sujetos de *transformación* al ser parte de una comunidad crítica que lucha en defensa de sus derechos (en la sociedad civil). Dichos sujetos pretenden que sus reclamos lleguen a ser reconocidos institucionalmente en el futuro por el Estado (sociedad política).⁷³⁴

El filósofo de la liberación hace también referencia a las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, quien critica allí el materialismo individualista, cognitivo, estático y funcional del filósofo de Landshut, para afirmar un "materialismo" que se manifiesta en las siguientes dimensiones o características:

- su amplia dimensión antropológica de la corporalidad viviente;
- su criticidad o negatividad, por su mirada desde las víctimas;
- su practicidad, ya que se preocupa por el cambio real/concreto de las condiciones de vida/muerte de los excluidos
- su dimensión social, porque permanece centrado en las necesidades del sujeto que se encuentra situado (y formando parte) dentro de una sociedad.⁷³⁵

Marx –según Dussel– se refiere a la misma comunidad de víctimas que lleva a cabo esta "acción humana" crítica y revolucionaria. No se trata de una acción de un individuo que actúa desde su "individualidad" y sólo desde el punto de vista teórico, sino más bien, de los sujetos prácticos, estratégicos y críticos. Es más, la misma práctica de transformación del sistema opresor, les permite (y es su condición) expresar la crítica a dicho sistema. Nuestro pensador cita textualmente a Marx cuando dice que "el problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva (...) no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la Verdad, es decir, la Realidad y el Poder, la terrenalidad de su pensamiento". 736

-

⁷³³ Cf. ibid., 60.

⁷³⁴ Para Bauer el concepto de *transformación*, que Dussel toma de la *Tesis 11 sobre Feuerbach*, comienza en este punto a tomar especial protagonismo y se orienta hacia la praxis principalmente comunitaria. El cordobés nos remite a dos textos anteriores de Dussel para profundizar en el tema de la simetría en Marx: E. Dussel, *La producción teórica de Marx un comentario a los Grundrisse*, 1ª edición, Ed. Siglo XXI, 2ª edición, México, 1991, ver parágrafo 10.4 del capítulo "Por qué el Capital es una ética"? Ver también, E. Dussel, *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, 223. C. Bauer, 201, nota 277.

⁷³⁵ Cf. K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Coedición: Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo y Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974, 667-668.

⁷³⁶ K. Marx, *ibid.*, p. 666. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 61. Señala Dussel en nota al pie, que "la totalidad del sistema dominante aparece como 'no-verdad' para Adorno, desde la posición práctica de la víctima". E. Dussel, *ibid.*, 61, nota 67. Y en la nota siguiente afirma que ya ha insistido antes en "que la vida es el criterio de verdad, y que la realidad aparece al viviente humano desde las exigencias de la vida misma. Además, en un nivel

El punto de partida de la praxis es, entonces, para Marx, la comunidad de las víctimas que critica el sistema desde su perspectiva de oprimidos y desde allí se auto-libera⁷³⁷. Luego Dussel cita a Rosa Luxemburg, a quien considera importante tener en cuenta en la cuestión de la organización de las comunidades de víctimas. Dichas comunidades (la Diferencia/Movimientos sociales) tendrán que autoafirmarse a partir de prácticas democráticas que estén abiertas a la universalidad de la sociedad política en general, entendida como un todo. Lo cual se llevará a cabo en forma transversal. El reclamo de las víctimas y su búsqueda (democrática) de transformación de la propia realidad, es al mismo tiempo un aporte al desarrollo general de todo ser humano.⁷³⁸

Bauer amplía este tema y comenta (desde Dussel) que Rosa Luxemburg se refiere a un conjunto de marcos del socialismo, los cuales poseen diversas posibilidades de acción otorgando así sentido a toda norma, movimiento, institución, etc., que bregan por la liberación. Esos marcos son los que legitimarán -o no- las acciones. es decir. que no se puede obrar de cualquier modo⁷³⁹. Para Luxemburg existen tres niveles: el nivel de los fines, el de los medios de lucha y el de los modos de lucha. Dussel, que piensa desde la perspectiva de liberación, entiende que en el meta-lenguaje de la Filosofía de la Liberación, los marcos son materiales, formales y críticos. Estamos frente a una diversidad (no un simple pluralismo) "atravesada" por la razón transversal⁷⁴⁰. Se trata de tres niveles de la razón estratégicoinstrumental que determinan por dónde se llevará a cabo la liberación. Dussel, desde Rosa Luxemburg señala, además, que, tanto la razón práctico-material como la formal crítica, incorporan los fines de la razón estratégico-crítica que busca la hegemonía. A partir de dichos fines, surgen los medios⁷⁴¹, y se recurre a *métodos tácticos* que llenen el "vacío universal" en la realidad concreta. Por lo tanto, no todo método es posible ya que los mismos deben estar enmarcados dentro de lo que el *marco* determina como posible. 742

El sexto momento es la razón política *crítica-estratégica*. Es la razón política que se manifiesta como "ratio liberationis", la cual tiene que llevar a cabo eficazmente el proceso de transformación, organizándolo

estratégico, la realidad debe responder a los criterios de factibilidad del Poder –aún en el sentido foucaultiano–". *Ibid.*, 61, nota 68.

⁷³⁷ Según la interpretación de Bauer, "las tesis sobre Feuerbach están atravesadas por el fundamental concepto de *Veränderung*, desde donde se hacen efectivas las interpelaciones de las víctimas que deben autoliberarse." C. Bauer, 202. Luego señala el cordobés que Dussel amplía el horizonte de alteridad incluyendo en él al proletariado y más allá de éste, a las demás comunidades de víctimas, las que fueron descriptas en el comienzo de la política crítica. Cf. *ibid*. 202.

⁷³⁸ Cf. E. Dussel, ibid., 61-62

⁷³⁹ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 212-213. Citado en C. Bauer, 203.

⁷⁴⁰ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 212, nota 67. Citado en Bauer, 203.

⁷⁴¹ Aclara el filósofo (como ya señalé antes) que no todos los medios y los fines son posibles de realizar.

⁷⁴² Cf. E. Dussel, *ibid*., 213. Citado en Bauer, 204.

estratégica e instrumentalmente (*ratio critica factibilitatis*). Lo hará, ya sea de manera negativa, mediante la destrucción –de-construcción—de las estructuras del sistema actual injusto y generador de víctimas; o bien, de forma positiva, a través de la construcción de nuevas estructuras (a nivel político, económico, del derecho, de la ecología, la educación, etc.) conformando así un nuevo sistema. Será la razón política *crítico-estratégica* (en la medida en que las normas, acciones, instituciones tengan pretensión estratégica de ser transformaciones reales, es decir, hacer posible la liberación como factibilidad crítica) quien posibilite la *utopía realizable*, aunque ésta aún siga siendo una utopía.⁷⁴³

A partir de aguí el protagonista de la liberación es el sujeto que, mediante un movimiento intersubjetivo, ha comenzado a accionar en forma efectiva y transformadora. Hasta ahora, señala el autor, nos hemos introducido arquitectónicamente en la formulación de Marx (Tesis 11 de sus Tesis sobre Feuerbach) cuando llama a la tarea de transformar el mundo en lugar de sólo interpretarlo⁷⁴⁴. Asevera Dussel que aquí Marx no está negando la validez e importancia de la filosofía, lo que critica el filósofo europeo es la elaboración de una filosofía meramente teórica o que se limita sólo a la interpretación de la realidad no haciendo nada para cambiarla. Por el contrario, la verdadera filosofía debe pensar y expresar un discurso que sea el fundamento de la transformación práctica, real y concreta del mundo como "actividad crítico-práctica (praktisch-kritischen)"745; es más, ese discurso ya es según el autor- una filosofía práctica, se trata, en sentido estricto, de "una *Política de Transformación* no reformista, una Política de Liberación"746. El filósofo expresa una idea relevante para esta investigación, afirma que la Ética de la Liberación, desde la década del '60. ha intentado, de diversas maneras, lo que nunca se propuso realizar el marxismo de la tradición occidental: elaborar "una política como 'filosofía primera y práctica' que analizara criterios y principios

⁷⁴³ Cf. E. Dussel, ibid., 62.

⁷⁴⁴ Cf. Marx (1956), t.3.p. 7: p. 668. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 62.

⁷⁴⁵ Tesis 1, op. cit., p. 5, p. 666. Citado en E. Dussel., *ibid.*, 63. A continuación de esta cita Dussel advierte al lector de que "se está hablando de una acción, de la praxis, de una 'actividad (...)' *crítica*. Esta praxis crítica es, exactamente, la praxis de liberación, que no es una teoría crítica, sino principios prácticos (éticos) que enmarcan el programa de las ciencias sociales críticas, articulados a estrategias, tácticas y métodos efectivamente realizados en la *praxis crítica*, en una acción crítica o 'transformadora' (que no es ni funcional al sistema formal vigente ni vergonzantemente reformista)". E. Dussel, *ibid.*, 63, nota 73.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, 63. Tal como señalo en la *hipótesis* (en la Introducción de la presente tesis) y como lo haré en el último apartado del capítulo siguiente, desde mi punto de vista, esa "verdadera filosofía" *práctica* a la que Dussel se refiere, para que sea "verdadera" deberá ser elaborada con *espiritu crítico*, pero también *auto-crítico* (de modo permanente) para evitar "contaminarse" con pre-supuestos o pre-juicios que exceden el ámbito de la argumentación racional; además, deberá evitar caer en *fetichismos* (también) irracionales; incluso (entre otras cosas), deberá pensar y expresar propuestas concretas (no necesariamente éstas exceden el nivel de reflexión filosófica) in-delegables para que las transformaciones sean realmente efectivas.

que fundamenten la necesaria 'transformación del mundo' desde sus víctimas". 747

El análisis que hace Bauer de este punto, donde, además, cita a Dussel en el mismo texto, pero algunas páginas más adelante, también resulta enriquecedor para el tema específico de este trabajo. Señala que, al parecer, nuestro filósofo asume la superación de la moral por medio de la ética que lleva a cabo Lukács (quien se basa, a la vez, en Aristóteles, Hartmann y Kierkegaard, entre otros) y la aplica en el proyecto de la liberación en su versión ética. Tal como afirma Dussel, dicha superación se ha venido intentando en la Ética de la Liberación de diversos modos desde la década del '60 "...pero en un horizonte alterativo no ontológico, sino transontológico, en sentido ético-concreto que viene desde más acá y se dirige hacia más allá (anadialéctica), y desde una filosofía primera como filosofía política, práctica y transformativa". ⁷⁴⁸

Otra de las cuestiones en la que Dussel está de acuerdo con Lukács es en la concepción de la ética como abarcadora de lo humano en todas sus dimensiones, en su universalidad. Por lo tanto, a raíz de todo lo dicho, nuestro autor entiende a la ética como una "ética-política arquitectónica crítica, pero en un nuevo momento, el analítico arquitectónico crítico, que se encuentra más acá y más allá de la ética ontológica arquitectonizada-sistematizada asimétrica-mente. Esta puede ser subsumida en la ética que plantea el autor argentino luego de la desmitificación y la de-construcción". T49 A partir de la realidad histórica concreta, la ética "arquitectonizada" "arquitec-toniza", a su vez, a la política, a fin de que ésta se concretice y desa-rrolle en la ética, aunque ahora como ethos cultural. Así pues, de este modo se lleva a cabo la praxis-teoría-praxis, el nuevo sistema que incluya a todos. De esta manera, Dussel intenta superar la tradición eurocéntrica, uniendo a la ética con la política y la economía. T50

El postulado del segundo Corolario es expresado de esta manera por el pensador: "Sólo la máxima, norma, ley, acción o institución que cumpla con las seis condiciones (principios) indicados podrá tener la pretensión de construir estructuras políticas justas como legítima transformación del orden establecido, por mediación de la creación de nuevas normas, leyes, acciones, instituciones u orden político" 751

Según Dussel, el objetivo del auténtico acto político liberador es el de establecer para las víctimas un orden jurídico, de derecho y político que se encuentre a la altura de sus exigencias. Aquel que se responsabiliza por el Otro e intenta cumplir con las mencionadas exigencias, puede pretender establecer un orden que sea más justo. Aunque no se pueda asegurar -para el autor- el éxito efectivo de este

_

⁷⁴⁷ *Ibid.*, 63.

⁷⁴⁸ C. Bauer, 207.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, 207.

⁷⁵⁰ Cf. ibid., 207.

⁷⁵¹ E. Dussel, *ibid.*, 64.

nuevo orden a mediano y largo plazo⁷⁵², si la conciencia política honesta buscó con *factibilidad estratégica* llevar a cabo dicho orden (reproduciendo la vida de las víctimas con su participación simétrica, o sea, democráticamente) podrá tener así la *pretensión* de una nueva política renovada.⁷⁵³

En la lógica que sigue Dussel, el nuevo orden les permitirá a los ciudadanos vivir dentro de unas estructuras normativas (legales, de derecho, políticas, económicas, etc.) que en la época clásica (de este nuevo orden) dará lugar al desarrollo de la vida humana. Ahora bien, en su época de decadencia se cerrará nuevamente sobre sí por el momento de cierre que provoca el mismo sistema por el principio de muerte, propio de su misma realidad. Momento de negación que provocará una nueva búsqueda y exigencia de liberación. ⁷⁵⁴.

Nuestro filósofo se apoya en Walter Benjamin desde donde afirma que la historia para la (su) Ética de la Liberación es una "justitia semper renovanda" desde el reclamo de las víctimas, los movimientos sociales, los afectados por el sistema. De esta manera el filósofo de la liberación culmina con su elaboración de esta segunda parte "multifundamental" de la política arquitectónica. Considera que mediante la articulación de estos momentos con los anteriores se sientan las bases de la futura ética y política.

Este capítulo de *Hacia una Filosofía Política Crítica* que he analizado de la mano de Carlos Bauer nos permite establecer, junto a la obra que estudiaré en el apartado siguiente, un abordaje integral del pensamiento político del autor que estaba gestando en los comienzos del nuevo milenio; y contar, además, con los presupuestos para el análisis de sus obras posteriores. El objetivo de Dussel ha sido el de sentar las bases de un nuevo modelo filosófico *ético-político/religioso des-fetichizador/liberador*⁷⁵⁷ de alcance local, continental y mundial, realizado a "corto", mediano y largo plazo y que dé lugar a una nueva época más justa y respetuosa de la pluralidad. Esta política de la tolerancia y la diversidad es la que se ha intentado construir a lo largo de los siglos y que hoy, desde el mestizaje latinoamericano en particular, y del "tercer mundo" en general (crítico del eurocentrismo),

⁷⁵² Recordemos que Bauer agrega el "corto plazo" (ya he hecho mención a los motivos) al "mediano y largo plazo" de Dussel. Cf. C. Bauer. 208.

⁷⁵³ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 64.

⁷⁵⁴ Agrega Bauer que "de esta forma, se establece el intento más importante de la obra del autor, que no es sólo el de un sistema de posibilidad de desarrollo de vida, sino el de establecer una dinámica histórica viva de desarrollo al interior del (nuevo) sistema, lo que le permitirá solucionar ética e inmediatamente los momentos de cierre que produce el sistema por el principio de muerte, propio de su realidad." C. Bauer, 208-209. Lo que está entre paréntesis es mío.

⁷⁵⁵ Cf. E. Dussel, ibid., 64.

⁷⁵⁶ Cf. C. Bauer, 208.

⁷⁵⁷ Tal como he señalado en la Introducción del trabajo, agrego "religioso" al proyecto ético-político dusseliano porque considero que dicho ámbito religioso (dentro de éste la cuestión del *fetichismo* es central) se encuentra intrínsecamente unido (desde Marx) a dicho proyecto ético-político.

se comienza a formular de una manera novedosa con propuestas prácticas v concretas.758

3.3.5. Lineamientos fundamentales de la Política dusseliana en 20 tesis de Política⁷⁵⁹

En su texto 20 tesis de política, del año 2006, la propuesta de Dussel tiene que ver con un abordaje teórico y filosófico de lo político como concepto y de la política como actividad⁷⁶⁰. Sus motivaciones en avanzar hacia una teoría política acorde a nuestros tiempos son: por un lado, la intención de cimentar un programa de investigación acerca de los alcances y fundamentos de lo político; por otro, la necesidad de acercar a la juventud al mundo de lo político entendido como responsabilidad colectiva⁷⁶¹. En dicho texto -producto de las reflexiones anteriores v un paso más en la permanente construcción v maduración de su pensamiento político- Dussel expresa la arquitectura de una teoría política, en sintonía con las problemáticas contemporáneas, la cual será ampliada en la futura trilogía de filosofía política⁷⁶². De todas maneras, presenta ya las bases desde donde construir un nuevo proyecto de pensamiento; éste, junto a otros puntos, propone: que sea construido sobre el principio ético material, o sea, la vida humana; que el punto de partida sea diferente a los de la modernidad colonial-capitalista, como también a los del socialismo real; que desarrolle una nueva concepción de poder, que se rija por el "mandar obedeciendo" -que, recordemos, Dussel toma del zapatismo-, es decir, que sea un poder obediencial. Desde esta perspectiva, y vendo desde lo abstracto a lo concreto, es como el filósofo argentino propone las 20 tesis que intentan reconceptualizar la política y lo político.

Además, cabe señalar, que estos cimientos para una Política de la Liberación que se construyen en este texto tienen como elemento fundamental (para dicha construcción) la mirada crítica de las vícti-mas

⁷⁵⁸ Cf. ibid., 209-210.

⁷⁵⁹ Tomaré como principal referencia para acompañar mi análisis de este texto un artículo de Martín Retamozo (que ya he citado antes) por considerarlo claro y sintético. Véase M. Retamozo, "Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a '20 tesis de política".

E. Dussel. 20 tesis de 2006. http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf, 6, 10/10/2016.

⁷⁶¹ Cf. *ibid.*, 4-5. Insisto en que al elaborar el presente trabajo de tesis doctoral (además de pretender reunir las condiciones formales, de contenido y de método que tal investigación requiere) me he propuesto como un objetivo específico relevante, que éste sea útil para el debate filosófico e inter-disciplinario, no sólo para expertos en la materia, sino también para aquellos que recién se inician (pienso en los jóvenes estudiantes) o presentan interés en la temática. Entiendo que ese es el "espíritu" que ha motivado a Dussel en su propuesta filosófico-política, de hecho, en algunos de sus textos (como el que estoy analizando) lo manifiesta expresamente.

⁷⁶² Comenta nuestro autor, años más tarde, refiriéndose a esta obra en primera persona, que (en dicha obra) "...comienzo a desarrollar las categorías de una filosofía política y del campo político en términos abstractos, es decir, como método". E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 29.

-perspectiva fundamental en toda la obra de Dussel-, que niega el orden establecido opresor y excluyente. Este momento negativo de impugnación abre la puerta a un proceso a través del cual se transforma la totalidad, es decir, se modifica, cambia, "funde" y "re-funda" el sistema, el orden social y sus instituciones. Tal proceso de transformación se lleva a cabo por medio de la rebelión, y el criterio básico que mueve a la acción es el de la vida humana material; el objetivo fundamental es el de producirla, reproducirla e incrementarla.⁷⁶³

Este texto, junto con el capítulo del anterior que he analizado antes, sienta las bases de la arquitectónica política que continuará desarrollando el autor en sus obras posteriores, por lo tanto, llevaré a cabo en este apartado, un análisis detenido, aunque breve (debido a la extensión del trabajo) de dicho texto.

Tesis I: La corrupción de lo político. El "campo político". Lo público y lo privado⁷⁶⁴

En esta primera tesis el filósofo intenta definir a la política y las corrupciones que la misma sufre en la actualidad. Propone, al modo clásico, una tarea propia de la política y analiza esas corrupciones y distorsiones que dicha tarea sufre en los órdenes políticos y sus instituciones. El hecho de buscar lo que es propio de la política lo lleva a indagar acerca del fundamento último de la *polis*. Así pues, comienza un desarrollo de fundamentación del momento instituyente de lo político e institucional que, en nuestro autor, ha recibido la influencia de pensadores como Castoriadis, Lefort, Spinoza (cuya forma de poder constituyente ha llegado hasta Negri)⁷⁶⁵. El vínculo entre lo instituyente y lo instituido, o entre lo político y la política, es un eje transversal de todo el texto. En éste se retoman y analizan temas clásicos de filosofía política, tales como: el origen del orden social y político, la legitimación de la ley, el derecho a "desobedecer", la posibilidad de rebelarse, la fundamentación ética de lo político, etc.

La soberanía popular se constituye para el autor en el fundamento legítimo del orden político, a partir del cual se puede de-construir la corrupción por medio de la cual se vulnera dicho fundamento. Esto ocurre cuando se olvida que el origen de la legitimación del orden social y político es la soberanía popular, constituyéndose el aparato institucional como el principio fundante de dicho orden, o sea, invirtiendo y fetichizando el poder de quien gobierna. Así pues, se da una doble corrupción: la del gobernante que se constituye en soberano y la del pueblo que permite tal corrupción.

⁷⁶⁴ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 6-12.

765 Véase C. Castoriadis, La institución imaginaria de la sociedad. Vol. I. Marxismo y teoría revolucionaria. Ed. Tusquets Editores, Buenos Aires, 1993. C. Lefort, Ensayos sobre lo político, Ediciones Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991. A. Negri, La anomalía salvaje (Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza), Ed. Anthropos,

Barcelona, 1992.

⁷⁶³ Cf. M. Retamozo, 122.

Para el filósofo la política es un *campo*⁷⁶⁶ que se entrelaza con otros campos como el económico y cultural y dentro de estos pueden co-existir una multiplicidad de sistemas o subsistemas⁷⁶⁷ e incluso instituciones. Dussel intenta dar cuenta en este texto de lo que es propio del campo político; para lograrlo busca definir progresivamente un principio ético, como también, un concepto de pueblo, de poder y de democracia.⁷⁶⁸

Tesis II: El poder político de la comunidad como potentia⁷⁶⁹

Para la base de su arquitectónica política, el autor rescata una premisa ética material universal (ya expresada en el texto analizado anteriormente), la *vida humana como tal*, que hunde sus raíces en una "voluntad de vivir", la cual proviene de tiempos ancestrales y posee un matiz comunitario⁷⁷⁰. El contenido material surgido de este principio le otorga estructura a la actividad política; o sea, que la política tiene la función de organizar, producir y reproducir la vida de guienes integran la comunidad, por lo cual, se convierte en una nueva manera de biopolítica. Así pues, desde aquí, se puede pensar un vínculo diferente entre la política y el poder, el cual no culmina con el dominio del poderoso sobre el débil, sino más bien, se desarrolla el encuentro entre ambos en el ámbito de la vida humana y su materialidad. Para nuestro filósofo el objetivo es comunitario y a partir de este principio rescata la problemática de la filosofía política acerca del enfrentamiento entre los intereses individuales y colectivos. A fin de alcanzar dicho objetivo, se hace necesario, para Dussel, introducir el ejercicio de la razón prácticodiscursiva siendo ampliada a fin de construir comunitariamente la voluntad de vivir juntos. Así mismo, el tema de la relación entre razón y voluntad es asumido y reelaborado por el autor a partir de la Ética del Discurso, en especial de Apel, aunque extendiendo la idea de "racionalidad dialógica" 771 para que la misma pueda aceptar otras

76

⁷⁶⁶ Al modo de Bourdieu (ampliaré este tema más adelante).

⁷⁶⁷ Retamozo refiere a Luhmann. Cf. N. Luhmann, *Introducción a la Teoría de Sistemas*. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate. Ed. Universidad Iberoamericana. México, 1996. Cf. también, J. Torres Nafarrate, *Luhmann: La política como sistema*, Ed. FCE y Universidad Iberoamericana, UNAM, México, 2004.

⁷⁶⁸ Cf. M. Retamozo, 109-110.

⁷⁶⁹ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 13-17. Cf. también, N. Fóscolo, "Una política de la vida: Dussel, Agamben, Negri", 56-57.

⁷⁷⁰ Nuestro pensador toma como referencia a Schopenhauer, para quien lo central es la "voluntad de vida" y no la "voluntad de poder". Partiendo de esa premisa, Dussel afirma que "la esencia del poder es la fuerza que uno tiene adentro en su hambre. La fuerza del poder es querer comer, querer hacer el amor. Si el poder tiene fuerza, ésta aparece cuando un pueblo quiere vivir, cuando no tiene más que su propio cuerpo como arma, ahí está la voluntad de vida". E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 32.

⁷⁷¹ Algunos de los textos (propios o como compilador) donde Dussel desarrolla el diálogo entre su Filosofía de la Liberación y/o Ética de la Liberación con la Ética del Discurso son: Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación de 1993; Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina de 1994;

formas diversas, tales como: el arte, la ciencia, la religión, etc., a fin de lograr consensos mediante la participación simétrica de los individuos libres, autónomos y racionales. Esta práctica del "poder comunicativo" se constituye en un ámbito del poder popular constituyente, y a su vez, es la base para la fundación de nuevas instituciones.⁷⁷²

Tesis III: El poder institucional como potestas⁷⁷⁵

La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel. Cf. M. Retamozo, 110, nota 9.

debe entenderse en el marco del debate de Dussel con Holloway y Borón.

774 Cf. M. Retamozo, 110.

⁷⁷² Siguiendo a Arendt y a Habermas, nuestro pensador reformula el concepto de "poder", y, en especial, el de "poder político". Como ya veremos, el "poder político" en este "nuevo" sentido es antagónico con la dominación y la violencia desde donde se ha entendido tradicionalmente el "poder" en la cultura occidental. La concepción dusseliana del "poder" surge de la "paradójica naturaleza" del "poder político" comprendido desde una perspectiva consensual y comunicativa. Así lo expresa el filósofo: "...el poder brota de la capacidad humana, no de actuar o hacer algo, sino de concertarse con los demás para actuar de común acuerdo con ellos". E. Dussel, Curso de Filosofía Política. (2005) En www.enriquedussel.org s/núm de pág. Citado en J. L. Méndez, 192. Así pues, las acciones que conllevan violencia y dominación son propias de los tiranos, pergeñadas en su soledad. Por el contrario, el auténtico "poder político" surge del espacio público donde se piensa, se comparte, se discute y se resuelve la acción en común. Es por eso que el dominador "...va minando lentamente la posibilidad de contar con un poder (como poder consensual de la comunidad política) suficiente para continuar gobernando, porque habría destruido el mismo poder sobre el que debía apoyarse". E. Dussel, ibid., 14-16. Citado en J. L. Méndez, 192. Por lo tanto, como decía Arendt, el poder político se hace presente cuando los ciudadanos actúan en conjunto y, al dispersarse, desaparece. Se trata, entonces, del "mandar obedeciendo" de los zapatistas que, como va he indicado, Dussel toma como referencia. Nuestro autor se preocupa de las "condiciones necesarias de posibilidad" de la potentia política o a priori del campo político. El auténtico "poder político" no es violento ni dominador, sino que es la capacidad del "pueblo" unido que intenta solucionar las cuestiones que tienen que ver con las necesidades básicas de la comunidad en su conjunto. El "poder" subsume la fuerza del "pueblo" (sin violencia) y la reorienta hacia el "bien común". Entonces el auténtico "poder político" está vinculado con la universalidad o el interés de la sociedad toda. Sólo es posible unir voluntades en pos de la Voluntad o el interés general, nunca particular. Cf. J. L. Méndez, 192-193. ⁷⁷³ La afirmación de que el poder no se recibe, sino que lo "*posee*" la comunidad política

⁷⁷⁵ Cf. E. Dussel, *20 tesis de política*, 2006, en http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf, 18-21, 10/10/2016.

A fin de que la producción de la vida humana se realice concretamente se hace necesario que la potentia, es decir, el poder soberano del pueblo, se haga efectiva en la potestas, o sea, en el poder constituido llevándose a cabo en la creación de instituciones sociales v políticas que lo materialicen. El poder que el pueblo posee en sí mismo como potentia necesita de la potestas (acciones, instituciones), que es el poder *fuera-de-sí*, para desplegarse y actuar. Para analizar el paso de la potentia a la potestas Dussel recurre a Castoriadis v su idea de poder instituyente y, desde la teoría de la complejidad considera que la comunidad política se organiza de manera heterogénea v diferenciada. Mediante este paso institucionalización el poder se materializa y se constituye como parte del ámbito político. Ahora bien, el problema surge cuando dichas instituciones se fetichizan y actúan de forma autónoma y diferente a su origen y fundamento. Aguí surge la cuestión (histórica) de la corrupción del régimen que va en contra de la noble acción política.

Para que el poder del pueblo se haga efectivo, es necesario que se institucionalice, se realice concretamente en el campo político, por ejemplo, por medio del voto de la ciudadanía, o de la representación de aquellos que han sido elegidos por ese voto. Aquí surge la problemática de la representación y delegación política. El filósofo se muestra contrario a la postura anarquista, la cual predica la maldad de las instituciones, como también está en contra de la posición conservadora, que intenta conservar a las instituciones *per se.* La utopía anarquista, al pretender abolir las instituciones, propone instaurar la democracia directa, a lo cual Dussel se opone, ya que, como he dicho antes, entiende que la *potentia* (momento ontológico fundante) necesita de la *potestas* para concretarse materialmente. La primera mantiene la soberanía y, por lo tanto, puede impugnar a las instituciones si las mismas contradicen su origen y fundamento.

La comunidad necesita de formas representativas y delegadas del poder para atender los diferentes asuntos sociales, para esto son creadas las instituciones políticas; las mismas, si no cumplen con el fin legítimo por el cual fueron fundadas, están sujetas a la redefinición o remoción por parte del poder soberano del pueblo. Las instituciones, de hecho, se pueden desgastar, agotar, burocratizar, etc., y en última instancia, fetichizarse. Por lo que, frente a los síntomas de decadencia, cuando se percibe que se están contradiciendo los fundamentos (que no es otra cosa que haber sido creadas para la vida humana), y las mismas se orientan más bien hacia la muerte, el dominio y la represión; entonces, el pensamiento crítico tiene la obligación de hacer consciente esta realidad de tergi-versación y proponer salidas para que las instituciones cumplan con el objetivo por el cual han sido creadas. Cuando se percibe que éstas van en contra del poder constituvente v otorgan mayor valor a los intereses corporativos o grupales que al bienestar colectivo, pueden ser cuestionadas por la comunidad, en especial por los más afectados. Si su desarrollo no es acorde con los principios que le han otorgado validez, resulta legítima la crítica y revisión de las mismas. Al ser las instituciones productos humanos históricos, están sujetas a estos posibles cambios o transformaciones. Para comprender y llevar a cabo este nuevo "sistema" de legitimación (o deslegitimación) se hace necesario concebir el poder de una manera nueva, no ya como dominación, sino como la capacidad para reproducir la vida humana.⁷⁷⁶

Tesis IV: El poder obediencial777

En la línea de la tesis anterior, el autor presenta su propuesta sobre el poder obediencial, éste no se fetichiza como un poder dominador que está fuera del pueblo –separado de él– sino que está vinculado intrínsecamente al soberano que le dio razón de ser y lo constituyó como su representante. El gobernante, en esta manera de hacer política, lejos de toda ambición personal egoísta, debe⁷⁷⁸ "mandar obedeciendo", debe procurar el bien de la comunidad, su felicidad material concreta y la producción de la vida⁷⁷⁹. Al comienzo de la exposición de esta cuarta tesis, el filósofo argentino/mexicano recurre a Max Weber, quien, en su conferencia sobre "La política como vocación"⁷⁸⁰, desarrolla dos modos contrapuestos de hacer política: uno, vivido como una "profesión" burocrática y otro como "vocación" de servicio al pueblo⁷⁸¹. El "buen político" debe entusiasmar a la juventud en el desafío de superar la presión constante del capitalismo, para entregarse a la tarea de la liberación al servicio del pueblo.

Dentro de la cuestión del poder obediencial, Dussel plantea un tema central, el de la *representación*. El poder constituyente de la *potentia* se realiza mediante dicha representación, y de aquí surgen algunos problemas, a saber:

- la estructura a través de la cual se otorga el poder constituido y/o institucional
- la manera de efectivizar el criterio que delimite el poder legítimo (como servicio) del ilegítimo (como dominación)
- el debate sobre el derecho a rebelarse

Surge, además, otro problema a resolver: si la misión del gobernante es "mandar obedeciendo", ¿cómo logra tal cometido si la voluntad del pueblo posee tantas voces diferentes? Es más, al considerar que la categoría "pueblo" en sentido esencialista ya no

_

⁷⁷⁶ Cf. M. Retamozo, 111-112.

⁷⁷⁷Cf. E. Dussel, *ibid.*, 22-25.

⁷⁷⁸ Señala Dussel que el "debe" tiene carácter normativo. Cf. E. Dussel, *ibid.*, 23, nota 17.

⁷⁷⁹ Cf. M. Retamozo. 112.

⁷⁸⁰ Véase M. Weber, *El político y el científico*, en Documento preparado para el Programa de Redes Informáticas y Productivas de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM), en http://www.bibliotecabasica.com.ar, 2-38. 10/12/2016. Véase también, M. Weber, *El político y el científico*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2012.

⁷⁸¹ Cf. E. Dussel. ibid., 22.

resulta sostenible, y asumir un concepto historicista del mismo (es decir, sujeto a permanente revisión y cambio), se complejiza efectivamente el principio de "mandar obedeciendo". 782

Dussel cierra la explicación de esta tesis exponiendo una nueva escisión del poder (la expuesta antes fue la escisión entre *potentia* y *potestas*), primero en sentido positivo: el poder obediencial, y segundo, en sentido negativo: el poder fetichizado. El primero es el de aquel que "manda obedeciendo", aquí el autor recurre a una cita bíblica del NT (Mc 10, 43-44) y a la noción de "servidor" (diácono-diakonós-hebed), tan utilizada por el cristianismo, para ¿fundamentar? este "nuevo" modo de entender el poder.

Más allá de que la intención de Dussel sea la de utilizar el texto bíblico con el criterio de una hermenéutica filosófico-política, y con el fin de fundamentar el poder obediencial, el concepto de servicio y autoridad del NT tiene un sentido "simbólico-religioso" o "teológico" bien definido en su contexto cultural: la "autoridad divina" se manifiesta como servicio al hombre v se convierte en el fundamento de toda otra autoridad subordinada vivida de esta manera. Ahora bien, tal como ya me he preguntado en otras ocasiones, ¿resulta "válido" desde el punto de vista filosófico argumentar utilizando supuestos teológicos interpretados (de manera parcial) filosóficamente? Pienso que, en última instancia, se podría utilizar como un ejemplo, en este caso de un líder "político" y "social" como fue el fundador del cristianismo, para enriquecer el argumento, o bien, mediante una interpretación adecuada, es decir, completa⁷⁸³. No obstante, si nos detenemos en esta fuente y analizamos estrictamente el origen del concepto bíblico de autoridad, nos topamos con una noción de carácter "simbólicoreligioso" o "teológico" mediada por la creencia, y no filosófico. Entonces ¿ resulta válida su utilización en este contexto? Entiendo que sólo como ejemplo, nunca como argumento filosófico; y, en el supuesto caso de que lo utilicemos como parte de un argumento, la hermenéutica del texto deberá ser completa y "adecuada". 784

Más allá de estos comentarios, es evidente que nuestro autor no se queda sólo en estas cuestiones, sino que profundiza (filosófico-políticamente) el tema. Preocupado por el modo futuro de hacer política manifiesta que "el principio fundamental, por ejemplo, de un joven militante sería que entendiera el significado de la palabra *servir*, pero no en su sentido de que la política es dominio"785. Luego señala que "Marx lo dice claramente en su primer texto sobre fetichismo de 1849, que es precisamente el fetichismo en la política, no en la economía. Su

⁷⁸² Cf. M. Retamozo, 112.

⁷⁸³ Si sólo tomamos del texto lo que nos interesa para aplicarlo luego, a partir de los propios intereses argumentativos, a la realidad (en este caso política) presente, ¿no estamos tergiversando acaso dicho texto?

⁷⁸⁴ Insistiré con estas observaciones en otros puntos; además, las mismas formarán parte de los *interrogantes críticos* que expondré en el apartado final.

⁷⁸⁵ E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31.

concepción de fetichismo en política es cuando el que ejerce el poder institucional quiere ser la sede del poder y el pueblo es el obediente" 186. El filósofo argentino/mexicano expone, entonces, su pensamiento (a partir de Marx y de los textos bíblicos) asegurando que para él "...el poder es un servicio, ya que el poder político tiene una sola sede que es la comunidad política, ni el Estado ni las instituciones son las sedes del poder; en cambio, son las sedes delegadas. Es decir, todo representante ejerce delegadamente el poder, y por ello está al servicio del pueblo" 187. En definitiva, el fundamento último de la política es el "pueblo", es decir la *potentia* o comunidad política, él es el soberano, no el Estado. El *poder obediencial* es la esencia de esa "relación" política.

En segundo lugar, el poder en sentido negativo como *poder fetichizado* propio de aquel que "manda mandando", dominando. Aquí también, Dussel, recurre al texto bíblico en su argumento donde se señala que "los poderosos dominan a los pueblos como si fuesen sus patrones" (Mc 10,42)⁷⁸⁹. En este caso, según el autor, el poder se realiza de manera auto-referencial, en beneficio del mismo gobernante o de su gente. Por lo tanto, aquí, el que gobierna se convierte en un burócrata que se ha corrompido y que gobierna oprimiendo al pueblo.⁷⁹⁰

Tesis V: Fetichización del poder⁷⁹¹

En esta tesis, Dussel comienza explicando el origen del término "fetichismo"⁷⁹². Toma también aquí como referencia un texto del joven Marx⁷⁹³, donde éste, según el mendocino,

"...nos muestra que el fetichismo en política tiene que ver con la absolutización de la 'voluntad' del representante ('así lo quiere, así lo ordeno; la voluntad [del gobernante] es el fundamento [la razón]'), que deja de responder, de fundarse, de articularse a la 'voluntad general' de la comunidad política que dice representar. La conexión de fundamentación de la potestas (el poder que debía ser ejercido delegadamente) se desconecta de la potentia (el poder del pueblo

⁷⁸⁶ *Ibid.*, 31.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, 31. Aquí nuestro pensador hace alusión a Evo Morales quien "...nos dice 'yo ejerzo el poder obediencial'. Con eso, superó a Hobbes, Locke, Kant y Lenin". *Ibid.* 31. ⁷⁸⁸ Cf. *ibid.*. 31.

⁷⁸⁹ Cabe la misma observación personal anterior.

⁷⁹⁰ Cf. E. Dussel, *20 tesis de política*, 2006, en http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf, 26, 10/10/2016.

⁷⁹¹ Cf. *ibid.*, 26-31. Al tema de la *fetichización* en el ámbito político y económico (central en el trabajo) lo abordaré con mayor profundidad en los apartados siguientes.

⁷⁹² Haré alusión más adelante a las principales reflexiones de Dussel sobre el término.

⁷⁹³ Véase K. Marx, "Los Debates de La Dieta Renana-Los Debates sobre la Ley Acerca del Robo de Leña", en *Gaceta Renana, nº 298, 25 de octubre de 1842, suplemento*, en https://es.scribd.com/document/321382741/Marx-Los-Debates-de-La-Dieta-Renana-Los-Debates-Sobre-La-Ley-Acerca-Del-Robo-de-Lena 02/01/2018. Véase también, K. Marx, *Los debates de la Dieta Renana*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2007.

mismo), y por ello se absolutiza, pretende fundarse en sí mismo, autoreflexiva o auto-referencialmente". 794

A continuación, nuestro pensador cita de nuevo a Marx, ahora en sus reflexiones económicas, donde el europeo denuncia la *inversión* que se produce en el capitalismo al *personificar a las cosas* y *cosificar a las personas*. Según Marx, nos encontramos ahora ante el "fetichismo de la mercancía"⁷⁹⁵. El "trabajo vivo" es el obrero, su corporeidad viviente, es decir su "persona", el fundamento del valor, mientras que el capital es la "valorización acumulada de valor", la cosa. Ahora, sin embargo, el producto del trabajo, la cosa, se torna persona y el trabajador pasa a ser un instrumento, o sea, una cosa. Así pues, el "fetichismo es esta inversión espectral: lo fundado aparece como fundamento y el fundamento como fundado. Este es el 'misterio fetichista del capital', es decir, un modo de ocultamiento que distorsiona la interpretación, el conocimiento de la realidad invirtiéndola."⁷⁹⁶

Del mismo modo ocurre a nivel político, donde la *potestas* que se basa en el poder del pueblo (*potentia*) se autoafirma como el poder supremo. Aquí el representante se fetichiza; oprime, domina, debilita y divide al pueblo en beneficio propio. La inversión del poder (*fetichización*) que otorga un poder "autónomo" al representante y provoca la dominación y opresión al pueblo por parte de dicho representante –movido por la "Voluntad de poder"–, es ejercida en contra del pueblo. Para llevar a cabo dicha inversión, el tirano, dictador u opresor, debe estar en connivencia con otros "poderes" adversos al poder popular, tales como las potencias internacionales o imperiales (*ad extra*) y la burguesía (*ad intra*)⁷⁹⁷. Si el pueblo intenta "rebelarse" contra el dominio y la opresión que provoca el representante al ejercer su poder de manera fetichista, lo acusan de provocar una crisis en la "gobernabilidad democrática". ⁷⁹⁸

El autor señala concretamente las formas en que se presenta y desarrolla el fetichismo del poder y su fundamentación antidemocrática basada en el poder despótico y en la voluntad de dominio⁷⁹⁹. Ahora bien, se mantiene la polémica acerca de la legitimidad de la rebelión del pueblo. Para Retamozo el debate interdisciplinar entre la filosofía y la sociología política con autores como Lefort, Castoriadis, Ranciere y Žižek, sería de gran utilidad para comprender mejor la manera como se conforma el orden social-político, así como sus reproducciones y cambios.⁸⁰⁰

⁷⁹⁵ K. Marx, *ibid.*, p. 362; p. 2160. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 27.

⁷⁹⁴ E. Dussel, ibid., 26.

⁷⁹⁶ E. Dussel, *ibid.*, 27.

⁷⁹⁷ Cf. M. Retamozo, 113.

⁷⁹⁸ Cf. *ibid*., 113, nota 15.

⁷⁹⁹ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 28-31. ⁸⁰⁰ Cf. M. Retamozo. 113.

Tesis VI: La acción política estratégica801

Luego de exponer los aspectos fundamentales de la concepción del poder, el autor analiza exhaustivamente la manera como el campo político se encuentra conformado. Según Dussel, dicho campo político está conformado por una densa red de relaciones de fuerza en las que se encuentran interrelacionados los ciudadanos, las instituciones y los representantes, a los que el filósofo les llama nodos o "nudos". El planteamiento del pensador argentino se orienta hacia el debate en torno a las formas de *praxis* política que conducen a la articulación con el ámbito popular. Aguí cobra importancia el diálogo de Dussel con la problemática de la lógica política hegemónica de Laclau, porque ambos entienden que los múltiples ámbitos de subordinación pueden convertirse en espacios de antagonismo, y, por lo tanto, de lucha política. Así pues, el hecho de que se conformen movimientos sociales que brequen por los derechos de los más débiles de la sociedad tiene que ver, en gran medida, con las injusticias cometidas contra las víctimas y el reclamo de las mismas. Para que se lleven a cabo estas demandas y acciones es necesario que se den las condiciones para el accionar colectivo. Surge, además, la necesidad de que dichas demandas de las víctimas sean efectivamente atendidas, que se promueva una verdadera transformación social, política e institucional, y se otorquen mejores condiciones para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Para tal cometido. Dussel elabora (al estilo de Laclau y, en última instancia, desde Gramsci⁸⁰²) la idea de una "política hegemónica" a partir de la construcción de un "bloque histórico" mediante la articulación contingente de los diversos sectores subalternos 803

⁸⁰¹ Cf. E. Dussel, ibid., 32-37.

⁸⁰² Véase E. Laclau, C. Mouffe, Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia. Ed. Siglo XXI. Madrid. 1987. 81-165. En este texto esboza su argumento y en La razón populista lo desarrolla. Véase E. Laclau, La razón populista, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005. Cf. también, M. Retamozo, "Reseña de 'La razón populista' de Ernesto Laclau", en Sociedad Hoy, núm. 10, primer semestre, Universidad de Concepción, Concepción, Chile, 2006, 225-229. 803 Cf. M. Retamozo, "Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a '20 tesis de política", 113-114. En la exposición que Dussel expresa sobre la acción hegemónica, sostiene que la praxis política no es naturalmente violenta o dominadora, ni tampoco puede lograr una democracia directa de unanimidad (tal unanimidad, para el autor, es un postulado que pertenece a la razón política, el mismo se puede pensar, pero es imposible realizarlo empíricamente. No obstante, esto no quiere decir que se niegue la creciente organización participativa. Cf. E. Dussel, ibid., 34, nota 42). Es, en el mejor de los casos, "hegemónica", ya que se logra por medio del consenso de la mayoría determinante. Ahora bien, dicho consenso nunca es perfecto porque la perfección del mismo implicaría de nuevo unanimidad. Cf. E. Dussel, ibid., 34. A fin de dejar clara la idea que el autor utiliza de hegemonía, cito textualmente parte de un párrafo central donde indica que la misma "...sería una demanda (o la estructura coherente de un grupo de demandas) que logra unificar en una propuesta más global todas las reivindicaciones, o al menos las más urgentes para todos. Las luchas reivindicativas son acciones políticas. Si las acciones alcanzan ese nivel de unidad (...). podemos decir que la acción deviene hegemónica. Esto no significa que no haya grupos

Tesis VII: Necesidad de las instituciones políticas y la esfera material (ecológico, económico, cultural). Fraternidad⁸⁰⁴

En la crítica que el autor realiza a las instituciones, aborda la cuestión del lugar que ocupan en el ámbito político. Para nuestro pensador, el abordaie sobre éstas reviste un carácter de suma importancia, ya que, como afirmé más arriba, el incumplimiento de sus objetivos originarios y/o de sus propósitos lleva a la posibilidad de reforma o refundación. Tales instituciones se organizan en tres esferas:

- las que se orientan hacia la "producción y el contenido de la praxis e instituciones políticas".
- las "procedimentales-normativas de legitimación".
- las que "permiten la factibilidad o realización empírica de las dos anteriores" 805

Las instituciones tienen la responsabilidad de "expandir la satisfacción de las reivindicaciones que provienen de otros campos (económico, cultural, ecológico, etc.) como demandas sociales elaboradas por actores sociales (grupos, organizaciones, partidos movimientos)"806. Tales instituciones, en consecuencia. pertenecientes, en su fundamento legitimador, al campo político, deben responder a la obligación que le demanda su origen. Además, su razón de ser hace pensar en los tipos de instituciones que se deberían crear a fin de llevar a cabo la realización del principio material, es decir, el de la producción de la vida humana.807

Tesis VIII: Las instituciones de las esferas de la legitimidad democrática y de la factibilidad. Igualdad y libertad. La gobernabilidad⁸⁰⁸

Dussel analiza en esta tesis las formas o procedimientos a través de los cuales se otorga legitimidad a la acción política v sus instituciones. Los principios válidos en el ámbito de la ética son aquí (en la política) subsumidos y tomados como legítimos. Ahora bien, la legitimidad de esas mediaciones prácticas necesita del consenso simétrico y libre de todos los ciudadanos en la toma de decisiones. Este

⁸⁰⁶ M. Retamozo, *ibid.*, 114.

antagonistas, minorías opuestas, cuyas reivindicaciones muy probablemente deberán ser atendidas en el futuro. Lo cierto es que la acción política deberá estar muy atenta en observar, respetar e incluir, si es posible, el interés de cada uno de los grupos, sectores, movimientos. Cuando una acción se torna hegemónica opera la movilización del poder de la comunidad, o del pueblo (de la potentia), y las acciones de los representantes fluyen apoyadas en la fuerza y motivación de todos, o al menos de las mayorías significativas, hacia sus objetivos. La acción hegemónica es el ejercicio delegado pleno del poder (potestas), y cuenta con el consenso, la fraternidad y el fundamento del poder del pueblo". E. Dussel, *ibid*., 35. 804 Cf. *ibid*., 38-42.

⁸⁰⁵ Ibid., 38.

⁸⁰⁷ Cf. ibid., 114.

⁸⁰⁸ Cf. E. Dussel, ibid., 43-47.

ámbito de legitimidad es el propio de la razón práctica discursiva (de un modo similar a lo planteado por Apel o Habermas). Dicha legitimidad le da fortaleza a la *unidad* de quienes participan del consenso.⁸⁰⁹

Cuando el filósofo se refiere a los diversos tipos de estructuras o sistemas democráticos empíricos y concretos manifiesta que los mismos son siempre perfectibles y sujetos a transformaciones, y así debe ser. Por lo que la democracia es un sistema siempre inacabado. Por otra parte, dicha democracia no tiene –para Dussel– un carácter sólo procedimental sino también normativo. Además, a fin de superar las críticas que se han formulado sobre las éticas del discurso, el autor hace hincapié en la importancia que tienen las condiciones materiales simétricas de la ciudadanía para poder participar del consenso. Asimismo, desarrolla, a partir de Habermas, la tarea democrática de la opinión pública.⁸¹⁰

Las reflexiones de Dussel permiten varios frentes de perspectivas, no obstante, se mantiene la problemática de la *legitimidad* y *materialidad* de los procedimientos democráticos en nuestras sociedades contemporáneas. En nuestro tiempo es posible comenzar a incorporar la tecnología para facilitar dichos procedimientos que permitirían mayor eficacia –y, tal vez, mayor claridad– en la toma de decisiones.⁸¹¹

Tesis IX: La ética y los principios normativos políticos implícitos. El principio material de la política⁸¹²

Como he señalado más arriba, para Dussel ha sido una preocupación constante el vínculo entre la ética y la política. En el ámbito político las normas éticas surgen de los principios que presenta el autor, a saber, el contenido material de la vida humana⁸¹³ y la legitimidad en el sistema democrático. Desde estos principios es posible evaluar el comportamiento de los ciudadanos (*potentia*) y el funcionamiento de las instituciones (*potestas*). Por lo cual, resulta posible la censura moral de aquellas acciones que vayan en contra del principio ético universal en el ámbito político, y en consecuencia, desde allí, establecer una crítica, reestructuración o remoción de las

⁸⁰⁹ Cf. ibid., 43.

⁸¹⁰ Véase, J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Ed. Gustavo Gili S. A., Barcelona, 1982.

⁸¹¹ Cf. M. Retamozo, *ibid.*, 114-115. En el último apartado haré alusión a una propuesta muy interesante que se está llevando a cabo al respecto.
812 Cf. E. Dussel, *ibid.*, 48-53.

⁸¹³ Como en otras ocasiones ya citadas, aquí Dussel aclara que "*material* no quiere significar algo físico, sino *contenido*. Como cuando se dice: 'El contenido o la materia que expongo en este libro es la política'. En este sentido, el contenido (o la materia) de toda la política (de sus actos, instituciones, etc.) es en última instancia la vida humana, la vida concreta de cada uno, la 'vida desnuda' (...). De lo que se trata en política es de crear las condiciones para la posibilidad de la vida de la comunidad (y de cada miembro) y para su acrecentamiento: una vida posible; una vida cualitativamente mejor". E. Dussel, 52

instituciones que se han tornado ilegítimas por reproducir dichas acciones.⁸¹⁴

Aquellas decisiones políticas o funcionalidad institucional que van en contra de su origen o razón de ser, en definitiva, es porque contradicen el principio material básico que Dussel formula como la obligatoriedad de

"...operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de toda institución (micro o macro), de todo ejercicio delegado del poder obediencial, tengan siempre por propósito la producción, mantenimiento y aumento de la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsables también de esos objetivos en el mediano y largo plazo". 815

Añade además el autor que "¡La política es ante todo una acción en vista del crecimiento de la vida humana de la comunidad, del pueblo, de la humanidad!".⁸¹⁶

Tesis X: Los principios normativos políticos formal-democrático de factibilidad⁸¹⁷

La democracia entendida como principio de la política es uno de los temas que aborda el autor. A través de su componente procedimental, la democracia institucionaliza las mediaciones que legitiman el poder delegado por el pueblo. Ahora bien, a este aspecto de la teoría se le debe añadir el componente normativo y el de factibilidad. Dicha cuanto procedimental. se democracia. en desarrolla intersubjetividad y otorga a las personas el ámbito de diálogo necesario (lo más simétrico posible) para resolver las problemáticas sociales comunes, asumiendo cada una de ellas el compromiso de acatar las decisiones del consenso. Al tener (el sujeto) que aceptar las consecuencias de este proceso democrático, no parece tan libre al modo como pensaba Rousseau, sino que ahora su "libertad" se encuentra institucionalizada por el marco jurídico que le impone obligaciones legítimas como ciudadano.

Ahora bien, tal principio democrático procedimental y normativo, debe realizarse concretamente, lo cual conlleva siempre una cuota de imperfección. Por lo cual, muchas de las decisiones que se toman democráticamente, incluso de manera prudente, pueden tener (no intencionalmente) efectos negativos, lo cual puede ser utilizado por las minorías para impugnar las decisiones tomadas. Es por esto que siempre que se aplique el principio democrático, indefectiblemente

⁸¹⁴ Cf. M. Retamozo, *ibid.*, 115.

⁸¹⁵ E. Dussel, 52.

⁸¹⁶ *Ibid.*, 53.

⁸¹⁷ Cf. ibid., 54-60.

generará víctimas, las que, a su vez, permitirán la superación del orden histórico mediante la crítica.⁸¹⁸

Tesis XI: Pueblo, lo popular y el "populismo"819

Esta tesis es la primera de la segunda parte del texto, donde la preocupación de Dussel se centra en la posibilidad de transformación del orden social. La primera tarea es la de formar a los actores colectivos que luchen por erradicar las injusticias del sistema. Desde Gramsci, el autor asume la categoría (política) de "pueblo" (presente en gran parte de su itinerario intelectual) entendida como el sector social de las víctimas de dicho sistema. De la "comunidad política" (referente intersubjetivo del orden político abordado en la Primera parte del texto) pasa al concepto de "pueblo" en esta Segunda parte⁸²⁰. Este sector factible de contradicciones en su interior se constituve en fundamental en la lucha por la liberación, en especial, si se convierte en un bloque hegemónico de poder. Tal lucha por la reivindicación de los propios derechos por parte de los movimientos sociales, y a través de la protesta social, no existiría si no se hubieran vulnerado esos derechos. Por la negatividad de las necesidades vitales, o por la carencia de participación en las decisiones democrá-ticas, se llevan a cabo las movilizaciones reivindicativas que buscan el debido reconocimiento; ya no esperan dádivas de los poderosos, sino que confían sólo en la fuerza propia de sus movimientos. Según Dussel, el número de movimientos depende de las diferentes reivindi-caciones⁸²¹. A partir de aquí el filósofo toma (en este apartado) como interlocutor de sus reflexiones a Ernesto Laclau, quién ha desarrolla-do, desde hace décadas una teoría política del populismo822. El debate se libra en torno a la cuestión de si el *populismo* puede plantearse como un momento crítico del sistema social/político dominador, y cuál es la frontera entre lo popular y el populismo.

Para que el sector de los afectados u oprimidos tengan la posibilidad de irrumpir en el sistema y "romper" (y/o modificar) las estructuras que los convierten en víctimas, es de vital importancia lograr la

⁸¹⁸ Cf. M. Retamozo, ibid., 115-116.

⁸¹⁹ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 61-66.

⁸²⁰ Cf. *ibid.*, 61. Señala Retamozo que "la preocupación de la Filosofía de la Liberación por el concepto de pueblo radica en tres pilares de distinto orden: su simpatía por los movimientos populares, la polisémica de la palabra 'pueblo' tan importante en la política latinoamericana y la posición crítica hacia el 'populismo'". M. Retamozo, *ibid.*, 116. Retamozo remite aquí al texto de Dussel de 1994 *Historia de la Filosofía y Filosofía de la liberación*, dónde el argentino/mexicano hace alusión a este tema. Ver E. Dussel, *Historia de la Filosofía y Filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1994, 170. Véase también, E. Dussel, *Historia de la Filosofía y Filosofía de la liberación*, textos completos, 1994, en http://www.scribd.com/users/Barricadas/document_collections, 84, 03/01/2018

⁸²¹ Cf. Cf. E. Dussel, 20 tesis de política, 2006, en http://www.ceapedi.com.ar/imágenes/biblioteca /libros/282.pdf, 62, 10/10/2016.
⁸²² Cf. E. Laclau, *La razón populista*. Cf. También, E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1978.

conformación de un bloque de dichos oprimidos que, desde un espacio intersubjetivo, logre efectivizar sus demandas comunes. Dussel incluye aquí, como otro referente de este tema, a Boaventura de Sousa Santos. Este último considera la necesidad de que las reivindicaciones entren en un proceso dialógico o de "traducción" para que se pueda lograr un entendimiento entre los diversos sectores populares a fin de establecer un vínculo entre las diferentes propuestas, en búsqueda de una universalidad englobante que en definitiva nunca es posible totalmente. Son las situaciones coyunturales de crisis e injusticia y la toma de conciencia de las análogas reivindicaciones que los diversos grupos de víctimas han elaborado las que provocan, entonces, que el pueblo se constituya como actor colectivo político. 823

Tesis XII: El poder liberador del pueblo como hiperpotentia y el "estado de rebelión" 824

El sistema político vigente provoca víctimas. Éstas "no-pueden-vivir" plenamente. La "Voluntad-de-Poder" de aquellos que "mandan mandando" niega la "Voluntad-de-Vivir" de los oprimidos⁸²⁵. Ahora bien, de esa "nada" o "in-existencia" de la víctima, de esa absoluta exterioridad, surgirá lo nuevo. El filósofo percibe de manera optimista cómo de la adversidad más radical surge la libertad "más libre" hacia el futuro. Aquel que vive en carne propia la amenaza de su vida, por la "Voluntad-de-Vivir" provoca un nuevo comienzo. Es por esto que la voluntad es la primera determinación del poder (potentia). Son las voluntades individuales las que conforman los movimientos sociales y al "pueblo" mismo. Esas voluntades son recuperadas por dicho "pueblo" en los momentos críticos. 826

El sistema político vigente se totaliza, se cierra sobre sí mismo, lo cual es abordado tanto por Levinas, quien lo describe como la "exclusión del Otro", como por Marx, quien se refiere a los "oprimidos por el sistema". Por tal motivo, la posición del "pueblo" es compleja ya que, por un lado, conforma el sector social de los "oprimidos" dentro del sistema (clase obrera), y por otro, son los que están excluidos del mismo (los marginales, los pueblos originarios, etc.). No obstante, más allá de cualquier expectativa, aquellos que experimentan en su "carne" la más cruda exterioridad, por la "Voluntad-de-Vivir", que es la inclinación por conservar la vida, poseen una fuerza vital extraordinaria. Derriban las barreras de la Totalidad y se abren paso por los límites del

⁸²³ Cf. M. Retamozo, ibid., 116-117.

⁸²⁴ Cf. E. Dussel, ibid., 67-70.

⁸²⁵ Comenta Retamozo que Dussel, en su Ética de la Liberación (cap. 5), se refirió a lo que llamó "la validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas". Aquí retoma el tema, pero en clave política para resaltar el enfrentamiento entre la "Voluntad-de-poder" de los dominadores y la "Voluntad-de-Vivir" de los dominados. Cf. M. Retamozo, ibid., 117

⁸²⁶ Cf. E. Dussel, ibid., 67.

sistema irrumpiendo en la historia desde la absoluta exterioridad⁸²⁷. Aquí Dussel se apoya en Marx, cuando afirma que aquellos que se encuentran fuera, los que han sido reducidos a nada por la Economía Política burguesa son figuras sin existencia para dicha Economía Política, éstos sólo son percibidos por otros ojos⁸²⁸. El punto de partida del cambio es la fuerza de la voluntad, la *potentia* que se convierte en lo nuevo, que provoca la transformación desde la nada misma.⁸²⁹

La comunidad de los oprimidos, ahora conformada como "pueblo" "actualiza" la "Voluntad-de-vivir" como una hiperpotentia, que busca terminar con la situación de exclusión que provoca el sistema totalitario. La toma de conciencia de la propia situación de marginación y exclusión genera una crisis de hegemonía y, a su vez, una apertura del orden social. Para llevar a cabo el proceso liberador es necesario que el "pueblo" se articule críticamente para des-articular al consenso de la hegemonía de los opresores. Esta irrupción del "pueblo" en la historia implica un ámbito de reconstrucción intersubjetivo consciente de su situación de opresión y orientado a la conformación de una comunidad política. Ésta, desde su "Voluntad-de-Vivir" posee un estado de rebelión, que la conduce a impugnar el orden social y sus instituciones. condición fundamental para la liberación830. A la vez, conlleva una nueva propuesta de institucionalidad, es decir, una nueva potestas, que transforme a las instituciones anteriores generadoras de víctimas, y se oriente a una operatividad ética que la legitime.831

Tesis XIII: Los principios políticos de liberación. El principio crítico de la esfera material⁸³²

Explica Dussel en esta tesis que en la primera parte del texto los principios normativos de la política se expusieron al final de dicha parte ya que se encuentran implícitos en las acciones e instituciones del político por vocación que "manda obedeciendo"; en la segunda parte, por el contrario, se exponen al comienzo, porque aquellos políticos que realizan lo nuevo, que se juegan por las víctimas, son los que poseen principios, y éstos son explícitos. Tales políticos son conscientes de que deben guiar sus acciones y la transformación de las instituciones políticas desde las normas y dando razones de ello.⁸³³

El poder político del pueblo (potentia) y el poder delegado en las instituciones (potestas) se encuentran constituidos intrínsecamente por los principios normativos políticos, los cuales subsumen dentro del ámbito político a los principios crítico-éticos. Ahora bien, todo sistema

828 K. Marx, *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2010. 124.

831 Cf. M. Retamozo, *ibid.*, 117.

Ω

⁸²⁷ Cf. ibid., 67.

⁸²⁹ Cf. E. Dussel, ibid., 68.

⁸³⁰ Cf. ibid., 68-69.

⁸³² Cf. E. Dussel, ibid., 71-74.

⁸³³ Cf. ibid., 71.

político tiene errores o efectos negativos, a veces, no deseados. Los efectos de estos sistemas son las víctimas, aquellos que no logran vivir plenamente, los excluidos o marginados por el sistema –momento material–, ellos no pueden participar de las decisiones que los afectan –momento formal no legitimador– y sufren en carne propia las injusticias de dicho sistema –falta de eficacia–.834

Cuando esa injusticia ya no es tolerable, el "pueblo" que ha tomado conciencia de su situación y no puede más "aguantar", enton-ces se rebela y desobedece al "desobediente". El problema, tanto filosófico como político, se presenta en la cuestión de la legitimidad de esta rebeldía, en los criterios que fundamentan la acción de impugnación de las instituciones vigentes. Por lo que los principios deben ser claramente explicitados para no ser usados con maniobras ilícitas. Estos principios son primero negativos, ya que están situados en la negación de la vida de los oprimidos por el sistema. El político por vocación se da cuenta de tales injusticias y actúa en consecuencia por medio de la *solidaridad* para con los afectados. En esta situación es cuando los principios éticos se articulan con los principios políticos y cuestionan tanto el accionar de los políticos como la tarea de los intelectuales, quienes deben velar, desde sus diferentes —pero vinculados— campos, por el bienestar del "pueblo".835

Para Dussel el momento de *negación de la vida de las víctimas* es básico para el desarrollo de la transformación política e institucional y resulta clave para el "desarrollo civilizatorio de todo el sistema"⁸³⁶, y esto porque da lugar a la crítica a dicho sistema. Así lo expresa el filósofo:

"El descubrimiento de la *no-verdad* (como escribía Adorno), de la *no-legitimidad*, de la *no-eficiencia* del sistema de dominación es el momento del escepticismo del crítico con respecto a dicho sistema; es el momento del ateísmo de la totalidad vigente –diría correctamente K. Marx en consonancia con los profetas de Israel que *negaban la divinidad de los fetiches*—."837

Es a partir del abordaje del reclamo de las víctimas y el descubrimiento de la raíz de estos "males" (de la negación de la vida de los afectados) lo que da lugar a un proceso de transformación de las instituciones ineficaces e injustas. O sea, que desde aquí se abre la puerta hacia la conformación de la comunidad de las víctimas que, por medio del consenso intersubjetivo lleva a cabo la transformación político-institucional a fin de solucionar los problemas *vitales* de

-

⁸³⁴ Cf. ibid., 71-72.

⁸³⁵ Cf. M. Retamozo, ibid., 117.

⁸³⁶ *Ibid.*, 118. En nota al pie de página el comentarista que estoy tomando como referencia para complementar el análisis agrega que "en este punto Dussel se enfrenta a la Teoría de Sistemas, particularmente la desarrollada por LUHMANN, N (...), donde la evolución del sistema se produce autopoiéticamente y con prescindencia del sujeto". *Ibid.*, 118, nota 33.

⁸³⁷ E. Dussel, ibid., 72. La última cursiva es mía.

quienes han sido oprimidos o excluidos del sistema⁸³⁸. Según el pensador de la liberación dicha comunidad debería expresar este momento afirmativo diciendo: "¡Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas, descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumentará la vida de toda la comunidad!"⁸³⁹. Ahora bien, es el político quien tiene la principal responsabilidad de desarrollar la vida de quienes "gozan" de su "servicio", en especial, de aquellos que han sido excluidos de la posibilidad de cubrir las necesidades vitales (aquí el autor se refiere al abanico de necesidades, desde las más básicas a las superiores. Por lo que la política (obediencial)

"...es esta responsabilidad por la vida en primer lugar de los más pobres. Esta exigencia normativa fundamental constituye el momento creativo de la política como liberación. ¡Los pueblos que han sabido darse esos políticos ejemplares han podido vencer las dificultades que la historia les ha deparado! ¡Los que han tenido políticos corruptos, egoístas, de horizontes mezquinos han pasado amargos momentos y hasta han desaparecido! El fetichismo de los gobernantes en el ejercicio del poder debilita a los pueblos y los deja inermes ante sus enemigos."840

Por último, el filósofo enumera algunos principios que tienen que ver con la responsabilidad política en los ámbitos: ecológico, económico y cultural:

- Principio ecológico-político-crítico: "¡Debemos en todo actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una vida perpetua!"⁸⁴¹
- Principio económico-político-crítico-normativo: "¡Debemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital!"⁸⁴²
- Principio cultural-político: "¡Debemos apoyar la Identidad cultural de todas las comunidades incluidas dentro del sistema político, y defender la Diferencia cultural cuando se intente homogenizar las culturas y las lenguas de la población desde la dominación de una de ellas (la criolla o mestiza moderna europea) con la exclusión de las otras!"⁸⁴³

⁸³⁸ Cf. M. Retamozo, *ibid.*, 118. El comentarista agrega aquí otra nota que vale el esfuerzo citar. Dice que "es importante recuperar que este criterio es el que le permite a Dussel cuestionar al capitalismo que, en tanto institución social, está generando cada vez más víctimas a las que le niega la vida. Por lo tanto, su llamado es a crear nuevas instituciones económicas que reemplacen en el campo económico al sistema capitalista". *Ibid.*, 118, nota 35

⁸³⁹ E. Dussel, ibid., 73.

⁸⁴⁰ Ibid., 73. La cursiva es mía.

⁸⁴¹ *Ibid.*, 74.

⁸⁴² *Ibid.*, 74.

⁸⁴³ Ibid., 74.

Tesis XIV: Los principios crítico-democrático y de transformación estratégica⁸⁴⁴

El objetivo del autor en esta tesis –después de haber avanzado con el principio crítico material- es el de elaborar un principio normativodemocrático, el cual, por un lado, lleve a cabo la legitimación de la praxis política, y por otro, cumpla la tarea de transformar y organizar a las nuevas instituciones que reparen los daños efectuados por las anteriores. Para Dussel, a causa de que el sistema es generador de víctimas, éstas, inevitablemente, por su situación común de insatisfacción, se agrupan, toman conciencia de la injusticia cometida sobre ellas y alcanzan consensos a fin de llevar a cabo la lucha en contra de dicho sistema. Ese consenso es parte de la función críticodemocrática, y es condición indispensable para su efectividad que los afectados puedan participar de manera simétrica. Sin esta participación crítico-democrática del "pueblo" la "gobernabili-dad democrática" no está legitimada ni garantizada. Dussel lo enuncia así: "¡Debemos alcanzar consenso crítico, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos, de las víctimas del sistema político, porque son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente!"845. Así pues, será posible fundar nuevas instituciones (siempre sujetas a cambios por ser obra humana) que respondan mejor a los principios éticos v políticos a partir de los cuales son creadas⁸⁴⁶. Como señala nuestro filósofo, "no se lucha por la inclusión sino por la transformación"847 del sistema político y de las instituciones.

Tanto los movimientos sociales como el político son quienes tienen la posibilidad de transformar las instituciones y hacerlas más justas. Ahora bien, es el "político por vocación" quien puede lograr esto. Su búsqueda de justicia y su "gobernabilidad obediencial" es el punto de partida de dicha transformación. La honestidad y la acción armónica con los principios material, formal y de factibilidad, y las razones que justifiquen su accionar, deben ser actitudes básicas en la tarea de este político, más allá de los errores (lógicos) que pueda cometer. Debe, además, utilizar la estrategia para hacer frente a la astucia de los dominadores. Así se jugará el "pellejo" por su "pueblo" y estará dispuesto a dar su vida por él. Postura antagónica a la del político "por interés", egoísta, individualista y avaro, que se auto-fetichiza para provecho propio.⁸⁴⁸

⁸⁴⁴ Cf. ibid., 75-78.

⁸⁴⁵ Cf. ibid., 75.

⁸⁴⁶ Cf. M. Retamozo, ibid., 118.

⁸⁴⁷ E. Dussel. ibid., 75.

⁸⁴⁸ Cf. M. Retamozo, *ibid.*, 119. El comentarista señala que "...el problema de la aparición de los 'políticos por vocación' es un tema aún por desarrollar. En particular teniendo en cuenta la producción de subjetividades que determinado orden social tiende a constituir, sin un profundo examen de las condiciones de posibilidad de la emergencia de los políticos por vocación corremos el riesgo de caer en apuestas voluntaristas centradas en

237

Tesis XV: Praxis de liberación de los movimientos sociales y políticos⁸⁴⁹

Nuestro filósofo persigue en esta tesis la posibilidad de transformación de la estructura del sistema político injusto y opresor, efectivizada mediante la praxis de liberación de los movimientos sociales y políticos. Se trata de un primer momento negativo de lucha contra el sistema y de un segundo momento de construcción de la nueva realidad política. La crítica y "destrucción" del sistema totalizador supone una multiplicidad de procesos dentro de los cuales es necesaria la *utopía realizable*, la que marca el objetivo al cual se apunta, como también, la reflexión estratégica acerca de los modos posibles de transformación y la viabilidad de los proyectos planteados. Intentaré sintetizar estos puntos expuestos por el filósofo:

- "Horizonte utópico" o "postulado político". Desde donde es posible pensar un mundo nuevo, una realidad distinta a la actual marcada por la injusticia y la exclusión. Para que pueda haber crítica liberado-ra es necesario que antes haya esperanza. No se debe perder de vista la potestas, es decir, las instituciones futuras que servirán al pueblo y que señalan justamente el norte que nos marca la utopía.
- "Bosquejo de un paradigma o modelo de transformación posible". Para Dussel es necesario generar un nuevo modelo participativo, fomentando la identidad nacional y provocando (poco a poco) una hegemonía popular, donde se revierta la precariedad económica de los más pobres por medio de una renovada y eficaz administración legitimada por el consenso social.
- 3. Elaborar un "proyecto de transformaciones factibles". El cual se realiza en un nivel más concreto, el mismo es político-crítico, además, es tarea de los partidos políticos críticos progresistas de liberación y también de equipos de científicos; deben, además, explicitarse los objetivos concretos de la praxis liberadora en todos los ámbitos.
- "El político debe tener claridad estratégica en la acción transformadora". Aquí los actores políticos deben poseer "sabiduría

la aparición de los grandes genios capaces de conducir procesos de liberación". Ibid., 119, nota 38. Coincido con la observación de Retamozo, y también opino que, como en otras ocasiones, más allá del optimismo de Dussel, la realidad va (lamentablemente) por otros carriles. Comparto con el filósofo de la liberación la actitud positiva de cara al futuro, no obstante, tal actitud nos puede llevar, algunas veces, a ser demasiado idealistas. quiméricos o soñadores. Como veremos más adelante (de la mano del mismo Dussel, pero observando, al mismo tiempo, la realidad concreta), las características de la "racionalidad popular latinoamericana", donde el servicio, la donación personal, la gratuidad, la generosidad, etc. son valores indiscutibles del "pueblo" latinoamericano no se ven reflejadas, en general, en las acciones concretas de los dirigentes políticos. Sólo están presente, y con gran elocuencia en los discursos políticos -sobre todo en los de campaña-. ¿Qué sucede? ¿Acaso aquellos que, perteneciendo al "pueblo" y con "vocación política" al llegar al poder se corrompen? Todo indica que es eso lo que sucede. Entiendo, además, que, en ocasiones, nuestro pensador, ha sido un tanto imprudente, por prematuro, en su adhesión a algunos gobiernos y gobernantes de nuestra historia reciente latinoamericana. Ampliaré esta observación en el último apartado.

⁸⁴⁹ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 79-85.

- práctica" para saber implementar administrativa y coyunturalmente la transformación de las instituciones, lo cual se llevará a cabo mediante el consenso popular y democrático. Es necesario que tal estrategia se desarrolle en todos los niveles de manera conjunta.
- Importancia de las "tácticas eficaces". Éstas deben ser trabajadas a fin de concretizarse en la práctica, ya que son las mediaciones para hacer efectivas las estrategias que se han elaborado de modo especulativo o teórico.
- Elegir los "medios apropiados para todo lo indicado". Ahora bien, estos deben ser posibles a partir de las exigencias conformadas por los niveles que han sido enunciados. 850

El problema de la conformación de los movimientos sociales ha sido una de las principales preocupaciones del autor, es por eso que propone algunos lineamientos a fin de poder concebir la constitución de este sujeto social como actor político⁸⁵¹. Para el filósofo la cuestión del liderazgo y las formas de organización son elementos fundamentales para la conformación de los movimientos sociales. El liderazgo auténtico es el que se construye a partir de los preceptos que asume el político por vocación. En cuanto a la organización, ésta resulta imprescindible para encausar la Voluntad-de-Vida de los pueblos, lo cual supone el paso de la potentia a la potestas y, por lo tanto, diferentes funciones ad intra de los movimientos. Tal diferenciación tiene que llevarse a cabo a partir de los principios democráticos y la participación simétrica de las víctimas. Esta organización conlleva una concepción de los partidos políticos como espacios delegados del poder por medio del pueblo a la conducción de dichos partidos, y, el vínculo permanente (sin escisión) entre ambos.852

850 Cf. ibid., 80-82.

⁸⁵¹ Cf. M. Retamozo, *ibid.*, 119.

⁸⁵² Cf. ibid., 119. Según Retamozo el replanteo sobre la función de los partidos políticos en AL tiene que ver, por un lado, con la crítica a los partidos tradicionales por haberse convertido en un medio fetichizado del poder y por haber sido reducidos a un mero instrumento para ganar las elecciones; por otro, se insta a los partidos progresistas (críticos y emancipadores) a cumplir su función de ser un momento articulador de la potentia del pueblo con la posterior potestas. Repensar a los partidos políticos y su lugar dentro de la conformación y desarrollo de los movimientos sociales, es uno de los debates propuestos por nuestro pensador. Cf. ibid., 119, nota 39. Dussel se mostraba muy optimista en la época en que escribía este texto respecto a los políticos que habían sido elegidos democráticamente y que comenzaban a realizar importantes cambios en bien de los sectores más desfavorecidos. No obstante, y más allá de los inmensos logros, la corrupción (de la que Dussel es consciente, y a la que le dedica numerosos párrafos) ha hecho lo suyo. La fetichización se ha hecho realidad también en los políticos "progresistas" –en teoría "por vocación"–, a los cuales Dussel alaba en varias ocasiones, quizá (como ya he expresado) de modo precipitado y/o un tanto imprudente. El enquistamiento en el poder y la ambivalencia entre la "prédica" de una sociedad igualitaria y el propio enriquecimiento escandaloso (entre otras cosas), socayaron los cimientos que se habían venido levantando desde hace más de una década.

Tesis XVI: Praxis anti-hegemónica y construcción de nueva hegemonía⁸⁵³

Para Dussel la legitimidad del poder hegemónico depende del consenso suficiente de la comunidad política. Ahora bien, cuando los intereses de los sectores sociales más vulnerables no son satisfe-chos. cuando dicha insatisfacción ya no es tolerable⁸⁵⁴, se produce una crisis en el sistema, éste pierde legitimidad. Tal situación "produ-ce la irrupción de una conciencia colectiva crítica (...) que rompe el consenso y se presenta como disenso social. La hegemonía de la 'clase dirigente' –decía A. Gramsci– se torna 'dominante'. Es la crisis de la hegemonía, de la legitimidad del sistema político"855. Cuando el "pueblo" reacciona "ilegalmente" frente a la dominación, la presión que ejerce se torna "legal" según aquellas teorías que justifican la "violencia" anti-institucional. A la fuerza eiercida dentro del "Estado de derecho", siempre y cuando otorque garantías de realización de los acuerdos comunitarios para su realización, el autor le llama "coacción". En cambio, denomina "violencia" al atropello de las normas que se han acordado de manera intersubietiva. Ahora bien, la problematica en la que se enfoca Dussel es la de cómo un "Estado de dere-cho", es decir, un sistema de leyes positivas puede tornarse ilegítimo. La respuesta está en que por más que opere según las leyes vigentes puede ser injusto y sus acciones volverse violentas y, por lo tanto, ilegítimas. Aguí necesariamente se produce un conflicto entre lo "legal" y lo "legítimo" cuando la comunidad de las víctimas desarrolla derechos, que son demandas, las cuales no eran tenidas en cuenta en el anterior sistema. En este sentido, las acciones de las víctimas son consideradas "ilegales", no obstante, en cuanto al derecho positi-vo, son consideradas "coacción", y por consecuencia, legítimas⁸⁵⁶. Para Dussel, incluso la toma de las armas en defensa de la vida de las víctimas resulta una legítima coacción contra los opresores.857

⁸⁵³ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 86-89.

⁸⁵⁴ Recordemos la crítica de Bauer a esta afirmación, a la que adhiero.

⁸⁵⁵ Ibid., 86.

⁸⁵⁶ Aquí Retamozo señala que "este punto es clave y de gran actualidad en tanto abarca el problema de la violencia y el 'terrorismo'. Para Dussel si el ejercicio de la fuerza no se basa en el apoyo colectivo y el consenso crítico de una nueva legitimidad no se justifica y no es más que un acto de 'violencia'". M. Retamozo, *ibid.*, 120, nota 40.

⁸⁵⁷ Cf. *ibid.*, 120. Detrás del pensamiento del autor, como una historia paradigmática de liberación, está siempre la historia del pueblo de Israel y su liberación de la esclavitud perpetrada por los egipcios. Cf. E. Dussel, *ibid.*, 88-89. Aquí hace alusión (como en tantas otras ocasiones) a dicha historia y su posterior organización social en la "tierra prometida". Ahora bien, un "pueblo" (en realidad eran pequeños grupos de seminómades) que "usurpa" (sistemáticamente) la tierra de otros pueblos (estos sí instalados en sus tierras) ¿no ha cometido también el atropello opresor de sus dominadores egipcios? ¿o con mayor gravedad aún por despojarlos de sus tierras incluso derramando sangre (según el libro épico de Josué, aunque reflejando la realidad histórica)? Entiendo que, si bien Dussel toma como referencia la historia del pueblo de Israel, la cual le ha resultado muy útil para pensar nuestra liberación latinoamericana –y la de los pueblos periféricos en general– y contraponer (con fundamento histórico) nuestra realidad

Tesis XVII: Transformación de las instituciones políticas. Reforma, transformación, revolución. Los postulados políticos⁸⁵⁸

Para Dussel, la transformación institucional no es una mera "toma del poder" sino que se trata de una nueva "creación institucional", es así va que el poder no se toma, sino que se ejerce de manera delegada y obediencial y, para ello, se hace necesario transformar las instituciones vigentes. Lo que pretende el autor a partir del desarrollo de su filosofía política es enunciar aquellos principios o criterios básicos de transformación (a mediano plazo⁸⁵⁹) que reemplace al antiguo sistema neoliberal latinoamericano⁸⁶⁰. Además de señalar la importancia de dichos principios y de adentrarse de lleno en estos, aquí el filósofo se introduce en el debate político acerca de la relación/diferencia entre "reforma" y "revolución". Dussel, a partir de lo construido en las tesis anteriores, entiende que se debe replantear la contraposición con que se habían enfrentado reforma y revolución en los debates anteriores. Para él, lo que se opone a la reforma es, en realidad, la "transformación", la cual puede ser parcial o total. Aquí la demanda de los sectores populares y los movimientos sociales resulta central ya que se trata de crear mejores instituciones.

Los postulados políticos a través de los cuales se deben llevar a cabo las transformaciones sociales son enunciados lógicamente posibles, que se pueden pensar sin contradicción, pero que en el ámbito empírico resultan imposibles de realización en su totalidad. Éstos deben ser guía u horizonte hacia donde se oriente la praxis que transformará las instituciones a fin de que las mismas estén al servicio del pueblo.⁸⁶¹

-

⁽racionalidad, ethos cultural, etc.) con la del imperio, la producción histórica de víctimas por parte de Israel no debe ser ignorada. El mismo filósofo da cuenta de esto e insiste en la construcción de un sistema que, en lo posible, no genere víctimas, es más, al final de esta tesis concluye con la propuesta de crear "¡Un mundo donde quepan todos los mundos!" (ibid., 89), por lo tanto, considero que tomar la historia del pueblo de Israel como referente de "liberación" debe, al menos, ir acompañada de muchas aclaraciones. ¡Jamás la propia liberación puede llevarse a cabo a costa de la opresión o exclusión de otros! Dussel se refiere a Josué como un "constructor ambiguo" y señala en nota al pie de página (ibid., 89, nota 108) la injusticia que conlleva la "misión" de este guerrero que debe matar cananeos para abrirse paso en este "nueva tierra". No obstante, una pregunta queda latente, ¿resulta adecuado, entonces, tomar como referencia la historia de este pueblo para pensar (aunque sea de manera análoga) nuestra liberación latinoamericana? Al menos creo que debería ser un tema sometido a un profundo debate. 858 Cf. ibid., 91-95.

⁸⁵⁹ Dussel considera como "mediano plazo" unos cincuenta años aproximadamente.
860 Cf. E. Dussel, ibid., 91.

⁸⁶¹ Cf. M. Retamozo, *ibid.*, 120-121. Estos postulados políticos se encuentran en otro nivel de los principios implícitos. Ellos, con otras palabras, son referencias que orientan la acción pero que resultan "empíricamente imposibles". Algunos ejemplos de dichos postulados pueden ser la "Paz Perpetua" de Kant o la "supresión total de las clases sociales". Cf. J. L. Méndez, 192. Además "si son tomados como propios del nivel estratégico político (es decir, si se cree que son posibles en la historia) se cae en lo que Hinkelammert llama 'ilusión trascendental', propio de los anarquistas de derecha y de

Tesis XVIII: Transformación de las instituciones de la esfera material. La "vida perpetua" y la Solidaridad⁸⁶²

Para Dussel este nivel tiene que ver con la reproducción de la vida, o sea, que el postulado político hace referencia a la importancia de que las acciones se encuentren orientadas a perpetuar la vida humana⁸⁶³. Uno de los ámbitos fundamentales para tener en cuenta en la preservación y perpetuidad de la vida es el ecológico que, según el autor, es el "campo de las relaciones del ser viviente humano con su medio físico-natural terrestre"864. Aquí resultan necesarias las normas que regulen las transformaciones de las organizaciones humanas en pos del cuidado del planeta para que las mismas estén en la línea del postulado político ecológico. En este nivel ecológico dicho postulado político es enunciado por el autor en estos términos: "¡Debemos actuar de tal manera que nuestras acciones e instituciones permitan la existencia de la vida en el planeta Tierra para siempre, perpetuamente!"865. Esta "vida perpetua" es para el filósofo el "postulado ecológico-político fundamental". En cuanto al postulado económico⁸⁶⁶, Dussel, asume el concepto marxista de "Reino de la libertad", a fin de convertirlo en una obligatoriedad de liberar a las personas de la necesidad de trabajar y que de esta manera puedan disfrutar (con mayor tiempo libre) de los bienes culturales. Enuncia el postulado de esta manera: "Obra económicamente de tal manera que tiendas siempre a transformar los procesos productivos desde el horizonte del *trabajo cero*"867. Así pues, el objetivo a seguir para nuestro autor es el de una sociedad libre del trabajo humano, para ello elabora una serie de lineamientos por medio de los cuales se oriente a que la responsabilidad política se haga cargo de la dimensión económica. No se trata aquí de que el Estado se constituya como centro, no obstante, la justicia es una búsqueda que le pertenece a la política y no a la

_

izquierda. Si, por el contrario, los postulados son abandonados, se elimina una de las condiciones necesarias de la existencia del campo político". *Ibid.*, 192.

⁸⁶² Cf. E. Dussel, ibid., 96-103.

⁸⁶³ Como ya señalé en otras oportunidades, el filósofo argentino/mexicano se refiere a la vida material, concreta, a la "materia" como contenido, a la vida misma, o, al decir de Engels, a la "vida inmediata". Y reflexiona acerca de que "las instituciones creadas para reproducir la vida también tienen siempre un momento de crisis, de desgaste entrópico, de inversión de sentido. De haber sido creadas para aumentar la vida comienzan a ser parasitarias de la vida y producen muerte; se han fetichizado. Es tiempo de transformarlas, reemplazarlas, crear las nuevas instituciones que respondan al nuevo momento histórico de la vida humana global". Ibid., 96. La cursiva es mía.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, 96. Señala el mendocino que la realización de este postulado resulta imposible empíricamente, no obstante, se trata de un criterio a seguir en el campo político a fin de perpetuar la vida sobre el planeta. Cf. *ibid.*, 96.

⁸⁶⁶ Nuestro filósofo considera a la economía como un "subsistema de la ecología" por sus recursos y por los efectos negativos sobre esta última. Cf. *ibid.*, 97.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, 98. Aclara a continuación el profesor cuyano que dicho "trabajo cero" es lógicamente posible, pero imposible empíricamente.

economía, por lo tanto, resulta necesaria la intervención política en la económica para que ésta tienda a la producción, reproducción y aumento de la vida humana⁸⁶⁸. En este proceso de transformación es necesario, también, tener en cuenta el ámbito cultural y la intervención de la política en la cultura a fin de lograr dicha transformación. En AL se debe promover particularmente la educación para la diversidad de culturas que "conviven" en el "Nuevo Continente".⁸⁶⁹

Tesis XIX: Transformación de las instituciones de la esfera de la legitimidad democrática. Irrupción de los nuevos derechos. La "paz perpetua" y la alteridad⁸⁷⁰

Aguí el autor se preocupa de la legitimidad democrática y de la resolución de los problemas de la comunidad política por la vía pacífica. Asume la idea de la *alteridad* en clara contradicción con el concepto liberal de "igualdad", a fin de construir la diversidad democrática respetando la multiplicidad de derechos y cosmovisio-nes. Mediante la interacción es posible la transformación del sistema de derecho a fin de conservar la "paz perpetua", la cual, también se puede pensar lógicamente, pero no es posible realizarla empírica-mente de manera perfecta. No obstante, resulta ser un horizonte orientador a la hora de solucionar conflictos de modo pacífico. En la lógica de la "paz perpetua" la razón discursiva es definida como la responsable de alcanzar acuerdos; resulta necesaria, también, la razonabilidad frente a la agresión violenta atendiendo a las necesidades materiales y la participación simétrica de los ciudadanos. La característica propia de la legitimidad democrática es la de relegar la violencia como un medio para llegar a acuerdos.871

Ahora bien, la transformación del sistema de derecho (para dar lugar a los "nuevos" derechos) necesita de la revisión de la antigua división de poderes y las formas de articular la democracia representativa y la participativa.⁸⁷²

870 Cf. E. Dussel, ibid., 104-111.

⁸⁶⁸ Cf. M. Retamozo, *ibid.*, 121. Comenta Retamozo que aquí "Dussel recupera como una política en este sentido la implementación de un ingreso ciudadano o 'renta básica' que consiste en un pago mensual que el Estado efectúa a cada ciudadano, de forma individual, incondicionalmente, e independientemente de cualquier otro ingreso del que pueda disponer". *Ibid.*, 121, nota 44.

⁸⁶⁹ Cf. ibid., 121.

⁸⁷¹ Cf. *ibid*., 104. El concepto de "paz perpetua" es tomado de Kant, véase, M. Kant, *La Paz Perpetua*, Ed. Bureau Editor, Buenos Aires, 2000.

⁸⁷² Cf. M. Retamozo, *ibid.*, 122. Dussel, en la época en que escribía este texto, consideraba a lo estipulado por la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* como un importante avance en este aspecto, ya que la misma había incorporado el *Poder Ciudadano* y el *Poder Electoral* junto a otras formas de participación del pueblo. Cf. *ibid.*, 122, nota 45.

Tesis XX: Transformación de las instituciones de la esfera de la factibilidad. ¿Disolución del Estado? Liberación873

La pregunta es finalmente sobre la manera y los alcances de la transformación política-social que se propone. El filósofo considera que es posible dicha transformación⁸⁷⁴, la cual debe efectivizarse mediante el ejercicio delegado y obediencial del poder⁸⁷⁵ y la "disolución del Estado"876 que se lleva a cabo en tres niveles, a saber:

- En la tendencia a la identificación (nunca del todo lograda) entre representante y representado.
- En la mayor transparencia posible de las instituciones políticas de manera que los ciudadanos tengan la posibilidad de "vigilar" o "fiscalizar" el accionar de quienes los gobiernan.
- En cuanto que el "Estado subjetivado" que se ha conformado, otorga la responsabilidad sobre el bien común a cada uno de los ciudadanos, los cuales participan de manera colectiva.

Para que se realice la transformación del Estado resulta indispensable la democracia participativa junto a las instituciones que la acompañen. El pueblo debe ejercer aquí una fiscalización permanente sobre aquellos que lo representan y debe, además, estar dispuesto a ejercer el poder soberano, en especial, por la constitución de un "Poder ciudadano" controlador, como también del "Poder electoral" (la Sociedad civil organizada tendría que ser partícipe en la conformación del Poder ciudadano, del Poder electoral, e incluso, del Poder judicial por medio de los profesionales especializados en estos campos)877. La condición de gobernabilidad democrática no se ve

⁸⁷³ Cf. E. Dussel, ibid., 112-117.

⁸⁷⁴ Dussel pone como ejemplo o paradigma de transformación lo efectuado tanto por Hugo Chávez en Venezuela, como por Evo Morales en Bolivia, quienes cambiaron la Constitución al comienzo su ejercicio delegado del poder. Afirma el filósofo que si las instituciones estatales no sirven hav que transformarlas. Cf. ibid., 112. En 2010 sostenía que "eso es el poder ciudadano en la constitución venezolana, que es la primera constitución mundial que tiene un cuarto poder, que es precisamente la fiscalización mediante la participación. Otro ejemplo: en Noruega los ciudadanos nombran ante el juez a un ciudadano que fiscaliza, que no sabe nada de derecho, pero que todas las semanas tiene que ir y se le paga un sueldo modesto, para que vaya los lunes a preguntarle al juez, a los reos, a los abogados, '¿cómo van las cosas?'; y si uno dice: 'mire, el juez me hizo una presión, el abogado tal me hizo tal...', entonces llama a un auditor para resolver el problema, para destituir al juez. Ahí, la Suprema Corte de Justicia tiene la presencia de un ciudadano, los jueces pueden ser juzgados. Esto nunca se ha pensado". E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31. A modo de comentario, opino que es muy interesante la reflexión de Dussel en la entrevista que acabo de citar, sobre todo cuando el entrevistador le pregunta acerca de las coincidencias y diferencias entre el gobierno de izquierda venezolano de Hugo Chávez y el boliviano de Evo Morales. Cf. ibid., 34-35.

⁸⁷⁵ Insiste categóricamente el filósofo en que, "...sin el ejercicio delegado *obediencial* del poder institucionalmente no se puede cambiar factiblemente el mundo". E. Dussel, 20 tesis de política, 2006, en http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf, 112, 10/10/2016.

⁸⁷⁶ La "disolución del Estado" se da al nivel de la factibilidad estratégica. Cf. *ibid.*, 112. 877 Cf. ibid., 113-114.

amenazada por este poder popular soberano (que se expresa a través de la acción del colectivo social, de la movilización ciudadana y de la demanda pública), por el contrario, su condición de posibilidad depende de dicho poder popular soberano.⁸⁷⁸

Por último, afirma Dussel que la intención de esta tesis número 20 acerca de la factibilidad, es la de señalar que la *liberación* de la exclusión u opresión es el objetivo de las posibles transformaciones y/o revoluciones. Es por esto mismo que dichas transformaciones se encuentran situadas en línea con la *praxis de liberación*.⁸⁷⁹

Después de este recorrido por los principales postulados dusselianos acerca de la política (fundamentales para entender luego los textos que conforman la trilogía política), nos introduciremos en el ámbito religioso, por supuesto, vinculado intrínsecamente con el político (y, por lo tanto, también con el ámbito ético); estos dos campos, como ya he señalado antes, son inseparables en el pensamiento de Dussel –desde Levinas y Marx– abordado por nuestro filósofo desde una perspectiva periférica latinoamericana.

Comenzaré con el análisis del texto Religión del año 1977 ya que, como he expresado en la introducción del trabajo, es una obra que considero fundamental (más allá de que contenga categorías ya superadas -incluso por Dussel-880 y que se haya escrito antes del definitivo "giro marxista" de nuestro pensador) para comprender el posterior desarrollo dusseliano acerca de esta temática en torno a la cuestión del fetichismo. A fin de lograr una correcta lectura e interpretación del texto de Dussel, es muy importante tener en cuenta que el mismo está elaborado, en gran medida, a partir de los postulados levinasianos y que data de la época en que nuestro filósofo se encontraba en pleno proceso de estudio de los escritos marxianos. es decir, en una etapa de transición. Su perspectiva, por lo tanto, aún no había logrado la madurez hermenéutica posterior que, en gran medida, consigue gracias a su estudio minucioso de la realidad histórico-política-religiosa de AL (segundo capítulo). De todas maneras, insisto, el texto nos permite introducirnos en la reflexión dusseliana acerca del vínculo entre religión y política, en una concepción de la religión como justificadora de la praxis política opresora (fetichismo) o una religión concebida como liberadora de dicha opresión.

3.4. Relación entre religión y política en la obra *Religión* de Enrique Dussel

⁸⁷⁸ Cf. M. Retamozo, *ibid.*, 122.

⁸⁷⁹ Cf. E. Dussel, ibid., 117.

⁸⁸⁰ Mi intención es tomar de esta obra los elementos necesarios para la posterior reflexión, entendiendo la perspectiva dusseliana de Marx dentro del proceso evolutivo de su pensamiento. Determinadas categorías que Dussel emplea aquí han quedado, en cierta medida, "obsoletas", como la noción de supraestructura e infraestructura, entre muchas otras.

En el mencionado texto *Religión*, Enrique Dussel aborda la religión como supraestructura y como infraestructura y sostiene que la misma definición esencial desde recibe SU la praxis infraestructural.881 En las palabras preliminares de dicho texto aclara que, si bien, el mismo tiene como principal interlocutor al militante socialista revolucionario (por haber expresado estas ideas en Yugoslavia, un país socialista), está dirigido también a los pueblos latinoamericanos, con una importante población cristiana. Pueblos que padecen la dependencia y la opresión; por lo tanto, este texto también posee intencionalidad política. En la presente obra Dussel intentaba establecer los límites dentro de los cuales se enmarca toda práctica religiosa. Dentro de la religión supraestructural y de la religión infraestructural encontramos el complejo campo religioso y sus múltiples problemas. El autor aquí sólo se detiene en los límites extremos: el supraestructural y el infraestructural. Ahora bien, Dussel hace la salvedad de que, para él, es la religión infraestructural la que le otorga a la religión su definición esencial.882

3.4.1. Religión supraestructural

3.4.1.1. La religión para Hegel, Marx y el marxismo posterior

Afirma Dussel que en Hegel la religión y el fundamento del Estado son una misma cosa; idénticas en y para sí. Según el pensamiento hegeliano la historia de la ética, de la estética, de la filosofía y de la religión, es una y la misma. Y esto es así ya que el transcurrir de la historia universal es el proceso real del Espíritu, siendo ésta la verdadera teodicea (la justificación de Dios en la historia). La intuición de que todo lo que acontece en la historia es obra de Dios es la única manera de reconciliar a Dios con la historia.⁸⁸³

Dussel cita en forma permanente a Hegel para mostrar que en el pensamiento del filósofo alemán el mundo occidental (cristiano) es el mundo de la consumación de la historia. La "exteriorización" provocada por las cruzadas y el "descubrimiento" del "Nuevo Mundo", sólo acompañan a dicha historia sin aportar modificaciones esenciales. Y esto es así ya que "...Dios es solamente Dios en tanto se conoce a sí

_

⁸⁸¹ Está casi de más aclarar que Enrique Dussel ha evolucionado en su pensamiento acerca de muchos de los temas que trata en este texto. Sólo me limito aquí a presentar algunos aspectos de esta obra, o, mejor dicho, sólo algunas ideas que considero relevantes en ella, siempre teniendo en cuenta el momento y el contexto geo-histórico, cultural y político en que se ha escrito. El filósofo argentino escribe este texto en pleno proceso de golpes militares en AL en general y en su país (Argentina) en particular. Sufriendo en carne propia las consecuencias de dicho proceso. En el presente análisis respetaré la estructura general del texto del autor conservando básicamente títulos y subtítulos (aunque la numeración no coincida con el texto original) a fin de presentar en orden sus ideas y permitir al lector una mejor comprensión.
⁸⁸² Cf. E. Dussel, *Religión*, Ed. EDICOL, México, 1977, 11.

⁸⁸³ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Ed. Alianza Editorial, Madrid. 1984. 321-332.

mismo; su saberse es además un autoconocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano *acerca de* Dios que se prolonga hasta saberse del ser humano *en* Dios"884. El acto por el que Dios se sabe a sí mismo, el cual es anterior al Saber Absoluto, es la fe. Acto por el cual el Espíritu se ensimisma a fin de alcanzar la simplicidad de la fe⁸⁸⁵. Es por eso que "la religión (...) alcanza en la fe su perfección, es la representación creída como Idea absoluta; el culto, que se rinde el Espíritu al Espíritu en y por el hombre, es la 'certeza (*Gewissheit*)'⁸⁸⁶ de esa representación de la fe, es la Verdad del Absoluto".⁸⁸⁷

Sostiene el filósofo de la liberación que la religión –para Hegel– es la *justificación del imperialismo* (a esto "no" lo percibió Marx) ya que la misma es el fundamento del Estado (del Estado absoluto). Y dicho Estado (Imperio inglés) es el responsable de propagar la "civilización" por todo el mundo. En filosofía política, significa que el querer del Estado absoluto prima por sobre el querer de los demás pueblos, o, mejor dicho, los demás pueblos no tienen derecho, el único dominador es el Estado absoluto.⁸⁸⁸

En el caso de Feuerbach, éste –dice Dussel– entiende que ese Dios y religión era sólo la negatividad humana invertida al infinito, o sea, la afirmación en Dios de lo que el hombre niega en sí mismo. De lo que no pudo darse cuenta es que dicho hombre era el hombre europeo divinizado. Por lo que su crítica no fue absolutamente radical. No obstante, entendió que el "hambre y la sed" son actos religiosos. Por lo cual, la religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo en su relación con los demás hombres, ya que las relaciones morales, son en sí mismas verdaderas relaciones religiosas.⁸⁸⁹

Marx lleva a cabo una crítica filosófica, política y económica de la religión. Para nuestro pensador, la tercera es la más importante. En su crítica filosófica depende especialmente de Feuerbach y Bauer. Por eso Dussel no se detiene en ella, porque en la crítica filosófica a la religión de su época de juventud, la misma está esencialmente completa y dicha crítica es la premisa de toda crítica. Por el contrario, su crítica política da a conocer algo nuevo, y es que la religión justifica los intereses políticos. Por lo cual, no es posible establecer una crítica de dichos intereses políticos sin una crítica a la religión. Esta última,

⁸⁸⁴ G. W. F., Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, n° 564, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2005, 588. Cf. también, G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 223.

⁸⁸⁵ Cf. G. W. F., Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, n° 571, 591.

⁸⁸⁶ G. W. F., Hegel, Lecciones sobre filosofía de la religión, 312-314.

⁸⁸⁷ E. Dussel, ibid., 18.

⁸⁸⁸ Cf. E. Dussel, ibid., 18-19.

⁸⁸⁹ Cf. L. Feuerbach, La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión, en http://www.ugr.es/~pgomez/docencia/fr/documentos/Feuerbach.Ludwig_La-esencia-del-cristianismo.pdf 31/12/2017. Cf. también, L. Feuerbach, La esencia del cristianismo, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1941. Cf. también, L. Feuerbach, La esencia del cristianismo, en https://es.slideshare.net/pablojasso1/feuerbach-la-esencia-del-cristianismo 31/12/2017

según Dussel, ya fue definida en un estatuto ideológico supraestructural: la política.

Luego Marx lleva a cabo la crítica económica de la religión. Dicha crítica tiene como eje central el "fetichismo de la mercancía". Para el mendocino, el fetichismo es la escisión entre la apariencia que tapa y la realidad oculta. El fetichismo de la mercancía es un modo particular de fetichismo. Viene a ser el ocultamiento del carácter social del trabajo v se presenta como un carácter material de los productos del trabajo. "cómo acontece en el mundo religioso en donde se ha escindido lo real (relación del trabajo social concreto y su producto) de lo irreal aparente (como si el valor de la mercancía le perteneciera en razón de su propia estructura independiente)"890. Y aquí Dussel aclara (críticamente) la visión que -para él- tiene Marx de la religión, la cual tiene que ver directamente con el pensamiento de Hegel y el hegelianismo. "Estos" entienden a la religión desde el punto de vista supraestructural fetichista, y al cristianismo como la versión más adecuada de religión, va que se da en ella el culto al hombre abstracto, especialmente en su modalidad burguesa en el estadio actual fetichista de la mercancía. Por otra parte, sostiene el argentino que Marx jamás buscó aplicar a la religión su dialéctica de lo universal y lo particular, de haberlo hecho hubiera definido la contradicción de la esencia de la religión como utopía de reconciliación universal y su praxis histórica concreta en la sociedad burguesa. Al contrario, su idea del cristianismo fue idéntica a la de su forma concreta burguesa y de esta manera negó a ambas. Agrega el filósofo de la liberación que, por el contrario, en AL surgió una praxis crítica como consecuencia de una teoría cristiana que no es necesariamente ideológica.891

Luego Dussel señalará dos líneas posteriores del marxismo: la que llama de los *prácticos heterodoxos* y la de los *teóricos críticos* a la posición leninista o al marxismo vulgar. La primera está conformada en especial por políticos; una buena representante es Rosa Luxemburgo, quien sostiene que no existe una lucha del partido revolucionario contra la Iglesia o la religión, no obstante, en ocasiones la Iglesia persigue a los revolucionarios. Esto encierra una contradicción, ya que la revolución postula una nueva realización del espíritu cristiano primitivo al promover la igualdad y fraternidad entre los hombres, ideal de las primeras comunidades cristianas⁸⁹². Por lo tanto, Rosa Luxemburgo no critica la esencia de la religión, no establece una crítica filosófica de la misma sino política. A esta línea pertenecen, también, Togliatti y Thorez. En la segunda línea, la de los *teóricos críticos* (Dussel piensa en Anton Panneboek, Korsch y Gramsci), Panneboek, por ejemplo,

892 Cf. R. Luxemburgo, "El Socialismo y las Iglesias", en *Obras escogidas*, Ediciones digitales Izquierda Revolucionaria, en www.marxismo.org, 2008, 139-159. 24/10/2016

⁸⁹⁰ *Ibid.*, 21. Dussel continúa aquí con el análisis de pensamiento de Marx en *El Capital*. Cf. Marx, K., *El Capital*. *Crítica de la Economía Política*. *El proceso de producción de capital I*. *Libro primero*, 87 ss.

⁸⁹¹ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 22.

entiende que el carácter histórico del materialismo y el protagonismo activo de la subjetividad exigen la consideración de la religión como una cuestión secundaria, aunque, a la vez, insiste con la función infraestructural del conocimiento. Gramsci, por su parte, le otorga mucha importancia a la problemática religiosa a la hora de pensar la revolución cultural (lo cual se entiende por el "clima social" en el que vive marcado por una religión integrista y conservadora expresada en la ideología religiosa del pueblo). Según Dussel, la postura gramsciana tendrá mucha importancia en AL, en el enfrentamiento de dos ideologías contrapuestas: la de la religión popular y la de la religión oficial de los intelectuales (no orgá-nicos) que intentan impedir el materialismo de la primera para que no se formen dos religiones y queden ellos reducidos a (lo que va son) una ideología de grupos minoritarios. En general (salvo Lukács en su Estética, donde se refiere a la religión con categorías weberianas), sostiene nuestro filósofo que todos "sustentan el estatuto ideológico determinado o más o menos supraestructural de la religión".893

3.4.1.2. La religión como ideología supraestructural

Dussel entiende que la noción vulgar de la religión como supraestructura comienza con las definiciones de táctica política que sobre este tema expuso Lenin. En el análisis filosófico la religión se ubica dentro del materialismo ateo –enemigo acérrimo de cualquier tipo de expresión religiosa- del siglo XVIII. Para Lenin "en tanto supraestructural, la religión no es un problema religioso; es en cambio un problema político, coyuntural, objeto de determinadas tácticas, y, aún más radicalmente, es un problema económico, infraestructural"894. La religión debe desaparecer con la revolución, ya que la misma es reaccionaria y el materialismo es ateo por el hecho de ser materialista. No hay que seguir concediéndole autonomía a la religión, ya que puede, en determinado momento o situación, condicionar un proceso de transformación o cambio. Piensa el filósofo latinoamericano que este modo de pensar a la religión tiene que ver con la ignorancia de que la lucha ideológica es un momento esencial del proceso revolucionario. La religión es posterior al cambio revolucionario. Por lo dicho, Dussel asegura que estamos frente a un esquema vulgar de supra e infraestructura.895

3.4.1.3. La religión de la totalidad. Divinización y fetichismo

Para nuestro autor, como hemos visto, todo sistema se totalitariza en algún momento y su estructura se transforma en autosuficiente, y "la religión, como conjunto de mediaciones simbólicas y gestos rituales,

⁸⁹⁵ Cf. *ibid*.. 25-26.

0

⁸⁹³ E. Dussel, ibid., 24.

⁸⁹⁴ Ibid., 25.

como doctrina explicativa del mundo y en referencia al absoluto (sea cual fuere), viene a ser un momento esencial de este 'cierre' del sistema sobre sí mismo"⁸⁹⁶. Este proceso de totalización del sistema es un proceso de divinización y aquí es donde la religión se transforma en ocultamiento de la dominación. Y de esto da cuenta la noción de religión como supraestructura ideológica.⁸⁹⁷

Concretamente los sistemas que se han divinizado son -según Dussel- el europeo primero y el norteamericano después. Lo cual significa que estos imperios se han resistido a reconocerse como finitos, contingentes, con principio y fin, lo que amenazaría sus pretensiones absolutas y de eternidad de la totalidad social actual. En otros términos, nos encontramos frente a la fetichización del sistema, que no es otra cosa que la identificación de la estructura del sistema vigente con la naturaleza, con la esencia del hombre y con la voluntad divina. 898

3.4.1.4. Materialismo acrítico

Asegura Dussel que algunos revolucionarios del siglo XIX quedaron apresados por los principios materialistas del siglo XVIII. Pone el ejemplo de Engels, quien, en su *Dialéctica de la Naturaleza*⁸⁹⁹, no logra escapar a los supuestos del materialismo burgués precedente. Engels no comprende a la materia desde una concepción socio-histórica, sino que en él sólo nos topamos con una interpretación material de la historia. ⁹⁰⁰

En este caso, tanto el panteísmo material o ideal poseen la misma lógica. Para Engels la Materia vendría a ser el principio necesario de todo lo que acontece. Por eso el argentino dice que esta postura no es atea, sino que estamos frente a un nuevo fetichismo. Puede ser atea del deísmo, pero es panteísta de la materia como totalidad.⁹⁰¹

En el ámbito de lo político, esta postura materialista termina legitimando y justificando al Estado que ejerza el poder en su nombre. Un Estado al estilo Stalin, es un Estado consagrado y justificado en dicha Materia, la cual viene a ser su soporte eterno, infinito y necesario. Estamos, pues, ante un nuevo modo de absolutización, el cual, se manifiesta en apariencia como anti-religioso, aunque, en el fondo no sea así, ya que cumple, en la formación social concreta, idéntica función ideológica que las religiones supraestructurales. Por no haberse problematizado antes la importancia en la revolución de la lucha ideológico-religiosa se ha vuelto a caer en el encubrimiento de

_

⁸⁹⁶ Ibid., 26.

⁸⁹⁷ Cf. ibid., 26-27.

⁸⁹⁸ Cf. ibid., 27.

⁸⁹⁹ Cf. ibid., 27.

⁹⁰⁰ Cf. ibid., 28.

⁹⁰¹ Cf. ibid., 28.

otras dominaciones, esta vez en nombre de la Materia, la cual no deja de ser un nuevo dios que, con su voluntad, justifica y consagra todo. 902

3.4.1.5. El culto en la religión de la totalidad

3.4.1.5.1. El culto como legitimación

Dussel define al culto como "el acto por el que se rinde adoración al absoluto" Aquí recurre a Hegel, para quien el culto en su esencia es la "certeza" de ser Dios o de expresarlo en la historia. Dentro de lo que el filósofo mendocino llama religión supraestructural, el culto es la certeza que sabe cumplir con la voluntad de Dios. Aquí no hay ningún cargo de conciencia, al contrario, el culto permite que la conciencia esté tranquila porque se está cumpliendo con el deber, la ley, el orden y la honestidad Por eso y en este sentido la religión es "el opio del pueblo". Esta es la base de la ideología que legitima al sistema, justifica todas sus acciones y le otorga coherencia absoluta. Por eso los críticos del sistema son considerados ateos, ilegítimos, irreligiosos, etc., y deben ser juzgados por predicar "falsos dioses". Por eso describados ateos.

3.4.1.5.2. El culto en las clases dominantes

El culto de las clases dominantes separa lo doctrinal-ideológico de lo práctico o económico-político. Ambos contenidos van en paralelo. El culto queda reducido a la práctica religiosa, o bien, a un conjunto de tesis teóricas que explican la realidad del sistema. Esta doctrina religiosa es el momento esencial de la ideología de la clase dominante. Por ella el sistema alcanza su reproducción. Y por medio de lo ritual (expresiones simbólicas) consigue el convencimiento de sus miembros. 906

3.4.1.5.3. El culto en las clases dominadas en cuanto oprimidas

La ideología de los dominadores se introyecta mediante la cultura en los dominados. La ambigüedad que provoca la utopía del sistema dominante envuelve, engaña y atrae gran parte de las necesidades de las clases oprimidas. Es aquí donde la religión pasa a ser estructura de resignación pasiva, de aparente humildad y de paciente derrota (aquí Dussel cita a Nietzsche⁹⁰⁷), en cuanto se asume la religión de las clases

⁹⁰² Cf. ibid., 28-29.

⁹⁰³ *Ibid.*, 29.

⁹⁰⁴ Cf. ibid., 29.

⁹⁰⁵ Cf. *ibid*., 29.

⁹⁰⁶ Cf. ibid., 29-30.

⁹⁰⁷ Cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Ed. Tecnos, Madrid, 2003, 87-89.

dominantes como doctrina ideológica y rito simbólico del triunfo de los dominadores y de la propia derrota. 908

El hecho de que el sujeto-pueblo rinda culto a las potencias, a los santos o héroes del sistema dominante tiene que ver con la necesi-dad de que estos poderes le otorguen aquellos bienes deseados o necesarios de los que han sido privados. Este aspecto negativo de la "religiosidad popular" lo expresa Dussel en términos freudianos, comparándolo con el hijo que no tiene acceso a la madre sino sólo con la ilusión de ser el padre, en la pasividad sublimada del reprimido. De igual manera en la "religiosidad popular" se refleja el modelo de la dominación ideológica, presentado de tal modo que resulte aceptable.

Aquí nuestro pensador expresándose con dureza y determinación afirma que tanto en los sectores periféricos de Europa y Estados Unidos, pero sobre todo en los sectores periféricos a nivel global, la "religiosidad popular" es la manifestación de la *miseria real* de los que padecen la dominación. Y por fin, culmina con una frase profética donde asegura que, tanto dicha "religiosidad" como la de los opresores no tiene futuro y desaparecerá con el tiempo. 909

3.4.1.6. A modo de ejemplo: la doctrina de la "Seguridad Nacional" y el "American way of life"

Como ya se ha dicho, según nuestro autor, la religión como supraestructura, o como ideología que justifica y encubre el sistema opresor surge en los países centrales y se extiende a los periféricos. Dussel comienza con el análisis de la situación de estos últimos, en concreto, el caso de los países latinoamericanos donde se da esta situación a través de los neofascismos militaristas que responden a los intereses norteamericanos. Aquí la ideología religiosa otorga legitimidad a los golpes de Estado y al genocidio, ocurridos en Brasil, Chile, Argentina, Uruguay y Nicaragua, o sea, en gran parte de AL. Promueven y defienden la "civilización occidental y cristiana" en contra de las amenazas del ateísmo materialista y marxista. Se trata de una cruzada religiosa supraestructural detrás de la cual están ocultos los intereses políticos y principalmente económicos de este proyecto. La denominan "Seguridad Nacional". 910

La religión que promueve el sistema opresor es la burguesa y capitalista, o sea que estamos frente a una religiosidad supraestructural ideológica, frente a una cultura de dominación que justifica la

00

⁹⁰⁸ Ibid., E. Dussel, 30.

⁹⁰⁹ Cf. *ibid.*, 31-32. En este caso Dussel, como en otros momentos, utiliza palabras "proféticas". Y dentro de esas "profecías" (que en este caso no es explicitada) deja una sensación de optimismo, o al menos una ilusión de liberación futura de las clases o sectores oprimidos.

⁹¹⁰ Cf., *ibid*., 32. Era ésta la situación que vivía Latinoamérica cuando Dussel escribe este texto. Aunque no todos podían reconocer los verdaderos intereses detrás de los golpes de Estado.

represión, el exterminio de un pueblo y la imposición de una econo-mía en favor de los intereses de las grandes empresas mundiales.⁹¹¹

Luego Dussel se refiere a un aspecto o nivel general de la religión en Estados Unidos, la religión del americanismo. Se trata de una metareligión o súper-religión que es una supraestructura socio-cultural, la cual está determinada por estructuras de dominación política y económica. En nombre de esta "gran religión" son sacrificados los pueblos latinoamericanos, africanos y asiáticos. Concluye el pensador argentino afirmando que "el 'culto a la inteligencia' –como escribía Marchetti– viene a identificarse con la 'certeza' de ser Dios. ¡Hegel definió así el culto del Absoluto! Lo definió como saber, como inteligencia". 912

3.4.2. La religión infraestructural

3.4.2.1. La religión para los profetas de Israel y la *praxis* críticoprofética latinoamericana

En este apartado Dussel se remonta al antiguo Israel a fin de expresar la marcada diferencia entre la tradición profética y otras religiones como las indoeuropeas o el taoísmo. Para nuestro autor, en Egipto tuvo lugar una extraordinaria experiencia de religión infraestructural y de liberación. El *infra* indica la responsabilidad del liberador por el oprimido, dicha responsabilidad está situada debajo de la estructura del sistema que organizarán los libertos en la *utópica* tierra "prometida" donde "mana leche y miel". 913

Luego de organizarse el nuevo sistema en Palestina, de a poco, el modo de producción subasiático de aldeas pequeñas, con mayor o menor independencia, pretende ser absorbido por el modo tributario bajo la hegemonía asiria. Los críticos de este sistema que se impone serán los profetas. Ellos se rebelan especialmente contra el sistema tributario, lo hacen "desde la perspectiva de los nómades del desierto, los pastores y las pequeñas aldeas".⁹¹⁴

La doctrina de los profetas es el *culto* como *praxis*. Dussel se refiere también al mensaje de Jesús de Nazaret, el cual se encuentra en la misma línea de la tradición profética. Más adelante se sitúa en el siglo XVI, época de la expansión europea a nivel mundial, y contexto donde tiene lugar el surgimiento de nuevos profetas junto a nuevas temáticas. Nace (o renace) otro Dios en esta época, el que será adorado especialmente en los continentes periféricos, comen-zando por AL. Ese Dios es el *oro* y su adoración dará lugar al naci-miento del capitalismo. Y aquí también se escucha la denuncia de un profeta llamado Bartolomé de las Casas, quien, como hemos visto, se opone

⁹¹³ Cf. *ibid*., 37.

⁹¹¹ Nuestro pensador ya se refiere en esta época a las "transnacionales".

⁹¹² *Ibid.*, 35.

⁹¹⁴ *Ibid.*, 38.

estructuralmente al colonialismo europeo. Su crítica tiene que ver con la opresión y explotación de los indios, especialmente a tra-vés del sistema de encomiendas, el cual era un modo de producción tributaria con sistema monetario y que estaba incorporado en el mer-cado mundial. Dice Dussel que Bartolomé de las Casas es el primero que de esta manera expone la dialéctica del Señor y el Esclavo con significación mundial. De este modo se criticaba a Europa (centro de la historia mundial) desde la religión infraestructural de la periferia. 915

Más adelante, nuestro pensador hace referencia a otros profetas en tierras latinoamericanas. En primer lugar, hace alusión a Miguel Hidalgo y Costilla, sacerdote y director de un Seminario, quien, en tiempos de la liberación de México respecto a España, fue excomulgado por el episcopado mexicano y acusado de hereje por la Facultad de Teología de México. El cura denunciaba antes de su martirio que su persecución se debía a lo que había hecho por los pobres, por haberlos organizado en la lucha para lograr la liberación de los españoles. El filósofo cita al profeta, en su acusación a la religión supraestructural: "Si no hubiese emprendido libertar nuestro reino de los grandes males que lo oprimían, y de los muchos mayores que le amenazaban v que por instantes iban a caer sobre él. iamás hubiera vo sido acusado de hereje"916. Por su praxis de liberación (heteropraxis para los dominadores y heterodoxa según la religión dominante) fue condenado⁹¹⁷. Otro profeta, José María Morelos (también sacerdote) toma el mando como general en jefe de los ejércitos de la libertad y continúa la lucha por la liberación.

Dicha lucha contra España irá provocando la organización de otra dependencia neocolonial con Inglaterra y, finalmente, en la década de 1960 se tomará conciencia de que la lucha futura será con Estados Unidos, el Imperio de turno. Con palabras cargadas por el dolor de la propia experiencia, pero con rasgos de esperanza, expresa Dussel la vivencia religiosa de quienes se rebelan contra este nuevo imperio: "Muchos miles de varones y mujeres que profesan una religión infraestructural, como responsabilidad por los oprimidos, juegan su sueldo, su prestigio, su honor, su hogar, su vida; en las prisiones, las torturas, el hambre. No es extraño que una nueva visión de lo religioso surja en AL, al menos en ciertos grupos"918

Luego el argentino cita a Fidel Castro, a quien, sin mencionarlo explícitamente, ubica en la lista de profetas. Quien, en un discurso a un grupo de sacerdotes chilenos, señalaba que (partiendo de la premisa de que la religión es para el hombre) el cristianismo tiene muchísimas mayores coincidencias con el comunismo que con el capitalismo. Entre los objetivos que predica el cristianismo y los

_

⁹¹⁵ Cf. ibid., 38-40.

 ⁹¹⁶ Colección de documentos sobre la guerra de la Independencia en México (1808-1821), Hernández y Dávalos, México, 1877, 79. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 41.
 ⁹¹⁷ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 41.

⁹¹⁸ Ibid., 41-42.

objetivos que buscan los comunistas hay un gran punto de comunidad. Incluso, opina Castro que la religión ha llegado a un momento en el que podría entrar en el ámbito político para atender al hombre en sus necesidades materiales⁹¹⁹. Y más adelante insiste: "cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza *estratégica* entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios (...). Los interesados en que tales alianzas no se produzcan son los imperialistas". ⁹²⁰ Más adelante nuestro autor hace alusión al sacerdote Camilo Torres, considera que su opción guerrillera foquista fue políticamente desacertada, no obstante, encuentra en sus palabras un importante aporte para la construcción de una religión del futuro, donde la noción del culto se encuentre intrínsecamente ligada a la del amor al prójimo. ⁹²¹

Por último, Dussel refiriéndose a los profetas mártires de la década del '60 y del '70, cuyo martirio fue provocado por las dictaduras militares en íntima connivencia con Estados Unidos, asevera que la religión infraestructural en cuanto crítica al sistema ha vuelto a mostrar su función histórica. Esos martirios demuestran que la religión tiene futuro en cuanto que significa una crítica estructural al sistema opresor como totalidad. 922

La muerte de los profetas se ha repetido a lo largo de la historia de nuestra América desde los comienzos de la conquista. Los imperios y los dominadores que las han provocado se han ido sucediendo, sin embargo, las razones de su martirio son análogas, los profetas mueren *denunciando* la injusticia y *anunciando* un orden histórico más justo, signo de la utopía escatológica.⁹²³

3.4.2.2. La religión infraestructural como crítica

El concepto de religión infraestructural señala –según Dussel– la anterioridad de la responsabilidad práctica que tiene el sujeto religioso por el pobre, excluido u oprimido dentro del sistema. Tal anterioridad no se da solamente en relación con la supraestructura de un sistema futuro, sino también con su infraestructura. Dicho sujeto religioso va

_

⁹¹⁹ Cf. F. Castro, Cuba-Chile, ed. 419 b. Citado en E. Dussel, ibid., 42-43.

⁹²⁰ F. Castro, *ibid.*, 484-485. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 43.

⁹²¹ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 43-44. Las palabras de Camilo Torres encierran una interesante (y muchas veces olvidada u *ocultada*) visión de las estructuras *históricas* eclesiales, además de una profunda mirada sobre la "esencia" del sacerdocio y del cristianismo en estricta relación con el amor al prójimo: "En la estructura actual de la Iglesia se me ha hecho imposible continuar el ejercicio de mi sacerdocio en los aspectos del culto externo. Sin embargo, el sacerdocio cristiano no consiste únicamente en la celebración de los ritos externos (...) La comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma efectiva, el precepto de amor al prójimo". *Camilo Torres, por el Padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966)*, Cidoc, Cuernavaca, 1966, 285-286, en Carta al Cardenal L. Concha Córdoba, del 24 de junio de 1965. Citado en E. Dussel., *ibid.*, 44.

⁹²² Cf. E. Dussel, ibid., 44.

⁹²³ Cf. ibid., 45.

más allá del sistema de dominación vigente y se hace cargo del que sufre. Por eso aquí la esencia de la religión es la conformación de una nueva praxis, cuya raíz posee un campo de autonomía relativa ("resto"), en permanente y contradictoria dialéctica con las instituciones religiosas 924

El filósofo sintetiza lo dicho con un esquema del cual cito sólo su explicación:

"...en el sistema vigente (...) las clases dominadoras poseen como una mediación legitimante a la religión supraestructural (...), y dominan a las clases oprimidas (...). Las clases oprimidas en cuanto exteriores al sistema (...) interpelan al sistema (...): '¡Tengo hambre!'. El que oye, el que cree, el que asume la responsabilidad de tener fe en el otro, sufre la conversión (...) del profeta de la religión infraestructural, deviniendo ipso facto, él mismo, excéntrico al sistema (...). El profeta identificándose con el oprimido (...), espera un sistema histórico más justo (...), como signo del reino escatológico (...). Su esperanza (...) es la del oprimido (...); el intento en la praxis de realizar la utopía histórica (...) es el culto al Infinito (...). La religión infraestructural (...) tiene anterioridad a las infraestructuras del sistema futuro (...), y quarda siempre, aún con respecto al revolucionario político, un 'resto' de crítica escatológica (...)".925

En su afán de explicitar al máximo su definición de religión infraestructural, señala Dussel que la misma no está ubicada en el ámbito ideológico, ni es una crítica anti-ideológica, sino que es posición, actitud, praxis e incluso poíesis. Por lo tanto, tiene diferentes momentos: tecnológico-ideológico, práctico-político y económicocultural. De esta manera, la religión sería la humanidad en su total carnalidad anticipándose creativamente al sistema actual y futuro (criticando su producción y la formación social opresora, y anunciando la creación de un nuevo sistema) como mediación de culto al Otro Absoluto.926

3.4.2.3. La religión de la exterioridad. Ateísmo y antifetichismo

Según el pensador de la liberación, la religión en cuanto an-árquica, o sea, en cuanto posición metafísica ante lo nuevo, tiene su origen en la conversión. Pone el ejemplo de Bartolomé de las Casas, quien habla de su propia conversión como una elección. Dicha elección es, para el argentino (fundamenta esta tesis a partir del pen-samiento de Levinas), el acto constitutivo de la religión infra-estructural, ya que el "rostro del otro" que se me avanza implica una responsabilidad irrenunciable por el Infinito⁹²⁷. Esa responsabilidad no tiene que ver principalmente con

⁹²⁴ Cf. ibid., 45-46. Aclara Dussel que esas instituciones no son necesariamente supraestructurales.

⁹²⁵ Ibid., 47.

⁹²⁶ Cf. ibid., 47-48.

⁹²⁷ Cf. E. Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, 14. 112.

la respuesta a una pregunta, sino con el hecho de *responder* por alguien, es decir, el tomar a cargo a alguien ante alguien. Como se dijo más arriba, esa es la religiosidad en sentido metafísico. Se trata de una *anterioridad* a todo *a priori*, a toda opción. Es el inevitable encontrarse responsable por el *otro*. Es la emergencia de la subjetividad subversiva, real. Es anárquica y a la vez, va más allá del ser, del sistema vigente, va hacia lo distinto. 928

En cuanto afirmación de la *exterioridad*, la religión, en primer lugar, es negación. Es ateísmo del sistema dominador⁹²⁹ (aquí Dussel también recurre a Levinas⁹³⁰). Luego hace referencia al "¡Dios ha muer-to!" de Nietzsche, y se pregunta: ¿de qué Dios se trata? Seguramente de la muerte de la divinización de Europa, de una Europa mercantili-zada y capitalista. En síntesis, se trata del "dios" dinero del capital fetichizado. El ateísmo de ese dios es la negación de la negación del Dios-Otro, que ha sido asesinado asesinando al otro (indio, negro, amarillo), y negando su existencia se afirmó como divinidad única y absoluta. Por lo tanto, la negación de la divinidad de tal divinización es la condición *sine qua non* de la religión infraestructural.

Ahora bien, aclara nuestro pensador que, en realidad, entender al propio sistema como absoluto, no es ateísmo, sino fetichismo. Este fetichismo se constituye en ateísmo, pero del Dios Otro-Absoluto. Es decir que el fetichismo es ateísmo en un sentido secundario, ya que afirma su sistema como absoluto, como divino. Entonces el antifetichismo es ateísmo de la divinidad del sistema. Estamos frente a dos ateísmos: el del capitalismo fetichista que niega al Dios-Otro-Absoluto que se epifaniza en el pobre (el Dios de la religión infraestructural) y el ateísmo del antifetichista que niega la divinización del sistema vigente (ateísmo del fetiche). Por lo tanto, la religión infraestructural es estrictamente atea del fetiche.

3.4.2.4. Creación y materialismo crítico

Explica Dussel en este apartado la realidad parcial, contingente, limitada del *fetiche*, el cual *es hecho*, pero se pretende *eterno* y *absoluto*. Por eso, la destitución de su pretendida eternidad es el comienzo de la revolución. A través del concepto de creación, proveniente de la tradición semita se puede hacer frente (como ya ha venido sucediendo desde la época de los Macabeos) a la pretensión absolutista del imperio de turno. Así lo expresa nuestro autor: "La

929 Cf. E. Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", 120.

⁹²⁸ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 48-49. Recordemos que lo *distinto* para Dussel no es igual que lo *diferente*. Cf. E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo II, 36.

⁹³⁰ Véase E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1968. (Versión original. Primera Edición)

⁹³¹ Cf. E. Dussel, *Religión*, 50-51. Dussel hace referencia aquí a Marx, diciendo que cuando se refirió al ateísmo lo hizo como antifetichismo; mientras que Engels, Lenin y los marxistas posteriores cayeron en el ateísmo vulgar heredado del ateísmo fetichista del materialismo burgués del siglo XVIII.

creación como doctrina es la apoyatura teórica del desbloqueo ideológico para el proceso revolucionario y liberador. Creación es ateísmo de la materia y afirmación de que la divinidad es siempre Otro que lo vigente". 932

El punto de partida de la religión infraestructural es la crítica radi-cal en el ámbito material del sistema vigente. Y esto se debe a que la materia (el producto del trabajo⁹³³) es robada al trabajador (en parte o en su totalidad) a través de los modos de producción esclavistas o capitalistas. El verdadero materialismo es una interpretación histórica de la materia del trabajo, o sea, de los modos de producción en la formación de los sistemas sociales históricos. La religión infraestructural, como crítica y posibilidad abre un camino de esperanza. 934

3.4.2.5. El culto en la religión de la exterioridad

3.4.2.5.1. El culto como trabajo

Según Dussel, el culto en la religión infraestructural es la praxis que ofrece (dona, regala) al Otro el producto de la poíesis, del trabajo, o sea, que se encuentra en evidente oposición con el culto en el sentido que le da la religión supraestructural: que toma el término de cultura, es decir, de cultivar la tierra –agri-cultura–. En cuanto praxis el culto de la religión infraestructural, es relación de persona a persona, es donación de un artefacto sin vuelta o retorno. El pan que se le da al hambriento es (en sentido feuerbachiano), a la vez, el culto a Dios. Aquí el culto posee un estatuto económico, o, dicho de otro modo, la economía tiene una definición cultual. Al dar de comer al hambriento se lleva a cabo la revolución y a la vez la liturgia. Así lo sintetiza y actualiza el filósofo:

"El nuevo orden económico histórico (...), la infraestructura futura, es el fruto de un acto de culto: es productividad innovadora de productos para la exterioridad actual, para el pobre de hoy. El amor al otro como otro, como exterioridad y futuro (el ágape), es la potencia movilizante de la infraestructura futura. El revolucionario que es religioso no lleva entonces su posición religiosa como una accidental connotación innecesaria. Su religión es radical apertura y condición posibilitante de mayor creatividad política y económica en el trabajo, en el servicio".935

⁹³² Cf. *ibid.*, 52. La fundamentación filosófica de la revolución a partir de la noción de "creación" de la tradición judía es uno de los temas (claves en el pensamiento de Dussel) que considero "débil" o "inválido" como argumentación filosófica.

⁹³³ Esta idea de la materia la toma de Marx. Cf. *ibid*., 53, nota 37.

⁹³⁴ Cf. *ibid*., 53. Dice Dussel que el materialismo crítico de la religiosidad infraestructural parte del realismo de la sensibilidad de Feuerbach o de las condiciones materiales de la existencia de Marx, pero los ubica dentro de un horizonte aún más radical. Cf. *ibid*. 52-53. Vemos aquí que aún Dussel no ha descubierto la cuestión de la exterioridad en Marx. Descubrimiento que cambiará su perspectiva del filósofo de Tréveris y sus postulados *desde* dicho filósofo.

⁹³⁵ Ibid 54

3.4.2.5.2. El culto en las minorías crítico-proféticas

Para Dussel la praxis crítica de los que están realmente comprometidos con la revolución en sus niveles ideológico, político y económico, es esencialmente el culto rendido al Infinito. Los auténticos profetas-revolucionarios, que siempre son minoría, se diferencian del revolucionario político en su ámbito de crítica escatológica que les posibilita negar el fetichismo del sistema dominador por mayores y más profundos motivos. 936

Cuando el justo es perseguido, secuestrado, e incluso asesinado, entonces se cumple el culto perfecto. Nuestro pensador cita de nuevo aquí a Levinas, uno de sus principales referentes en el texto: "la Gloria del Infinito se glorifica en esta responsabilidad, no dejando al sujeto ningún refugio en su secreto que lo protegería contra la obsesión por el Otro y que le permitiría la huida"937. Dar testimonio del Infinito no es pro-poner una palabra que lo exprese como tema, sino ex-ponerse en su persona por la praxis en favor del Otro, pobre y oprimido.

3.4.2.5.3. El culto en las clases dominadas en proceso de liberación

Como responsables y activas, las clases oprimidas transforman su postura religiosa en procesos revolucionarios. En circunstancia de liberación los momentos siempre presentes de religiosidad infraestructural, que incluye la religión del pueblo y que son guardados celosamente en su memoria, se vuelven fecundos. Es el pueblo el que. en dichas circunstancias y como sujeto de la historia, produce en su seno al héroe-donador. Es el mismo pueblo. El proyecto por realizar y las mediaciones son logradas por la misma praxis del pueblo. Y asevera Dussel que dicha praxis de liberación popular es el culto perfecto, por eso el rito litúrgico de los pueblos que se han liberado siempre hace presente de manera simbólica (in memoriam) la "pascua", el paso de la esclavitud a la liberación, la revolución de un pueblo que se encamina hacia la tierra prometida por medio de la lucha por la liberación 939. Estaríamos así en presencia de una verdadera religión; así lo expresa el filósofo:

"La religión puede entonces ser la expresión de la 'protesta contra la miseria real' (...). Pero como mera protesta supraestructural no sería todavía religión en su sentido real. Sólo cuando además de protesta es praxis, es efectivo servicio al hermano oprimido, cuando es nueva

937 E. Levinas, Autrement qu'être, 184. Citado en E. Dussel, ibid., 55-56.

⁹³⁶ Cf. ibid., 55

⁹³⁸ Cf. E. Dussel, ibid., 56.

⁹³⁹ Cf. ibid., 56-58.

política y nueva economía (y por ello nueva ideología y simbología), sólo entonces es auténtica religión, responsabilidad, culto al Infinito". 940

3.4.2.6. A modo de ejemplo: La liberación de la periferia y la praxis revolucionaria latinoamericana

El filósofo argentino aclara que cuando se refiere a la liberación en sentido político e histórico, como praxis en la que hoy se mediatiza el culto al Infinito en gran parte de la humanidad, está haciendo alusión a la lucha en contra del imperialismo capitalista, concretamente y de manera hegemónica, Estados Unidos y los países más poderosos de Europa. Ahora bien, dicha liberación no se logra sin la religión infraestructural. Los países periféricos comparten una profunda tradición religiosa, aunque ésta puede ser, a veces, religión supraestructural o de dominación. El cristianismo –aunque en muchos momentos y situaciones históricas sea una religión supraestructural—por haber surgido en circunstancias de opresión, o bien, por ser profético, tiene mayores posibilidades de contribuir en el proceso de liberación que aquellas religiones que surgieron de los sectores dominantes. 42

En general los grandes revolucionarios de la historia estuvieron motivados por su opción religiosa infraestructural, por un proyecto escatológico que les abrió las "puertas" para optar por la revolución. E incluso, fortalecidos en su lucha por algunas de sus creencias, como es el caso del cristianismo, que conlleva la fe en la resurrección, lo cual implica un fortalecimiento del revolucionario a la hora de enfrentarse con la muerte. 943

3.4.3. Algunas conclusiones

3.4.3.1. Lucha religiosa y táctica ideológica

El filósofo quiere ser preciso a la hora de enmarcar sus tesis para no generar confusiones y para expresar el aporte de estas en los diferentes ámbitos. Por ello hace referencia a los dos extremos a los cuales han tenido que oponerse dichas tesis: por un lado, el socialismo vulgar, con su inseparable materialismo y ateísmo burgués del siglo XVIII; por otro, la religión supraestructural. Su deseo es que sus tesis otorguen material teórico para definir mejor la táctica ideológica en la lucha revolucionaria, y para poder llevar a cabo una efectiva lucha religiosa en el interior de las comunidades creyentes de los países periféricos.⁹⁴⁴

⁹⁴⁰ *Ibid.*, 58

⁹⁴¹ Cf. ibid., 58-59.

⁹⁴² Cf. ibid., 59-60.

⁹⁴³ Cf. *ibid.*, 61.

⁹⁴⁴ Cf. ibid., 63.

Haciendo expresa alusión a la vivencia de una dura realidad social y eclesial (que se vivía en aquella época), Dussel señala la contradicción que sufren algunos cristianos revolucionarios entre su fidelidad a la Iglesia y a las clases populares. Lo cual da lugar a la búsqueda de nuevas alternativas eclesiales. Ahora bien, la lucha *ad intra* de las comunidades de creyentes, donde co-existen diversas opciones históricas (*supraestructural*: legitimadora de la opresión; *infraestructural*: crítica de la dominación), son momentos necesarios en el proceso de liberación de un pueblo. No obstante, entre los dos extremos está todo el ámbito religioso ambiguo, cotidiano, el de la "institución" religiosa. Ámbito que también es necesario dentro del proceso revolucionario, por eso no hay que confundir religión supraestructural con institución religiosa.

Por otra parte, es necesario comprender (esto lo dice Dussel contra la simple interpretación política) que la lucha religiosa es un momento táctico de la lucha ideológica y que, además, la religión infraestructural es un *aliado* estratégico en el proceso revolucionario. Y esto es así por la gran responsabilidad con que el militante asume su praxis política, económica e ideológica. De todas maneras, el ateísmo y el materialismo vulgar le han dado la espalda a este importante e indispensable aliado estratégico. Por eso señala nuestro filósofo que la revisión teórica de este tema será muy importante en el futuro próximo para lograr la liberación mundial de los sectores periféricos y para establecer un nuevo orden global. 946

3.4.3.2. Nuevo orden histórico en vistas del escatológico

El pensador culmina esta primera parte de su obra (ya que la segunda consta sólo de los principales textos analizados por el autor) dejando atrás lo escrito, a lo que se refiere como *meras hipótesis*, para centrase en el tema de la religión infraestructural. Sin embargo, no es en este texto dónde continuará desarrollando el tema, sino que aquí simplemente lo introduce citando al poeta Ernesto Cardenal, en un poema donde expresa el surgimiento de un nuevo orden histórico mundial ⁹⁴⁷

Inspirado en dicho poema concluye el filósofo diciendo: "En la historia habrá religión infraestructural mientras haya injusticia, mientras haya futuro y esperanza de un orden nuevo, mientras haya hombres obsesionados por la responsabilidad del otro, del pobre, del oprimido... y mientras haya *praxis de liberación que es el culto perfecto al Infinito*". 948

948 E. Dussel, ibid., 66.

⁹⁴⁵ Cf. ibid., 64.

⁹⁴⁶ Cf. ibid., 64-65.

⁹⁴⁷ Cf. E. Cardenal, La santidad en la revolución, en "Epístola a monseñor Casaldáliga", 99-100. s/d. Citado en E. Dussel. ibid.. 66.

Las hipótesis que el pensador latinoamericano proponía en aquel momento, especialmente apoyado en la propuesta levinasiana, se reforzarán aún más en algunos aspectos y cambiarán de rumbo en otros a lo largo de su itinerario intelectual. Ahora bien, su interpretación de la religión –donde el *amor* y la *responsabilidad* por el *Otro*, son la esencia de dicha religión–, y su particular visión de Marx y del marxismo –que, como he señalado, sufrirá un giro copernicano– que luego aportará al pensamiento político-religioso dusseliano elementos fundamentales con los cuales no contaba en esa época, son aspectos de su pensamiento en los que se deberá seguir profundizando. La relación mutua entre los postulados de Marx y la religión (en especial con el cristianismo) que Enrique Dussel manifiesta, puede permitirnos establecer un profundo vínculo entre dos ámbitos tantas veces desvinculados y enfrentados. Relación mutua que de manera elocuente expresa el poeta:

"Para los comunistas Dios no existe, sino la justicia. Para los cristianos Dios no existe, sin la justicia". 949

3.5. De la crítica política de la religión a la crítica religiosa de la política y la economía en el pensamiento de Marx interpretado por Dussel⁹⁵⁰

Después del recorrido por los textos que considero básicos —o de fundamentación— de todo el pensamiento político-religioso de Dussel (y teniendo en cuenta el cambio de perspectiva dusseliano acerca de Marx, a partir de la noción de *Exterioridad*), llevaré a cabo el análisis de la relación propiamente dicha que establece nuestro filósofo entre *religión y política* en sus obras posteriores a partir de los postulados marxianos. De hecho, desde la década del '80, los escritos de Marx comenzarán a ser la principal referencia bibliográfica del cuyano en esta temática. Por lo cual, repito, haré hincapié en algunos textos en los que nuestro autor expone su análisis de la obra del filósofo de Tréveris. ⁹⁵¹

A modo de introducción a las críticas marxianas, que Dussel toma como especial referencia, me remito a una descripción que el mendocino hace de dichas críticas. Señala que Marx llevó a cabo tres

⁹⁴⁹ E. Cardenal, *ibid.*, 100.

⁹⁵⁰ Parte del análisis del pensamiento de Marx sobre este tema lo desarrolla Dussel en su obra de 1993 *Las metáforas teológicas de Marx*, de donde tomaré sus reflexiones juntamente con el capítulo XV de *Materiales para una política de la liberación* de 2007 (síntesis del anterior), entre otros escritos. En el primer texto el tema está minuciosamente trabajado, mientras que, en el segundo, apenas queda expresado en sus generalidades. No obstante, el hecho de que el autor reviva su análisis más de diez años después, le sigue otorgando vigencia.

⁹⁵¹ Como expresé en la nota anterior, en los siguientes apartados incluiré los textos que considero son los más importantes para el estudio de esta cuestión –sin pretender una descripción de todo lo que Dussel ha escrito sobre Marx, ni intentar agotar el tema–. El pensamiento del europeo, expuesto críticamente por el latinoamericano, insisto, no se puede obviar a la hora de analizar la cuestión *política y religiosa* en nuestro autor.

tipos de críticas. En su primer período de juventud efectuó la "crítica de la religión", porque ésta es el presupuesto de cualquier otra crítica. Luego, en 1842, se sumerge en una segunda crítica, la "de la política"; aquí, en su *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* descubre – críticamente– la cuestión del Estado. Poco después, a partir de 1844 (en París) profundizará en la relación intrínseca del Estado con la sociedad burguesa, lo que dará lugar a su paso de la "crítica de la política" a la "crítica de la economía política" –esta última será la crítica definitiva hasta el final de su vida—.952

3.5.1. La formación religiosa de Marx y las influencias socioculturales en su pensamiento

Para poder lograr una mayor comprensión del pensamiento marxiano, desde el que reflexiona Dussel, resulta relevante tener en cuenta que la formación que recibe Marx (e incluso su propia cultura) se encuentra marcada por lo religioso. Frente a la hegemonía del luteranismo surgió el movimiento pietista que promovía la renovación interna de dicho luteranismo (renovación espiritual y religiosa). El mismo Hegel, en su juventud, recibió en Tuebingen una formación teológica pietista propia de la zona de Wuerttemberg. Después que asumiera el gobierno de Wuerttemberg el duque católico Karl Alexander (mal visto por su autoritarismo) los pietistas comenzaron a elaborar una teología opuesta al poder, y hasta consideraron al duque como la personificación del Anti-cristo. Dicha teología se cimentaba en el concepto de "Pueblo de Dios pobre" y en la "venida" del "Reino de Dios" en la tierra mediante la praxis pietista. Dios ya no debía ser una divinidad alejada del hombre y un concepto abstracto, la doctrina del "justo y pecador al mismo tiempo" provocaba el inmovilismo y/o la pasividad sin permitir reaccionar frente a la dominación de los príncipes luteranos que oprimían a los pobres. Por el contrario, dicha doctrina justificaba la dominación. El pietismo, por su parte, fomentaba la praxis, el buen obrar, el servicio al prójimo, la responsabilidad política y económica que habían visto reflejada en los calvinistas de Ginebra. Obsérvese que Marx no critica el pietismo de Wuerttemberg, sino que, además de criticar la justificación (tardía) por parte de Hegel del capitalismo, se enfrenta con dureza a los puritanos de Inglaterra y a los protestantes holandeses.953

La lectura analítica de la *Lógica* de Hegel fue clave en los comienzos de las diferentes redacciones de *El Capital*. La principal

⁹⁵³ Cf. É. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993, 6-7. Cf. también, E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 225.

⁹⁵² Cf. E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117545 s/núm. de pág., 05/01/2017. Agrega Dussel el dato de que Marx "no volverá ya nunca a la política como objeto principal de su investigación teórica ni de su inclusión en el nivel estratégico-práctico de la voluntad de transformación de la sociedad (que se emprenderá desde el ámbito social y no ya del político) ...". *Ibid.*, s/núm. de pág.

tesis que permite todo el tratado de la *Lógica* hegeliana es que "la única ciencia es una Teodicea". Allí el mayor de los idealistas expresa que el contenido de esta obra manifiesta a Dios en su esencia eterna antes de la creación. Resulta "lógico" que lo que en Hegel (Lógica) es la expresión del "desarrollo" de la divinidad, en Marx (El Capital) esa lógica se convierta en el "desarrollo" del anti-dios, del Anti-cristo, del Moloch, del fetiche⁹⁵⁴. Según Dussel, para Marx, en tanto "la religión es el fundamento del Estado'. la crítica del Estado supone la crítica a su fundamento: la religión hegemónica"955. La crítica de Marx está situada en la línea de la crítica de los post-hegelianos que fueron alumnos de Shelling en 1841, quien arremetió contra Hegel. Feuerbach o Kierkegaard, y de la misma manera Marx, distinguen (como después lo hará Dussel) entre "cristianismo" y "cristiandad" esta última vendría a ser una manifestación particular concreta de la religión como "esencia" con sus principios generales. Una de estas manifestaciones concretas es el cristianismo luterano en cuanto religión positiva hegemónica. La crítica de Marx va dirigida a esta religión en concreto. es decir a la "cristiandad luterana" en la cual se confunde el Estado que hace las veces de policía, de censor, con la religión cristiana. Por lo mismo, la crítica es también contra Hegel, para quien la religión se constituve como fundamento del Estado (prusiano o inglés), v este último es la epifanía divina en la historia (Teodicea).957

Dussel insiste en su afán por dejar claro el pre-supuesto de que Marx recibe en su infancia y juventud una importante influencia religiosa proveniente del pietismo. En primer lugar, porque este "movimiento" alcanzó la zona de Tréveris, su ciudad natal; segundo, porque desde el bachillerato hasta la universidad (aquí marcada su formación por el sistema hegeliano) recibirá (al modo como les sucedió a Schelling, Hölderlin, entre otros) una fuerte impronta pietista. Para nuestro autor, es, incluso, dentro de esta tradición desde donde debe entenderse al idealismo alemán en general.

3.5.2. ¿Una "teología implícita" en los escritos de Marx?

La lectura de los postulados "teológicos" o "cuasi-teológicos" de Marx –según Dussel– no se han llevado a cabo nunca en profundidad, no se han relacionado sus expresiones filosóficas, antropológicas, éticas e históricas con las problemáticas religiosas de su tiempo; por lo que no se ha descubierto la teología implícita presente en sus escritos y el aporte de estos a una posible "nueva teología". Para el filósofo latinoamericano, tanto la doctrina del Anti-cristo, como la importancia

⁹⁵⁴ Cf. E. Dussel, Las metáforas teológicas de Marx, 11-12.

⁹⁵⁵ E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 225-226.

⁹⁵⁶Cf. E. Dussel, "Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)", 117, nota 29.

⁹⁵⁷Cf. E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 225-226.

de la praxis en Marx, se deben, insisto, a la influencia en su pensamiento del pietismo alemán. ⁹⁵⁸ En consecuencia, tal

"...como los pietistas se opusieron a un rey católico, y Hegel a un rey sin constitución (el prusiano luterano), de la misma manera Marx se opondrá, primero, al Estado luterano (en su etapa de crítica política como periodista en Alemania), para después lanzar su crítica filosófico-económica contra el capital (desde 1843 en París, posteriormente en Bruselas, y definitivamente en Londres teórica y sistemáticamente a partir de 1857)."959

Para Dussel (siguiendo la sugerencia de St. Toulmin⁹⁶⁰), Marx utiliza una estrategia argumentativa implícita que el mendocino explicita de la siguiente manera:

- "1) PMa (premisa mayor): si un cristiano es capitalista.
- 2) *PMe* (premisa menor): y si el capital es la 'Bestia' del *Apocalipsis*, el 'demonio visible'961.
- 3) Conclusión: dicho cristiano se encuentra en contradicción práctica."962

La *PMa* hace referencia al "cristianismo" cotidiano, existente, concreto del cristiano luterano y/o del puritano europeo que conoce Marx en su época, y que se puede aplicar, según Dussel, al capitalismo de la Europa actual, de Norteamérica, e incluso, de AL. De igual manera, el "capitalismo" es el concreto, real, el "libre cambista" que conoce Marx y el actual sistema "trabajo-capital", que en esencia es lo mismo. En cuanto a la *PMe*, ésta se encuentra desarrollada con mayores precisiones y explicaciones (porque así lo amerita el tema) a lo largo del texto *Las metáforas teológicas de Marx*. En *Materiales para una política de la liberación* nuestro pen-sador sólo se limita a exponer esta premisa sin fundamentaciones, dando por hecho su veracidad⁹⁶³. La misma señala al capital (la "Bestia"), como el "Moloch", "fetiche", "demonio visible", el producto de la doctrina del Anti-cristo del joaquinismo pietista⁹⁶⁴. En este caso, el cristiano se encuentra en

960 St. Toulmin, *The Use of Argument*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1964. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 13. Cf. también, E. Dussel, *Materiales para una política de la*

⁹⁵⁸ Cf. *ibid.*, 12-13. Cf. también, E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 225.

⁹⁵⁹ E. Dussel, Las metáforas teológicas de Marx, 13.

liberación, 235.

961 Aclara Dussel que a este tema lo venía pensando desde hacía bastante tiempo. De hecho, el capítulo 6 de la obra que estoy analizando ya lo había expuesto en un artículo de 1970 denominado "El ateísmo de los profetas de Israel y de Marx". Cf. E. Dussel, Las metáforas teológicas de Marx, 14, nota 24.

 ⁹⁶² Cf. ibid., 14. Cf. también, E. Dussel, Materiales para una política de la liberación, 235.
 963 Cf. E. Dussel, Materiales para una política de la liberación, 235-236.

⁹⁶⁴ Dussel remite al texto de L. Dickey, *Hegel, Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-1807*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 52-78. Cf. E. Dussel, *ibid.*, 235, nota 45.

contradicción consigo mismo ya que viviendo cotidianamente como un capitalista, tal actitud se convertiría en una *praxis* "satánica" o "demoníaca". Ahora bien, para superar esta contradicción se pueden tomar, para Dussel, cuatro caminos:

- Primero: por medio de la afirmación del cristianismo y del rechazo del capitalismo, que, en definitiva, es lo que propone Marx.
- Segundo: a través de la acogida del capitalismo y de la negación del cristianismo; postura que resulta poco común.
- Tercero: mediante la invención de una religión fetichizada a la que se le dé el nombre de cristiana, y a la cual se la reforme de tal manera que logre no ser contradictoria con la praxis capitalista. Aquí Dussel pone el ejemplo del puritanismo holandés o inglés, producto de esta postura, a través de la cual el capital se reproduce sin cargo de conciencia.
- Cuarto: por medio de una interpretación tal del capital (Smith, Ricardo, Malthus, entre otros) que oculte la contradicción existente entre un auténtico cristianismo (profético) con el capitalismo.

Para Dussel la postura criticable es la tercera ya que la primera y la segunda, al solucionar la contradicción de manera objetiva, no necesitan ser criticadas. La tercera, por el contrario, la cual se da de hecho, sería la criticable como "religión fetichista", aunque dicha crítica no fue completada por Marx. De todas maneras, el pensador europeo ha dejado numerosas sugerencias al respecto, las cuales han sido interpretadas tanto por muchos marxistas como por anti-marxistas como una simple crítica a la religión en cuanto tal⁹⁶⁵. En nota al pie de página (la cual considero relevante) el autor afirma que

"...toda la crítica de la tradición reciente cristiana (católica y protestante) se endereza contra esta crítica de Marx contra 'la religión'. No se advirtió (¿quizá por la legitimación explícita o implícita que el cristianismo otorgó al capitalismo?) que se trataba de una crítica a una religión 'fetichista', anti-profética (de hecho 'anti-cristiana' en su sentido fuerte)." 966

Además, Dussel señala que la crítica a la religión fetichista es compatible con un cristianismo auténtico, profético y liberador. ⁹⁶⁷

En cuanto a la cuarta postura, Marx la aborda especialmente en *El Capital*, aunque se encuentra diseminada por toda su obra. Sostiene la contradicción interna del "cristiano capitalista" ya que el capital supone el plusvalor acumulado, el cual no es más que la objetivación del trabajo que no ha sido retribuido. Otro argumento de Marx en contra

⁹⁶⁵ Cf. E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 14-15. Cf. también, E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 236-237.

⁹⁶⁶ E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 15, nota 27. En la actualidad, en algunos ámbitos de la Iglesia católica (sobre todo académicos), se está dando una mayor apertura a nuevas interpretaciones de Marx, o al menos a la "utilización" de su crítica para una mayor autocrítica desde otra perspectiva, aunque sigue habiendo demasiada resistencia de parte de algunos sectores de dicha iglesia.

⁹⁶⁷Cf. E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 226.

del capital tiene que ver con el intento de este de ocultar la no-eticidad mediante la pretendida creación de ganancia *ex nihilo*, o sea, desde sí mismo. Actitud fetichista que vendría a ser la consideración del capital como "Absoluto" de acuerdo con la interpretación económico-política-ideológica que oculta la esencia no-ética de dicho capital. Afirma Dussel que "la crítica del carácter fetichista del capital es, epistemológicamente, una tarea económico-filosófica propiamente dicha". ⁹⁶⁸

Expresa, además, el pensador argentino que el argumento del silogismo con el cual se explica la crítica marxista se desarrolla a partir de la PMe, a saber: "y si el capital es el Anti-cristo, el demonio visible". Marx aborda dicha crítica por medio de las "metáforas" y lo hace refiriéndose al capital con alusiones que están relacionadas con el "fetiche", el "demonio", la "Bestia apocalíptica", o bien, a otros ídolos como Moloch, Baal, Mammon, entre otros. Tales referencias metafóricas no han sido tenidas en cuenta ya que, según Dussel, no se las tomó en serio, ahora bien, al ser asumidas sistemáticamente como argumentos críticos serios, se puede descubrir en ellas un discurso paralelo al otro discurso central del pensador europeo como es el económico-filosófico. A este discurso "metafórico paralelo", nuestro pensador lo denomina "la teología 'metafórica' de Marx" 969. Aclara, además, el filósofo argentino que la "metáfora", el símbolo 970, no agrega un saber filosófico-económico, sino que, simplemente, abre paso a un nuevo ámbito de "conocimiento" en el campo teológico. A este tema lo abordaré en el apartado siguiente.

Pero volvamos a la crítica de Marx a la religión luterana que Dussel expone en las dos obras que estoy tomando como referencia, aunque aquí atenderé más al capítulo de *Materiales para una política de la liberación*, donde nuestro pensador cita textualmente en varias oportunidades al filósofo de Tréveris. Dichas citas tienen que ver con la crítica de Marx a la "identificación" del ámbito político con el religiosocristiano. Para Dussel tal crítica va dirigida a la "cristiandad"; la misma se extiende desde el "Estado teocrático judío" (al que denuncian los profetas) hasta el "Estado bizantino" (génesis histórica de la "cristiandad"). Luego Marx va pasando del tema del Estado al del dinero. Y, junto con el Moloch de su juventud, comienza a utilizar el Mammón, colocándose a sí mismo en el lugar de los profetas de Israel, e introduce, además, el tema del *fetiche* que, a partir de ahora, recorrerá toda su obra. Así pues, "si Moloch es el dios fenicio al que se le ofrecen vidas en sacrificio, si Mammón es el dinero, ahora el Fetiche

⁹⁶⁸ E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 17. Este tema lo desarrolla nuestro autor en la primera parte de este texto. Cf. también, E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 237.

⁹⁷⁰ Dussel toma como referencia a Ricoeur en este punto.

⁹⁶⁹ E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 18. 85. Cf. también, E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 237.

es obra o producto de las manos del hombre mismo, objetivando en él su propio poder". 971

Marx hace alusión explícita o implícitamente a los textos bíblicos al referirse a estas cuestiones. Uno de ellos, señalado por Dussel como inspiración para el judío/"pietista", es el Salmo 115 (114), el cual contiene fuertes afirmaciones en contra de los ídolos (fetiches) de los pueblos extranjeros y en defensa de la pureza religiosa de Israel. Para el pensador latinoamericano en un artículo de Marx titulado "Debates sobre la ley castigando los robos de leña" cobra sentido lo dicho antes. Allí Marx hace alusión a Isaías 44, 15 mediante la "metáfora" de la leña o madera, la cual es propiedad privada de los ricos y sacrificio de vida para los campesinos. 972

El concepto de "fetiche" del que ya he hecho referencia en otro apartado anterior –según Dussel– lo toma Marx de Charles Debrosses, quien lo sugiriera en su texto *Sobre el culto de los dioses fetiches* (1785). En el *Cuaderno de Bonn* (1842) podemos ver los apuntes acerca de este tema. Este concepto será clave en Marx, el mismo (como señalé antes) viene del portugués *fetiço* y significa "hecho por la mano humana". El de Tréveris "retendrá la palabra y el concepto 'fetiche' (...) en su discurso teórico esencial posterior, por adecuarse dicho concepto de fetiche a un doble proceso: ser fruto del trabajo del hombre, objetivación de su vida, y constitución de dicha objetivación como un Poder autónomo extranjero, ajeno". 973

3.5.3. Una proto-teología o teología implícita, negativa y simbólica expresada a través de las "metáforas teológicas" de Marx

A modo de apartado especial, por considerar que se trata de un tema clave en el abordaje dusseliano del ámbito político-religioso de Marx, expondré de manera breve la temática que ya he introducido en el apartado anterior. En las palabras preliminares de *Las metáforas teológicas de Marx* (1993), Dussel señala que las "metáforas" religiosas o teológicas que de forma recurrente utiliza el filósofo de Tréveris (y que trabaja especialmente en la segunda parte del mencionado texto) conforman un discurso paralelo al filosófico-económico de su obra. Estas "metáforas" poseen una lógica propia y, por eso, constituyen, según Dussel, una "teología 'metafórica' implícita".

_

⁹⁷¹ E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 227. Aquí aparece claro el tema de la *"idolatría"* en el AT, del que ya he hecho referencia.

972 Cf. *ibid.*, 226-227.

⁹⁷³ *Ibid.*, 228. Gadarra señala que la teoría acerca del fetichismo va dirigida a la toma de conciencia (autoconciencia) del sujeto productor, de su situación. Dicha toma de conciencia es consecuencia de hacer *visible* las relaciones sociales que viven las personas en sus trabajos, las cuales fueron *invisibilizadas* por la lógica del mercado, ya que en la "conciencia inmediata liberal" tales relaciones aparecen como relaciones entre cosas. Cf. J. G. Gandarilla Salgado, 225. Véase también, E. Dussel, "The concept of Fetishism in Marx's Thought (Elements for a general Marxist theory of religion", en *Radical Philosophy Review* (San Fco.), Vol. 6, № 1, 2003, 1-28.

Nuestro pensador aclara desde el comienzo que en su estudio de Marx ha prestado especial importancia a las "metáforas teológicas" a las cuales no se las ha tomado en serio. Si éstas hubiesen estado desordenadas, aisladas o de modo caótico en la obra del europeo, entonces, no valdría la pena su análisis; no obstante, como –según Dussel– tienen una lógica propia, entonces pueden ser consideradas como una proto-teología, o como afirmé antes, una teología implícita. El filósofo asevera que Marx no tuvo la intención de desarrollar una teología explícita, no fue un teólogo estrictamente hablando, sólo abrió la puerta para la elaboración de una posible "nueva teología".

Dussel considera que las "metáforas" que utiliza Marx, desde donde aborda temas teológicos y hace referencia permanente a los textos bíblicos, obliga a una lectura oblicua y atenta para no perderse partes importantes de su exposición. Dicha lectura supone una doble mirada, la filosófico-económica y la teológica, esta última siempre ignorada, ya sea, por los marxistas como por los anti-marxistas⁹⁷⁵. Por esta razón nuestro filósofo aclara que "no es lo mismo el carácter fetichista del capital desde un discurso filosófico y económico-político (...), que el desarrollo de un discurso 'metafórico', simbólicamente con sentido implícito teológico (...). Se trataría de una teología implícita, negativa, 'metafóricamente' fragmentaria". ⁹⁷⁶

El momento actual en el que vivimos, marcado por el aparente triunfo del capitalismo, es, en realidad, para Dussel, un tiempo nefasto, donde reina la injusticia del enriquecimiento de algunos y la escandalosa pobreza de tantos, en especial en el sur⁹⁷⁷. Según el pensador argentino, desde la crítica de Marx⁹⁷⁸ (incluidas sus "metáforas teológicas") se pueden afrontar los nuevos fetichismos filosóficos, económicos, políticos y religiosos que se vislumbran y aproximan⁹⁷⁹. En cuanto a ese aparente triunfo del capitalismo, Dussel

-

⁹⁷⁴ Cf. E. Dussel, Las metáforas teológicas de Marx. 18.

⁹⁷⁵ Cf. *ibid.*, 19-20. Señala Dussel la utilización "sutil" y "versada" del Nuevo Testamento por parte de Marx. Por ejemplo, "toma el dinero como la 'inversión' de Cristo, como el Anti-cristo. Mientras Cristo era de 'figura divina' y se alienó asumiendo la 'figura de siervo', el dinero (en movimiento contrario), siendo de 'figura de siervo', se transforma en 'dios' (el fetiche). Cristo se humilló, bajó; el dinero sube, se diviniza. Se trata de una inversión". *Ibid.*, 19. Cf. también, E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 238

⁹⁷⁶ Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 20.

⁹⁷⁷ Más allá del análisis que Dussel hace de la realidad social y política que se vivía a fines de la década del '80, análisis desalentador, por cierto, su visión personal es optimista. Considera que el pensamiento de Marx no está muerto, como algunos aseguraban. Es más, desde dicho pensamiento es que se podrán afrontar las nuevas esclavitudes creadas por el capitalismo, más fortalecido que nunca. La perspectiva dusseliana, a partir de su interpretación de Marx, ha devenido en un proyecto desde el cual se "afronta al ser del capital desde el vivir de la corporalidad sufriente, esto es, si el capitalismo es un régimen de anulación de la vida hemos de oponerle un 'principio vida'". J. G. Gandarilla Salgado, 199.

⁹⁷⁸ Quien sigue siendo hasta hoy el mayor crítico del capitalismo. Cf. Dussel, *ibid.*, 20.

⁹⁷⁹ Cf. *ibid.*, 20. Dussel aclara aquí que éste es el último texto producto de su análisis exhaustivo del pensamiento de Marx, que le llevó varios años. El primer texto surgido de

cita a Marx, quien, según nuestro pensador, reaccionaría frente a las afirmaciones de Nietzsche acerca de la imposibilidad de los pobres de cambiar la realidad de opresión⁹⁸⁰. Para Marx ese "Dios", del que luego Nietzsche anunciará la muerte, estaría aún hoy muy vivo; es un dios que se sigue cobrando víctimas, éstas son los pobres, excluidos y "desheredados" de la tierra.⁹⁸¹

En los *Manuscritos del 61-63* encontramos un párrafo (del cual Dussel cita una parte) en el que Marx (es el Marx tardío, de la segunda redacción de *El Capital*) utiliza, como en otras ocasiones, una "metáfora teológica" (se trata de la metáfora del capital que, tal como el Moloch, reclama al mundo entero como víctima ofrecida en sacrificio), lo cual resulta de suma importancia para el autor latinoamericano. El inconsciente de Marx, según nuestro filósofo, estaba marcado por lo religioso, que intentaba censurar en sí mismo, aunque éste afloraba en forma de metáforas.⁹⁸²

En nuestra época, afirma el autor, "Marx no sólo no ha muerto, sino que generará nuevo impulso al pensar crítico filosófico, económico y aun teológico" Bara. Dussel se considera pionero en este particular estudio de la obra de Marx, donde descubre este aspecto tan importante en el europeo, que lo lleva a afirmar que, a partir de sus "metáforas", podemos plantearnos un nuevo horizonte teológico.

El pensador latinoamericano realiza una tarea deconstructiva de los textos de Marx sobre religión y política. Concluye que, al parecer, la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y la primera parte de *La cuestión judía* son textos pre-socialistas o precomunistas, políticos, pero aún no económicos. En la *Introducción* la temática se enmarca en la política, temática utilizada luego en el campo religioso –salvo la última página que sería del período de Paris—

_

dicho análisis fue La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. Ed. Siglo XXI, México, 1985; el segundo, Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63. Ed. Siglo XXI, México, 1988; el tercero, El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana, Siglo XXI, México, 1990 y por último el que estoy utilizando para la reflexión.

⁹⁸⁰ Cf. F. Nietzsche, *La Voluntad de Dominio. Ensayo de una transmutación de todos los valores. Obras completas de Federico Nietzsche. Tomo VIII*, Ed. M. Aguilar Editor, Madrid, 1932, 42.

⁹⁸¹ K. Marx, *Manuscritos del 61-63*, cuaderno XV, folio 893 (*Teorías del plusvalor*, FCE, México, t. III, 1980, p. 406; MEGA, 11, 3, p. 1460). Citado en E. Dussel, *ibid.*, 22.

⁹⁸² Cf. E. Dussel, *ibid.*, 22. En nota al pie de página Dussel agrega un dato curioso (e importante para el argentino), advierte que "no debe olvidarse, tampoco, que Marx se preparó para ser profesor adjunto de Bruno Bauer en Bonn. Bauer era explícita y solamente un profesor de *teología*. De no haber sido dado de baja en la Universidad, Marx se hubiera transformado en profesor de *teología* (para ello se preparaba y pensaba asumir ese cargo). La teología no estuvo, entonces, fuera del horizonte existencial de Marx". *Ibid.*, 6, nota 1.

⁹⁸³ *Ibid.*, 5. ¿De qué teología está hablando Dussel? En su "inconsciente" está presente la teología judeo-cristiana-(incluso) católica, la cual formó parte de su formación. Por otro lado, al no aclarar de qué teología se trata, da por hecho de que esa es "la teología", sin distinguir (al menos en este momento y de modo inconsciente) que está suponiendo la teología judeo-cristiana-(católica) como "la teología" sin más.

aunque ya anuncia aquí el fin de la crítica a la religión⁹⁸⁴. Por último, cabe señalar que, en los textos que Dussel cita de Marx la influencia de Feuerbach en el de Tréveris es evidente.⁹⁸⁵

3.5.4. Crítica "religiosa" marxiana a la política y a la economía desde la "sacralidad" de lo profano y en la línea del profetismo

Señala nuestro filósofo que a partir de ahora Marx comenzará, poco a poco, un cambio de perspectiva. Hasta la primera parte de *La cuestión judía* la problemática rondaba aún en torno al "Estado cristiano"⁹⁸⁶ con la intensión de liberar a la política por medio de la crítica a la religión. Luego, según Dussel, se produce un llamativo y desconcertante cambio de rumbo. Para explicar el hecho, el argentino cita textualmente a Marx separando sus tesis en seis puntos:

"El Estado que hace que el Evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos de los hombres, si a los ojos de su propia religión.

- (1) Al Estado que profesa
- (2) como norma suprema el cristianismo, que profesa la *Biblia* como su *Carta*.
- (3) hay que oponerle (entgegenstellen) las Palabras de la Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra.
- (4) Este Estado (...) cae en una dolorosa contradicción (*Widerspruch*), irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del Evangelio que no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar (...)
- (5) Ante su propia conciencia, el Estado cristiano oficial, es un *deber ser* de imposible realización, sólo puede comprobar la *realidad* de su existencia mintiéndose a sí mismo (...)
- (6) De ahí que la *crítica* esté en su perfecto derecho cuando obliga al Estado que invoca la Biblia a reconocer lo torcido de su conciencia ya que ni él mismo sabe si es una figuración o una realidad, desde el momento en que la vileza de sus fines seculares (*weltlichen*), que trata de encubrir con la religión, se hallan en flagrante contradicción con la pureza de su conciencia religiosa."987

⁹⁸⁷ K. Marx, "Sobre la cuestión judía", I (*OF*, I, p. 474; NEW 1, pp. 359-360). Citado en E. Dussel, *ibid.*, 229. Cf. también (otra traducción), K. Marx, "Sobre la cuestión judía", en K.

-

⁹⁸⁴ Dussel cita textualmente a Marx: "La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin en Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica (...) El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión (...) La religión (es) una conciencia del mundo invertida (...) La miseria religiosa es por una parte la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real (...) La religión es el opio del pueblo (...) La crítica de la teología (se trueca) en la crítica de la política". K. Marx, *Obras Fundamentales I*, pp. 491-492; *MEW*, 1, pp. 378-379. Citado en E. Dussel. *Materiales para una política*. 228.

⁹⁸⁵ Por ejemplo: "La crítica de la religión desemboca en el postulado de que el hombre es la suprema esencia para el hombre (...)". K. Marx, *ibid.*, p. 497; p. 385. Citado en E. Dussel., *ibid.*, 229.

⁹⁸⁶ K. Marx, ibid., p. 463; p. 347. Citado en E. Dussel, ibid., 229.

Entiende Dussel que en este texto podemos encontrar en forma explícita la estrategia de argumentación del pensamiento definitivo de Marx. Argumentación que no es tan simple como se ha considerado, sino que merece algunas explicaciones no tenidas en cuenta por las diferentes interpretaciones del "fundador del comunismo". Para el latinoamericano la crítica de la religión de Marx se convierte en "crítica religiosa de la política". Esta estrategia pasó desapercibida tanto por los seguidores como para los mayores críticos antimarxistas. Ahora bien, aclara Dussel que, frente a una mera interpretación simplista, la crítica religiosa se sitúa en el marco de la histórica tradición hebreocristiana, de la primitiva iglesia y de los Padres de la Iglesia. Estos son los pasos que sigue Marx según nuestro autor:

- (1) "Al Estado (después será el capital),
- (2) que se afirma como cristiano (luterano, puritano, presbiteriano, calvinista, anglicano, católico, etcétera)
- (3) se le opondrá su propia 'Sagrada Escritura' (pero tomada ahora en sentido 'crítico'),
- (4) para que se manifieste una 'contradicción' esencial consigo mismo (entre su *deber ser* cristiano y su *ser* real cotidiano). Hay aún más. Marx llegará a describir dicha contradicción, por una parte,
- (5) mostrando que en la realidad es una conciencia cotidiana fetichista y mentirosa, es decir, hipócrita. En segundo lugar,
- (6) criticará desde la 'pureza de su conciencia religiosa', en un 'sentido' *crítico*, a la 'religiosidad fetichista' que de hecho se afirma con los actos."988

Según el mendocino, Marx construye una crítica, que es una cuasiteología negativa. Toma para ello como referencia a la "Sagrada Escritura" totalmente contraria a la vida cotidiana fetichizada de quienes se consideran "cristianos". Busca, por lo tanto, instalar un conflicto del cristiano consigo mismo.

A la crítica religiosa la coloca Marx en el plano profano, cotidiano. Es necesario el paso del nivel religioso, el cual justifica el Estado hegeliano, es decir, el Estado "cristiano", luterano o puritano, al ámbito secular, considerado "profano". Marx descubre un novedoso sentido religioso en el ámbito empírico, en la vida cotidiana, aquella que es considerada profana por los creyentes que se encuentran alienados y enajenados, ya sean judíos, cristianos, etc. Señala Dussel que

"...hablar del antijudaismo (como del anticristianismo) de Marx, sería situarse –a la defensiva– desde una religión judía o cristiana alienadas y dominadoras (...). Un judío o cristiano crítico estará de acuerdo con Marx, si es que entiende bien su estrategia argumentativa (que no se

Marx, Páginas malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos, Ed. Anarres, Buenos Aires, s/f. ed., 26-27.

Aclara nuestro filósofo que "este texto pertenece todavía al período pre-socialista, en Alemania, de la crítica 'política' y no aún 'económica', del pequeño burgués crítico que era Marx". *Ibid.*, 229, nota 21.

988 *Ibid.*, 230.

comprendió siempre adecuadamente). Las profecías contra Israel de Isaías, Jeremías, Jesús de Nazaret, etcétera, serían anti-semitas (como anti-españolas las críticas de Bartolomé de Las Casas, etc.). Debemos distinguir entre las críticas 'proféticas' contra el 'pecado' de un pueblo, sintiéndose parte de dicho pueblo (y Marx se 'sentía' judío), y la crítica contra el pueblo como tal."989

Cuando Marx, en su crítica, "opone" la "Sagrada Escritura" a la vida cotidiana, la cual es considerada "profana", establece "contradicción" en la realidad concreta. Para Dussel, nadie se había percatado de que Marx ubica a partir de este momento lo religioso en lugar de lo profano, lo cual, da lugar, a partir de esta re-ubicación, a la elaboración de un novedoso desarrollo teológico. Aquí nuestro filósofo expresa una línea histórica de pensamiento que ha sido capaz de descubrir en la cotidianeidad un ámbito religioso oculto para la mayoría. En dicha línea -según el autor- se encuentran los profetas de Israel, Cristo, la TL y Marx. Allí, en esa dimensión oculta y "profana", el europeo llevará a cabo su crítica "religiosa" a la política y a la economía. Todavía en esta época Marx es, para el pensador argentino/mexicano, un joven burgués, crítico, demócrata, perteneciente a las filas del racionalismo y anti-socialista. Pero ha ido dando un giro desde la crítica de la religión que se constituye como fundamento de la política o del "Estado cristiano luterano", hacia la crítica religiosa de lo político. 990

3.5.5. Crítica económica de la religión *práctico-fetichista* y crítica religiosa de la *fetichización* del dinero por parte de la economía

A partir de 1843, cuando Marx llega a París, al tomar contacto con los obreros y después de leer el artículo de Engels "Esbozo de una crítica de la economía política" nompe con la concepción teológica anterior y formula una nueva crítica. El hecho se da en un doble proceso, por un lado, abandona la anterior crítica de la religión y aborda la crítica de la economía. O sea que abandona la *crítica teológica* que había desarrollado a partir de Bauer, y que había sido su principal preocupación (teológica) hasta el momento; crítica de una religión positiva que justifica al Estado. A partir de este momento llevará a cabo

200

⁹⁸⁹ *Ibid.*, 230-231, nota 24.

⁹⁹⁰ Cf. *ibid.*, 230-231. Cabe aclarar que a medida que Dussel va madurando en la reflexión de los planteos marxianos, da cuenta de que Marx no logró profundizar en una propuesta política. Es decir, su crítica más acabada es a la economía, pero no a la política; el de Tréveris –según nuestro pensador– no tuvo experiencia política. Por eso no se puede ser post-marxista en el ámbito político, ya que no existió el marxismo político, o sea, aspirar a ser post-marxista no tiene mucho sentido al carecer del marxismo (político) como tal. Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 30.

⁹⁹¹ Véase F. Engels, "Esbozo de una crítica de la economía política", en *Escritos* económicos varios, Ed. Grijalbo, México, 1966, 3-10. Véase también, F. Engels, "Esbozo de una crítica de la economía política", en https://es.scribd.com/doc/124515934/Esbozode-una-critica-de-la-economia-politica-Engels-F 30/12/2017.

(por el bien del proletariado⁹⁹²) una crítica económica en contra de la religión *práctico-fetichista*; a su vez, abordará una crítica religiosa de la economía.

Sostiene Dussel que, para Marx, en este nuevo momento de su pensamiento, no es necesario acabar con la religión para buscar una nueva fundamentación del Estado racional, lo que cuenta ahora es desnudar la esencia del *dinero* a partir de una crítica religiosa, ya que des-cubre que el dinero es dios, un fetiche, una forma religiosa fetichista. Se sitúa Marx aquí, por lo tanto, en una crítica religiosa de la economía. He aquí algunas ideas del de Tréveris citadas por nuestro filósofo: "No busquemos el misterio del judío en su religión, busquemos el misterio (*Geheimnis*) de su religión en el judío real (...) ¿Cuál es el culto mundano (*weltliche Kultus*) que el judío practica? La *usura* ¿Cuál su dios mundano? El *dinero*"993. Y más adelante: "El dinero es la esencia alienada (*entfremdete*) –como pensaba Moses Hess⁹⁹⁴– de su trabajo y de su existencia, y esa esencia ajena lo domina y es adorada por él".995

En cuanto a la categoría de "fetichismo" en su sentido económico, Marx se basa en Thomas Müntzer y da cuenta de los aciertos de Lutero en temas tales como el dinero y la usura, entre otros. Luego "paradójicamente, Marx torna 'religiosa' (torna objeto de crítica religiosa con categorías *intrínsecamente* religiosas: tales como 'el dinero es el celoso Dios de Israel') a la economía política que acaba de descubrir" Aquí Marx deja de lado la preocupación por la libertad del Estado que "como pequeño burgués radical" se había planteado en la primera parte de *La cuestión judía*. Ahora se trata de la posibilidad de articulación a la "recuperación total del hombre (...) el proletariado".997

۵

⁹⁹² Resulta significativa la nota que agrega Dussel, la cual ayuda a una mayor comprensión de los supuestos "ideológicos religiosos" de Marx a la hora de realizar esta crítica: "El movimiento pietista de Wüttemberg, en la posición de un Spener por ejemplo, no podía confiar en un Príncipe o Rey elegido por Dios, sino en un 'Pueblo consagrado', que debía actuar para lograr el 'Reino de Dios en la tierra'. La secularización de dicho principio histórico, bien podría ser el proletariado." E. Dussel, *ibid.*, 231, nota 27.
⁹⁹³ K. Marx, *ibid.*, (p. 485; p. 372). Citado en E. Dussel, *ibid.*, 232.

⁹⁹⁴ En nota al pie de página Dussel explica brevemente el pensamiento de Hess sobre el "Cuerpo social" (en el que no me detendré por cuestiones de extensión) y la gran influencia que tendrán sus ideas en la obra de Marx. Cf. E. Dussel, *ibid.*, 232, nota 31.

⁹⁹⁵ K. Marx, *ibid.*, p. 487; p. 375. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 232.

⁹⁹⁶ E. Dussel., ibid., 232.

⁹⁹⁷ Dussel cita aquí a Marx, en una página que considera fue agregada en París en 1844 al final de la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Véase K. Marx, (OF, I, p. 501-502; MEW, 1, p. 390). Citado en E. Dussel, *ibid.*, 233. Nuestro autor aclara (y considero importante la aclaración, ya que tales aclaraciones no siempre se realizan) que la manera de abordar la economía desde una concepción "cuasi-teológica" no fue exclusivo de Marx, sino que era bastante común en su época y entorno (comunidad intelectual judía). Dussel cita textualmente un párrafo de Moses Hess que transcribo ya que resulta significativo al respecto: "El dinero debería ser (...) un tesoro para la humanidad. Si este tesoro objetivado correspondiera realmente a esto, cada persona tendría tanto valor cuánto dinero poseyera, y como toda *Teología* consecuente medía al hombre por su ortodoxía, así la *Economía* lo mediría según el peso de sus haberes en dinero. En los hechos, sin embargo, no se ocupa de ninguna manera la *Economía* ni la

A partir de una "crítica religiosa", Marx, considera al dinero (desde sus escritos iniciales sobre este tema) como un fetiche, una negación de la vida desde una potencia de muerte. Lo hará luego con el capital. Se trata de "la esencia alienada del trabajo como muerte del trabajador, producida por sus propias manos en su opuesto, en su enemigo. Es el fetiche al que se le rinde culto, a ese 'dios' se le ofrece un sacrificio"⁹⁹⁸. La postura definitiva de Marx es que el ateo, niega a este tal "dios", o sea, que el ateísmo ya no es necesario, o es, en todo caso, sólo la negación del poder que se le ha otorgado al dinero o al capital, la supuesta "divinidad" del fetiche.

Concluye nuestro autor sus reflexiones sobre este tema en *Materiales para una política de la liberación*, citando a Marx en un texto, en el que considera que el europeo se expresa plenamente en su "crítica religiosa" (mediante metáforas) a la economía capitalista. Entiende Dussel –como ya he dicho– que estas expresiones son cuasiteológicas; aclara, además, que no se trata de un texto del Marx juvenil sino del Marx tardío correspondiente a la segunda redacción de *El Capital*: "La total cosificación, inversión y el abuso (es) el capital como capital (...) que rinde interés compuesto, y aparece como un *Moloch* reclamando el *mundo entero como víctima ofrecida en sacrificio* (*Opfer*) en sus altares". 1000

_

Teología del hombre. La Economía Política es la ciencia de los bienes terrestres, así como la Teología la ciencia de los bienes celestes. Pero los hombres no son bienes. Los hombres no tienen ningún valor para los puros científicos economistas o teólogos (...), para esas ciencias sagradas (heiligen Wissenschaften)". Hess, 1845, pp. 11-12. Citado en E. Dussel, ibid., 233.

guerre de la como de la vida, poducción del objeto como pérdida del objeto en favor de un Poder extraño". K. Marx, *ibid.*, p. 119; p. 522. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 234. En una entrevista de 2010 (ya citada) señala Dussel que (aunque no existe), "la economía perfecta sería tiempo de trabajo cero, pero sería un principio de imposibilidad, ya que lo perfecto es lo que no puede superarse. La economía perfecta sería tiempo de trabajo cero, pero sería un principio de imposibilidad, ya que lo perfecto es lo que no puede superarse. La economía perfecta sería tiempo de trabajo cero, pero sería un principio de imposibilidad, ya que lo perfecto es lo que no puede superarse. La economía perfecta sería tiempo cero, en el reino de la libertad, no trabajaríamos más. Estaríamos dedicados a la cultura, al arte, a todo. Pero como es imposible, nos dice Marx, nos acercamos disminuyendo la jornada de trabajo (...) lo dice en el Tomo III de *El Capital*". E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 28.

⁹⁹⁹ Afirma Marx que "el ateísmo, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es la negación de dios y afirma, mediante esta negación la existencia del hombre; pero, el socialismo en cuanto socialismo no necesita ya de tal mediación (...) Es autoconciencia positiva no mediada por la superación de la religión". K. Marx, *ibid.*, p. 156; p. 546. Citado en E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 234.

¹⁰⁰⁰ K. Marx, Manuscritos del 61-63, cuaderno XV, folio 893 (Teorías sobre la plusvalía, FCE, México, 1980, t. III, p. 406; MEGA II, 3, p. 1460). Citado en E. Dussel, ibid., 239. Me limito aquí a exponer las ideas de Marx sobre el fetichismo desde Dussel en la última etapa del pensamiento del de Tréveris (etapa de la última redacción de El Capital), ya que considero (y entiendo que es esto lo que pretende el filósofo latinoamericano) que se trata de su pensamiento maduro y concluyente.

3.5.6. Un Marx "anti-ateo" del "ateísmo dogmático"

Dussel señala que Marx establece una analogía entre el ámbito religioso en relación con el capitalismo y el ámbito económico, los cuales poseen un mismo proceso ideológico al que el londinense denominó "fetichismo". 1001

En cuanto al "ateísmo marxista", nuestro autor se encarga de aclarar que para Marx el ateísmo es una "cuestión teológica" y hay que tener cuidado en que el mismo no se torne una contradicción interna en la clase obrera. Enfatiza Dussel en que fue el marxismo posterior, desde una posición "atea dogmática" (la cual había sido rechazada por el mismo Marx) el que se encargó de deformar las afirmaciones que la *I Internacional* había formulado. Marx en sus textos juveniles define al ateísmo como un momento esencial por el que debe pasar el socialismo, sin embargo, en 1844 lo concebía superado, y en los últimos años de su vida lo rechaza de cuajo y lo considera un error político. 1002

Nuestro filósofo se auto-formula una pregunta cuya respuesta resulta muy significativa para esta investigación, a saber, se cuestiona acerca de lo que hoy pensaría Marx frente a la realidad del Tercer Mundo, de África, Asia y AL. Las culturas de estos sectores periféricos del globo se encuentran marcadas por creencias religiosas muy antiguas, las cuales forman parte de las características fundamentales de dichas culturas. Considera el de la liberación, que Marx adoptaría una postura más prudente y política que muchos de los "...aprendices de revolucionarios estalinistas que alejaron a las masas del marxismo por un ateísmo jacobino y burgués". 1003

¹⁰⁰¹ Cf. E Dussel, Las metáforas teológicas de Marx, 85.

¹⁰⁰² Cf. ibid., 87-88.

¹⁰⁰³ Ibid., 88. Entiendo que justamente por eso Dussel debería hacer mayor hincapié en las culturas y (en todo caso) creencias de los pueblos originarios y afro-descendientes. Nuestro pensador analiza, de hecho, en varios de sus textos las características propias de algunos de estos pueblos. Da cuenta allí de la presencia de "prácticas" religiosas, ético/políticas, económicas, etc., de una complejidad racional tal, que analizarlas con mayor profundidad y asumirlas en nuestro "mundo" contemporáneo sería de gran utilidad. A modo de ejemplo me remito al texto del autor 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad". Conferencias de Frankfurt. Octubre 1992, que va he citado, donde, refiriéndose al tema de la "palabra" en la cultura guaraní, cita, a su vez, a Meliá, quien asegura que "la fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la metáfora concreta de una economía de reciprocidad vivida (...) El intercambio de bienes, sean de consumo o de uso, se rige por principios de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se torna a su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social, mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien sabe dar y la alegría de guien sabe recibir...". B. Melía, El guaraní, experiencia religiosa, Biblioteca paraguaya de Antropología, Asunción, 1991, 45-46. Citado en E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 101. Frente a este ejemplo de una "economía de reciprocidad" en una cultura amerindia, Dussel comenta (y es a lo que quiero llegar): "Esta 'reciprocidad' originaria de la comunidad en el horizonte de la 'palabra' y en la 'economía de la reciprocidad', fue lo que de manera intuitiva conservaron los iesuitas en las Reducciones socialistas del Paraguay. En realidad, no eran socialistas, sino un modo económico donde los productos eran sólo

3.5.7. El fetichismo absolutiza lo relativo: la autoafirmación fetichista de la totalidad implica la negación de la Exterioridad, lo Otro del capital

La raíz del *fetichismo*, según Dussel –siguiendo a Marx–, tiene que ver con el hecho de que algo se considere absoluto, lo cual genera una problemática ontológica y "religioso-mundana" de dicho *fetichismo*. Tal consideración se ha tornado fetichista en cuanto que ha sido escindida de la "relación-con". Este tema de lo "relativo" y "absoluto" es fundamental para estudiar la cuestión del *fetichismo* en Marx, que Dussel toma como referente último en esta materia.

Nuestro pensador advierte que en este punto lo "social" (generalmente mal entendido), para Marx, reviste un carácter negativo y perverso, ya que se trata de una posición defectiva de una persona con otra en el ámbito productivo 1004. El autor señala que en el sistema capitalista se da una forma de relación productor-productor que solamente alcanza el nivel "social" por medio del mercado 1005. Tal "socialdad" se puede percibir como negativa y perversa a partir de la relación "comunitaria". Para poder explicar la fetichización del valor, Marx necesitó hacer hincapié en el carácter social del trabajo, el cual es contrario a su carácter "comunitario". El Marx definitivo considera que el fetichismo se trata de un modo del capital en cuanto totalidad y de cada una de sus determinaciones. Estamos frente a una posición capital (o de sus determinaciones) como no-religada, independiente, absoluta. Es, entonces, un "modo de ponerse el capital", y, al mismo tiempo, es un concepto. Se trata de un proceso o estructura dialéctica del concepto de divinidad (como el mismo Marx refiere en su carta de 1837), de una categoría de interpretación y una estructura ideológica con el fin de ocultar.

Según Dussel, a la hora de abordar un estudio exhaustivo acerca de la cuestión del fetichismo en Marx, no sólo hay que abordarlo a partir de los "lugares" desde los que supuestamente el filósofo socialista los trata directamente, a saber, el fetichismo de la mercancía, el del dinero y el del capital, sino teniendo en cuenta la totalidad de su obra. Y esto

1004 Cf. E. Dussel, Las metáforas teológicas de Marx, 93. Para aclarar la distinción entre lo "social" y "comunitario", Dussel remite a su obra Ética comunitaria. Ed. Paulinas, Madrid, 1986, cap. 2 y 3.

^{&#}x27;valores de uso' (sin valor de cambio alguno), anterior a la formación de clases, ya que eran clanes aldeanos, y que pueden elevarse al nivel de la utopía. Marx, ciertamente, descubrió en este tipo de sociedades un tipo de relación humana comunitaria anterior a la 'individualidad' moderna (capitalista), que de poder sumarse a aquella 'comunitaridad' podía ser proyectada como un horizonte utópico: la plena individualidad en la plena comunidad". E. Dussel., *ibid.*, 101, nota 56.

¹⁰⁰⁵ Afirma Dussel que Marx "comienza con el trabajo vivo, que se objetiva como trabajo objetivado, que es por una parte valor de uso (trabajo concreto) y por otro, valor de cambio (trabajo abstracto). Y de ahí empieza todo el desarrollo. Es lo que posibilita las injusticias y racionalidades de los sistemas económicos". E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 28.

ya que el latinoamericano entiende que la temática en el de Tréveris es más esencial. Por lo tanto:

"...el carácter fetichista, por ser un modo del capital *en totalidad*, toca no sólo el capital en general, sino igualmente cada una de sus determinaciones (no sólo la mercancía o el dinero, sino igualmente el trabajo asalariado, el medio de producción y el producto), el capital en la producción y en la circulación, y por ello el plusvalor y la ganancia, pero igualmente en cada una de sus funciones: capital industrial, comercial o capital que rinde interés (siendo evidentemente este último el capital fetichizado por excelencia). Es decir, se trata de tener en cuenta la totalidad del discurso, y *en cada momento veremos siempre la referencia de Marx a la cuestión del fetichismo*. Es una crítica ontológica (o en su consideración fetichista como 'absoluto') completa del capital."¹⁰⁰⁶

El autor expresa también el carácter fetichista del capital de manera *general* en la obra de Marx; sólo hago alusión a que Dussel señala que dicho "carácter fetichista" del capital, posee su fundamento último en *otorgarle un sentido absoluto a lo que es relativo*. Es decir, se produce la absolutización de una parte de la relación, ésta se separa, se diviniza, se fetichiza, mientras que la otra se niega¹⁰⁰⁷. Al autoafirmarse de modo fetichista a la totalidad, se niega, se aniquila lo que es exterior, lo *Otro* del capital. ¹⁰⁰⁸

3.5.8. El *anti-fetichismo* de Marx y la Teología de la Liberación latinoamericana

En un artículo de 2015¹⁰⁰⁹, a causa del ataque contra el semanario Charlie Hebdo de París, Dussel reitera de manera sintética su postura antifetichista a partir del pensamiento de Marx. Lo hace reflexionando acerca de los terribles sucesos perpetrados por una religiosidad de derecha muy peligrosa. Religiosidad fundamentalista que, aclara, no escapa a la realidad de las grandes religiones, ya que el *fundamentalismo* entre muchos de sus miembros es un hecho.

¹⁰⁰⁶ E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 95. La última cursiva es mía.

¹⁰⁰⁷ Dussel recuerda que a este hecho lo había definido hace varios años con la frase "...la totalización totalitaria de la totalidad". E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, EDICOL, México, 1977, parágrafo 21(t. II, pp. 22 ss.); y t. V (USTA, Bogotá, 1980), parágrafo 68: "Fetichización ontológica del sistema" (pp. 34 ss.). Citado en E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 96. Y explica que "el acto de totalización o clausura es la auto-posición fetichista. Lo de 'totalitaria' es la consecuencia práctica contra los que niegan en la praxis (se afirman como otros) dicha totalización: la totalidad los elimina, los reprime políticamente". E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 96.

¹⁰⁰⁸ Cf. *ibid.*, 96.

¹⁰⁰⁹ Véase E. Dussel, "La crítica de la teología se torna en la crítica de la política", en La Jornada, http://www.jornada.unam.mx/2015/01/10/opinion/018a1mun s/núm. de pág., 12/02/16

Según nuestro filósofo la izquierda modernizante no entendió la crítica a la religión y a la "teología" sino como su absoluta supresión. De esa manera encubrió la problemática de la religión en sus formas profanas –a las que se refiere Marx en su teoría del fetichismo– y negó la "teología fundamentalista", ignorando su existencia y aniquilando por lo tanto su crítica. 1011

El terrible acontecimiento que se ha vivido en París toma por sorpresa -según Dussel- a la desprevenida izquierda moderna v secularizante. Entiende el filósofo argentino que, en Marx, la historia, la filosofía y la teología estaban articuladas en el pensamiento crítico. Y lo cita en un texto donde explica estos tres niveles de conocimiento. afirmando que "la misión de la historia consiste (...) en descubrir la verdad del más acá (Diesseits) (...) La misión de la filosofía puesta al servicio de la historia (...) está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas (...). La crítica de la teología se torna en la crítica de la política." 1012 Dussel analiza la relación entre estos tres niveles v continúa citando a Marx cuando éste se refiere a algunas críticas que se realizaron, por ejemplo, al cristianismo feudal, llevada a cabo por Thomas Müntzer, éste usa como único instrumento el vol-ver a los primeros siglos tomando como base a la Biblia. Dicho instrumento también fue utilizado por los campesinos que así se "enfrentaron" a los príncipes, a la nobleza y al clero, reclamaron volver a ese cristianismo de los primeros tiempos, o sea, a un "cristianismo mesiánico" 1013. Para nuestro pensador, en Latinoamérica.

"... al comienzo oscuramente y posteriormente con toda claridad, se entendió que Marx se estaba refiriendo anticipadamente a lo que hoy

¹⁰¹⁰ Coloco entre comillas "teología" ya que, en este artículo, como en tantos otros escritos del autor, no es expresado como un concepto preciso. Si Dussel se refiere a "teología" como la reflexión sobre la fe (o la propia fe) de cada una de las grandes religiones que nombra en el artículo (Islam, Cristianismo, Sionismo), debería en todo caso hablar de "teologías". Ahora bien, si sólo se está refiriendo a la teología cristiana o judeo-cristiana, ¿por qué deja de lado a las otras? Es más, si se tratara sólo de esta teología, también estaríamos en un problema, ya que, o se estaría dejando de lado a algunas teologías cristianas, a saber, protestantes, ortodoxas, etc., o bien, se incluiría a todas en un mismo concepto. lo cual considero que es un error. Evidentemente Dussel se refiere a la teología al modo como la concebía Marx, aunque por su formación cristiana (en Dussel cristiana-católica) es lógico suponer que "la teología" es "la teología judeocristiana" sin realizar la mencionada distinción.

¹⁰¹¹ Cf. E. Dussel, "La crítica de la teología se torna en la crítica de la política", en *La* Jornada, http://www.jornada.unam.mx/2015/01/10/opinion/018a1mun s/núm. de pág., 12/02/16

¹⁰¹² K. Marx, sin referencia bibliográfica. Citado en E. Dussel, *ibid.*, s/núm. de pág. Dussel intenta demostrar aquí la integración, y a la vez, la distinción, de las tres "ciencias" en Marx. Debería ser un tema de discusión si realmente el de Tréveris distingue tan claramente estos ámbitos (o cómo los distingue); sobre todo si tenemos en cuenta su herencia hegeliana. Sin embargo, me interesa más si Dussel los distingue (y cómo los distingue); sobre todo si tenemos en cuenta su herencia (además de filosófica) cultural. Hago referencia, en especial, y de modo recurrente, a la distinción entre filosofía y teología en los textos de nuestro filósofo.

¹⁰¹³ Retomaré el tema más adelante.

llamamos Teología de la Liberación, que en su versión más radical y primera es una crítica de la teología fetichizada (como la utilizada por las dictaduras militares a partir de 1964, que actuaban en nombre de la civilización occidental y cristiana) para abrir el horizonte de una crítica de la política liberal y de la economía capitalista." 1014

Dussel se vuelve a remitir a Marx cuando éste cita a Müntzer, quien consideraba que el cielo no es algo de otro mundo, sino que hay que buscarlo en esta vida, la tarea, por lo tanto, de los creyentes es instaurar aquí en la tierra ese cielo que no es otra cosa que el reino de Dios.

Recuerda Dussel que, para Marx, la religión tiene la capacidad de fundamentar/justificar, o bien, negar determinadas *praxis*¹⁰¹⁵. De hecho, el de Tréveris critica la *inversión* teológica y práctica que hace el cristianismo por conveniencia. Tal cristianismo, o tales cristianos, que llevan a cabo dicha inversión han dejado de ser "cristianos mesiánicos". Ésta es la postura crítica que –según el latinoamericano-asumen también Engels y Kausky. A la hora de realizar una crítica teológica, debe hacerse desde la lógica del discurso teológico¹⁰¹⁶; sólo así podrá comprenderse que en la "esencia" de la teología cristiana está la crítica al "*liberalismo político*" y al "*capitalismo económico*".¹⁰¹⁷

Señala el filósofo de la liberación que la problemática tiene que ver con el "fetichismo de las formas profanas". Así pues, en un primer momento "...la teología moderna (española del siglo XVI) criticó la teología medieval (que con Ginés de Sepúlveda fundamentó teológicamente el colonialismo y el capitalismo naciente)"1018; más tarde "...el calvinismo (...) criticó la teología católica de la primera modernidad preindustrial, fundando la posibilidad de una completa identificación entre cristianismo, colonialismo y capitalismo, que desde el siglo XVIII será industrial (por la creación del plusvalor relativo)"1019. Ése, el cristianismo escocés y calvinista es, precisamente, el cristianismo que Marx critica de manera especial. Dicha crítica, tomando como referencia la tradición teológica crítica semita y "cristiano-mesiánica", se dirige a la cristiandad nord-europea que ha "negociado", tanto con la política como con la economía moderna, la fundamentación mutua. Por un lado, "...la religión sacraliza las formas

1015 Nuestro autor pone como ejemplo al calvinismo, el cual, reformuló el cristianismo a fin de hacerlo compatible con el capitalismo que fue su "invención". Cf. E. Dussel, ibid., s/núm. de pág.

1016 Dussel considera que Marx conocía muy bien dicho discurso, pero no fue el caso de los marxistas posteriores, quienes descartaron de plano todo lo referido al ámbito teológico.

1017 Cf. E. Dussel, ibid., s/núm. de pág. (Con disculpas por la redundancia o cuasi tautología) Para el mendocino ésta es, también, la tesis de Benjamin, cuyas interpretaciones hoy se discuten mucho.

1018 Ibid., s/núm. de pág. Cf. también, E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, 195-199.

¹⁰¹⁹ E. Dussel, "La crítica de la teología se torna en la crítica de la política", en *La Jornada*, http://www.jornada.unam.mx/2015/01/10/opinion/018a1mun s/núm. de pág., 12/02/16

-

¹⁰¹⁴ E. Dussel, *ibid.*, s/núm. de pág.

profanas de la política y la economía, y (por otro lado) éstas apoyan la religión invertida de la cristiandad...". 1020

El liberalismo y el capitalismo son absolutamente contrarios al mensaje que conlleva el "cristianismo mesiánico", es decir que, en el caso de aceptarlos y apoyarlos se encontraría este último en contradicción consigo mismo. Tal contradicción es lo que debe develar la crítica de la teología, ya sea que el crítico fuere o no creyente. Lo que sucedió a partir de la llustración es que directa-mente se negó la religión, se "mató" (tal como lo expresa Nietzsche) a Dios. Ahora bien, ¿cuál Dios ha muerto? El Dios que "habitaba" el cielo. Sin embargo, este Dios se ha vuelto a "encarnar" en un dios profano de la "tierra" (o en muchos dioses); he aquí el fetichismo, que únicamente una crítica teológica –profana— es capaz de eliminar. 1021

Cada día experimentamos algún tipo de fundamentalismo en nuestras sociedades (sea este cristiano, islámico, o de cualquier creencia o ideología). Se trata, pues, del "regreso de algún dios" –o dioses– que "fundamenta", justifica, absolutiza y/o universaliza, una política, una economía, una "raza", una cultura, un género, etc., y, mediante la fuerza en lugar de argumentos racionales discursivos, pretende imponer su "verdad absoluta". Según nuestro pensador, al fundamentalismo no se lo puede vencer a través de las armas o por la fuerza, sino por medio del "argumento racional" y con una *praxis* acorde con dicho argumento. Es por eso, que la *izquierda* (que pretenda actuar con honestidad), deberá "...comenzar una crítica de la teología como momento de una crítica de la política liberal y de la economía capitalista, tal como lo practicó Karl Marx". 1022

1020 Ibid., s/núm. de pág. Se trata de la misma crítica que antes había hecho Kierkegaard. Lo que está entre paréntesis es mío.

¹⁰²¹ Cf. ibid., s/núm. de pág.

¹⁰²² Ibid., s/núm. de pág.

4. Propuesta filosófica ético-política/religiosa desfetichizadora/liberadora dusseliana en/para/desde América Latina 1023

Es el pobre en su orfandá de la fortuna el desecho, porque naides toma a pecho el defender a su raza; debe el gaucho tener casa, escuela, iglesia y derechos.

Y han de concluir algún día estos enriedos malditos; la obra no la facilito porque aumentan el fandango los que están, como el chimango, sobre el cuero y dando gritos.

> Mas Dios ha de permitir que esto llegue a mejorar, pero se ha de recordar para hacer bien el trabajo que el fuego, pa calentar debe ir siempre por abajo.

Del Martín Fierro (José Hernández)

En este cuarto —y último— capítulo presentaré algunos temas que considero fundamentales dentro de la propuesta filosófica ético-política/religiosa des-fetichizadora/liberadora que Dussel ha venido construyendo desde sus años de juventud. En esos años, desde el otro lado del océano, comprendió que la historia de AL no es la europea, que su filosofía no puede ser la misma (tal como le habían enseñado en la universidad en Mendoza), sino que ésta forma parte de la Alteridad. A tal Alteridad pudo pensarla y expresarla desde los postulados levinasianos y, más tarde, completarla con la noción de

_

2013. 7.

¹⁰²³ El "en" y el "desde" pueden resultar redundantes a simple vista, o incluso una tautología, no obstante, si bien, resulta obvio que el "desde" supone el "en", quiero enfatizar con este último en el "lugar" (locus enuntiationis) en donde se está llevando a cabo la reflexión filosófica, y con el "desde", además de dicho lugar, en la posibilidad de que esta reflexión filosófica pueda ser "exportada" "desde" AL al resto de los países, primero del Sur y luego del Norte. Opino que será un importante aporte para el diálogo entre las diferentes filosofías. Hago especial hincapié en el ámbito hermenéutico que tanta importancia ha tenido en el itinerario intelectual de nuestro pensador (y que ocupa un lugar de privilegio en el presente trabajo -segundo capítulo-); hago mías las palabras de Gustavo Ortiz, quien con su elocuencia aseguraba que "la dimensión hermenéutica supone, antes que nada, el redescubrimiento de la filosofía enhebrada en el conocimiento práctico: entretejida en el mundo de la vida: alimentando la memoria social. histórica y política de una comunidad; informando las prácticas y las relaciones intersubjetivas; perviviendo en el lenguaje, que informa nuestra experiencia y nos hace conocer y valorar lo real, y nos da la capacidad de transformarlo. Por cierto, para no caer en falsas abstracciones, el mundo de la vida de un filósofo está históricamente situado, aunque él pueda tematizarlo y formularlo argumentativamente con pretensiones de universalidad". G. Ortiz, "Prólogo", en G. C. Recanati, Filosofía Inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone, Ediciones del ICALA, Río Cuarto,

Exterioridad que descubre en Marx -que antes desconocía- (primer capítulo): a partir de tales nociones es capaz de interpretar la historia de AL y analizar esa otra perspectiva de la que él forma parte desde donde llevará a cabo su propuesta filosófica (segundo capítulo). Propuesta que, gracias a esa nueva mirada marxista y gracias a una perspectiva latinoamericana fundamentada en su historia-geopolítica/religiosa, podrá ir madurando, poco a poco, hacia la elaboración de sus principales obras ético-políticas/religiosas. En éstas, dicha perspectiva marxista resulta fundamental -aunque ahora se encuentra enriquecida por la hermenéutica latinoamericana-, y dentro de la misma, la cuestión del fetichismo es central (tercer capítulo): también lo es en el presente trabajo, en general, y en este último capítulo, en particular. Por lo cual, presentaré aguí, en primer lugar, la cuestión del *fetichismo* y la consecuente *des-fetichización* en Dussel, comenzando por el fetichismo (anti-fetichismo) religioso, abarcativo de los otros fetichismos parciales o abstractos. Luego mostraré críticamente la aplicación de la problemática de dichos fetichismos que lleva a cabo el autor -en sus últimos textos- en los ámbitos político y religioso y su propuesta liberadora en/para/desde AL; ofreceré, también, mi aporte personal como complemento de dicha propuesta de Dussel. Por último, como he señalado expresamente en la Introducción, reflexionaré argumentativamente sobre la hipótesis planteada, presentando allí las observaciones críticas a determinados postulados dusselianos.

4.1. El proyecto religioso des-fetichizador dusseliano

Asegura el filósofo latinoamericano que tanto los fetichismos parciales como abstractos¹⁰²⁴ se realizan concretamente en el fetichismo religioso ya que este último los abarca y comprende; les otorga su último fundamento y se constituye como totalidad, la que en este caso es ontológica, como ideal abarcativo, como utopía de totalidad.¹⁰²⁵

La principal característica del fetichismo es la de "atribuir al proyecto del sistema vigente una estabilidad ahistórica que nulifique (al menos en su pretensión) toda referencia a una totalidad mayor que la comprendida". 1026

¹⁰²⁴ Dussel se refiere a fetichismos abstractos del fenómeno del fetichismo global de una época concreta, tales son: el machismo, el fetichismo de la sabiduría del padre, el de la clase dominante como dominación ideológica en el consensu, el del sistema económico-político en el dinero del capitalismo, etc. Cf. E. Dussel, Filosofía Ética Latinoamericana V. Arqueología latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista, Ed. Universidad Santo Tomás de Aquino. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), Bogotá, 1980, 87.

¹⁰²⁵ Cf. C. Bauer, La analéctica de Enrique Dussel, 123.

¹⁰²⁶ E. Dussel, Filosofía Ética Latinoamericana V. Arqueología latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista. Ed. Universidad Santo Tomás de Aquino. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), Bogotá, 1980, 88. Citado en C. Bauer, 123.

Aunque en varios momentos Dussel (de manera inconsciente) se refiere a la teología judeo-cristiana como teología sin más, en su crítica a la dominación no identifica a la *religión* con una de ellas en particular (al menos en forma explícita), sino que se refiere a ésta con el sentido de re-ligare y de volverse sobre ella misma, sobre la subjetividad del sistema y dirigir sus niveles prácticos particulares al ego o subjetividad como primer y último principio en donde está puesto como única referencia v fundamento 1027. Por lo que "su funda-mentalismo hecho sistema arroja como resultado una totalidad ontológica, relanzando desde ese ideal egótico a la utopía de totaliza-ción egológico asimétrico"1028. Esto sucedió con el judeo-cristianismo, religión que fue subsumida por el eurocentrismo (Dussel se refiere a este hecho utilizando en numerosas ocasiones la diferencia entre "cristianismo" y "cristiandad" 1029) al ser desvinculada de su mundo de referencia v. adoptada por Europa, se convirtió en instrumento de dominación del "centro". De la misma manera se pretendió instrumentalizar y abstraer de sus mundos de referencia a la tierra, el aire, el agua y los seres vivos en general, que en las culturas y concepciones aborígenes, africanas. asiáticas o de Oceanía poseían carácter sagrado, destruyendo absolutamente esta riqueza por la diversidad de culturas y creencias para beneficio propio. 1030

El filósofo define al proyecto de liberación en este último nivel como "proyecto religioso antifetichista"¹⁰³¹, el cual tiene un nuevo punto de partida *ético-práctico*, el Otro excluido y oprimido por el "centro". Éste será el nuevo ámbito plural de *re-ligación*. Este Otro se encuentra situado, por la misma razón, motivo y circunstancia, en su clamor por justicia, y por fuera del sistema vigente de dominación. ¹⁰³²

Tal proyecto (antifetichista-desmitificador) permite garantizar la existencia y concreción de los demás proyectos de liberación prácticos y parciales. Éstos en su conjunto conforman lo que Dussel llama "frentes de liberación". Como por ejemplo la liberación de la mujer, la cual está fundada en el anti-fetichismo radical –que también incluye al anti-fetichismo fálico—, la liberación del hijo, de las clases y culturas dominadas y periféricas. Para nuestro pensador la eticidad de los proyectos erótico, pedagógico o político se encuentra fundada en la

¹⁰²⁷ Cf. C. Bauer, *La analéctica de Enrique Dussel*, 124.

¹⁰³² Cf. C. Bauer. 124.

¹⁰²⁸ Ibid.. 124.

¹⁰²⁹ Cf. E. Dussel, "Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)", 117, nota 29.

¹⁰³⁰ Cf. C. Bauer, La analéctica de Enrique Dussel, 124.

¹⁰³¹ E. Dussel., *Filosofía Ética Latinoamericana V*, 89. La expresión dusseliana; "proyecto religioso" nos señala desde el comienzo de este análisis una "relación" (re-ligación) demasiado estrecha –y un tanto confusa del autor– entre los postulados filosóficos y los teológicos y/o religiosos. Está claro que Dussel se refiere a lo religioso en sentido metafísico, no obstante, considero que deberían pensarse otras categorías que permitan evitar algún tipo de confusión. Observación de la que ya he hecho alusión y que profundizaré en el último apartado.

exterioridad de la utopía absoluta de un Reino, de una Época, de la Proximidad de un cara-a-cara sin dominador ni oprimido. Tal utopía es *religiosa*, fundante y trascendental. Ella es el postulado práctico de la eticidad de todo proyecto concreto e histórico. Como fundamento es el criterio ético absoluto¹⁰³³. Tal radicalidad de esta utopía se funda en el *Otro* oprimido, excluido, marginado, y su factibilidad depende sólo de la *praxis* de ese Otro por sí mismo. Lo hará reclamando justicia, reivindicando su derecho a vivir en paz y sin dominación. Tal utopía es realizable ya que los elementos que la conforman ya existen en la vida de los Otros, ya están presentes en su mundo¹⁰³⁴. La misma "es radical, porque desfetichiza la utopía totalizadora del opresor como irrealizable fuera de la dominación, el culturicidio o el etnocidio que no permite día a día que prospere el trabajo, el pan y la paz de los otros". ¹⁰³⁵

Por medio de la crítica arqueológica, como crítica metafísica. Dussel se encamina a la crítica de cualquier sistema, ya que, llevada a cabo desde una posición y circunstancia particular, como exterioridad radical, se desvincula de todo sistema que sea totalizado y que se repliegue y cierre sobre sí mismo provocando exclusión. Así pues, los proyectos históricos de liberación a partir del otro oprimido son claves en esta metafísica crítica, ya que posibilitan la apertura a tomar distancia (crítica) cuando las circunstancias lo ameriten 1036. No existen sistemas perfectos, como se ha pretendido -y pretende- desde los sectores dominantes, los mismos son siempre perfectibles. El caso del sistema de la totalidad ontológica eurocéntrica es paradigmático en este sentido. Es un sistema que se cierra sobre sí mismo y excluye de manera permanente, por lo que estamos frente a un sistema imperfecto y criticable, crítica que sólo puede efectuarse plenamente desde la exterioridad¹⁰³⁷. Resulta, además, fundamental, que una vez que se haya superado la crítica negativa, no se caiga nuevamente en la mitificación que se ha criticado. La crítica que plantea Dussel se conduce a informar a la autocrítica para que la misma evite la automitificación de la nueva sociedad, y al mismo tiempo se pre-disponga (por medio de la escucha de la voz del otro) a de-construirse cuando comience a cerrarse en sí misma y provoque nuevamente víctimas. 1038

¹⁰³³ Cf. E. Dussel., *ibid.*, 89.

¹⁰³⁴ Cf. C. Bauer, 124-125.

¹⁰³⁵ Ibid., 125.

¹⁰³⁶ Cf. E. Dussel, ibid., 90.

¹⁰³⁷ Cf. C. Bauer, 125-126. Bauer afirma que el intento de Dussel, y de otros filósofos de la liberación, ha sido el de criticar y deconstruir para no caer en otros "centrismos": en un América-centrismo, África-centrismo o Asia-centrismo. Centrarnos en estas regiones oprimidas y "periféricas" es la reacción más próxima cuando nos enfrentamos a las injusticias provocadas por el eurocentrismo. No obstante, mediante la crítica (y agrego: la permanente autocrítica), podrá ser posible liberarnos también de la tentación de caer en otro solipsismo que afirme la existencia prevalente de unos pocos y niege las distinciones culturales de muchos otros seres humanos. Cf. ibid., 13.

4.2. Principios fundamentales del *anti-fetichismo* dusseliano

En *Filosofía de la Liberación*¹⁰³⁹ (texto que tomaré como especial referencia en los párrafos siguientes) Dussel afirma que abordando la cuestión del fetichismo nos encontramos en el origen y el final de la meta-física. Define aquí a dicho fetichismo como el proceso por el cual una totalidad se absolutiza, se cierra y diviniza. En el caso concreto de la totalidad política, ésta se fetichiza cuando se adora a sí misma, ya sea en el imperio, o bien, en el totalitarismo nacionalista. ¹⁰⁴⁰ El *antifetichismo*, por su parte, viene a garantizar la permanente dialéctica histórica, la des-totalización que provoca la liberación en todo sistema fosilizado. La condición para que se lleve a cabo la auténtica liberación es el ateísmo del sistema vigente. ¹⁰⁴¹

El término fetiche es utilizado por Dussel para explicar cómo todo sistema tiene la tendencia a instalarse en el centro, absolutizarse, totalizarse, es decir, a fetichizarse. De hecho, cuando cualquier sistema político alcanza el poder central y posee el dominio geopolítico, económico y militar, se diviniza. Y nos recuerda el filósofo que no debemos olvidar que, entre la *Materia* como totalidad y la *Idea*, no existe ninguna diferencia práctica ni ontológica, es decir, su lógica y divinidad son idénticas. En nuestra época estamos siendo testigos de la *fetichización* del capital, al que se inmolan las naciones periféricas, las clases obreras, las "razas más débiles", las mujeres, los extranjeros no calificados, etc. 1042

Dussel afirma que la negación de la divinidad del sistema fetichizado es el auténtico ateísmo. Es así justamente porque es la negación de la negación. El objetivo del *anti-fetichismo* es hacer volver las cosas al lugar que les corresponde, a su verdad¹⁰⁴³. Entonces no

¹⁰³⁹ Véase E. Dussel, Filosofía de la liberación, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2011. En el "Simposio AFyL (Asociación de Filosofía y Liberación) Argentina: Propuestas y Desafíos Actuales de la Filosofía de la Liberación. En conmemoración del 80 aniversario de Enrique Dussel", dentro del Congreso Nacional de Filosofía organizado por AFRA (Asociación Filosófica Argentina), en la Universidad del Litoral en el año 2015, el pensador octogenario dio una conferencia magistral (en la que estuve presente) haciendo un brevísimo recorrido por su itinerario intelectual y por los avatares de su vida. Al subir al atril llevaba en su mano este texto al cual calificó como central para comprender su pensamiento. Un texto básico que escribió en el "exilio" (de su patria chica, como a él le gusta decir) al comienzo de su vida en México y que volvió a editar en esta Casa Editorial en el año 2011, por considerar que sus reflexiones siguen estando vigentes, es más, quizás tengan mayor vigencia que antes.

¹⁰⁴⁰ Cf. *ibid.*, 154-155.

¹⁰⁴¹ Cf. ibid., 155.

¹⁰⁴² Cf. ibid., 155-157.

¹⁰⁴³ Como ya he señalado, podemos relacionar (o casi identificar) el anti-fetichismo al que se refiere el autor (y que toma en gran medida de Marx), con la cuestión de la idolatría en el Antiguo Testamento (a partir de ahora AT). Hay aquí —como en tantísimos otros textos de Dussel— una reinterpretación de la/s denuncia/s del profetismo bíblico frente a las injusticias, hipocresía, y en este caso, idolatría, denunciada por los profetas bíblicos y asumida desde Marx. Recordemos que el problema de la idolatría consistía en otorgarle carácter divino a algo que no lo tiene por sí, para, posteriormente, manipularlo para la

cabe preguntarse si Dios ha muerto, sino, ¿Cuál Dios ha muerto? ¿El Dios del fetiche? ¿Europa convertida en Dios? Y aquí el pensador, como tantas otras veces, recurre a una cita bíblica: "la contradicción se enuncia de la siguiente manera: '...porque comen a mi pueblo como pan', y no dan de comer pan al pueblo hambriento". 1044

Es por eso "...meta-físicamente correcto decir que 'el comienzo de toda crítica es la crítica de la religión'; la religión del sistema, es evidente; la religión fetichista, la de la cristiandad medieval (...) y la burguesa moderna"¹⁰⁴⁵. El fetichismo que ha logrado desplazar a todos los demás dioses del altar del centro es el del dinero, el cual es adorado por las grandes potencias y en cuyo altar se han inmolado a indios, africanos, asiáticos, mujeres, etc. ¹⁰⁴⁶

Dussel cita a Marx donde éste afirma que "el ateísmo en cuanto negación de carencia de esencialidad no tiene ya más sentido, pues el ateísmo es una negación del dios (fetiche), y afirma mediante esta negación, la existencia del hombre"1047. El latinoamericano agrega que ese hombre es el pobre, el oprimido y excluido. Luego recurre a Feuerbach para quien es necesario dejar de lado la teología de Hegel por considerarla fetichista y asumir una antropología del "otro hombre". Estos ateísmos del fetiche son la condición indispensable para llevar a cabo la revolución liberadora y para afirmar la exterioridad del sistema vigente. Para poder afirmar a un Absoluto no deísta, es necesario negar la divinidad del capital. 1048

propia conveniencia. O sea que, en definitiva, la idolatrización es de sí mismo. El ídolo adorado es un medio o instrumento para la adoración del propio creador de dicho ídolo, ya que es quien conduce, cuelga, o incluso, destruye a ese ídolo y construye otro (Sab. 13, 10-14, 21).

Otro tema aquí es la cuestión de la "verdad", de volver al cauce de "su verdad" al ídolo que ha sido fetichizado. Ahora bien, cabe preguntarnos a modo de disparador para el debate: ¿acaso no es casi "natural" la fetichización de la realidad en la percepción humana de la misma? ¿no es claro que siempre fetichizamos, desde niños cuando magnificamos la figura de nuestros progenitores o del/los adulto/s referente/s? ¿cada vez que percibimos dicha realidad movidos por nuestros intereses particulares y/o grupales (es decir, siempre) no agregamos acaso valor a una –o varias– cosa/s, persona/s, ideología/s, etc., y minimizamos a otras? Ese otorgamiento de "valor agregado" inconsciente, permanente, cotidiano, comunitario (por las influencias mutuas), y su consecuente minimización de otros fenómenos (a lo que no se refiere Dussel al menos de manera directa), ¿no son acaso fetichización?

1044 Ibid., 157. Sin embargo, ¿Qué es lo que se fetichiza? ¿Europa y los países centrales o el poder y el dinero en el centro? Al parecer, los sectores periféricos de los países centrales, a quienes también podríamos denominar "pueblo" (según las propias expresiones de Dussel en otros textos) son igualmente víctimas de tal fetichización. La manera de expresarse del autor, muchas veces en forma genérica puede llevar a confusión. De manera análoga sucede con AL donde las clases dirigentes y los sectores hegemónicos se auto-idolatran y están en connivencia con los sectores de poder del centro. Siempre nos creamos dioses –y muchas veces nos creemos dioses – porque éstos son nuestros intereses. En la política pareciera que éstos se manifiestan más "descaradamente".

¹⁰⁴⁵ Ibid., 157.

¹⁰⁴⁶ Cf. ibid., 157-158.

¹⁰⁴⁷ K. Marx, sin referencia bibliográfica. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 158.

¹⁰⁴⁸ Cf. ibid., 158.

Para llevar a cabo la práctica revolucionaria es imprescindible situarse en la nada del sistema, en el más allá de todo ente, en el noser. La apertura a esa nada, el nihilismo más profundo, radical y, a la vez, fundamental, consiste en ex-ponerse por la libertad, la cual no puede ya ser condicionada por el sistema. Por eso el gran Desconocido (del que habla Proudhon¹⁰⁴⁹) se convierte en una hipótesis necesaria. Dussel considera que la pretensión de divinizar al sistema hace que éste sea inamovible. Por otro lado, si no se lo considera divino entonces se es ateo del sistema. No obstante, dicho ateísmo del sistema (actual o futuro/posible) debe estar acompañado de la afirmación de que lo divino es *Otro* que todo sistema. Tal afirmación, la cual primero es práctica y luego teórico-metafísica, es la condición para que se lleve a cabo una verdadera revolución liberadora del sistema fetichizado.¹⁰⁵⁰

Señala nuestro filósofo, con palabras contundentes y esclarecedoras, que "la afirmación práctica de ateísmo es la lucha por la justicia. Es la negación de la negación del ser humano. Es decir, el que lucha por la liberación del pobre afirma prácticamente que el sistema es injusto, que no es divino" 1051. Tales afirmaciones nos transportan de inmediato al/los mensaje/s de los profetas de Israel, y de hecho, Dussel se refiere a ellos citando a Cohen, quien sostiene que dichos profetas realizaban un diagnóstico de la patología del Estado a partir de la situación del pobre 1052. Nuestro pensador concluye señalando que el hecho de ponerse del lado del pobre permite el conocimiento (agrego: también la toma de conciencia) de la no divinidad del sistema opresor y la afirmación de la divinidad del *Otro absoluto*, quien, por su misma definición, debe ser "justicia perfecta". 1053

De Levinas toma nuestro autor el concepto de pasividad metafísica, que vendría a ser anterior a toda anterioridad mundana, del que asume la responsabilidad por el Otro oprimido (Otro absoluto). Para Dussel esa persona es la portadora de la religión. Ahora bien, no se trata de la religión fetichista de Marx, sino de la religión en sentido metafísico, la cual es la génesis de sistemas más justos. La responsabilidad por el otro que asume quien se pone del lado del oprimido, del pobre, no se puede evitar, es más fuerte que la muerte. Ella es la fecundidad metafísica, de ella surge lo nuevo de la historia. El que asume dicha responsabilidad es el héroe liberador que se siente responsable por su pueblo sufriente, que le hace tomar conciencia de su situación de oprimido para que luche por su propia liberación. Este héroe es perseguido, torturado y hasta derrama su sangre en favor de

_

¹⁰⁴⁹ Dussel lo cita cuando este afirma que "estudiando en el silencio del corazón el misterio de las revoluciones humanas, el gran Desconocido, Dios, ha llegado a ser para mí una hipótesis, quiero decir, un momento dialéctico necesario". *Ibid.*, 158.

¹⁰⁵⁰ Cf. ibid., 158-159.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, 159.

¹⁰⁵² Dussel no especifica cuál es el texto citado de Cohen.

¹⁰⁵³ Cf. E. Dussel, ibid., 159

su pueblo. Es él (Dussel se apoya en Levinas) el que da testimonio dentro (y fuera) de la totalidad de la Gloria del Infinito.¹⁰⁵⁴

No basta sólo con el puro ateísmo, éste no cuenta con la suficiente fuerza crítica para afirmar al Otro absoluto y, además, puede dar lugar a que vuelva a fetichizarse el sistema en el futuro. La única manera de que la revolución liberadora se lleve a cabo siempre con éxito es mediante la aceptación de un Dios que sea siempre otro de todo sistema posible. Por eso -añade Dussel- que, a un Dios liberador de los oprimidos, como es el Dios de Moisés, si no existiera habría que inventarlo¹⁰⁵⁵. Al ateísmo del fetiche hay que confirmarlo y completarlo por medio de la afirmación de la exterioridad absoluta del Otro. Los países del centro, entre ellos Estados Unidos, Europa, Rusia 1056, se autoafirmaron como la divinidad y al mismo tiempo negaron la exterioridad antropológica constituida por los países de la periferia, por eso mismo la negación se extendió a la misma Exterioridad absoluta. El anti-fetichismo, entonces, viene a ser la negación de la negación de la Exterioridad. Y la afirmación de una Exterioridad absoluta anula toda pretensión de negación futura de la afirmación liberadora. Estas hipótesis que son insustituibles para que se pueda llevar a cabo la revolución, se encuentran en el imaginario popular. El cual debe ser respetado y asumido políticamente. Nuestro pensador pone el ejemplo de la Virgen de Guadalupe, símbolo popular de la lucha contra el imperialismo azteca y español¹⁰⁵⁷, bandera que se erigió contra la Virgen de los Remedios española y conquistadora. La guadalupana pertenece al imaginario político liberador del pueblo, si se la niega se está negando al mismo tiempo la memoria política popular. 1058

Entonces, la revolución posee, por un lado, una condición negativa que consiste en el ateísmo del fetichismo que absolutiza el sistema y, por otro, una condición positiva que es la afirmación de la *Exterioridad* absoluta. Estas condiciones no son puramente teóricas, sino prácticas, ya que en la praxis es donde se lleva a cabo la negación del fetiche y

10

1058 Cf. ibid., 160-161.

¹⁰⁵⁴ Cf. *ibid.*, 159-160.

¹⁰⁵⁵ Con esta afirmación se aleja Dussel de la interpretación teológica de su propuesta. Indirectamente está diciendo: -¡cuidado! No me estoy refiriendo aquí a un Dios trascendente más allá del tiempo y el espacio, sino a un Dios inmanente a la "razón" y a la experiencia humana, aunque no ya identificado con el Estado y la razón, o sea, con el sistema, sino, más allá de éste. Ahora bien, ¿es esto necesario? Desde mi punto de vista sería posible construir una propuesta antropológica sin necesidad de recurrir a un "Dios trascendente" (ni siquiera como herramienta lingüística) absolutamente exterior al sistema, aunque sea simplemente una noción que incluso se identifique con el Otro pobre y excluido. Es cierto que tiene lógica y sentido dentro de la arquitectónica dusseliana, pero, insisto, no veo necesario el hecho de recurrir a conceptos teológicos, aunque se pretenda trasladarlos al ámbito filosófico. Esta observación puede ser extensible a Feuerbach y a Marx.

¹⁰⁵⁶ Al ubicar en el "centro" a países tan diferentes, Dussel debe aclarar que algunos de estos países son centro como *Idea* y otros como *Materia*. Es decir, deben entenderse como "centrales" en sentido análogo.

¹⁰⁵⁷ La Virgen de Guadalupe fue el estandarte en la lucha de Miguel Hidalgo, Emiliano Zapata y César Chávez.

la afirmación de la *Exterioridad*, esto último se logra cuando se es responsable del oprimido. 1059

Ahora bien, el filósofo argentino no quiere quedarse sólo en el nivel práctico, sino que reflexiona también acerca de las condiciones teóricas o especulativas de la liberación. Cuando se fetichiza el sistema, el todo y las partes son fetichizados, divinizados, absolutizados o eternizados. Es más, en dicha fetichización se identifican las funciones que se llevan a cabo en el sistema con su realidad misma.

Siguiendo con su argumentación a partir de la idea de creación (de tradición judía), Dussel, trae a colación el caso de los hermanos Macabeos y su madre. Estos, en el siglo II a. C., se sublevaron contra el Imperio Heleno, ratificando la creencia semita de la creación ex nihilo, y afirmando entonces que nada es divino (salvo el Otro absoluto), ni siquiera el Estado helenístico. Proclamaron así su ateísmo del cosmos y de la política opresora. Lo hicieron desde su posición de oprimidos, pobres y perseguidos. Desde la periferia, desde la "nada misma". Por eso pudieron comprender y ratificar la idea de Creación de la nada 1060, de aquello que es puesto en la realidad sin algo previo, sino sólo a partir de la *libertad incondicionada* del Otro, desde la exterioridad de todo sistema y de cualquier formación social. 1061

El pensador latinoamericano asume la "teoría meta-física de la creación" como la garantía teórica de la revolución liberadora. Dicha teoría de la creación es el fundamento de que no hay sistemas eternos ya que todo es contingente y posible. A la vez, dicha contingencia y posibilidad metafísica del cosmos en su totalidad implican lo mismo para las instituciones sociales dentro de una formación social, o de los sistemas políticos, pedagógicos, eróticos y religiosos. Así es como, des-fetichizado el Estado o el capital opresor, la contingencia lo ubica dentro del movimiento dialéctico de la liberación. La creación, pues, es para Dussel, la teoría metafísica que hace que todo fluya, que todo se ponga en movimiento, al modo del "primer motor inmóvil". 1062

Nuestro filósofo afirma que la teoría de la creación es la confirmación del ateísmo del fetiche, y señala, a su vez, que dicho fetiche es creatura, es "hechura de manos humanas" 1063. Nada es

¹⁰⁵⁹ Cf. ibid., 161.

¹⁰⁶⁰ He agregado aquí a la reflexión del autor la idea de que "por eso pudieron comprender y ratificar..." porque entiendo que está implícita en la expresión siguiente la importancia que Dussel otorga a la perspectiva periférica del oprimido. Sin tal perspectiva no sería posible el ateísmo del sistema. No se podría tomar conciencia de la fetichización y menos aún de la *creación de la nada*, punto de apoyo de la argumentación de nuestro filósofo.
1061 Cf. ibid., 161

¹⁰⁶² Lo que sucede es que remitirse a Aristóteles (aunque sería positivo en cuanto que estaría basándose en un argumento filosófico) no es posible, ya que dicho motor inmóvil no se encuentra fuera del cosmos, no está más allá del sistema.

¹⁰⁶³ El vocabulario que utiliza Dussel es bíblico. Lo toma de la condena a la idolatría expresada en los textos bíblicos, en este caso el Salmo 115, 4. Es más, existe casi identificación (como he afirmado antes) entre la crítica a la fetichización que lleva a cabo el pensador latinoamericano (desde Marx) con la condena a la idolatría en el AT, es la divinización de algo o alguien que no es Dios.

divino, ni el cosmos, ni el mundo, ni la totalidad, ni el sistema. Al ser todo creado, nada es divino, excepto la *Exterioridad* absoluta. O sea que, con otras palabras, la *creación* es el fundamento teórico del *ateísmo* de todo el cosmos. ¹⁰⁶⁴

Quienes le quitaron la capacidad de crítica metafísica a esta teoría fueron los medievales, ya que utilizaron dicha teoría para afirmar que Dios creó el mundo de "esta manera". Lo cual dio lugar a la formación de una ideología fetichista. 1065

Dussel entiende que a partir de la teoría de la creación podemos comprender al cosmos como producto de una "Libertad creadora", que coloca a dicho cosmos, a todo lo material (poseído a veces injustamente por pocos) al servicio del libertador y del oprimido. Esa libertad constitutiva que intencionalmente hace uso del cosmos como mediación, se transforma en una integración económico-cultual y, por lo tanto, cultural, de dicho cosmos y naturaleza en un discurso político. Además, este cosmos (que es el todo de la realidad y la unidad trascendental de todas las cosas) adquiere en la reflexión interpretativa y práctica del libertador un carácter ético ya que es el producto de la Libertad absoluta que lo crea para ser utilizado con libertad al servicio del otro (oprimido, excluido, marginado, etc.)¹⁰⁶⁶. Dicho carácter ético lo posee por tener un creador y, además, tiene un carácter cultualcultural porque ha sido trabajado en la justicia. Es por eso que, según nuestro pensador, la meta-física de la libertad práctica, "vive" y "habita" el cosmos de manera desfetichizada e histórica. Nunca adorará la materia como divina. 1067

El filósofo de la liberación, a partir de sus reflexiones y particular cosmovisión, expone las nuevas definiciones de *realidad*, *existencia* y *esencia*; conceptos de los que se ha ocupado la filosofía desde sus comienzos pero que son re-elaborados por Dussel desde su perspectiva latinoamericana. El conocimiento de tales conceptos, repensados en/para/desde la periferia, resulta necesario para entender mejor la propuesta desfetichizadora dusseliana. Así pues, a partir de esta novedosa (y a la vez antiquísima) perspectiva (al menos en el ámbito filosófico), el mendocino define estos conceptos de la siguiente manera:

1064 Cf. ibid., 162.

1067 Cf. E. Dussel, Filosofía de la Liberación, 163-164. Aquí Dussel hace alusión crítica al materialismo ingenuo de Goethe o Engels que han considerado a la materia como eterna divinidad

¹⁰⁶⁵ Cf. ibid., 162.

¹⁰⁰⁶ Cf. ibid., 162-163. A continuación, el filósofo afirma que esta misma interpretación la encontramos en los filósofos judíos críticos medievales, como Alfarabi, Maimónides y Duns Scoto. Y haciendo alusión a Marx, dice que éste expresa análogamente en la economía política que el "plusvalor" corresponde desde la "fuente creadora" al trabajo vivo, es decir, que al no tener ningún salario proviene desde el "no-ser" desde la nada del capital. Cf. ibid., 163. Para entender mejor este tema en Marx, Dussel remite en la nota 6 (perteneciente a la última edición) a sus obras posteriores: La producción teórica de Marx de 1985, Hacia un Marx desconocido de 1988 y El último Marx de 1990.

- Realidad: "...es la totalidad constituida creadamente; unidad relativa de toda sustantividad de suyo, desde sí, anterior y como prius a toda posterior manifestación en el mundo. Lo real es el cosmos como totalidad, el prius del mundo". 1068
- Existencia: "fuera de la fecundidad creadora originaria y absoluta, el cosmos es existente (puesto-fuera: ex-sistere). El ser eterno no es existente; sólo siste; es real por sí (...). Lo ex-sistente es la creatura, momento del cosmos real, actualidad de la totalidad constituida efectiva de suyo, desde sí". 1069
- Esencia: "...de las cosas cósmicas es el conjunto de notas constitutivas que obran sinergéticamente, codeterminándose unas a otras. La esencia constitutiva o real es individual; es lo que efectúa la realidad de la cosa que existe desde sí. La esencia constituye la sustantividad de lo real...". 1070

En cuanto a la esencia, continúa con su reflexión Dussel, estableciendo la distinción entre la esencia de los entes físicos naturales e inorgánicos, estos poseen una sola esencia ya que conforman un solo sistema, una única sustantividad astronómica. En cuanto a las cosas vivas, las mismas también tienen una esencia ya que su comportamiento es como una sustantividad. Ahora bien, sólo el ser humano es realmente una sustantividad ya que con su *libertad* cierra el conjunto de sus características con autonomía, independencia y operatividad. Únicamente el ser humano tiene eventos, historias, biografía. 1071

A partir de esta libertad, el pensador insiste en que el sistema, al totalizarse como un mundo cerrado, se fetichiza. La única manera de que se rompa ese orden establecido y se cuestione la conciencia del dominador es a través de la provocación del otro, del pobre, de su protesta e interpelación. Dicha protesta manifiesta al Absoluto (es epifanía). Manifestación o revelación que cuestiona desde la exterioridad y que de esa manera provoca la movilización hacia la lucha liberadora, lo cual se logra haciendo que la materia inerte, el cosmos, sea el medio para el servicio-culto. Por eso Dussel toma distancia aquí del materialismo acrítico o ingenuo (por ejemplo, el de Engels) ya que aquí la materia es divinizada, se vuelve a caer en la fetichización y no hay lugar para la libertad. 1072

En cambio, alaba el materialismo al que llama auténtico o crítico, que va de la mano con el ateísmo auténtico o radical. Este materialismo asume la naturaleza como materia de trabajo. Aquí las cosas cobran importancia no porque tengan valor en sí mismas, sino en cuanto que con ellas se fabrica lo que el otro necesita realmente, y más allá de las necesidades que los sistemas imponen. A esta materialidad de la cosa-

.

¹⁰⁶⁸ Ibid., 164.

¹⁰⁶⁹ Ibid., 164.

¹⁰⁷⁰ *Ibid*., 164.

¹⁰⁷¹ Cf. ibid., 164-165.

¹⁰⁷² Cf. *ibid*.. 165-166.

sentido, al hecho de ser mediación o posibilidad de servicio, el pensador le llama estatuto cultural o económico del cosmos. 1073

Para Dussel el verdadero culto al absoluto *Otro* se hace concreto en la *economía* al dar al otro a modo de servicio la materia trabajada¹⁰⁷⁴. En hebreo (lengua y cultura de donde nuestro autor toma gran parte de sus ideas y fundamentos) servir (*habodáh*) significa tanto liberar al oprimido como realizar el acto litúrgico de culto. Es por eso que la *economía justa* es culto al *Otro* porque es la distribución equitativa de los artefactos que se han producido por el trabajo sin que haya dominadores ni dominados. Esa es la forma de rendir auténtico culto al Infinito, dando de comer al hambriento, al pobre, al huérfano, a la viuda y al extranjero.¹⁰⁷⁵

En el materialismo crítico, auténtico, se ofrece al Otro el fruto del trabajo, por lo que –según el filósofo– éste se identifica al sentido cultural del cosmos. Ese materialismo cultural es todo lo contrario a la concepción deísta de un Dios como "ente supremo", de un Dios que premiará al hombre sufriente (por las injusticias cometidas en su contra) sólo en el Reino futuro, mientras tanto deberá padecer en un valle de lágrimas. Ese es el Dios al que se opusieron Feuerbach, Marx, entre otros. El Dios de los profetas, de los representantes del materialismo crítico, de la narrativa mítica de la religiosidad popular latinoamericana, es un Dios anti-deísta (que no está encorsetado por el hombre) porque motiva a la liberación del pueblo pobre y oprimido. 1076

Un tema al que nuestro filósofo le otorga especial importancia en su larga reflexión acerca de la religión, el fetichismo y anti-fetichismo, es la cuestión de la *fiesta*. Aclara que no se refiere a la fiesta en sentido nietzscheano ni como otro tipo de fiesta que tiene que ver con el ocio y la diversión; se refiere a la *fiesta* del *Otro*, a la alegría de la liberación. Y dicha liberación es el culto del *Otro*. Se trata de la alegría profunda de la salida de la opresión, de la esclavitud. Así lo expresa en sus diferentes niveles:

"La fiesta política de los hermanos que crean la patria nueva; la fiesta erótica de la pareja que encuentra el orgasmo plenificante en mutuo

1074 Este culto es muy diferente al que promoviera Hegel, como un culto que consiste en la "certeza" de la fe de que la Idea coincide con su representación, en definitiva, la certeza de ser Dios, y continúa advirtiendo que "...esta certeza la puede tener un miembro de la burocracia, de ser la manifestación de la Materia, o un gobernante estadounidense de defender la civilización cristiana. Certeza del fascista que le deja la conciencia tranquila el asesinato del héroe libertador". Ibid., 166.

¹⁰⁷⁶ Cf *ibid* 167

.

¹⁰⁷³ Cf. ibid., 166. Ver C. Bauer, 163, nota 212.

¹⁰⁷⁵ Cf. ibid., 166-167. Como podemos observar aquí también Dussel utiliza expresiones bíblicas que simbolizan a las personas más desamparadas de la sociedad, a los excluidos y marginados. Claro que en nuestra realidad contemporánea latinoamericana son otros los sectores que sufren marginación, no necesariamente el "huérfano" y la "viuda", sí una innumerable multitud de extranjeros, marginados, desplazados, refugiados, de eso no cabe duda.

servicio desenajenante; la fiesta pedagógica de los jóvenes de la rebelión juvenil, cuando pareciera que ya tocan con la mano un mundo más justo, más humano en el cual puedan entrar sin ser reprimidos. Es fiesta (...), es la fiesta de la liberación."¹⁰⁷⁷

En cambio, señala Dussel, la fiesta de los dominadores es distinta, su fiesta es la del circo, de los payasos que hacen reír y divierten a los otros, pero por dentro están llenos de angustia; esa es su fiesta ya que en el fondo quieren olvidarse de la cotidianeidad porque son conscientes de que todo es ficticio, fetiche, aunque aparenten ser los triunfadores. Por el contrario, la verdadera fiesta es la del pueblo liberado. Ese es el *culto supremo*, la *praxis misma de liberación* que le da al pueblo una *alegría suprema*. Esa es la fiesta infinita, inconmensurable, es, en definitiva, la *Alegría del Absoluto* que se derrama sobre la historia.¹⁰⁷⁸

4.3. Desde las raíces históricas del poder fetichizado moderno como dominación hacia un nuevo modo de entender el poder en/para/desde América Latina

En el texto *Política de la Liberación. La Arquitectónica* 1079, de 2009, Dussel realiza un estudio acerca de las raíces históricas del poder político en la Modernidad (el cual es la continuación del análisis que lleva a cabo en *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*). En *La Arquitectónica* da cuenta –a través de un trabajo deconstructivo– de la existencia de un modo de concebir y ejercer el *poder político* – reductivo– en dicha Modernidad que se ha impuesto desde Sepúlveda o Hobbes, pasando por Lenin o incluso Weber.

A partir de la conquista de América y su consecuente dominio, primero militar y luego político, económico, cultural y religioso, la formulación del *ego cogito* cartesiano a partir del *ego conquiro* o (desde un punto de vista más político) el *ego domino al Otro*, va tomando fuerza ideológica. Como ya señalé en el capítulo anterior, para Dussel, Europa, blanca, machista, luego de hacerse de las riquezas saqueadas, impuso, primero en las colonias y luego en el continente europeo la autoconcepción de señorío del mundo. El señor "dominus", es quien tiene el poder en el hogar, desde ahora Europa será quien tenga el poder o dominio en el "hogar mundo". Desde esta experiencia se irá formando la idea del poder como dominación. Aquí no hay lugar para que se desarrolle ningún tipo de pacto simétrico ya que el *ego dominans* es el que "puede" hacer valer su voluntad por sobre cualquier

1078 Cf. ibid., 168.

¹⁰⁷⁷ Ibid., 168

¹⁰⁷⁹ Dussel presenta a esta obra como un texto en el que trata de exponer un marco teórico suficiente a partir del cual llevar a cabo un debate más concreto y complejo en el ámbito político. Cf. E. Dussel, *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, 21. En dicha obra el autor intenta aportar definiciones propias acerca del "poder", las "instituciones", la "praxis política", cuáles son los tipos de "instituciones materiales" existentes y de qué modo funcionan. Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 29.

resistencia. El mundo colonial que plantea e impone Europa es asimétrico, la definición de *poder político* tiene que ver exclusivamente con una relación de *dominio* del poderoso con respecto al débil¹⁰⁸⁰. Ante esta manera negativa de entender el poder, se hace presente – según el autor– el *anarquismo*, el cual se opondrá, por lo tanto, a la necesidad de que alguien tome el poder.¹⁰⁸¹

Un primer anti-discurso crítico de la Modernidad surge (como hemos visto) en el "Nuevo Continente" con Bartolomé de las Casas, quien considera que el poder que ejerce el que manda (*potestas*), está cimentado en el consenso del "*pueblo*". Ahora bien, para Las Casas dicho pueblo (y por lo tanto su poder) no son los ciudadanos particulares sino la comunidad de las naciones hispanas. Más allá de la distancia que nos separa de esta primera concepción –compartida también por Francisco Suárez–, asegura nuestro pensador, que se trata al menos de una forma positiva de ejercicio de la política. 1082

Será Baruch Spinoza quien por primera vez ponga el punto de partida en los ciudadanos comunes y particulares (*potentia*) para pensar de manera positiva el poder político¹⁰⁸³. Dussel se basará en algunas de sus descripciones de dicho poder y lo hará agregándole un nuevo contenido semántico latinoamericano actual. Desde el pensamiento zapatista establece su crítica a la concepción Moderna del poder (la cual es expresada de manera ejemplar por Weber), y propone superar el *fetichismo* del poder por medio de una "nueva" concepción de este¹⁰⁸⁴ en/para/desde Latinoamérica¹⁰⁸⁵:

"...los Zapatistas expresan que no es lo mismo que: a) 'los que mandan mandan mandando' (que en nuestra terminología será expresión de la potestas negativa o el poder institucionalizado que, siendo delegación

1080 Cf. E. Dussel, *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, 21-22. Dussel hace referencia a Weber quien describe con claridad la concepción de dominación en relación con el concepto europeo de poder. Afirma el filósofo alemán: "...necesitamos una definición más precisa de lo que significa para nosotros 'dominación' y de su relación con el concepto general de 'poder'. En el sentido general de poder y, por tanto, de *posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena*, la dominación puede presentarse en las formas más diversas". M. Weber, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002, 696. Nuestro pensador, más allá de Weber, crítica a Hobbes, Locke, Hume, Marx, Laclau, Habermas, e incluso, Lenin, ya que considera que ninguno de ellos aportó una definición clara de poder. En el caso de Nietzsche y Heidegger, quienes parten de la "voluntad de poder" conllevan en su definición una "sentencia de muerte" para la política. Esto es así ya que, si partimos de la base de que el "poder" es "voluntad de poder", entonces, como consecuencia, la política sería negativa. Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida". 29.

¹⁰⁸¹ Cf. E. Dussel., Política de la Liberación. La Arquitectónica, 23.

¹⁰⁸² Cf. ibid., 23. Cf. también, E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, 199-206. En cuanto a Suárez, ver, *ibid.*, 219-227.

¹⁰⁸³ Para ampliar el análisis que Dussel hace del pensamiento de Spinoza ver *ibid.*, 255-268

¹⁰⁸⁴ Cf. E. Mendieta, "Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel", Introducción al texto de E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, 20-21.
1085 Aunque también con algunos referentes europeos, como hemos visto.

del ejercicio que viene de la comunidad política, se *fetichiza*¹⁰⁸⁶ independizándose y pretendiendo soberanía por sí misma), a que *b*) 'los que mandan mandan *obedeciendo*' (que significa que la *potestas* se funda en la *potentia*), nos dan claras indicaciones para saber pensar la esencia del poder político, contra el modelo moderno del poder como dominación." ¹⁰⁸⁷

Según Dussel, la descripción sobre el poder que realiza Weber es muy significativa. En ella el "mandato" posee "obedientes", es decir que queda claro que allí el que "manda manda mandando". Por el contrario, aquel que "manda obedeciendo", lo hace desde un grupo de personas que le otorga el contenido como mandato. Y el que manda, cuando manda, le pasa dicho contenido del mandato que ha recibido a quien se obedece a sí mismo. Estamos, por lo tanto, ante una relación entre quien manda y quien obedece absolutamente contraria a la descripción que realiza Weber. El "mandar obedeciendo" es más democrático y positivo; ya no estamos frente a un poder dominador sino ante una "auto-referencia soberana". 1088

En síntesis, frente al poder que propone –e impone– la Modernidad, afirma el filósofo latinoamericano que, desde mediados del siglo XVI somos testigos de una propuesta diferente, de un modelo de poder político positivo y *desfetichizador* de la concepción anterior. Es verdad que éste puede incurrir en errores y desviaciones, pero tales deficiencias no deben incluirse en su definición, sino sólo presentarse como "defección". Señala, además, que tal planteo resulta fundamental para que subsista el noble oficio de "hacer política" (ya que de lo contrario todo caería en el descreimiento y la desilusión) por parte de los movimientos sociales, los partidos políticos progresistas, etc. 1089

Para Dussel la salida política concreta actual del "fetichismo del poder" que domina asimétricamente al "pueblo", es su propuesta "democrática participativa-representativa" que veremos con detenimiento en otro apartado.

4.4. La legitimación de la democracia a partir de la Exterioridad de las víctimas

Una de las cuestiones fundamentales para Dussel, dentro del ámbito político, es la cuestión de la *democracia*. Dentro de la temática de la democracia, el problema no es el del sostenimiento y la estabilidad de un sistema político u orden establecido a través del consenso social; no es tampoco la cuestión de la gobernabilidad; es, en última instancia, la *Exterioridad* de ese sistema y la invisibilidad de la multitud de víctimas¹⁰⁹⁰. Este tema no se ha tenido en cuenta, según el autor,

¹⁰⁹⁰ Cf. E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 307.

¹⁰⁸⁶ Aquí la cursiva es mía.

¹⁰⁸⁷ E. Dussel, *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, 21.

¹⁰⁸⁸ Cf. *ibid.*, 24.

¹⁰⁸⁹ Cf. *ibid*., 24.

en las anteriores discusiones acerca de la democracia lleva-das a cabo, en la mayoría de los casos, en el horizonte del pensa-miento "central"; allí la temática tiene que ver sólo con la cuestión de la normatividad de la democracia, de su "consenso democrático".

El planteo que presenta el latinoamericano va más allá de dicho horizonte. Propone abordar el tema desde la poscolonialidad, desde la normatividad de la lucha por el reconocimiento de nuevos actores, de aquellos que históricamente han sido invisibilizados. Tal invisibilidad ha sido producto de una sutil represión desde un orden "legitimado democráticamente" desde el poder. Tanto la "Exterioridad", como la "Alteridad" y la "Diferencia", serán los temas fundamentales de la discusión democrática futura, la cual se caracterizará por ser popular y mundial, dentro del proceso de globalización que pretende estructurarse teniendo como eje central al "ciudadano global" (inexistente 1091), en el marco de un mercado mundial donde sólo cuenta la ley de la competencia y en el que los poderosos excluyen a los débiles. 1092

Entre los diferentes principios de la política, Dussel propone el "principio formal de legitimidad" de dicha política al que denomina "Principio Democrático", y que, en *Materiales para una política de la liberación*, enuncia así:

"Es legítima toda institución o acción política que se haya decidido desde el reconocimiento de todos los miembros de la comunidad política como iguales, libres, autónomos, con voluntad fraterna, y cuyas resoluciones prácticas hayan sido el fruto de consenso (y de voluntad común) como conclusión de argumentos racionales y honesta tolerancia, y no por dominación o violencia, es decir, habiendo efectuado todos los procedimientos institucionales teniendo en cuenta el criterio de la participación simétrica de los afectados. Habiendo tomado parte el sujeto político, el ciudadano en último término, en todas las decisiones, éstas le obligan (normatividad propia de la soberanía como origen del dictado y como destinatario de la obligación), no sólo a la realización (performance) de lo acordado, sino igualmente en el asumir la responsabilidad de las consecuencias de dichas decisiones (como instituciones o acciones)." 1093

En su texto de 2009 *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, el autor complementa la descripción del "Principio Democracia" con el siguiente enunciado formulado a modo de un "imperativo categórico" (salvando las distancias con Kant):

"Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en el del sistema formal del

¹⁰⁹¹ Aclara Dussel que para él el "ciudadano global" es aún inexistente empíricamente. Cf. ibid., 301, nota 5.

¹⁰⁹² Cf. *ibid.*. 301.

¹⁰⁹³ *Ibid.*, 306.

derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio del poder comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetría posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano. La decisión así elegida se impone como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal) obliga legítimamente al ciudadano."1094

El "Principio Democracia" que formula Dussel da lugar a las "instituciones legítimas". Dicha "legitimidad", de hecho, es "otorgada" en la medida en que se cumple el mismo principio y que se respeta la institucionalidad y la acción política que ha sido gestada dentro del campo político, respetando el sentido de lo político "como político" y procurando la participación simétrica de todos los afectados.

El momento ético es subsumido por tal principio, ahora bien, no se trata de un momento ético "abstracto", sino que el mismo es "estrictamente político". En fin, el "Principio Democracia" está en la base de todas las instituciones legítimas y de toda acción política con intensión de ser justa.

En el marco de la Democracia Representativa, el "Principio Democracia" viene a ser la mediación *indispensable* entre el votante que elige y el candidato que es elegido. La "representación" queda legitimada por tal principio y, además, le otorga al ciudadano elector la posibilidad de pronunciarse por otro candidato en las próximas elecciones si el anterior no ha colmado sus expectativas; o bien, efectuar acciones jurídicas, de protesta, de desobediencia pasiva, de rebelión justificada, etc., en el caso de que no se vea realmente "representado" por el/los gobernante/s.

En consecuencia, para que una institución política sea legítima o democrática debe haber cumplido en su formación o trans-formación con el "Principio Democracia" Así mismo (señala nuestro pensador

¹⁰⁹⁴ E. Dussel, Política de la Liberación. La Arquitectónica, 405.

¹⁰⁹⁵ Cf. E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 306-307. En concreto, según Dussel "la democracia de una asamblea constituyente consiste en haber cumplido en su convocatoria y elección de los miembros con dicho Principio Democrático, y en haber permitido y gestado la participación simétrica de los afectados en el dictado mismo de la Constitución. Dicho principio debe constar además en la propia Constitución del Estado como el procedimiento universal en todos los niveles institucionales y procedimentales del Estado, como una definición primera del orden político que se está fundando por la Constitución política. Todo el sistema de las instituciones fundadas en la Constitución, y de los derechos humanos dictados en su preámbulo, deben tener como condición de posibilidad el cumplimiento de este Principio Democrático. La separación de los poderes, su mutua fiscalización, la estructura federativa del Estado, la organización de los partidos políticos, las elecciones libres y secretas, el tipo de representación, etc. deben ser procedimientos que permitan el cumplimiento del Principio Democrático. Las instituciones son democráticas porque realizan (*perform*), estructuran, definen funcionalmente las acciones con pretensión (*claim*) de legitimidad política. Estas

haciendo referencia a otros autores) el orden político es actualizado – al modo como lo entiende Foucault– por las relaciones de poder/fuerza ad intra del campo político, mediante las acciones políticas que –al decir de Castells– se comparan a los "nodos de las redes" que penetran por dicho campo y lo atraviesan. Allí encontramos la ambivalencia del principio de fraternidad, de servicio al prójimo, de solidaridad, juntamente con el egoísmo, la avaricia, el individualismo, etc. Dentro del campo del enfrentamiento por la hegemonía –ahora desde Gramsci– del sector histórico por alcanzar y perpetuarse en el poder, el "Principio de Factibilidad" política determina al "Principio Democracia" en cuanto que le hace ver lo que es "posible" frente a lo "imposible" Así pues, señala el filósofo argentino/mexicano que "un orden político vigente es la totalidad de las instituciones y acciones estratégicas que realizan en un territorio, en un tiempo dado, los miembros de una comunidad política". 1097

Después de este breve recorrido por los postulados dusselianos acerca del "Principio Democracia" volvamos a la cuestión de la Exterioridad de las víctimas, va que, como dice el filósofo, es su preocupación principal dentro de esta problemática. Ellas, las víctimas de cualquier orden político son quienes padecen algún tipo de exclusión, a ellas se les niega la condición de "sujetos políticos", por lo cual, no se las tiene en cuenta en las instituciones políticas, o bien, se las reprime de una u otra manera que se las margina a padecer una "ciudadanía" meramente pasiva y, por lo tanto, sujeta a cualquier tipo de manipulación. La causa de la generación de tales víctimas la atribuve Dussel a la imperfección de todo orden político: entiende el mendocino aue. al no haber sistemas políticos inevitablemente, aunque no sea esa la intención, siempre habrá víctimas. 1098

De la propia experiencia de opresión y exclusión (y sólo desde allí) suelen surgir las reflexiones más profundas; en la "noche oscura" de la persecución y la incertidumbre suele brillar la luz de la razón/carne que percibe lo imperceptible en la "claridad del mediodía". En esa experiencia, y sólo desde allí, Gramsci y Arendt (a quienes nuestro autor hace referencia) pudieron establecer la distinción entre la "sociedad política" (el Estado) y la "sociedad civil" 1099. Ellos formaron parte de la "Exterioridad" de la sociedad política, es decir del Estado, dicha "Exterioridad" se alzó en defensa de sus derechos dentro de la "sociedad civil" 1100 que se estaba gestando. En ella surgieron diferentes

_

instituciones no son estructuras puramente procedimentales, son igualmente instancias normativas (obligan práctico-intersubjetivamente a su cumplimiento)". *Ibid.*, 307.

¹⁰⁹⁶ Cf. *ibid.*, 307.

¹⁰⁹⁷ Ibid., 307.

¹⁰⁹⁸ Cf. ibid., 307-308.

¹⁰⁹⁹ Asegura Dussel que son intelectuales que vivieron en carne propia el avasallamiento total del campo político y civil por parte de un Estado totalitario. Cf. *ibid.*, 308.

¹¹⁰⁰ Aclara nuestro pensador que, aunque dicha "sociedad civil" es pública, carece de la posibilidad de utilizar la presión legítima que sí posee el Estado. Al igual que la "opinión

frentes de lucha que se fueron organizando en la "Exterioridad" del "orden" o "sistema" impuesto. El objetivo fue luchar por los derechos vulnerados, sean estos políticos, económicos, sociales, etc. Los diferentes "sujetos colectivos" que llevaron adelante dicha lucha, desde los más diversos sectores y con muy variadas causas, se denominaron "Nuevos Movimientos Sociales". Desde una perspectiva política, según Dussel, tales movimientos han logrado que muchos sujetos excluidos, marginados, silenciados y manipulados puedan adquirir una ciudadanía "activa". Estos movimientos han sido capaces de atravesar transversalmente a la sociedad política y civil sobre-determinándose unos con otros.

Por tales ideas y acontecimientos surgidos desde mediados del siglo XX a esta parte, nuestro pensador afirma que

"el proceso democratizador, al transformar y ampliar el horizonte de la ciudadanía 'activa' a nuevos sujetos políticos antes excluidos (subjetivación política), significa una radicalización, universalización y mayor participación simétrica de los antiguos afectados (antiguos afectados que hoy descubrimos como 'nuevas' víctimas). La toma de conciencia crítico-democrática no puede nunca afirmar haber terminado la tarea de ampliar dicho horizonte cualitativo en profundidad de la ciudadanía activa, participativa, simétrica en el ejercicio del poder político. Es una tarea siempre abierta, histórica por excelencia, novedosa, porque todo nuevo avance civilizatorio o humano crea, por su propia sistematicidad (...) nuevas exclusiones, inevitablemente". 1101

Más allá del optimismo que pueden generar estos logros, como el mismo Dussel señala, la tarea continúa. La ciudadanía "pasiva" que está comenzando a ser "activa" es muy diversa en las diferentes regiones (especialmente "periféricas") del mundo. No obstante, el "viento de cola" –según nuestro pensador– parece soplar en favor de tantos millones de víctimas que hasta hace poco tiempo no tenían posibilidades de acción política alguna¹¹⁰². En cada región y en cada caso particular la participación simétrica institucionalizada de los ciudadanos (antes "pasivos") en el campo político se va dando de diferentes modos. En cada uno de esos ámbitos "...un Nuevo Movimiento Social emprende la organización necesaria para una lucha por la democracia, por la participación política simétrica diferenciada, legítima inicialmente y contra la antigua legitimidad que se torna lentamente gracias a la lucha por el reconocimiento del Movimiento, en ilegítima"¹¹⁰³. Así pues, los ciudadanos que antes eran "pasivos",

-

pública" se trata de un espacio desde donde se puede criticar al Estado amplificando el ámbito subjetivo de cada ciudadano y completando el espíritu democrático del consenso político y la voluntad (y libertad) democrática. Cf. *ibid.*, 308. Indica Dussel, por otra parte, que el concepto de "sociedad civil" se lo debemos a Gramsci. Cf. *ibid.* 308, nota 26. 1101 *Ibid.*, 309-310.

¹¹⁰² El texto que estoy tomando aquí como referencia tiene más de una década y la realidad política y social de los países periféricos a nivel global no parece mejorar, por el contrario, se percibe en muchos casos un gran retroceso.
1103 Ibid. 314.

quienes no tenían posibilidad alguna de *actuar* políticamente, ahora interiorizan su situación, toman conciencia de sus posibilidades y se convierten en ciudadanos "activos" provocando una ampliación, renovación y profundización cualitativa del "campo político democrático".¹¹⁰⁴

Cabe aclarar que en los continentes "periféricos" 1105, con particularidades políticas, sociales, económicas, culturales tan diversas, tanto los Nuevos Movimientos Sociales (dentro de la sociedad civil) como los partidos políticos críticos (en la sociedad política o Estado) se encuentran determinados por dichas particularidades, y eso los aleja (política, cultural, lingüística, religiosamente, etc.) de las regiones "centrales". 1106

Dussel advierte, además, de manera recurrente (en varios textos puede percibirse su preocupación al respecto), acerca de la duda que se ha generado en los últimos tiempos –en el marco de los argumentos de quienes bregan por una "democracia global" – con respecto a la importancia del *Estado*. De hecho, para algunos, éste se ha convertido en una pieza de museo. En general quienes propugnan esta percepción del Estado son determinados grupos con concepciones economicistas de la subjetividad, neoliberales o incluso sectores de izquierda desilusionados de la eficacia "estatal". A tales concepciones economicistas, afirma el mendocino, debemos "oponerle una *repolitización como participación democrática* de los actores activos en la intersubjetividad de la comunidad política a sus diferentes niveles de participación y representación" Ahora bien,

"es imposible la repolitización de la intersubjetividad ciudadana como actores comunitarios sin la existencia del Estado, que no es sólo un instrumento de globalización (...), sino que es la única resistencia y polo creativo para regular esas estructuras financieras, industriales y militares que están en un 'estado de naturaleza' pura, sin ninguna regulación política legítima, fuera de toda sociedad civil y política". 1108

Por otra parte, la idea (de moda) de un "ciudadano global" (que responde a la misma ideología de la "disolución del Estado ya obsoleto") es, para Dussel, un peligroso engaño. Es así ya que no existe un "ciudadano mundial" que pueda estar fuera de toda mediación real política de algún Estado determinado. El sistema democrático (al menos por ahora) depende de una sociedad política, vitalizada ésta por la sociedad civil y "enclavada" geográfica, cultural, lingüística, identitariamente, etc.¹¹⁰⁹

¹¹⁰⁵ Incluyo al sector periférico de Oceanía que Dussel excluye.

1109 Cf. ibid., 316. El filósofo completa lo dicho con algunas reflexiones sosteniendo que "la globalización debe ayudar a profundizar esta identidad sin disolverla, o la pretendida

¹¹⁰⁴ Cf. ibid., 314.

¹¹⁰⁶ Cf. *ibid*., 314-315.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, 315. Ampliaré el tema más adelante.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, 315.

También opina el mendocino que es necesario desarrollar un ámbito de la filosofía política desde donde se pueda justificar la legitimidad y normatividad de los movimientos que sean capaces de transformar –desde las víctimas– a las instituciones y a las estructuras de dominación política. Tal tarea debe llevarse a cabo desde una perspectiva política (ésta, como he señalado, subsume los principios éticos que se encuentran implícitos en los mismos principios políticos). La misma –según Dussel– es posible de realizarse fácticamente, para lo cual propone un "programa" en el que, en primer lugar, asegura que existen principios crítico-políticos que "legitiman" la transformación desde las víctimas del "orden político" que genera dichas víctimas 1110. En un segundo nivel, debe guedar claro que no se trata de "incluir" a quienes han sido –y son– excluidos, sino que la tarea es de transformar originalmente el orden vigente. Es por eso que la política crítica deberá analizar en profundidad los criterios de legitimación de dicha transformación institucional. En tercer lugar, está la justificación que legitima la acción liberadora capaz de transformar el mencionado "orden vigente", la que provocará cambios parciales de modo frecuente o grandes cambios revolucionarios en ocasiones remotas. Tal "proceso de democratización" en la actualidad post-colonial necesita de teorías v prácticas novedosas. Piensa nuestro filósofo que quienes nos dedicamos a esta tarea no estamos hoy ofreciendo ese aporte. 1111

4.5. El lugar del "pueblo" en el ámbito económico y político¹¹¹²

El filósofo, en su reflexión –como ya he señalado antes– define al *pueblo* como "el bloque social de los oprimidos y excluidos de una totalidad política que quarda cierta exterioridad: el otro político"¹¹¹³. El

democracia global será un mecanismo más de aniquilación y alienación cultural y política (y económica en último término) de la identidad del sujeto concreto y comunitario, de la intersubjetividad que ha llevado milenios para ser construida. La situación postconvencional no es postcultural. No es posible todavía pensar en una cultura global (que perversamente debería hablar una lengua, impondría una única jerarquía de valores, una religión, una moral tradicional, una literatura...). Sería simplemente una cultura totalitaria. Es necesario luchar por un sano desarrollo polifónico de las grandes experiencias humanas expresadas en la rica diversidad lingüística, cultural, religiosa, de cosmovisiones que, mucho más que las especies vegetales y animales, nos hablan del esplendor de la Vida, ya que su realización suprema es la Vida humana plenamente desarrollada. Y así como las especies vegetales y animales se están extinguiendo, de la misma manera se eliminan genocidamente lenguas, culturas, etnias en Asia, África y América Latina". *Ibid.*, 316.

¹¹¹⁰ El autor señala que, así como existen principios políticos que constituyen el "orden político" actual, también contamos con principios políticos críticos que justifican la transformación de dicho "orden político" desde sus víctimas. Cf. ibid., 317, nota 43.
1111 Cf. ibid., 316-317.

¹¹¹² Este apartado y el siguiente serán introductorios al apartado sobre la propuesta democrática actual

¹¹¹³ E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 119. Señala el mendocino que "...tenemos que dar cuenta del momento en que se escinde la comunidad política y aparece la *plebs*, que es el pueblo en tanto bloque social de los oprimidos que se opone al sistema del poder

mismo se ubica más allá de la totalidad hegemónica; en sentido global vendrían a ser los pueblos de los Estados periféricos. Para la estructura de la totalidad política las clases oprimidas son partes funcionales de dicha estructura. Les obligan, pues, a realizar trabajos alienantes que no les permiten satisfacer las necesidades que el sistema reproduce en ellas. Se encuentran, entonces, insatisfechas y desean la realización de otro sistema, es más, lo desean porque tienen la experiencia de otro mundo, el cual es exterior a éste que los oprime y excluye. Su propia historia es anterior a la dominación, tienen otro sentido de la vida, otra cultura.¹¹¹⁴

Afirma nuestro pensador:

"El pueblo es exterior y anterior al capitalismo, por ejemplo, en cuanto masas empobrecidas por la disolución de sus modos de apropiación antiguos; es exterior en el presente por una economía 'sumergida' y oculta de subsistencia —de lo contrario hace tiempo que hubiera muerto de hambre—. Son los pobres que no pueden ser subsumidos por el capital: 'fantasmas de otro reino' —como decía Marx—."1115

En un análisis de la situación internacional actual¹¹¹⁶, el pensador ve, como efecto de la cuestión de la dependencia y del desarrollo desigual, que existe un sistema a nivel mundial en el que Estados Unidos se ha constituido como el centro y con interdependencia relativa Europa, Japón y Canadá. El resto, la periferia capitalista oprimida, es el pueblo de nuestro mundo presente. Por eso aquí "pueblo" son los países periféricos que han sido reducidos a totalidades-parciales, dependientes y dominadas e incluidos en un sistema injusto que los utiliza para beneficio propio. Dichos países son el otro del imperio, de Estados Unidos y los países dominantes, los otros son los países latinoamericanos, africanos y asiáticos (agrego aquí a los países —o determinados sectores dentro de dichos países— de Oceanía¹¹¹⁷).

fetichizado para construir un nuevo sistema. Eso es lo que llamo liberación". E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 32. Cabe aclarar que Dussel asume el concepto de *plebs* de Laclau que éste propone en *La razón populista*. Que quede claro, dicha *plebs* no es toda la comunidad, sino una parte de ella que se rebela contra la otra. Cf. E. Dussel, *ibid.*, 33.

¹¹¹⁴ Cf. E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 119.

¹¹¹⁵ *Ibid.*, 119. Cf. también, E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida". 32.

¹¹¹⁶ Recordemos que el texto original que estamos analizando fue escrito por Dussel en 1976, no obstante, se ha vuelto a editar varias veces. En el prólogo de la última edición (2011), el autor señala que dicho texto conserva la "actualidad", sigue vigente, y esto ya que los problemas globales de aquella época (exclusión, dominación, opresión, etc.) no sólo no han desaparecido, sino que, por el contrario, se han agravado. Por tal motivo es que también la FL permanece vigente y se enfrenta a nuevos desafíos.

¹¹¹⁷ En realidad, el autor, reconociendo cierta ambigüedad en sus expresiones cuando hace referencia al "Sur" o "periferia", realiza una aclaración, ya que parece tener un "esquema mental" bien delimitado. Así lo indica: "En realidad debería ser más específico. El *Sur* del que hablamos (...) es al menos 1) América Latina (y sus pueblos originarios), 2) el mundo islámico (de Marruecos hasta Mindanao en Filipinas, 3) el África bantú subsahariana y su diáspora, 4) India, 5) el sudeste asiático (en parte indostánico, como

Estos no se encuentran en la exterioridad sólo por lo económico, sino que han sido excluidos también histórica, política y culturalmente. No lo expresa el autor aquí explícitamente, por eso lo agrego: ...también religiosamente.¹¹¹⁸

Para Dussel el *antiimperialismo auténtico* y real se da cuando el *nacionalismo* se comprende y expresa desde las clases oprimidas. Por tal motivo, la noción de pueblo debe ser precisada dentro de una *formación social*. Así completa su definición el autor: "Pueblo es el bloque social de los oprimidos en las naciones (...); es decir, las clases obrera y campesina (...); en fin, la población periférica nacional negada desde la centralidad de las capitales o regiones capitalistas privilegiadas en los mismos países dependientes".¹¹¹⁹

Por eso mismo, entiende el filósofo de la liberación, que la categoría "pueblo" es también aplicable a la clase trabajadora u obrera. Además de estos sectores sociales considerados "pueblo" en sentido propiamente dicho, realiza una clasificación de los demás sectores presentes en las naciones periféricas: las clases dominantes (quienes ocupan lugares gerenciales de las multinacionales, las oligarquías de terratenientes, la burguesía empresarial); el sector intermedio (los profesionales, los pequeños empresarios y los empleados públicos); el pueblo como tal (del que hice ya referencia); los sectores marginales (trabajadores de estación, recolectores, etnias, tribus, sirvientes domésticos, mendigos, etc.). 1120

Aclara, también, Dussel que las naciones periféricas en cuanto totalidad no deben considerarse pueblo en sentido general, sino que lo son por sus sectores oprimidos, por esos que en ocasiones ni siquiera son comprendidos como parte de la comunidad política organizada por el Estado. Dichas clases oprimidas son las que conservan en su propia cultura la mayor *exterioridad* del sistema. Sólo ellas tienen el "poder" de otorgar una alternativa real y novedosa a las generaciones futuras, ya que lo harán desde la absoluta *alteridad* histórica. 1121

Burma, Nepal, y en otra, chino, como Corea, Vietnam...) y 6) China". E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 93, nota 13.

¹¹¹⁸ Cf. E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 119-120. Cf. también, G. Marquínez, 29. ¹¹¹⁹ E. Dussel. *Filosofía de la Liberación*. 121.

¹¹²⁰ Cf. *ibid.*, 121.

¹¹²¹ Cf. ibid., 121-122. Dussel ha expresado en varias oportunidades que la "liberación" supone la "opresión". Por lo cual, para nuestro filósofo, resulta factible el surgimiento de una "solidaridad" entre las víctimas de la opresión. Laclau diría que existe una "equivalencia" entre las demandas de los oprimidos. Por lo que, para nuestro pensador, entre la categoría de "oprimidos" y la de "pueblo" hay identidad. Es decir, que "pueblo" es el conjunto de los oprimidos. No obstante, cabe aclarar que la articulación que se lleva a cabo entre los diferentes sectores de oprimidos no es efecto de una "identidad de intereses" a priori, sino más bien, tiene que ver con vínculos ético-políticos. En este punto, el mendocino toma distancia del marxismo ortodoxo y de aquellas posturas que entienden que la articulación por intereses a priori resulta necesaria, lógica, dialéctica. Dussel supera esta postura mediante la ana-léctica estableciendo como punto de partida la relación ético-política. Méndez entiende que en esta cuestión la relación entre Dussel y Laclau es evidente. Lo fundamenta indicando que ninguno de los dos piensa la articulación hegemónica "dialéctica" ni lógicamente, sino que Laclau la percibe como

A nivel global la causa de la alienación de los pueblos periféricos es el imperialismo. Mediante la filosofía es instaurado por la ontología europeo-estadounidense; por la fuerza militar con el control de los océanos, las bases militares que instalan en diferentes países en connivencia con sus gobiernos, su fuerza aérea con los aviones más sofisticados y muchos no tripulados, por sus satélites, etc.; en lo cultural a través de los medios de comunicación social; económicamente por medio de la extracción de una plusvalía mundial poscolonial de segundo tipo¹¹²². En consecuencia, afirma Dussel que "el arte militar o la técnica de la violencia racionalizada es la esencia última y más precisa de la praxis de dominación imperial"¹¹²³. Las filosofías desarrolladas *ad intra* de los imperios pueden parecer muy humanistas, pero esto es sólo para adentro de la totalidad dominadora. Por ejemplo, la filosofía aristotélica o la hegeliana justifican el *statu quo* de la propia formación social y posibilitan la expansión imperialista. ¹¹²⁴

Una nota esencial del *ethos* de la dominación imperial es la certeza disciplinada del burócrata o del fanático. Éste último cumple cotidianamente sus obligaciones patrias y religiosas, convencido de que está colaborando en el avance del camino hacia la civilización, la cultura, una humanidad mejor, la democracia, etc. Y lleva a cabo sus propósitos mediante asesinatos, torturas, secuestros, corrupción, hambre, guerra y el sufrimiento de la periferia. 1125

Ahora bien —tal como he señalado— para Dussel, cuando las víctimas ya no "toleran" tales atropellos se agrupan y conforman el "pueblo" que luchará por sus derechos, que no descansará hasta lograr la transformación del sistema. Por lo que —según nuestro ilustre profesor—, toda crítica, en el fondo, es una guerra civil en mayor o menor medida. Allí comienza la liberación del sistema que se ha instalado generando víctimas, tal liberación está fundada en el principio de la injusticia y en el mal que genera un tipo (injusto) de "poder" político. Por lo que el punto de partida de la filosofía política que propone nuestro pensador es "...aquel que sufre el mal, que es el

[&]quot;relaciones contingentes" y Dussel como "éticas". Así pues, se puede percibir que en ellos lo que prima es el ámbito político y el ético-político, y, por lo tanto, la libertad de las personas frente a cualquier determinación o legalidad tanto en lo económico como en lo social. Ahora bien, también existen diferencias entre ambos autores. Para el pensador argentino/mexicano Laclau queda "enredado" en un "formalismo politicista" a través del cual da cuenta de la manera como se lleva a cabo la articulación entre las "hegemonías" y su "carácter contingente", sin embargo, no logra dar garantías de que la praxis política estratégica no termine siendo el "ejercicio de la hegemonía por la hegemonía misma", dejando de lado el hecho de que dicho ejercicio debe realizarse en bien de las víctimas. Nuestro filósofo considera, por el contrario, que dichas garantías surgen del *principio material universal de la vida humana* y de una *política normativa*. Cf. J. L. Méndez, 193. 1122 Cf. E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 122.

¹¹²³ *Ibid.*, 123.

¹¹²⁴ Cf. ibid., 123. Cf. también, E. Dussel, Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 24-25. Cf. también, E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida" 29

¹¹²⁵ Cf. E. Dussel, Filosofía de la Liberación, 123-124.

efecto negativo de la víctima, que tiene el derecho a decir que el sistema es injusto porque él es pobre, es antidemocrático porque a mí no me llamaron, y además ineficaz, por eso soy pobre". 1126

4.6. Toma de conciencia y búsqueda de liberación

Afirmaba el argentino/mexicano en 1976, en su obra ya citada *Filosofía de la Liberación*, que "en toda la periferia hay una lenta pero ascendente toma de conciencia de la necesidad de la liberación; es decir, del romper los lazos de dependencia dominadora" 1127. En la última década, sobre todo, muchos de los pueblos latinoamericanos, o al menos los sectores populares de estos, han ido tomando conciencia de esta necesidad de liberación. Vieron conjuntamente concretarse sus anhelos a través de los gobiernos de tendencia progresista elegidos democráticamente y, en muchos casos, con amplia mayoría. Hoy algunos de esos gobiernos se encuentran en crisis. E incluso la crisis ha llevado a que, en algunos países (como es el caso de Argentina; al que me referiré en el apartado siguiente), el pueblo (aunque en menor medida los sectores más populares) elija, democráticamente, a un gobierno de corte más bien neo-liberal.

Dicha crisis no se debe, sin embargo, a un cambio de perspectivas en los principios básicos y comunes en la mayor parte de la población (incluida la clase media) sino, más bien, al desorden económico y a una falta de proyección a largo plazo y de políticas de Estado, que condujo inevitablemente a caer en crecientes procesos inflacionarios, corroyendo el bolsillo y la paciencia de los ciudadanos. Sin contar aquí con los numerosos casos de corrupción que terminaron manchando las ideas originarias de tan noble proyecto.

Además de la conciencia de liberación, la necesidad de independencia del FMI, el hartazgo de que los que se creen "dueños del mundo" se entrometan en los asuntos internos, la defensa de la soberanía nacional y de lo propio (como es el caso de las Islas Malvinas) aún se mantiene intacto/a en el común de la población; e incluso parece hacerse presente –y estar instalado/a– en la conciencia de muchos jóvenes que deberán dirigir el destino de estos países en las próximas décadas.

Volviendo al pensamiento de Dussel, insiste el filósofo latinoamericano en que la mencionada toma de conciencia de la necesidad de liberación es una realidad político nacional y cultural que se está dando no sólo en AL sino también en el mundo árabe, en África y Asia¹¹²⁸. La búsqueda de liberación y la lucha por conseguirla a nivel nacional y popular como continental-cultural implica —según Dusseltener en cuenta la diversidad. No todas las estructuras de dominación son iguales, en consecuencia, los tipos de liberación dependerán de

¹¹²⁸ Cf. *ibid.*, 125. Aquí tampoco hace referencia a Oceanía.

¹¹²⁶ E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 33.

¹¹²⁷ Ibid., 125.

cada circunstancia. Por lo tanto, los modelos de liberación política ante el imperio estadounidense (y el resto de los países del "centro" deberán analizar primero la exterioridad, originalidad y alteridad histórica concreta de cada región y/o nación. Deberá tenerse en cuenta, además, que el dominio por sí solo del centro no define en su totalidad a cada nación dependiente, sino que dicha dependencia es sólo un ámbito de su ser nacional periférico como tal, el cual no incluye a la propia exterioridad nacional. 1130

De todos los modelos de liberación que han surgido, nuestro pensador se inclina por los *socialismos democráticos populares*; considera que son los únicos que manifiestan un modelo real de liberación y de autonomía para la periferia. Ahora bien, señala que si las clases oprimidas no hegemonizan el proceso el mismo se retrotraerá a la dependencia dominadora de la contrarrevolución y no habrá por lo tanto verdadera liberación.¹¹³¹

Para el mendocino el proceso político de liberación se lleva a cabo concretamente en la liberación social nacional de los sectores periféricos. En realidad, se refiere al proletariado a nivel global, los "más pobres de entre los pobres", los "periféricos en la periferia". Son los campesinos y obreros que desde comienzos de la modernidad han permitido que el plusvalor de las colonias sea transferido al centro de las metrópolis. Para que las naciones periféricas puedan llevar a cabo una auténtica revolución estas clases oprimidas deben ser parte de esta, ellas deben tomar el poder. Es —entiende Dussel— la condición *necesaria* para tal revolución y liberación nacional. Sólo en ellos está la esperanza y la posibilidad de una cultura global futura, de dar un salto cualitativo a una nueva época, a la que el pensador llama (como hemos visto) transmodernidad. 1132

Afirma el filósofo de la liberación con tono categórico: "cuando hablamos de liberación significamos, simultáneamente, liberación de las naciones periféricas y toma del poder de las clases populares, para reorganizar realmente la formación social" Resulta indispen-sable que los filósofos de la liberación tengan esto claro, ya que, de lo contrario, nuevamente se caería en una ontología ideológica, generando confusión, encubriendo, etc. Y aquí el pensador delimita su postura, al menos en relación con la línea de la política clásica aristotélica, la cual, intenta salvaguardar o conservar a la pólis, mientras que la revolución vendría a ser el mal político por excelencia, o sea, la anti-liberación. Aristóteles dividió a los gobiernos en monar-

¹¹³¹ Cf. *ibid.*, 127. Estoy de acuerdo con el autor en este punto, y agrego, además, que sería incluso contraproducente, ya que la mala experiencia de un fracaso paraliza muchas veces las decisiones de un nuevo intento.
¹¹³² Cf. *ibid.*, 128.

¹¹²⁹ Lo agrego ya que aguí Dussel nombra sólo a Estados Unidos.

¹¹³⁰ Cf. *ibid*., 126.

¹¹³³ *Ibid.*, 129. Recordemos las observaciones de A. Moreno Lax a este modo de enfocarse de Dussel dentro de la cuestión de la *liberación* (apartado 3.1.).

quías, aristocracias y democracias; una manera de dividir o clasificar el sistema político-social hoy insostenible. Según Dussel, en la actualidad tal división se hace teniendo en cuenta los Estados y las formaciones sociales del centro y de las periferias. La hegemonía del centro está ocupada por el imperialismo capitalista –agrego: neoliberal– con sus operatividades multinacionales. En ese centro encontramos Estados semi-dependientes con los que pertenecen a Europa occidental y con Japón. La realidad es diferente en la periferia, la cual posee tanto formaciones sociales y Estados libres de gestión popular (China¹¹³⁴, Cuba, Vietnam), como Estados periféricos que buscan su desarrollo en diferentes posturas dentro del capitalismo, como también, proyectos fascistas de capitalismo dependiente.¹¹³⁵

Para el ilustre profesor el prototipo del político es el *político liberador*, sobre todo si tenemos en cuenta que en la actualidad las formaciones sociales periféricas tienen la política como última instancia. Los proyectos de liberación de estos políticos niegan la negación de los oprimidos y afirman la exterioridad de estos. La positividad de un proyecto de liberación en la cultura de un pueblo como alteridad es el *bien común* futuro, es la utopía real, humana, ética¹¹³⁶. Así lo describe Dussel en forma magistral y casi de manera poética: "el proyecto de liberación, el ser futuro (no-ser en el actual sistema), es el fundamento (abismal, caótico o anárquico para el sistema vigente) analógico (...) hacia el cual la praxis liberadora se lanza vehemente, ansiosa, totalmente". 1137

Luego, el autor describe los cuatro momentos por los que pueden pasar –de manera analógica, jamás igual– los sistemas políticos o formaciones sociales:

- 1. El primer momento es el de liberación propiamente dicha. Este tiempo de liberación comienza con la opresión, con la represión, o sea que el autor de la lucha, del enfrentamiento es el opresor. Por eso su lucha es perversa. A ese enfrentamiento injusto responde el que busca liberarse; por eso su lucha es buena, honesta, heroica.
- El segundo momento es el de la organización del nuevo Estado que se forma una vez que el pueblo ha vencido en la lucha por su liberación. Es tiempo de justicia, de construcción. Les toca el turno

¹¹³⁴ En mi opinión, si bien Dussel considera a China dentro del sector periférico por su historia en común con Cuba, Vietnam y otros países que han intentado liberarse de la opresión del capitalismo y han adoptado un sistema socialista/comunista, y, por supuesto, por muchos otros motivos, no obstante, China, merece una mención especial. El autor incluye a China en la edición de 1976 en este grupo de países, lo cual considero correcto; pero la mantiene en la edición del 2011. Una de las preguntas que surge al analizar el texto es: ¿podemos aún hoy seguir considerando a China dentro de la periferia? ¿no estamos siendo testigos del surgimiento de una gran potencia/imperio? ¿No podemos acaso hablar de China como centro en muchos aspectos? ¿No ha caído esta gran nación en el capitalismo del que antaño quería escapar?

¹¹³⁵ Cf. *ibid.*, 129.

¹¹³⁶ Cf. *ibid.*, 130.

¹¹³⁷ *Ibid.*, 130.

- a los políticos. El arte de la guerra le da lugar a la prudencia política en su real sentido liberador.
- 3. El tercer momento es el tiempo de estabilización, de decantación, de lento ascenso. Tiempo de la época clásica, aquí son los ancianos conservadores (el Senado) los protagonistas.
- 4. El cuarto tiempo es el de esplendor y decadencia. Ahora las instituciones y el Estado se endurecen entrópicamente, las fuerzas de producción se estancan y la dominación se convierte en represión. La fuerza militar vuelve a tener prioridad, aunque, ya no por medio de los civiles que toman las armas para su liberación, sino de los profesionales que la utilizan para reprimir, para conservar el orden establecido¹¹³⁸, para proteger la frontera de los "delincuentes mexicanos" que vienen a "corromper" la "santidad" de una "gran nación".

Permítame el lector citar textualmente a nuestro filósofo en un párrafo extenso, pero sin desperdicio, en el que, de manera elocuente, cierra estas reflexiones sobre la cuestión política describiendo el tiempo de liberación y el accionar heroico del liberador en favor de su pueblo:

"En el tiempo de la liberación de la praxis como servicio, como solidaridad, el ethos se estructura en torno a la virtud de la fortaleza, la valentía justa, la prudencia paciente, la templanza que no está esclavizada al *confort* porque lo ha dado todo por la nueva patria, hasta la vida si es necesario. La pulsión solidaria de alteridad por el pobre, el oprimido, el pueblo es la sustancia del ethos liberador, el fuego inapagable que fluye desde una generosidad sin límites, que mide toda otra gratuidad humana. Una responsabilidad abrumadora, más agobiante que las cárceles y las torturas pasadas o siempre posibles, moviliza al liberador para procrear la historia hacia su término más justo, más humano." 1139

4.6.1. Excursus: Necesidad de *políticas de Estado* en pos del *bien común*: el caso argentino (aportes personales a la reflexión dusseliana)

Permítame el lector hacer un paréntesis e incluir algunas reflexiones (en el marco de la toma de conciencia y búsqueda de liberación) en torno a la cuestión de la necesidad de generar *políticas de Estado* en pos del *bien común* atendiendo especialmente a los sectores más pobres y excluidos de la sociedad; haré especial alusión al caso argentino. Con el presente apartado pretendo realizar un aporte personal a las reflexiones dusselianas, de la mano de los postulados filosófico-políticos de Juan Carlos Scannone, antes de introducirnos en la propuesta de Dussel acerca de la democracia participativo-representativa. ¹¹⁴⁰

¹¹³⁸ Cf. ibid., 132.

¹¹³⁹ *Ibid.*, 132.

¹¹⁴⁰ Insisto, a tales reflexiones las desarrollaré a la luz de algunas ideas del ya citado Juan Carlos Scannone; ideas que considero pertinentes en este asunto. Véase G. C.

Hace más de dos décadas que se habla en Argentina de la necesidad de generar políticas de Estado; una cuenta pendiente que, a diferencia de algunos países latinoamericanos limítrofes, los sucesivos gobiernos argentinos han tenido con muchos sectores, sobre todo los más vulnerables de la sociedad. Ahora bien, ¿qué entendemos por política de Estado? El concepto hace alusión a un tipo de política pública concreta que reúna las siguientes características: estar sustentada en un amplio consenso representativo de los diferentes sectores sociales; superar los límites y hasta las ideologías de cada gobierno de turno; ser aceptado y asumido tanto por el poder político como por la opinión pública. Una política de Estado así comprendida y de carácter integral posee una íntima correlación con una moderna expresión del bien común.

Si comparamos el momento actual con etapas políticas y económicas anteriores, seguramente concluiremos en que las políticas de Estado son absolutamente necesarias en el presente. En el marco de la globalización, debido a la necesidad de reducir incertidumbres ante las restricciones y desafíos propios de un ambiente económico y financiero internacional volátil y hostil, surge la necesidad de crear dichas políticas. Señalaba Scannone en un artículo de 2002 que

"en un contexto de poderes que tienden a erosionar la soberanía de los Estado-Nación y a limitar las opciones de política económica, se requiere de planteos nacionales muy cohesionados sobre algunos ejes estratégicos, por encima de anteriores grietas y divisiones, para poder posicionarse en la sociedad global con alguna chance de integrarse a ella y no de ser desintegrados por ella".¹¹⁴¹

En el caso de Argentina, la problemática social ha tenido enormes variantes en las últimas décadas, se han experimentado profundas crisis económicas, políticas y sociales; en consecuencia: la desigualdad, la pobreza, la exclusión, la inseguridad, siguen vigentes y hasta se agudizan.

La exclusión, por ejemplo, es uno de los flagelos que no ha podido ser erradicado. Consiste en una tendencia a separar del mercado de trabajo a un importante sector de la sociedad, ya sea por falta de capacidades, de educación o de demanda laboral. Esto conduce al aumento del trabajo informal y a la desocupación.

Las consecuencias de dicha situación son: 1) para aquellos que fueron excluidos es muy difícil regresar al sistema, 2) sus hijos "heredan" esta situación de marginalidad o precariedad laboral. El

Recanati, "Necesidad de una política de Estado en Argentina sobre pobreza y exclusión en función del bien común", en D. Michelini y otros (Eds.), *Bien común en sociedades democráticas*, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2011, 53-55. Si bien, el enfoque de estas reflexiones es diferente al abordaje dusseliano (aunque no necesariamente contradictorio con él), entiendo que puede resultar enriquecedor para el debate filosófico-político latinoamericano y para el diálogo Sur-Sur.

¹¹⁴¹ J. C. Scannone, "Lucha contra la pobreza la exclusión como Política de Estado" en Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social, 512, 2002, 176.

famoso y tan gastado discurso político de que se supera la desigualdad a través de la educación resulta en la mayoría de los casos in-creíble, 3) a la falta de acceso de los jóvenes al trabajo formal y estable se suma la expulsión del mismo a los mayores de 45 años, 4) la crónica e irremediable situación en la que vive una enorme franja de la sociedad conlleva al aumento de protestas de los sectores desesperados y de la clase media que experimenta cada día la reducción de posibilidades y la impotente caída en la pobreza. El fenómeno de la exclusión va generando conciencia e identidad en aquellos argentinos (como en millones de personas de otras naciones del mundo) que al no encontrar salida a su situación económica y social se acostumbran a la idea de que el mundo que los rodea es hostil e injusto, al cual, por más esfuerzo y empeño que se ponga no se logra cambiar. Este mundo externo resulta entonces incontrolable. Se rompe así el vínculo entre acción y resultado y por lo tanto todo lo que acontece se concibe como "destino" o "suerte". Cuando se expe-rimenta que los esfuerzos resultan inútiles puede surgir una dispo-sición psicológica que se caracteriza por su concepción fatalista de la vida, lo que conlleva falta de proyectos y pasividad¹¹⁴². Otra actitud que suele tomarse también es la búsqueda de soluciones inmediatas a través de la delincuencia y de la violencia urbana, o sea, encarar estos problemas no desde sus causas sino desde sus efectos

En Argentina, desde que vivimos nuevamente en democracia, la construcción de consensos ha sido una exigencia permanente de la sociedad, entendiendo -para muchos- que el acceso a los bienes e instituciones de cada miembro de la sociedad es lo que construve el bien común y permite la posibilidad progresiva de una democracia cada vez más participativa. Dicho consenso debería configurar una orientación integral y compartida por los representantes de los diferentes sectores sociales. Más allá de las exigencias de la sociedad, la dirigencia política no se orientó, en general, por este rumbo, al contrario, la experiencia de estos años de democracia ha demostrado que los diversos gobiernos (quien más quien menos) han desoído estos reclamos y poco o nada se ha logrado al respecto. Si bien, como indiqué antes, hubo en algunos gobiernos buenas intenciones, no se logró lo esperado. En realidad, la ideología reinante desde el comienzo tiene que ver con el sistema partidista de oficialismo vs oposición. El consenso acerca de las políticas a desarrollar depende de la mayoría ad intra del partido gobernante y no de la mayoría en general. La tarea de la oposición tuvo más que ver con tomar distancia y, en todo caso, con beneficiarse de los errores de sus adversarios oficialistas. Así pues, desde la década del '80 tuvo lugar una suerte de "volver a empezar" permanente entre oficialismo y oposición. Sin embargo, si bien las transiciones no tuvieron demasiado en cuenta los logros sociales, económicos y polí-ticos de los gobiernos anteriores, sí se dio

¹¹⁴² Cf. J. Larrain, 244.

la política de Estado en la *democratización política* gracias al consenso de los ciudadanos sobre el proceso de institucionalización, luego de haber sufrido el terrorismo de Estado. En esta decisión confluyó el sistema político de partidos, la opinión pública y el núcleo de poder económico emergente.

En la década del '90 predominó el "decisionismo", producto de la lógica de emergencia tras haber padecido la hiperinflación, lo cual dio lugar a un estilo de hacer política alejada cada vez más del "consociativo" para vincularse al "delegativo". Es decir "...ciudadanos que se sumergen en cuestiones privadas y delegan sus prerrogativas de control y de participación a un Ejecutivo de liderazgo fuerte y centralizado"1143. Otra tendencia, a la que podríamos denominar como "política de Estado" (de la década del '90), y que tuvo lugar luego del trauma de la hiperinflación, fue la lucha por la estabilidad económica. Ésta fue una permanente preocupación y una ardua tarea de los sucesivos gobiernos, los cuales se asociaron de alguna manera al "modelo" de tipo de cambio fijo, apertura económica, privatizaciones. compromisos de los pagos con el FMI y con otros acreedores. Dicha "política de Estado" fue generando consenso en la opinión pública debido a su éxito en resolver la crisis hiperinflacionaria y mejorar los indicadores de pobreza estructural. No obstante, a finales de esta década comenzó una etapa problemática debido al "efecto Tequila", a la tendencia a profundizar fenómenos de desempleo, por la caída de los ingresos y a la pérdida de competitividad de la economía.

Es en este tiempo cuando el concepto de *política de Estado* surgió con mayor fuerza tanto en el lenguaje de los politólogos como en los organismos internacionales y diversos actores de la sociedad civil. De manera inmediata tuvo lugar por la necesidad de consenso debido a la alternancia de partidos políticos en el gobierno, como de hecho sucedió; pero sobre todo por la obligación de tomar decisiones a largo plazo para enfrentar la problemática del desempleo estructural. O sea que la necesidad de una política de Estado vinculada a una problemática social fue el principal motivo de búsqueda de esta. En el ámbito de la política internacional la integración del Mercosur parecía arribar para quedarse instalada como política de Estado¹¹⁴⁴. Tal vez desde este ámbito se lograría tal cometido, no fue así con respecto a la cuestión social, la misma quedó fuera de las prioridades del gobierno al igual que toda cuestión que no tenga que ver con generar confianza a los mercados.

Se propuso en esta época la focalización de las zonas críticas y una visión gerencial de la política social, instrumento que en teoría pondría fin a la pobreza. Sin embargo, este programa "convirtió a la política

1

¹¹⁴³ J. C. Scannone, *ibid*. 178.

¹¹⁴⁴ Cf. G. C., Recanati, "Globalización y comunidades regionales de naciones: el caso del MERCOSUR, en C. A., Lértora Mendoza (Coord.), En tiempos del bicentenario. Actas XVII Jornadas de Pensamiento Filosófico, editor literario Celina A. Lértora Mendoza, FEPAI, Bs. As. 2015, 141-152.

social en mera administración de los sectores sociales más bajos, residual y posterior a las decisiones económicas"¹¹⁴⁵. El debate que acompañó a dicho programa jamás dio lugar a la generación de consensos. La pobreza estructural continuó en aumento y, junto con ella, los fenómenos de nueva pobreza y la exclusión, correlativamente a la concentración económica y la regresividad del ingreso.

A comienzos de siglo la situación se agravó aún más, el gobierno de la Alianza entró en bancarrota, "seis ajustes, un blindaje, un megacanje y un Plan Déficit Cero, muestran a un gobierno cada vez más débil, distanciado de la sociedad, sin lograr salir de un círculo vicioso de ajuste del sector público, recesión económica y nuevos ajustes" 1146. Tales acontecimientos precipitaron la salida de De la Rúa de la Casa Rosada. Duhalde, gracias al apoyo del sector agropecuario, de los "piqueteros" y de los gremios consigue estabilizar la economía del país.

En el período de Néstor Kirchner, el principal objetivo, logrado en gran medida gracias a la situación económica internacional y a la creciente exportación primaria, fue la acumulación de ingresos. Esto le permitió mantener la estabilidad económica (al menos por un tiempo), pagar parte de la deuda y diseñar una articulación social que será la base del gobierno de Cristina Fernández de Kirchner. 1147

Pero apenas transcurridos algunos meses del mandato de Fernández una decisión desacertada provocó una ruptura y posterior crisis con el sector agropecuario y por ende con gran parte del interior del país cuyo costo político y social se hizo sentir en los meses y años posteriores. Por su parte, en la pulseada de intereses entre el gobierno y el "campo" fue arrastrado también el sector industrial asociado al agro. Estos acontecimientos, como también la sectorización del movimiento piquetero, ya que algunos no se identificaron con el gobierno a pesar del esfuerzo de este último por "amigarse" con todos ellos, provocaron la desarticulación del consenso social. Sumado a esto, la crispación, la falta de diálogo, la continua provocación y la deshonesta descalificación entre gobierno y oposición, condicionaron o, mejor dicho, tornaron del todo imposible la posibilidad de elaborar verdaderas políticas de Estado. Tales circunstancias provocaron la caída del gobierno de Fernández y la subida al poder del empresario Mauricio Macri. Transcurridos tres años desde su elección, los sectores más vulnerables del pueblo argentino se ven cada día más empobrecidos, muchas decisiones tomadas han sido desacertadas o han favorecido a los más ricos de la sociedad, la mayor parte de la población se siente desilusionada y las expectativas a futuro, en general, son negativas.

¹¹⁴⁵ J. C. Scannone, *ibid.*, 180.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, 180.

¹¹⁴⁷ Cf. S. Anguiano, E. G. Arias, "Pobreza y proyectos de articulación de la demanda social", en C. Pérez Zabala, A. Loyo, D. Michelini, (Eds.), *Justicia global e identidad latinoamericana*, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2008, 249.

Así pues, "una política de Estado no es solamente una decisión de un gobierno, sino que se va construyendo desde los distintos sectores hasta que quienes tienen la representatividad del pueblo la asumen"¹¹⁴⁸. El resultado surgido al fomentar alguna política de Estado sobre pobreza y exclusión es, en primer lugar, que la misma se resiste a ser abordada en forma exclusiva como una política social y técnica, aunque las incluya; en segundo lugar, que tampoco se trata de una cuestión de orientación macroeconómica aunque sea necesario, sino que, conjuntamente tiene que ver con una cuestión política, de conducción, proyecto y de poder.¹¹⁴⁹

Una correcta política de Estado debería ser capaz de articular la dimensión social, económica y política. En el orden social debería tener en cuenta de manera especial a la familia. Si bien se ha avanzado mucho en este aspecto a través de los subsidios otorgados a los Jefes y Jefas de Familia, la asignación universal por hijo, e incluso, la jubilación de amas de casa, queda mucho camino por recorrer. Dichos subsidios han tenido éxito de forma inmediata ya que el Estado "asume" su responsabilidad de resguardar la subsistencia e integridad de sus ciudadanos, sin embargo, los gobiernos han sido incapaces de articular dichos subsidios con la tarea de fomentar el trabajo, cuya "cultura" se ha ido perdiendo día a día en nuestro país.

Una cuenta pendiente es el seguro de desempleo (implementado en otros países mejor que aquí desde hace mucho tiempo), como también la necesidad de un plan de viviendas para parejas jóvenes con una baja tasa que posibilite generar proyectos familiares a largo plazo. Desgraciadamente los intentos en este sentido se vieron empañados en los últimos tiempos por la falta de control y la consecuente corrupción. El presente proyecto del gobierno actual, si bien, se presenta como una buena opción para un importante número de familias que no cuentan aún con su "casa propia", no incluye a millones de argentinos que, con el aumento de la inflación, día a día se tornan más pobres.

En cuanto a la construcción del bien común es imprescindible, por un lado, la decisión política y un consenso social que la haga posible. Una política de Estado sobre pobreza y exclusión implica una búsqueda concertada de una salida viable de la situación que vive nuestro país desde hace ya mucho tiempo, y la construcción de un proyecto compartido. 1150 Ahora bien, ¿cuáles son los actores del bien común? En el sector político se hace necesaria la búsqueda de consenso procurando armar gabinetes o gobiernos de unidad nacional o de fortalecer actitudes de diálogo y cooperación entre distintos sectores y de organización política en una orientación común. En dicho diálogo se debería incorporar al sector empresarial y a los gremios,

4

¹¹⁴⁸ J. C. Scannone, *ibid.*, 183.

¹¹⁴⁹ Cf. ibid., 183-184.

¹¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, 186.

cualquiera sea la ideología política de estos. También es importante incorporar a los diferentes sectores de la sociedad y a sus instituciones incluso religiosas. La Iglesia católica aparece en este escenario como un actor de especial prestigio e influencia social. "Esta última (...) constituye uno de los actores con posibilidad de actuar más libremente y tener un rol articulador del bloque más propenso a políticas solidarias e impulsor de una salida de la crisis que implique reforzamiento institucional e inclusión" ¹¹⁵¹. Pero, para que las denuncias habituales de la Conferencia Episcopal o de diferentes sectores de la Iglesia, se conviertan en verdaderos aportes, se debe tener en cuenta que, si bien, la Iglesia ha avanzado mucho en el pluralismo, en el diálogo y en la profesionalización de la acción social (sobre todo a través de la motivación a la acción solidaria de la sociedad), aún está presente el riesgo de separar la cuestión social de sus condicionantes económicos y políticos, de considerar la cuestión social como un problema técnico y asistencial, o bien, entender que dichos problemas se solucionan únicamente a través de interpelaciones morales.

Según Scannone "el bien común no suele presentarse como un corpus, ni en una persona, ni en un grupo, pero tampoco de manera indefectible en un hecho o acción social. Porque hoy el bien común no es algo no deductivo de una formulación normativa o escrita, sino fundamentalmente una construcción colectiva, a favor de políticas inclusivas v de continuidad institucional democrática" 1152. Se encuentra cada vez más presente en la conciencia popular el cuestionamiento del Estado como protagonista exclusivo y soberano de la orientación de la sociedad hacia el bien común. 1153

No podemos imaginar soluciones sin tener en cuenta un marco global y a largo plazo, en el que se inserten políticas de Estado integradoras de esfuerzos colectivos, que enfaticen una fluida relación entre educación equitativa y producción competitiva de bienes y servicios necesarios. En definitiva, "políticas de Estado en las que mercado, Estado y sociedad civil participen pero que a la vez proyecten y realicen nuevas formas de trabajo y de distribución equitativa de la riqueza. Que participen y que potencien el importante capital social que tiene nuestro país. Mientras tanto, las políticas sociales deben poner especial cuidado en generar e instalar capacidades apropiables por la gente"1154

Dichos esfuerzos exigen el compromiso de quienes pueden sumarse a esta tarea y motivan la reflexión con sus auténticos y

¹¹⁵⁴ Revista Criterio. 2004. http://www.revistacriterio.com.ar/editoriales/pobreza-vexclusión-social/ 20/11/2015

¹¹⁵¹ Ibid. 188.

¹¹⁵² J. C. Scannone, "Hacia la justicia en el mundo y en América Latina", en *Cias, Revista* del Centro de Investigación y Acción Social, 413, 1992, 208.

¹¹⁵³ Cf. G. T. Farrel, "Mundialización, Estado y valores sociales", en J. C. Scannone, y otros (Eds.), Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio, Ed. San Pablo, 1999, 68.

originales aportes para que puedan ser adaptados a las nuevas maneras de relación de la sociedad, el mercado y el Estado, en un marco de respeto y compartiendo unos mínimos valores morales consensuados. Dejar de lado los intereses mezquinos, las rivalidades ideológicas o partidistas obsoletas y enfocarse a resolver los problemas locales es el mejor modo de comenzar a construir pluralmente el bien común.

4.7. ¿Democracia participativa vs. Democracia representativa?

Volviendo al pensamiento de nuestro filósofo, en el artículo "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político" 1155 (contemporáneo con los últimos textos citados), Dussel parece querer aportar algunas ideas que permitan dar luz a largas discusiones muchas veces estériles y proponer *nuevos* conceptos a las futuras investigaciones filosófico-políticas en/para/desde AL. Comienza su exposición presentando algunos supuestos "antagonismos" que recoge de los numerosos debates de los últimos tiempos en el ámbito de la mencionada filosofía política.

El autor enumera seis términos que, en dichos debates, suelen presentarse como antagónicos o contradictorios, ellos son:

- 1- Democracia participativa vs Democracia representativa
- 2- Fortalecimiento del Estado vs Disolución del Estado
- 3- Democracia participativa vs Liderazgo político

Dussel intenta mostrar en su artículo que tales términos no son antagónicos sino complementarios, y que deben articularse dialécticamente enriqueciéndose y definiéndose mutuamente a fin de lograr una *praxis* política lo más completa y fructífera posible. De hecho, lo único que logran (para el filósofo) tales debates es la inmovilización de las voluntades políticas que no permiten llevar a cabo acciones claras, originales y compartidas. El objetivo que se propone, entonces, es el de superar tal oposición subsumiendo los términos relacionados y articulándolos en una totalidad dialéctica que los complemente. Así presenta tal articulación:

-

¹¹⁵⁵ Véase E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117545 03/02/2017. La primera parte del artículo la tomaré de la citada página de internet; la segunda (es decir, el último apartado: "Un ejercicio democrático participativo con liderazgo político") de la siguiente fuente bibliográfica: E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en Comunicaçã&política, v. 30, nº I, 2011, 9-24. Exposición efectuada en el acto de entrega del Premio Libertador al Pensamiento Crítico en Caracas, por la obra Política de la Liberación. Arquitectónica, vol. 2, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

- La Democracia participativa se articula con la Democracia representativa
- 2- El fortalecimiento del Estado a partir de la perspectiva de la disolución del Estado
- 3- El ejercicio de la Democracia participativa es la condición *sine qua non* del Liderazgo político.

Para su desarrollo, Dussel, propone tres tesis¹¹⁵⁶, a las que considera fundamentales en la construcción de una nueva *política* "desfetichizada".

4.7.1. La articulación de la participación con la representación

La primera tesis queda formulada en algunos principios fundamentales. En primer lugar, afirma que la *representación* es institucionalizada como delegación; por su parte la *participación* es ejercida en acto, aunque, a su vez, es necesario que se institucionalice. Por lo cual, estamos también aquí frente a una *potestas* participativa. El gobierno viene a ser la función representativa, o sea, la ejecución de los "contenidos" —es el momento material—; la participación, por su parte, es "propositiva", su función es la de exponer las necesidades de la comunidad política y exigir la atención y solución a sus demandas. Al mismo tiempo, la participación ejerce la función de fiscalización, es decir, debe vigilar (al modo panóptico) la tarea de quienes gobiernan, a fin de reconocer, avalar y premiar sus méritos y, además, señalar, advertir y/o castigar sus errores o irresponsabilidades. Este último viene a ser el momento formal, en el cual se legitima —o no— la acción política. 1157

Por su parte, quienes cumplen la función de mediadores institucionales intrínsecamente relacionados a la representación son los *partidos políticos*. Ahora bien, estos no se identifican con la participación, ya que esta última tiene su génesis en la percepción crítica del sentido común de los ciudadanos, y se da de hecho *a priori* de los partidos políticos. En consecuencia, en el caso que fuere necesario, la *participación crítica*, una vez institucionalizada, funda el "nuevo partido revolucionario o post-revolucionario crítico" con el objetivo de mediar para lograr la *transformación* y *gobernabilidad* (luego fiscalización) de las instituciones y el Estado. 1158

La Democracia representativa, en cuanto "delegación" del poder, siempre es secundaria, la Democracia participativa es absolutamente prioritaria. Esta última es la "esencia del ejercicio del poder", la cual es anterior a la *potestas* o poder delegado. Históricamente, señala el

1158 Cf. ibid., s/núm. de pág.

-

¹¹⁵⁶ De las cuales sólo desarrollaré con mayor detenimiento la primera (ya que posee mayor importancia para la propuesta argumentativa de este trabajo), de las otras dos sólo haré algunos comentarios explicativos.

¹¹⁵⁷ Cf. E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117545 s/núm. de pág., 03/02/2017

filósofo/historiador, la democracia representativa tuvo su origen en la Modernidad y dio lugar a una tensión progresiva entre la burguesía instalada en el poder y el pueblo común (o los sectores comúnmente excluidos) sin posibilidades de participación política. Tal situación fue el terreno fértil de esas dos posturas aparentemente antagónicas: la democracia representativa (modelo liberal) y la democracia participativa (modelo revolucionario o anarquista).

Ahora bien, Dussel advierte que, al tomar estos términos de manera aislada, los mismos no pueden comprenderse adecuadamente porque están incompletos. Es decir, no pueden entenderse uno sin el otro ya que conforman una relación en la que se co-determinan mutuamente. Se trata de dos momentos inter-relacionados que permiten la posibilidad básica (sin el cual no es posible) del sistema democrático. De hecho, la disociación histórica de estos momentos ha provocado a lo largo de la Modernidad, y hasta la actualidad, por un lado, que la democracia representativa liberal desemboque en el *monopolio fetichista de los partidos políticos* que desvirtúan y contaminan la práctica política delegada; por otro, que la utopía de una democracia participativa, propiciada generalmente por posturas anarquistas radicalizadas, no haya podido institucionalizarse y realizarse concretamente, ha sido eso (sólo eso), una *utopía* –irrealizable—.¹¹⁶⁰

Entiende, por el contrario, nuestro autor que

"la articulación de ambos *momentos*, es decir, de una *democracia* factible y legítima (por participación y representación) contiene la superación de la política burguesa moderna (...). Debe ser un nuevo modelo de sistema político articulable a una civilización transmoderna y transliberal (y transcapitalista desde el punto de vista económico). No se trata de intentar mejorar los logros del liberalismo: se trata de partir *de nuevos supuestos* y de articular la participación con la representación de una manera nunca imaginada por el indicado régimen liberal (pero igualmente no pensado de manera factible por el anarquismo). Es la Revolución *política* por excelencia, y equivalente a la puesta en común de los medios de producción y de gestión en el nivel de la Revolución *económica* propuesta por Marx (Revolución política que el mismo Marx no logró formular de manera empíricamente posible, por sostener inadvertidamente como contradicción los dos términos de la relación: la participación *versus* la representación)". 1161

El filósofo de la liberación propone repensar la política nuevamente desde el comienzo. Se trata de meditar acerca del concepto mismo de "poder" que se ha trabajo y de discernir los caminos concretos que van tomando (y que deben tomar) la participación y la representación en el campo político. El mendocino asegura que "...todo lo político comienza (y termina) por la participación, ya que, contra la opinión de John Stuart

¹¹⁵⁹ Cf. ibid., s/núm. de pág.

¹¹⁶⁰ Cf. ibid., s/núm, de pág.

¹¹⁶¹ Ibid., s/núm. de pág.

Mill¹¹⁶² (...) debemos indicar que el sistema político democrático comienza por ser el de participación directa" 1163. Ahora bien, en la práctica, cuando la comunidad política es muy grande, se hace imposible sostener un sistema de participación directa de todos los ciudadanos. De hecho, los intentos que se han llevado a cabo fracasaron. Así pues, en estos casos, para lograr el consenso político de dichos ciudadanos, el único modo, hasta ahora posible, es el de mediar su participación singular a través del grupo (reducido) de representantes. Esta forma de "organización" política (la única que, al parecer, puede solucionar las deficiencias de la participación directa) no está exenta, sin embargo, de riesgos, de los cuales, la misma política es consciente. Es posible, de hecho, que el representante no "traduzca" en sus acciones la voluntad política del pueblo, que busque la realización de sus propios intereses, que favorezca a grupos (a veces minoritarios) que lo favorecen de manera personal, etc. En definitiva, asevera el filósofo que "la representación es siempre entendida como una mediación ambigua que puede terminar en la fetichización, es decir, en la mera manifestación de la decisión de la voluntad del representante y no de la comunidad de los singulares representados" 1164. De hecho, la institución, que es la realización de la voluntad, es también la sede en donde comienza la ambigüedad; es decir, se la entiende y se la "vive" como el ámbito del ejercicio delegado del poder, o sea, con obediencia (estamos aquí frente a un "poder justo"), o aquel que ejerce dicho poder se cree el "dueño" y "señor" del poder y domina de esa manera al pueblo sirviéndose a sí mismo. Este último vendría a ser el modo de fetichizarse el poder: quien así ejerce el poder es un corrupto 1165. Así pues, como no se cumplen los tres principios normativos (que hemos analizado sobradamente), transcurrido un tiempo, la situación se vuelve "intolerable", en ese momento los afectados se agrupan y, al tomar conciencia de que no se está aplicando el principio de la vida, deciden criticar al sistema ya que éste es injusto. Cuando se agrupan alcanzan un consenso y tal consenso es la legitimidad. Ahora bien, ¿qué sucede con el anterior consenso? (se ha producido un conflicto de consensos) El anterior es el consenso de la clase dirigente que se ha vuelto hegemónica (Gramsci), el cual, ha perdido su legitimidad por actuar de manera injusta, ésta –la clase dirigente–, sin embargo, no se quedará "cruzada

1164 Ibid., s/núm, de pág. La última cursiva es mía.

¹¹⁶² Dussel hace referencia a los postulados de John Stuart Mill en su obra Consideraciones sobre el gobierno representativo que publicara en 1861. Véase J. S. Mill. El gobierno representativo, vertido al castellano en vistas de su última edición inglesa, con notas y observaciones por D. Siro García del Mazo, Jefe de Trabajos Estadísticos de esta provincia y redactor de la Revista de Tribunales. Administración, la Biblioteca científico-literaria, Sevilla; Librería de Victoriano Suarez, Madrid, 1878. Cf. también, E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31.

¹¹⁶³ E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117545.03/02/2017, s/núm. de pág.

¹¹⁶⁵ Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31-32.

de brazos", sino que, al perder el consenso por el disenso de los pobres se vuelve violenta, dominante y represiva. Y cuando la ley reprime ya no justifica. Éste es el tema que Dussel ha trabajo recientemente tomando como punto de reflexión a Pablo de Tarso¹¹⁶⁶ (haré especial alusión al tema más adelante).

Por lo dicho, considerando que la "forma representativa" es una institución necesaria pero que, no obstante, se encuentra sujeta a ambigüedades, resulta necesario -para Dussel- buscar maneras más desarrolladas de participación que la simple asamblea de los ciudadanos particulares, a fin de lograr una mejor articulación con la representación. De hecho, "...siendo la potentia el poder político en sí, cuya sede exclusiva y última es siempre la comunidad política, para devenir real, es decir, existente, debe ponerse como poder instituyente en relación a una posible potestas..."1167. No existe otro modo de "ponerse" de la comunidad política sino mediante la participación de los ciudadanos, quienes expresan de alguna manera su voluntad. Ese "ponerse" es un presupuesto ontológico que se da concretamente de manera implícita ya que cualquier comunidad se encuentra más o menos organizada a partir de una especie de institucionalización "natural". Tal organización hunde sus raíces en la constitución misma del ser humano, quién vive necesariamente en el seno de una comunidad y por quien la comunidad se conforma. La relación de la persona "individual" con el todo comunitario es un momento a priori constitutivo del sujeto. Mediante la participación, la cual es posible a partir del lenguaje, dicho sujeto se pone en relación con la comunidad. Esa comunicación es la condición indispensable de la supervivencia de cada miembro de la comunidad y de ella misma. En síntesis, "ser-parte efectiva del todo es participar, momento sustantivo del ser humano como humano, como comunitario e histórico, cultural, político". 1168

Insiste el mendocino en que la *potentia* (poder político de la comunidad) consiste en la participación de los sujetos singulares en el todo comunitario. Así pues, dicha participación es la primera forma del *ser-político* y del *poder-político*. Tanto lo *político* como el *poder-político*, poseen su origen (fundamentación) en la participación de los sujetos individuales en el todo comunitario. En consecuencia, afirma nuestro filósofo que "participar es hacerse cargo de la comunidad como responsabilidad por los otros. Es la primera expresión de la Voluntad-de-Vida (...). Una comunidad con poder político es una comunidad fuerte, vital, participativa, co-responsable" 1169; además, asegura el autor que "la Voluntad-de-Vida, la unidad producto del consenso y la abundancia de medios que factibilizan la vida política son frutos de la

¹¹⁶⁶ Cf. *ibid.*, 33.

¹¹⁶⁷ E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion. org/noticia.php?id=117545. 03/02/2017, s/núm. de pág.
1168 /bid., s/núm, de pág.

¹¹⁶⁹ Ibid., s/núm. de pág.

activa participación de los miembros singulares de una comunidad política". 1170

El concepto de participación irá evolucionando del simple "ser participativo" a "ponerse como fundamento o esencia". Tal es así que "...la participación es la esencia de lo que aparece fenoménicamente en el horizonte del campo político como totalidad. Todos los entes políticos se fenomenizan, aparecen o se dejan interpretar desde el fundamento"1171. Por lo que existen diferentes maneras y grados de participación en el campo político, como las acciones y las instituciones. Por otro lado, cuando se habla de legitimidad, se debe pensar justamente en la participación, la que, en ocasiones, es dejada de lado en estos debates. Ella es el fundamento último de toda legitimación. Los acuerdos de legitimación no se logran sino a través de la participación, sin ésta tales acuerdos se tornan ilegítimos va que carecen de la presencia (y de las razones) del afectado. Es decir, el fundamento último de la legitimidad es, para Dussel, la presencia activa -en cuanto voluntad de participación- de los afectados. Así pues, tal presencia activa en la comunidad política sólo es factible si existe la posibilidad concreta de participación de los afectados. El ciudadano, que es la parte, participa efectivamente de la vida de la comunidad, que es el todo. Ahora bien, sin simetría no hav real participación: hablar de participación sin las condiciones debidas para que se lleve a cabo de manera simétrica es una falacia. Señala el pensador argentino que "los afectados son tales porque están sufriendo los efectos negativos de no haber podido participar en ante-riores debates para defender sus derechos y recibir los beneficios que le permitirían no ser afectados"1172. Por lo cual, concluye que la legitimidad se afirma en la sub-stancia del concepto de participación; ella es el momento que constituve sub-stantivamente a la comunidad política. 1173

¹¹⁷⁰ Ibid., s/núm. de pág.

¹¹⁷¹ Ibid., s/núm. de pág.

¹¹⁷² Ibid., s/núm. de pág. Me permito una breve y simple observación a esta afirmación tan contundente del autor. En otros textos, tal como vimos, Dussel considera que cualquier sistema –por más perfeccionado que esté— provoca víctimas; incluso, en este artículo da cuenta de que la "mala representación" también es causa de deficiencias en el "sistema democrático", por lo que, explícita o implícitamente, está dando a entender que genera víctimas. Por lo cual, opino que esta afirmación, en la que parece atribuir toda la "culpa" a la imposibilidad de participación de los afectados –y sólo a ello–, si bien es parcialmente verdadera, es, a su vez, demasiado excluyente y aparece como un tanto contradictoria con sus anteriores expresiones.

¹¹⁷³ Un modelo antagónico (además de injusto) al de la democracia participativa representativa es el de Estados Unidos. Dussel señala que "...por ejemplo, en Estados Unidos no hay participación, ya que la cosa está amañada para que desde las elecciones primarias sea la élite la que determina a los representantes que después los confirma el pueblo, pero no es participación". E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31. Tal como ha sucedido en las últimas elecciones estadounidenses, en las que Hillary Clinton superó a Donald Trump con casi tres millones de votos (populares) y, sin embargo, no fue ella la elegida para ser presidente. Cf. https://www.pagina12.com.ar/10261-al-final-hillary-gano-en-el-voto-popular 12/02/2017.

Además, la participación se encuentra en otro nivel que el de la legitimación, pertenece –o se identifica– con la dignidad de la persona humana. La soberanía, por su parte, es la auto-referencia en acto de la participación de quienes componen la comunidad, ya que son ellos quienes se ponen como la comunidad que existe real y concretamente. Por lo tanto, "la comunidad se pone a sí misma como soberana (acto primero) gracias a la participación en acto de sus miembros, y en tanto tal es el fundamento de la legitimidad de la representación (acto segundo)...". 1174

No es posible renunciar a la participación ya que se trata de un es "instituvente" in-alienable". el cual antes "constituyente" y posee la misma dignidad de cada miembro de la comunidad política siendo el momento constituyente sub-stantivo de dicha comunidad. Por tal motivo, la representación está en segundo lugar (sin guitarle importancia), ésta constituye un momento de hecho imprescindible, el cual se encuentra determinado por la razón instrumental que pertenece al ámbito de la potestas (momento institucional que permite la acción política). El poder político en sí mimo de la comunidad política, es decir, la potentia o participación, es siempre en "esencia" el presupuesto de dicha potestas. Al ponerse la comunidad política participativa como "poder instituyente" otorgándose instituciones, debe hacerlo a partir de la participación de sus miembros. Aquí se separan la *potentia* y la *potestas*, ya que comienza el momento de la "estructura institucional" puesta al servicio de toda la comunidad. Afirma nuestro filósofo categóricamente que "la potestas o la estructura institucional debe ser democrática, pero, nuevamente, el primer tipo posible y fundamental de democracia es la democracia participativa, que es la que decide la necesidad de darse representantes para hacer factible el ejercicio del poder político en concreto" 1175. Entiende, autor a la representación como delegación o "representatividad" del poder comunitario en una persona que, siendo miembro como parte de la comunidad, representa a la misma como un todo. Tal organización política ha sido denominada como "democracia representativa", la cual, debe ser legitimada por la participación. De hecho, como va he indicado. Dussel señala insistentemente que tal representación es sólo un momento del proceso de articulación en el que el poder le ha sido delegado legítimamente. Así pues, "nace (...) en la potestas (...) un sistema complejo y mutuamente articulable de democracia participativo-representativa que la Modernidad burguesa, o el liberalismo, no ha sabido descubrir, y menos practicar. Pero que tampoco la izquierda ha sabido describirla adecuadamente...". 1176

Con tono quizá demasiado optimista Dussel piensa en el surgimiento futuro de una "profunda Revolución" la cual llevará a cabo

-

¹¹⁷⁴ E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion. org/noticia.php?id=117545 s/núm. de pág., 03/02/2017.
1175 / bid., s/núm, de pág.

¹¹⁷⁶ Ibid., s/núm. de pág.

la liberación de las comunidades políticas que poseen la estructura de un Estado democrático representativo. Éstas, según el pensador latinoamericano, institucionalizarán poco a poco una democracia de tipo participativa de los amplios sectores marginados de la sociedad civil. Para ello es necesario que el pueblo tome conciencia de inmediato de los problemas existentes en el campo político, del funcionamiento de las estructuras institucionales y de la necesaria defensa de los propios derechos¹¹⁷⁷. Tal Revolución es más profunda y sus consecuencias serán mayores ya que será la posibilidad de desarrollo de otras revoluciones. Para lograr dicha Revolución será necesario ser creativos y diseñar un sistema político de mayor grado de complejidad, donde, a la participación y a la representación se les otorguen diferentes funciones y en el que la participación sea institucionalizada en los diferentes niveles políticos.¹¹⁷⁸

Dussel intenta efectivizar esta intención proyectando un nuevo "sistema político" que se concretice mediante la denominada por él: "Revolución política del siglo XXI". Para ello comienza estableciendo la distinción entre *tres* instancias de institucionalización del poder, es decir de la *potestas*, las cuales –según el autor–, no han sido tenidas en cuenta por ninguna teoría política moderna. Además, dichas instancias primarias serán el fundamento de tal "Revolución política".

Las tres instancias son las siguientes: la primera es la "participación propositiva", que vendría a ser la primera función del poder de la ciudadanía. Es la misma ciudadanía o comunidad política la que toma conciencia (auto-conciencia) de sus propias necesidades. O sea que, quienes forman parte de la comunidad expresan mediante las instituciones surgidas de la participación ciudadana sus demandas. Tal "interpelación tiene como término a las instituciones representativas en todos los niveles, a las que se dirige revelando sus exigencias materiales, formales o de factibilidad (...). Es el nuevo tema de la democracia participativo-propositoria en su instancia 'interpelativa' que debe institucionalizarse adecuadamente..."1179. Nos encontramos aquí en al ámbito material de la política, en la Voluntad-de-Vivir, en las necesidades materiales básicas de cada ciudadano. La segunda instancia es la "representación realizadora". la cual viene a ser todo lo que implica la democracia representativa. Son las funciones que les competen al poder legislativo, ejecutivo y judicial; allí, las propuestas de los ciudadanos son el contenido del poder delegado o representado. Por último, la tercera instancia es la "participación fiscalizadora", que viene a ser la segunda función del "poder de la ciudadanía". Ésta

¹¹⁷⁷ De hecho, Dussel sostiene que la democracia es sólo una parte del proceso de transformación. Ella no tiene sentido si no sirve para asegurar la *Vida* en cuanto principio material, es decir, asegurar la comida, la casa, la educación, la cultura, incluso el tiempo libre. Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31.

¹¹⁷⁸ Cf. E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion. org/noticia.php?id=117545. 03/02/2017, s/núm. de pág.
1179 Ibid., s/núm. de pág.

instancia tiene que ver con la tarea de observación del cumplimiento por parte de las instituciones a quienes se les ha confiado la representación, a fin de que las mismas cumplan con sus obligaciones. Se trata de la cuestión de la "democracia participativo-fiscalizadora". Para Dussel existen diversas formas de institucionalizar este modo de participación, como ser, los diferentes Movimientos Sociales, las Asambleas comunales, barriales o de aldeas, etc., las cuales no están sometidas a las estructuras representativas de partidos políticos o a otras instancias institucionales tradicionales¹¹⁸⁰. Esta "nueva" manera participativa de ejercer el poder político se "libera", de algún modo, para Dussel, del peligro de la fetichización de la "representatividad".¹¹⁸¹

Además, sin detenerme en el tema, comento que nuestro pensador considera que son posibles diferentes niveles verticales de articulación (cinco niveles) entre la democracia participativa y la representativa. A saber, desde el nivel municipal o comunal hasta el nivel internacional.

1180 Cf. G. Recanati, "Interdependencia e interacción entre el tercer sector y sociedad civil global con los Estados Nacionales", en Miguel Rojas Gómez (Comp.), Memorias del XIV Simposio Internacional sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano, Ed. Feijóo, Universidad Central "Marta Abreú" de Las Villas, Santa Clara, Cuba, 2014, s/núm. de pág. Cf. también, G. Recanati, "Responsabilidad social en América Latina: interacción entre el tercer sector y sociedad civil global emergente con los Estados nacionales", en J. B. Domínguez Granda y otros (Comps.), Responsabilidad Social de las Organizaciones: avances y propuestas en América Latina, Ed. Universidad Católica Los Ángeles de Chimbote, Trujillo, Perú, 2015, 403-419.

1181 Cf. E. Dussel, ibid., s/núm. de pág. Insiste el filósofo en que "...hay que tener representación, pero después es necesario fiscalizarla con la participación. Por ejemplo, los anarquistas nunca organizaron las cosas, por ello negaron la representación... (tampoco) ...la democracia liberal (...) es ejemplar, se encuentra corrompida y fetichizada, ya que no logra que la participación la fiscalice. Por ello, insisto, la participación para fiscalizar tiene que organizarse". E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31. Si bien este tema lo abordaré en los cuestionamientos críticos (en el último apartado), me adelanto aquí -porque la temática concreta lo amerita- formulando algunas preguntas y ensayando algunas respuestas: ¿incluso en esta propuesta de Dussel, no se corre el peligro de la fetichización? ¿Qué pasó en Venezuela, en Brasil o en Argentina -salvando las distancias-? Afirma el mendocino que "el poder representativo puede fetichizarse, al auto-referentemente afirmar como la sede última del poder (la potestas) a las instituciones representativas y no a la comunidad política (la potentia). El poder participativo de la comunidad política o del pueblo puede alienarse (no fetichizarse), cuando deia de tener clara conciencia de ser la sede última del ejercicio del poder, cuando no sabe decidir lo mejor para sí misma y se equivoca en la elección de los candidatos y en la elección de los mejores representantes". Ibid., s/núm. de pág. Opino, por el contrario, que más allá del momento de "elección de los candidatos", aunque advierto que es un momento que también puede estar contaminado por las intenciones y/o intereses (fetichistas/fetichizadores) de algunos ciudadanos particulares (o asociados), la fetichización se da en todos los niveles, incluso en el de participación. Se fetichizan, por ejemplo, como digo, los propios intereses y se crean mitos que influyen (muchas veces de manera intencional) en la decisión de otros ciudadanos. Esto sucede. Ha sucedido en Venezuela, también en Argentina. Las "mentiras" del INDEC, el engaño, la propaganda a través de los medios de comunicación (la "mediocracia"), el sofisma de los discursos, etc. forman parte de tal "fetichización". A través del "mito de la igualdad" se esconden, a veces, los intereses de poder -o económicos- de unos pocos. Lo cual es, aún, más perverso que el liberalismo.

Dichas democracias deben institucionalizarse en dichos niveles verticales de la institucionalidad política. 1182

4.7.2. El fortalecimiento del Estado desde la disolución del

La siguiente tesis (de la que sólo haré un breve comentario ya que, sin quitarles importancia a ésta y a la tercera, considero que la primera es la que reviste mayor relevancia política, al menos desde el punto de vista teórico), propone el "fortalecimiento del Estado a partir del horizonte de la Disolución del Estado". Frente a posturas extremas de izquierda (coincidentes con otras de derecha) que proponen la "disolución del Estado" como camino de liberación 1183. Dussel considera que el fortalecimiento del Estado democrático no es opuesto a la idea de dicha "disolución del Estado" en cuanto "idea regulativa crítica"

Ahora bien, nuestro autor plantea la necesidad de ampliar la perspectiva y analizar la "cuestión política" en general, ya que una mirada centrada solamente en el nivel de la "disolución del Estado" por la urgencia de los problemas actuales puede conducir a ilusiones falsas, espejismos o confusión. A partir de su interpretación de los postulados marxianos, comparándolos con la propuesta de Bakunin y apoyándose, a su vez, en el estudio y propuestas de István Mészáros¹¹⁸⁴. Dussel lleva a cabo su reflexión acerca del Estado.

Básicamente, como he indicado antes, el pensador de la liberación está respondiendo aquí a posturas extremas (en especial la postura de

1183 Con respecto a dichas posturas, el filósofo de la liberación afirma que aquellas

¹¹⁸² Cf. ibid., s/núm, de pág.

[&]quot;...teorías que opinan que el Estado llamado nacional ha perdido su sentido (tanto de izquierda, social demócrata, o francamente liberal de derecha, contaminadas frecuentemente por la Modernidad eurocéntrica o por el escepticismo fragmentario del posmodernismo), o que se debe permanecer en la lucha meramente social porque la política está esencialmente contaminada (como ciertos movimientos de extrema izquierda), deben ser claramente refutadas para permitir la posibilidad de estrategias realistas y críticas en el presente latinoamericano". Ibid., s/núm. de pág. En una entrevista de 2010, que va he citado. Dussel responde al entrevistador acerca de este tema diciendo (entre otras cosas) que "cuando llegamos a Nozik, llegamos a un anarquismo de derecha, el 'Estado mínimo'. En el fondo es casi lo que quiere Bakunin, pues ambos -uno de izquierda y otro de derecha- tienen problemas con el Estado. Hoy, ¿ qué decir? Hay toda una izquierda (Negri, Hardt, Holloway, el zapatismo), que dicen que el Estado es intrínsecamente dominación, ¿qué hace Evo Morales? Por ello, no lo pueden aplaudir...". E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 28.

¹¹⁸⁴ El texto de referencia de este autor para Dussel es El desafío y la carga del tiempo histórico. El socialismo del siglo XXI, Tomo I, Ed. Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2009. Allí el autor considera que Marx no pudo terminar de entender (ni de explicar) lo que era la revolución, y, menos aún, lo que vendría después de ella. Tales reflexiones nos corresponden a quienes nos dedicamos a pensar filosóficamente la política actual. El filósofo cuyano considera que este libro es muy valioso, además, porque se trata de un análisis de todo lo acontecido en la etapa post-revolucionaria, la forma como se aniquiló a la política y los numerosos errores que se cometieron. Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 30.

los anarquistas radicales), desde las que se propone lisa y llanamente la "disolución del Estado" y la "devolución" del poder al pueblo, pero en las que no existen horizontes teóricos que otorguen soluciones (a largo plazo) a los problemas que estamos afrontando especialmente los latinoamericanos. Por lo que nuestro filósofo reflexiona desde Marx, en quien encuentra luz, pero quien tampoco es suficiente para las respuestas que necesitamos, especialmente en el ámbito político, como ya veremos.

Veamos ahora las diferencias que encuentra el mendocino entre los postulados anarquistas y marxianos. Según Dussel la diferencia del de Tréveris con el anarquismo radicaba en que

"Marx coincidía con esta utopía de la participación directa en cuanto a postular la disolución del Estado y la representación (...), pero se diferenciaba por la estrategia y la táctica. El fin estratégico era el socialismo, y después de la revolución desaparecía la política; la disolución del Estado era un medio; la táctica para lograr dicho fin era esencialmente la movilización social, y la acción política puntual en el momento revolucionario". 185

Las posturas actuales –algunas de ellas de extrema izquierda–anarquistas, desilusionadas de lo político (y de los políticos), consideran que dicho anarquismo será un "proceso de salvación" de los pueblos periféricos. Por el contrario, el pensador latinoamericano afirma categóricamente que "…la institución es necesaria, ya que sin ésta no es posible la afirmación de la vida. Es el principio material más puro"¹¹⁸⁶. Considera, además, que el camino consiste en fortalecer el

¹¹⁸⁵ E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117545 s/núm. de pág., 03/02/2017. Ahora bien, señala Dussel, que "la 'disolución del Estado' y la superación de la política serían en realidad postulados que de todas maneras no ocuparon la atención de Marx a fin de describir detalladamente cómo habría que comportarse diferenciadamente en la política ante-revolucionaria y pos-revolucionaria, ya que la sola acción social no es suficiente antes de la revolución (porque hay que poner el acto político de la misma revolución) y después de la revolución hubiera sido necesaria una formulación clara de lo que consistía la dictadura del proletariado, ya que su ambigua expresión pone en cuestión el proceso político de una democracia participativa del pueblo (...) y que es la política que hoy necesita un Evo Morales, por ejemplo, y para lo cual el Marx histórico no ayuda mucho". Ibid., s/núm, de pág. De hecho, hubo fracasos históricos basados en interpretaciones de Marx que no dieron buen resultado. Nuestro filósofo pone el ejemplo de la Unión Soviética afirmando que "de esta manera, y como ejemplo, la gestión administrativa (burocrática) de la comunidad política soviética en el tiempo de la transición posrevolucionaria, como en una gran empresa económica productiva, fue la eliminación empírica (...) de la gestión política en el socialismo real soviético. En vez de superar la política en general, se eliminó simplemente la política democrática participativa y representativa que debieron impulsarse, y en su lugar se instauró el burocratismo general del Comité Central". Ibid., s/núm. de pág.

¹¹⁸⁶ E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 28. Ahora bien, advierte el filósofo que es necesario ser prudente ya que las instituciones son ambiguas, éstas corren el riesgo de cerrarse y es allí cuando comienzan a *fetichizarse*. Éste es para Dussel un tema fundamental del estudio sobre la política, tema que, desde su punto de vista, aún no ha abordado la izquierda. Fundamenta esta carencia de la izquierda en que

nuevo Estado democrático que esté al servicio de la comunidad, de las mayorías empobrecidas. Que tal Estado se convierta en un "muro" de contención frente al imperialismo de turno, a fin de protegernos de sus invasiones políticas, económicas, culturales, etc. y, que, además, sea un "gestor" de la afirmación de la vida del "pueblo", de los pobres, de los excluidos. Debe proceder con la legitimidad otorgada por la participación de los ciudadanos y, además, con la estrategia necesaria que demandan los nuevos desafíos de los tiempos que corren. Es hora de cambiar de rumbo, de transformar la democracia, pero no para abandonarla a la suerte del destino habiendo soltado el timón, sino para fortalecerla desde una concepción más auténtica, más sólida, más justa, más "democrática". Es tiempo –desde el pensamiento de nuestro autor- de apuntalar al Estado, tan contaminado, vapuleado y desgastado por la corrupción, la avaricia, el partidismo, etc., incluso (y peor aún) de aquellos que enarbolaban la bandera de la igualdad y los derechos humanos "para todos/as". Tal como propone Dussel, los ciudadanos deben tener mayor acceso a la participación política de propositiva y fiscalizadora, de tal modo representatividad sea cada día más legítima, transparente y obediente a la voluntad del pueblo. Deben crearse estructuras de participación. por ejemplo, utilizando cada vez más la tecnología para facilitar la participación ciudadana (no sólo en el momento de los comicios)¹¹⁸⁷. Sería, más o menos, "... 'como si' el Estado fuera objetivamente desapareciendo, haciéndose más liviano, más transparente, más público, y subjetivamente desde una cultura ciudadana donde lo común sea considerado como lo propio –en cuanto a la responsabilidad mutua de deberes, de derechos y de acciones cotidianas—". 1188

El filósofo argentino propone, entonces, la tarea de construir nuevas categorías políticas diferentes a las categorías liberales o burguesas, al modo como lo hizo Marx en al ámbito económico desde el comienzo superando el capitalismo. Es la tarea que se ha auto-exigido realizar, desde hace ya algunos años, en su obra *Política de la Liberación. La crítica* (centro y culmen de su propuesta política). Tal tarea consistirá en la continuación analógica de la exposición política, al modo como Marx lo hizo en el ámbito económico crítico. Aquello que el de Tréveris elaboró en lo económico, Dussel se propone "reproducirlo" en lo político (aunque el mismo Marx quedaría un tanto desconcertado ante

-

ésta nunca se ha expresado acerca del *fetichismo* de las instituciones, siendo éste la causa de la perversidad de la política. Cf. *ibid.*, 28.

¹¹⁸⁷ En el último apartado haré alusión a esta cuestión de las posibilidades concretas de participación popular mediante la utilización de medios electrónicos.

¹¹⁸⁸ E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117545 s/núm. de pág., 03/02/2017. Se trata, para Dussel, de construir un nuevo Estado, no de modificar el Estado liberal, sino de hacerlo de nuevo. Esa debe ser la tarea de la izquierda, esa debe ser su preocupación por el Estado. Es necesario transformar las instituciones y vivirlas desde una nueva concepción de las mismas. Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 28.

semejante empresa). Así describe su ambiciosa tarea nuestro pensador:

"...estoy aplicando la economía a la política, pero sin confundir economía con política. Lo que hizo siempre la izquierda fue el análisis económico del campo político, sin crear las categorías políticas. Marx planteaba: se trata de hacer la crítica a todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa. En política nadie lo hizo: ni Marx, ni Engels ni nadie. Es decir, no se creó el sistema de categorías críticas de la filosofía política burguesa...". 1189

Ahora bien, más allá de que su proyecto parezca demasiado "utópico", el pensador latinoamericano considera que es necesario. Su necesidad radica no sólo en lo teórico sino en la urgencia (desde el ámbito de la filosofía política) en colaborar con los nuevos procesos revolucionarios de comienzos del siglo XXI en AL y en otros lugares del mundo¹¹⁹⁰. Ahora bien, la crisis por la que están atravesando actualmente (en el año 2018) dichos procesos revolucionarios, merecen mayores desafíos epistemológico-hermenéuticos de aquellos que se planteaba Dussel hace unos años atrás (de cuando data este artículo que estoy analizando).

4.7.3. El ejercicio democrático participativo y el liderazgo político

Una tercera tesis tiene que ver con el "ejercicio democrático participativo y el liderazgo político", relación que, según el argentino/mexicano, ha sido mal entendida por diversos grupos de diferentes sectores políticos. El problema es que aquí también se ha

Para Dussel existen determinadas temáticas fundamentales que se deben seguir pensando en la *filosofía política actual*. En primer lugar, la cuestión de la *praxis política*, es decir, las estrategias, la lógica amigo-enemigo, etc.; segundo, la problemática de las *instituciones*, de la que ya hice referencia; en tercer lugar, la temática de los *principios*, la cual es principalmente filosófica. Allí es necesario dialogar con Kant, Hegel, Habermas, etc. Cf. *ibid.*, 30.

¹¹⁹⁰ Cf. E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117545 s/núm. de pág., 03/02/2017.

¹¹⁸⁹ Ibid., 28. Más adelante continúa explicando de qué se trata su proyecto futuro respecto a la "producción" de nuevas categorías. Lo hace con estas palabras: "esa es mi política, es decir, hacer lo que Marx hizo en la economía, hacerlo en la política. El decirlo es un atrevimiento. Algunos dirán, ¿acaso Luckás, Gramsci, Althusser, Engels no lo hicieron? Yo les diría: compañeros, muéstrenme dónde está hecho, yo no lo conozco. Es mi pretensión, puede ser falsa, hay que rebatirla, pero hay que tomarla. Así como en la economía hay una corporalidad viviente como trabajo, en la política tenemos una corporalidad viviente como voluntad, que es la esencia del poder". Ibid., 29. También explica que en el ámbito político lo primero es la voluntad, la praxis viene detrás. Es decir que el fundamento último del poder es dicha voluntad. Así como en el campo de la economía lo esencial es el trabajo y la producción por las mercancías que son comercializadas, en el campo político lo fundamental son las voluntades que se enfrentan unas con otras. Así pues, el primer paso que hay que dar es conocer el funcionamiento de la voluntad ya que ella es la esencia del poder que recorre todo el campo político. El problema del marxismo es que no termina de salir nunca del ámbito de la economía. Cf. ibid. 29.

generado una falsa antinomia que es necesario aclarar, la cual supone que las exigencias democráticas son opuestas a cualquier tipo de liderazgo.

Para Dussel el "pueblo" surge como un "actor colectivo protagónico" y elije a sus líderes. Esto se da como un proceso en el que, recién cuando existe una verdadera cultura del "pueblo" se puede llevar a cabo el ejercicio de la democracia, en especial de la "democracia participativa". En algunas comunidades, por ejemplo, en la mayoría de los pueblos originarios, la cultura comunitaria como cultura de base se encuentra garantizada; distinto es el caso de aquellos sectores excluidos o marginados que aún no pueden ser considerados "pueblo", y que, siendo millones, no han tenido la experiencia de accionar comunitariamente. En este último "grupo" la participación democrática efectiva propositiva y fiscalizadora se podrá efectivizar mediante un lento proceso de maduración. Estamos entonces, en muchas sociedades, en un período de transición. En este largo camino cobra para el cuyano- una especial importancia la figura ¿cuasi mesiánica? del "intelectual orgánico", quien, con su "sabiduría" y por medio de un "cierto" "magisterio obediencial político democrático", debe motivar la creación y administración de las nuevas instituciones participativas y representativas. 1191

La figura del "líder democrático político" que ocupa un papel protagónico (junto a la del "pueblo") asume una gran responsabilidad, producto de la "misión" que se le ha confiado, por lo cual el pensador latinoamericano afirma que

¹¹⁹¹ Cf. E. Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en Comunicaçã&política, v. 30, nº I, 2011, 9-10. De nuevo aquí Dussel hace referencia a la importancia del "intelectual orgánico" (concepto asumido de Gramsci) en el proceso de creación de una auténtica "democracia participativo-representativa". Además del planteo acerca del tema que expresaré en las observaciones críticas, tengo mis reparos sobre la noción del "intelectual" que introduce nuestro autor por los siguientes motivos: En primer lugar, porque, como ya he indicado, entiendo que reviste cierta contradicción o ambigüedad con otras expresiones suyas acerca del ámbito intelectual (y/o filosófico) en el que parece incluir a todos los ámbitos del pensamiento o del conocimiento. En segundo lugar, se percibe una falta de precisión con respecto a la función específica del "intelectual orgánico", por ejemplo, cuando señala que ejerce "cierto magisterio", tema que amerita mayor profundización y debate. Por último (aunque en este punto, si es correcta mi interpretación, me encuentro cercano a su propuesta) la idea de un "magisterio obediencial" también puede arrastrar cierta ambigüedad o al menos generar confusión. Si el "maestro" (intelectual) obedece al "discípulo" (pueblo en formación/pueblo) al modo como se asume el proceso educativo desde las teorías pedagógicas constructivistas, no habría demasiado que discutir; ahora bien, si Dussel está "identificando" o "asimilando" la tarea del intelectual con la del que gobierna (pareciera ser así), es decir mandar obedeciendo/enseñar obedeciendo, el tema debería, al menos, ser aclarado.

Considero necesario advertir que no incluiré este planteo en el apartado final ya que no forma parte directamente de las *observaciones críticas* dentro de la hipótesis del trabajo, además, no resulta lo suficientemente relevante para la temática de esta tesis. No obstante, es una problemática muy interesante para abordar en futuras investigaciones.

"el liderazgo democrático se justifica en estos casos como *complementario* al proceso democratizador del pueblo. Dicho liderazgo aparece simultáneamente con la emergencia del pueblo como actor colectivo. El que ejerce dicho liderazgo debe tener plena conciencia de los límites de un poder simbólico que es siempre delegado e investido por el pueblo, que es la única sede soberana del mismo. El liderazgo político legítimo se transforma en tiranía o dictadura (...) cuando el liderazgo se *fetichiza*, olvidando el cumplir con las exigencias democráticas requeridas...". 1192

Comentaba Dussel allá por el año 2009 que en AL se estaba dando un liderazgo (figura política) que se desarrollaba como una función especial y complementaria de las instituciones democráticas para responder a las demandas de algunas comunidades políticas que se encontraban en rápidos procesos de cambios. Dichas comunidades. en general, venían de una historia común, en un momento de neocolonialismo y sub-desarrollo cultural, político, económico, social, etc. Nuestro autor, exigía en su artículo que aquellos líderes que estaban gobernando no se apartaran ni un ápice del ejercicio democrático, entendido éste en sentido estricto. Con euforia v optimismo veía desarrollarse en AL procesos revolucionarios pacíficos, legítimos, democráticos, de la mano de Hugo Chávez, Lula da Silva, Evo Morales, Néstor Kirchner, Rafael Correa, etc. Así pues (afirmaba), "...el liderazgo debe entenderse ahora estrictamente dentro de los límites de una democracia (participativa y representativa) para servir a un pueblo que debe (...) experimentar la organización y práctica de la autodeterminación política comunitaria de una manera clara y decidida". 1193

Es necesario, entonces, para nuestro pensador, instaurar un "nuevo orden político" de manera lo más inmediata posible, al modo como lo propuso Maguiavelo en su época (aunque aguél se guedó sólo en el avistaie de la necesidad de un líder unipersonal, mientras que Dussel propone un cambio en la concepción misma de la democracia) a fin de liberarnos de las esclavitudes "modernas", de las injusticias, inestabilidades y dominaciones. Al modo como afirmara el mismo Maquiavelo, nuestro autor sostiene que el "pueblo" aumenta la reputación de uno de los ciudadanos, por lo cual, éste queda "consagrado" simbólico-políticamente. Es dicho "pueblo", el que le otorga a un ciudadano común el poder "suplementario" y "delegado" para ejercer esa función en servicio de la comunidad toda. Con otras palabras, "...el pueblo, única sede del poder soberano, inviste al que ejerce el liderazgo de esa función supletoria, a la ya cumplida institucional y democráticamente (por ejemplo, el ejercicio del Poder ejecutivo)".1194

¹¹⁹² *Ibid.*, 10. La última cursiva es mía.

¹¹⁹³ *Ibid*., 20.

¹¹⁹⁴ Ibid., 20.

Tal investidura que se otorga de hecho, que es "donada" por el "pueblo", no es institucional, sino que se trata más bien de una especie de "cargo" (en la distribución de funciones) concedido por la misma comunidad de manera tradicional. Esta concesión obliga, no obstante, al elegido a obedecer al "pueblo" mediante ese poder delegado simbólico (político) que se le ha dado de modo gratuito. Tal liderazgo debe ser entendido como servicio, como una misión, un magisterio; el líder debe tener la suficiente humildad para reconocer que ese "poder" no es suyo sino del pueblo y por lo tanto debe obedecerlo. El autofetichismo de este líder es mucho peor que el anunciado y tristemente esperado fetichismo de quienes utilizan el poder para su propio "servicio". La corrupción de este líder implica defraudar a su "pueblo" en la confianza que ha depositado en él; confianza en la que muchas veces se juega la Vida misma de los ciudadanos. 1195

Ahora bien, aclara nuestro filósofo que el ejercicio del liderazgo se encuentra sujeto a limitaciones, la/su praxis política está condicionada por las exigencias normativas v por las diferentes eventualidades v circunstancias propias de la misma política. Este líder en el que piensa Dussel es más cercano al "intelectual orgánico" de Gramsci que al líder de vanguardia de otras épocas. Sería, no obstante, el "vértice en una estructura de liderazgos", es decir, según mi manera de entender, se trataría del "líder intelectual por excelencia", el "número uno"; acaso ¿el político-filósofo al modo platónico? En fin, tal como he señalado en una nota al pie de página, el autor no especifica del todo la función del intelectual o "líder intelectual", sólo indica que tal líder viene a ser "...la singularidad (...) del liderazgo, de la particularidad (...) de la comunidad de intelectuales orgánicos, de la universalidad (...) del pueblo mismo, como un silogismo hegeliano. Dicha singularidad y particularidad están al servicio, son obedienciales, con respecto al pueblo". 1196

Se trata, según el mendocino, de una función complementaria a las instituciones en una "época de transición" como es la que estamos viviendo. Tiempo de transición en el que aún no hay suficiente madurez para que los diversos movimientos sociales se unan en un "proyecto hegemónico" común. Aún no hay una conformación acabada de "pueblo", aunque el mismo esté naciendo, y junto con él el liderazgo político. Ahora bien, una vez que dicho pueblo se encuentre conformado tal liderazgo debe desaparecer, ya no tiene razón de ser. Además, opina Dussel, que la representación debe renovarse. Por un tiempo puede ser necesaria la reelección, pero ésta no debe ser indefinida. Es decir, la permanencia en el poder/servicio de una misma persona puede ser contraproducente en tiempos normales, por lo tanto, no debe instalarse al modo de una "ley universal". 1197

¹¹⁹⁵ Cf. ibid., 20-21.

¹¹⁹⁶ *Ibid*.. 21.

¹¹⁹⁷ Cf. ibid., 21-22.

En definitiva, el líder debe obedecer a los movimientos sociales y al "pueblo", su poder es obediencial (primero el líder y luego todos los que mandan de una u otra manera detrás de él) porque el poder soberano es del "pueblo". Ese debe ser su norte, así no se "perderá" en medio de los avatares de su propio "mundo". Es más, una vez que su liderazgo haya llegado a su plenitud, debe disolverse, su servicio ha terminado, el "pueblo" estará conformado y maduro. De lo contrario, correrá el peligro de comenzar a servirse a sí mismo. 1198

En síntesis, Dussel propone que desde la filosofía política (situada) se elabore una teoría política para gobernar democráticamente. Debería conformarse como un "proyecto articulador y organizador" donde existan principios normativos que eviten la corrupción de los ciudadanos (en especial de guienes gobiernan). Además, es necesario realizar un diagnóstico para corroborar el funcionamiento de los sistemas políticos, lo cual sería útil para los gobiernos de izquierda (que aún gobiernan en algunos países latinoamericanos)¹¹⁹⁹. También se debe discutir acerca del eiercicio del liderazgo, va que, como vimos. resulta fundamental en el tipo de democracia propuesta por nuestro autor. Por otra parte, insisto, el argentino considera que la cuestión de la reelección o el hecho de mantenerse el líder en el "poder" durante un tiempo prolongado a fin de colaborar en la formación democrática (cultura democrática) del "pueblo", resulta necesario. Opino, que es, no obstante, un tema polémico que merece mucha reflexión y permanentes debates. Por último, advierte el filósofo que no existen sistemas procedimentales ejemplares, pues, la situación a la que cada uno responde es única. Así pues, la democracia no se puede aplicar en todas partes por las experiencias particulares, sino que se trata de un "principio universal" aplicable a cada caso en particular. Es decir, no se puede considerar a la democracia de un país como modelo para el resto de los países. 1200

4.8. El pensamiento de Pablo de Tarso y la Filosofía Política latinoamericana actual

Dussel se ha abocado en los últimos años a analizar un tema (junto a otras temáticas, o más bien, dentro de otras temáticas), que ha sido trabajado antes que él por Walter Benjamin, Žižek, Badiou, Agamben

1199 Del 2010 (en que se publica este artículo) a esta parte, han sucedido muchos acontecimientos que han hecho tomar otros rumbos a las reflexiones filosófico-políticas en algunos aspectos. La propuesta de Dussel sigue siendo válida (y es por eso que la incluyo en este apartado), no obstante, el diagnóstico que propone debe ser hoy mucho más exhaustivo y crítico. Las crisis de los gobiernos de izquierda (como ya he señalado), sobre todo en las deficiencias para afrontar los desafíos económicos, sumado a los problemas de corrupción, merecen una profunda crítica y autocrítica. Pero bien lo dice nuestro filósofo: "de los errores se aprende". Por lo tanto, el presente es tiempo de humildad, toma de conciencia, reconocimiento y maduración para retomar la lucha por la liberación del "pueblo" latinoamericano.

¹¹⁹⁸ Cf. *ibid.*, 22.

¹²⁰⁰ Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 35.

y Hinkelammert, a quienes, nuestro filósofo toma como referentes. Se trata de la figura de Pablo de Tarso y su relación con la política. 1201

En el artículo/entrevista de 2010, que vengo citando, comenta el mendocino que Pablo de Tarso escribe una carta a los romanos (que para los cristianos es uno de los libros inspirados por Dios, es decir, es parte de la Sagrada Escritura) donde señala que el principio de "legitimación" en cuanto principio de "justificación", no es la ley (agrego: de Moisés), ni la constitución, ni las leyes del Imperio Romano, ni las leyes cultuales, ni los ritualismos o legalismos de algunos miembros de las "primeras comunidades cristianas", sino la fe¹²⁰². Aclara Dussel que en los comienzos de la llamada "Era cristiana", los cristianos no existían, ya que los primeros grupos que se habían conformado no eran más que miembros de una secta judía llamada "los mesiánicos". Este término, según nuestro autor, hace referencia a los "ungidos en la lucha

12

Uno de los ritos judíos que reclamaban que los cristianos de cualquier "raza" realicen en su carne era el de la circuncisión. En definitiva, lo que pretendían era que, para ser verdaderamente cristianos, se debía "pasar" primero por el judaísmo y cumplir la Ley de Moisés ya que Jesús mismo había sido judío.

Pablo, habiéndose enterado de esto, y dándose cuenta del peligro que acarreaba, les responde con esta carta. El "Apóstol" percibe con claridad que, si les hacen caso a estos judaizantes, la muerte de Cristo quedaría mal parada, no habría una verdadera independencia del judaísmo, y su misma doctrina y ministerio serían descalificados.

Los judaizantes lo acusan de que para ganar más adeptos está acomodando el *Evangelio*, como que no les dijo todo, por ejemplo, con respecto a la circuncisión. Decían: "por ese afán de agradar a los hombres rebaja el *Evangelio*". Y Pablo les responde que él es apóstol de Cristo y así recibió el *Evangelio*. Es decir, opone los argumentos. Los judaizantes lo acusan, en definitiva, de que no es verdadero apóstol de Cristo y de que no está predicando el verdadero Evangelio.

Pablo fundamenta primero el origen de su ministerio, defendiéndose. Dice que no es apóstol por parte de hombres, lo que ya había insinuado en el saludo inicial. Y defiende el *Evangelio* diciendo que él lo recibió de parte de Jesucristo, por eso no puede ser falso. Es decir, su conversión no se trata de un proceso de autoconciencia sino de una *irrupción* de Cristo en su vida, es algo que él recibe, que ni se imaginaba, Dios lo sorprende con u *Gracia*. Se le reveló para que lo anunciara a los gentiles. Por eso expone su pasado en una breve autobiografía, y el llamado de Dios, que, como a Jeremías, ya lo había separado desde el seno materno para esta misión.

¹²⁰¹ En el presente apartado no abordaré los planteos de los demás pensadores sino sólo los que nos ofrece nuestro filósofo. Expresaré (primero en las notas al pie de página y luego en un "paréntesis" en el texto principal) aquellos aspectos que considero relevantes en la hermenéutica del pensamiento de Pablo de Tarso, que Dussel parece no tener en cuenta. El criterio por el que agregaré los comentarios en las notas al pie de página en este apartado es el mismo que he manifestado en la Introducción del trabajo.

¹²⁰² Tanto en el libro de Los Hechos de los Apóstoles (Hc.), como en la mayoría de las cartas o epístolas de Pablo, en especial, en la Carta a los Gálatas (Gal.), Pablo da cuenta de algunos grupos de judeo-cristianos que presionaban al resto de la comunidad para que observen estrictamente el cumplimiento de la "Ley de Moisés". De hecho, la Carta a los Gálatas (junto a la Carta a los Romanos) es fundamental para conocer el pensamiento de Pablo. Escrita ésta casi con seguridad en los tiempos en que escribe la Carta a los Romanos, presenta allí la exposición de su Tesis que es el núcleo central de su Evangelio. Lo hace como respuesta a la controversia con un grupo de judaizantes que se oponían a la fe como medio de salvación y que querían obligar a los paganos conversos (al cristianismo) a practicar las leyes judías e incluso sus costumbres y respetar el calendario festivo de los mismos.

contra el sistema"1203. Dichos "ungidos" son los miembros de pequeños grupos, pobres, "débiles", sufrientes v. en ocasiones, perseguidos. El pensador latinoamericano cita a Benjamin, quien se refiere a la figura del "débil" (Schwach), quién, en el fondo es fuerte, ya que, en la interpretación filosófica que realiza, dicha fortaleza está basada en el consenso. A nivel teológico, la interpretación ha sido que la fuerza viene de "lo alto", viene de Dios, es su "gracia". Eso sí, siempre en el seno de un "pueblo", de una "comunidad",

El famoso tema teológico del "resto fiel" también es interpretado filosófico-sociológicamente por Agamben, y retomado por Dussel. Se trata (agrego) del grupo reducido de la sociedad que ha seguido siendo fiel a Dios, que ha depositado toda su confianza en Él. Son los "anawin" (en arameo). Nuestro filósofo considera que son aquellos que han sido fieles a la *crítica del sistema* y que, a su vez, introducen un nuevo sistema. Además, señala que

"el modelo es semita, es mosaico: Moisés está en Egipto y se levanta en contra del faraón. Entonces, llegan las plagas (...) y van a la tierra prometida y ahí empieza la política de la liberación, a pesar de que se ha dejado al ámbito de la teología. No, lo que pasa es que no hemos secularizado ciertos símbolos, y lo que hemos hecho es secularizar símbolos griegos que son estáticos y dominantes". 1204

Es por eso -asevera nuestro autor- que la política es mosaica; ahora bien, es necesario prestar atención, ya que Jerusalén se convertirá en un nuevo Egipto y derramará injustamente la sangre de los profetas. 1205

En el artículo "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual" 1206, también de 2010. Dussel comienza con una aclaración en la cual indica de entrada la diferencia epistemológica de este trabajo con otros que están en boga, y que pertenecen a investigadores europeos o estadounidenses. 1207 En las primeras páginas de dicho artículo, Dussel realiza un recorrido histórico-hermenéutico de la añeja discu-sión acerca de la división entre filosofía y teología. Empieza con Kant, para quien la cuestión tiene que ver con un "problema de interpreta-ciones", pasando por la Ilustración, el "secularismo jacobino ilustra-do", para plantear finalmente la posibilidad actual de trabajar filosófi-camente las

¹²⁰³ E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 33.

¹²⁰⁴ Ibid., 33-34. En este párrafo puede percibirse cierta ambivalencia en los postulados dusselianos acerca del ámbito filosófico y teológico. En algunas expresiones suyas de otros textos critica (como hemos visto) las posturas secularistas que pretenden "borrar" lo mitológico/teológico/religioso de toda reflexión racional, sin embargo, aguí, parece asumir con nostalgia la carencia de una perspectiva prevalentemente filosófica, tal como se ha dado con lo griego.

¹²⁰⁵ Cf. ibid., 34.

¹²⁰⁶ Véase E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", en El Títere y el enano. Revista de Teología Crítica, Vol. I, Año 2010.

¹²⁰⁷ Me centraré en el análisis de la primera parte del artículo, en el que, desde mi punto de vista, están contenidos los principales postulados dusselianos acerca de la temática tratada

narrativas simbólicas de algunos textos considerados "sagrados". Es decir, la tarea "consistiría en efectuar sobre ell(o)s una *hermenéutica*, una *interpretación* 'estrictamente *filosófica*'". ¹²⁰⁸

bien. ¿en qué consiste para Dussel interpretar filosóficamente aquellas narrativas simbólicas? Lo explica extensamente en este artículo intentando, al mismo tiempo, superar los planteos kantianos. Esos textos simbólicos, religiosos e incluso místicos, al pertenecer al lenguaie cotidiano histórico, deberán ser definidos -para el autor- como "narrativas racionales en base a símbolos", en cuanto que conforman *mitos*, al modo como los define Ricoeur¹²⁰⁹. Dichas narrativas pueden ser interpretadas de dos maneras, a saber. por un lado, a través de una interpretación de tipo teológica, es decir, desde una convicción subjetiva que se puede denominar "fe, o creencia religiosa" para una comunidad religiosa; por otro, desde una interpretación filosófica, o sea, tomando el texto (las mencionadas narrativas) y emprendiendo la búsqueda tanto de su "sentido último racional" como de las "categorías implícitas teórico-universales" presentes en dicho texto¹²¹⁰ para una comunidad secular.

La propuesta de Dussel en esta investigación consiste en llevar a cabo "...una 'interpretación filosófica' (...) de un texto (...) como actividad en función de una comunidad política (...) de categorías usadas implícitamente por la narrativa racional cotidiana que se construye en base a símbolos" 1211. Expresa dicha investigación, en primer lugar, aclarando la postura crítica que presenta frente al debate planteado sobre la figura de Pablo de Tarso tal como es interpretado en la *Política de Liberación*. Asume, a su vez, los aportes acerca de este tema que han hecho algunos filósofos políticos contemporáneos. Realiza, también, un trabajo comparativo-crítico con las posturas de otros filósofos cuyos postulados son muy debatidos en la actualidad, buscando y expresando sus coincidencias y disidencias con dichos postulados. 1212

1

¹²⁰⁸ Ibid., 10. Ibid., también, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 106. Lo que está entre paréntesis es mío.

¹²⁰⁹ El mito para Ricoeur es una narrativa racional basada en símbolos, sean estos religiosos o no. Cf. E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 10, nota 7. Cf. también, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 106, nota 7.

¹²¹⁰ Kant denominaba a dichas categorías "conceptos determinados de la razón". Cf. E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 10. Cf. también, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 107.

¹²¹¹ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 11. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 107.

¹²¹² Nuestro autor aclara que todas las interpretaciones de los textos, con excepción de aquellas que se han realizado en los países periféricos, tienen la tendencia de no articular dicha interpretación con la realidad económico-política actual y sus problemas de exclusión a nivel global. Cf. E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 11. Cf. también, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 108. Dussel, después de dicha aclaración y de algunos comentarios acerca de la histórica problemática de la "frontera" entre teología y filosofía (en este caso filosofía política), que denotan su preocupación acerca del tema, describe su metodología de trabajo:

Dussel en este artículo sobre Pablo de Tarso, desea dejar claro (lo hace de manera recurrente) los criterios hermenéuticos con los que aborda los textos paulinos. La lectura que hace de las Cartas o Epístolas 1213 de Pablo –insiste en esto el mendocino– es exclusivamente *filosófica*; dichas Cartas o Epístolas son –según nuestro autor– narrativas racionales basadas en símbolos, las cuales van dirigidas a una comunidad de creyentes, por lo tanto, son Cartas religiosas. En su contenido se percibe un diagnóstico crítico en miras de una praxis religioso-política que provocó una importante transformación del orden histórico establecido. 1214

El filósofo/historiador advierte que, al analizar estos textos, debe recordarse que pertenecen a un contexto económico-político particular, el del Imperio romano. En una época de dicho imperio en donde las estructuras de dominación, como el esclavismo y la fuerte oligarquía romana, se fortalecían. La masa de oprimidos conformaba la gran mayoría de la población que clamaban por el cese de tanto tormento. Según Dussel, las Cartas de Pablo "...son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal" 1215. El mismo Pablo, un

"

Considero relevante aclarar aquí que me remitiré al texto de Dussel e intentaré una lectura hermenéutica tratando de ser lo más fiel posible a la lógica del autor, a fin de que dicho texto sea útil para la presente investigación ya que la problemática que presenta es *clave* en la misma y da pie para una de mis principales observaciones al planteo dusseliano.

[&]quot;...tomaremos las *narrativas simbólicas* (...), que no deben ser trabajadas hermenéuticamente sólo en la Facultad de teología (...), y las localizaremos en la Facultad de filosofía (...), para efectuar una labor interpretativa filosófico-política (...), de la que trata una Política de la Liberación, estrictamente filosófica. Es decir, no se trata de una recuperación filosófica de la teología, sino de la recuperación para la filosofía de textos fundacionales que poseen implícitamente categorías críticas que originaron una cultura (la de las cristiandades oriental y occidental, incluyendo la Moderna europea), y que pueden construirse como categorías filosóficas críticas de gran pertinencia en el presente. Repitiendo: habría categorías críticas y distinciones metodológicas implícitas en las narrativas racionales simbólicas, con lenguaje cotidiano, expresadas en el ámbito religioso (...), que pueden ser abstraídas de su entorno religioso, y fijadas o determinadas unívoca o analógicamente en uno de los sentidos del texto simbólico. Esta determinación filosófica precisa (no ya con el doble sentido del símbolo) es obra de la filosofía política (...) en vista de una comunidad política secular (...). ¡Todo esto ha producido profusas confusiones en el tratamiento de estas cuestiones desde Hegel hasta Nietzsche, pasando por M. Heidegger e incluyendo la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos!". E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 12. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 109-110. Realizaré algunas observaciones al respecto en el último apartado.

¹²¹³ Existe una diferencia técnica entre Carta y Epístola a nivel exegético que no viene al caso explicar aquí.

¹²¹⁴ Cf. E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 13. Cf. también, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 110.

¹²¹⁵ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 13. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 111. Queda claro que desde el punto de vista de las experiencias sociales-económico-políticas, de las "comunidades cristianas" a quienes iban dirigidas las Cartas, y a partir de la reflexión filosófica, la afirmación de Dussel es correcta. Además, aquí no está puesta en tela de juicio la postura hermenéutica del filósofo argentino, quien (refiriéndose a la emunáh) afirma que "...aplicando el método hermenéutico que pasa de la metáfora, o el relato racional

judío, que, si bien había obtenido la ciudadanía romana, quizás por herencia de su padre, era parte de esa gran muchedumbre de oprimidos por el imperio. Es decir, su perspectiva necesariamente era periférica.

Dussel hace referencia a la "Ley romana" (producto del ingenio legislativo del Imperio), a través de la cual se justificaba la vigencia de la estructura de dominación por medio de funciones o cargos claramente establecidos, lo que garantizaba, a su vez, los diferentes estamentos sociales. Así pues, es desde ese locus enuntiationis, desde un ámbito de marginación, dolor y sufrimiento, desde donde fueron escritas las "Cartas paulinas a 'comunidades éticas' (...) a fin de que tomaran conciencia intersubjetiva crítica y actuaran en consecuencia (es una propuesta teórica en función de una praxis liberadora, crítica, transformadora)". 1216

La concepción antropológica semita es la concepción que tiene Pablo del ser humano, en la que éste era caracterizado como una "carne" o como un "cuerpo psíquico" o "anímico" 1217. Es una "categoría antropológica intersubjetiva" que señala el estado del ser humano "fuera de la Alianza". La misma (la semito-egipcia) se contrapone a la concepción greco-romana que consideraba (esta última) a la materia o a lo corpóreo como principio del mal y de la determinación. Por el contrario, la categoría que maneja Pablo concibe al ser humano como una "unidad", el mismo es carne y es mortal 1218. Esta concepción tiene

-

simbólico, a su contenido categorial, la cuestión exige tener suficiente creatividad para descubrir nuevas capas semánticas" E. Dussel. "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 19-20. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 122-123. La cursiva es mía. No obstante, hay que tener en cuenta que esa no fue la intención por la cual Pablo escribe sus cartas. El "viejo" Saulo (un converso, pero también un estratega), predicaba el "Evangelio de Cristo" en los pueblos y ciudades paganas fundando nuevas comunidades; cuando una comunidad ya estaba conformada se dirigía a otra, y desde allí enviaba cartas a las anteriores para sostenerlas en la "fe" y para continuar de esa manera la predicación/formación, (el kerigma y la catequesis). El mismo Pablo cuenta en la Carta a los Gálatas que lo suyo no es un proceso de autoconciencia sino una irrupción, es algo que él recibió, que ni se imaginaba, Dios lo sorprendió con su Gracia. Se le reveló para que lo anunciara a los "gentiles". Por eso expone allí su pasado en una breve autobiografía, y el "llamado de Dios" que, como a Jeremías, va lo había separado desde el seno materno para esta misión. El capítulo titulado "En el camino de Damasco" del libro Pablo de Tarso y los orígenes cristianos de Giuseppe Barbaglio es un estudio exegético interesante para comprender la nueva perspectiva de Pablo a partir de su conversión. Cf. G. Barbaglio, Pablo de Tarso y los orígenes cristianos, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997. 67-75. Véase también, L. H., Rivas, San Pablo, Su vida, Sus cartas, Su teología. Ed. San Benito, Buenos Aires, 2001. También, E. Cothenet, La carta a los Gálatas. Cuadernos bíblicos 34. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1989. También, R. Fabris, Para Leer a San Pablo, Ed. San Pablo, Bogotá, 1996.

¹²¹⁶ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 14. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 113.

¹²¹⁷ Esta misma concepción la tenían los egipcios y es la que se expresa en los cuatro Evangelios considerados canónicos.

¹²¹⁸ Explica Dussel que "hay una muerte primera (del primer Adán) que deja a la carne con 'vida' (psíquica) pero sin salvación, aislada, sin elección, ni promesa, ni comunidad, ni salvación. Esa carne entra intersubjetivamente en una alianza, contrato, testamento

que ver con la idea de dos órdenes, niveles o mundos, el "reino de este mundo" y el "Reino de Dios". Se trata de dos categorías que nuestro autor re-produce filosóficamente, a saber: por un lado, "...el 'orden de la *carne*' o la *Totalidad* vigente, en cuanto tiene pretensión de ser una Totalidad auto-referente, cerrada, y es, además, lo dado..."¹²¹⁹; por otro, el "...'orden del *espíritu*' que podríamos llamarl(o) (...) el ámbito trans-ontológico, la Exterioridad o lo meta-físico, pero situado como comunidad concreta de los Otros más allá de la Totalidad vigente y dominadora...". ¹²²⁰

Según Dussel la *Carta a los romanos* tiene que ver con un "momento culminante crítico" del pensamiento semita en el marco de la dominación romana. Estamos frente a una narrativa racional simbólica que ataca al Imperio en sus fundamentos mismos. Provoca un cimbronazo en los pilares que sostienen la legitimación del *Estado romano*. Al mismo tiempo, se trata de una crítica a otros sectores de la comunidad judía de la que el cristianismo mesiánico se iba alejando. E incluso, también supone una crítica a diversos grupos de judeo-cristianos "judaizantes" *ad intra* de las "primeras comunidades cristianas" que se oponían a las novedades teóricas y prácticas de la nueva comunidad que Pablo promovía y promulgaba.

Pablo de Tarso, por su parte, ha sido el hábil fundador de una forma de diagnóstico y estrategia política que seguirá la nueva "comunidad mesiánica" dentro del contexto social-económico-político del Imperio romano y frente a diversos grupos de judaizantes. Lo cual le otorgará al cristianismo mesiánico resultados nunca vistos, producto de una inteligente decisión política, de un particular juicio práctico. Por un lado, se trata de la continuación crítica semita, por otro, ha significado la apertura de un nuevo camino en medio de los acontecimientos (y a causa de ellos) que estaban sucediendo en su época. Para el filósofo de la liberación, muchos filósofos políticos actuales no ven con claridad el impacto que el genio de Pablo ha provocado en la historia, y menos aún su aplicación en un mundo cada vez más complejo (e injusto) en el que vivimos.

Según la interpretación de nuestro pensador, la *Carta a los romanos* de Pablo tiene como eje central el tema

¹²¹⁹ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filoso^ría Política actual", 15. También, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 115.

¹²²¹ Acerca del denominado "cristianismo mesiánico" ver *ibid.*, 322-323.

^(...) desde donde puede producirse un *primer renacimiento* (resurrección): es el 'cuerpo espiritual'...". E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 15. También, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 114.

¹²²⁰ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 15. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 115. Lo que está entre paréntesis es mío. Aclara Dussel (y vale la aclaración) que "se tratan ahora de categorías filosóficas sensu stricto, que nos permitirán interpretar la Carta a los romanos de manera muy diferente a lo que se acostumbra hacer en la filosofía política actual de Europa y Estados Unidos". E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 15. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 115.

"...de la insuficiencia de la legitimidad de la praxis y de las instituciones del Imperio y del judaísmo de la diáspora de tener como único criterio la Ley romana (...) o la toráh (...) del pueblo judío, que en la diáspora post-exílica babilónica se había transformado en el fundamento de las comunidades rabínicas ante la lejanía, y el posterior derrumbe, de la institución sacerdotal del Templo de Jerusalén. La Ley se había fetichizado". 1222

Además, dicha carta posee, para Dussel, seis temas principales:

- El tema del significado de la categoría "justificación", o el criterio último con el que se legitima históricamente la praxis, el agente o las instituciones.
- El concepto de Ley, ya que ésta es el fundamento último del primer orden vigente.
- 3) La crisis y la "caída" de la Ley a causa de su insuficiencia y fetichización.
- 4) El *nuevo* criterio de *justificación* que entra en vigencia. (Éste es el tema central, en torno al cual giran en una especie de estructura quiástica el resto de los temas¹²²³).
- 5) La comunidad mesiánica que "irrumpe" en el tiempo de la acción liberadora ("tiempo mesiánico").
- 6) Lo hace conformando un *nuevo orden*, el cual ha superado a la Ley. 1224

El *primer punto*, que tiene que ver con la categoría "*justificación*", aparece en Rm. 1, 17, al comienzo de la carta. Afirma el mendocino que la "justificación" es el momento en que se subsume lo concreto, es decir, el acto o la praxis, en lo universal, el cual es el criterio de fundamentación del juicio evaluativo.

_

¹²²² E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 16. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 116. Es necesario aclarar que en la interpretación de la carta de Pablo se debe tener en cuenta que la "Gracia" (basada en el Amor de Dios que gratuitamente le regala la salvación al ser humano –a la humanidad entera, no sólo a los judíos—) es el don de Dios que reemplaza a la ley, a toda ley. Antes era necesario cumplir la ley hasta su última coma para poder alcanzar la salvación, en cambio ahora ya no es necesario porque la salvación ha venido al hombre por el Amor de Dios. La salvación es un regalo gratuito de Dios que se adquiere por la fe. Eso es lo que Pablo tenía en mente. Además de esa "Revelación" que recibe de la misma "comunidad mesiánica", se suma el problema de la fetichización de la ley que indica Dussel. Se había llegado a una confusión tal que nadie sabía con certeza qué obligación (o prohibición) era más importante que otra. La Ley se había convertido en un legalismo sin sentido imposible de alcanzar, y, además, se utilizaba como justificación

de acciones opresoras por parte de sectores acomodados en el seno del judaísmo. 1223 Cf. R. Penna, *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993, 56-82.

¹²²⁴ Cf. E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 16. Cf. también, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 116. Indica nuestro filósofo que se trata de una "narrativa profundamente dialéctica", cuyas categorías esenciales serán utilizadas por la Política de la Liberación, y que tales categorías jamás han sido advertidas por la filosofía occidental a lo largo de su historia. Cf. E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 16. Cf. también, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 116-117.

El segundo aborda la cuestión del sentido de la Ley, ésta es comprendida por todos como el criterio vigente de justificación tanto del agente como de sus acciones. Es decir, la Ley actúa como el "imperativo fundamental". Además, dicha Ley supone un tiempo anterior de caos por el "pecado" (pecado original de Adán), otro de promesa (pactada entre Dios y Abraham – primera Alianza) y el tiempo de la Lev propiamente dicho (dictada por Moisés – vigente hasta el comienzo del *cristianismo mesiánico*). Éste último (el tiempo de la Lev de Moisés) es para Dussel el "acontecimiento fundacional". Cabe destacar la importancia que para el pensador latinoamericano revisten estos acontecimientos en general que se han desarrollado en la dialéctica de dos tiempos que han pasado desapercibidos para muchos analistas políticos. Considera, pues, nuestro autor, que "hay un antes y un después que son esenciales en la política de la liberación. La Ley juega su función en un *primer* momento que debe ser superado, sin lo cual todo pierde sentido (...) en efecto, la Ley es criterio o fundamento de *iustificación* de la praxis cumplida en todo orden dado vigente". 1225

El punto tercero tiene que ver con la "caída" de la legitimidad de la Ley. Estamos aguí, entiende Dussel, frente a un momento crítico y dramático de la carta, pero que, a su vez, conlleva una novedad. Se trata del momento negativo, o "anarquista", "... (ciertamente es un momento anarquizante), momento político por excelencia que permeará todas las tradiciones críticas posteriores (y las de la izquierda desde el siglo XVIII)"1226. Resulta que siendo la Ley el criterio para justificar a los actores y sus acciones dentro del orden vigente, la misma, en algún momento está sujeta a posibles fetichizaciones. Si esto sucede, es decir, si la misma se corrompe, se contradice a sí misma, comienza a ser injusta, se auto-aniquila. Ahora bien, para que la Ley pueda ser negada, la misma ha tenido que pretender ser (antes) la referencia absoluta de la justificación. En esto, pues, "...consiste el fetichismo de la Ley, y se evidencia cuando ésta se afirma como el fundamento único y último de dicha justificación: se absolutiza, se torna auto-referente. Esto acontece cuando se coloca la Ley por sobre la Vida misma" 1227. Para el cuyano (siguiendo a Hinkelammert 1228) Jeshúa ben Josef trae la novedad (que en realidad no es tan nueva 1229) de que el criterio ya no es la Ley sino la Vida, ésta es el último fundamento de

¹²²⁵ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 17. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 118.

¹²²⁶ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 17. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad. 119.

¹²²⁷ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 17. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 119.

¹²²⁸ Cf. F. J. Hinkelammert, El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1998, 22-44.

¹²²⁹ Comenta al respecto Dussel que se trata de un antiguo criterio, pero que se había visto empañado en medio del legalismo de la época. Cf. E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 18, nota 38. Cf. también, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 119, nota 38.

la Ley. La crítica de Jeshúa ben Josef y la de Pablo de Tarso es la inversión que se ha llevado a cabo entre la Lev v la Vida¹²³⁰. Personalmente, agrego aguí la categoría "Amor" (ya mencionada en nota al pie de página), fundamento último de la Vida (que procede de la Misericordia de Dios) en Jeshúa ben Josef v en Pablo. 1231

Asevera, además, nuestro pensador, a partir de los postulados paulinos, que el cumplimiento total de la Ley no es posible, por lo cual, nadie puede ser justificado por dicha Lev¹²³². Es más, la Lev – fetichizada- exige un cumplimiento tal que hasta puede llevar a la muerte. Ahora bien, "si la Ley mataba al Justo se le revelaba a la nueva comunidad mesiánica en el acto mismo del asesinato en la cruz la corrupción, el fetichismo de la Ley, y con ello la comunidad quedaba libre ante la Ley y le negaba el poder ser el fundamento de la justificación" 1233. Entonces "¿Cómo podría juzgar a los seres humanos como justos e injustos, si la Ley misma se había tornado *injusta*?" ¹²³⁴.

Ni los romanos, ni los judíos, ni los cristianos judaizantes o legalistas, pertenecientes al orden vigente, podían cuestionar la Lev como criterio último de justificación, sólo Jeshúa ben Josef y Pablo de Tarso pudieron hacerlo y dar lugar así al nuevo criterio de justificación.

He aquí, entonces, el cuarto punto, donde la tesis de Pablo cobra todo su sentido, ésta sostiene que el ser humano se justifica por la "fe" más allá de las obras (acciones) que exige la Ley¹²³⁵. Así pues, "este enunciado es el origen de todo imperativo transformador, hasta revolucionario, que transmuta radicalmente el marco categorial de toda la filosofía política de los últimos veinte siglos (imposible para griegos v romanos)"1236. Lo más importante para Dussel, es que aquí "no se trata en último término la cuestión de la Ley, sino el problema del nuevo

¹²³⁰ De hecho, Pablo expresa mediante diversos argumentos la ambigüedad de la Ley. ¹²³¹ Cf. E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, 101-103. Este tema, objeto de una futura investigación personal, deberá ser profundizado e incorporado en los estudios filosóficos políticos latinoamericanos actuales.

¹²³² Tengamos en cuenta que la Ley engloba tanto lo religioso como lo civil. No existía en aquella época la distinción "moderna" entre lo "privado" o lo "público", lo "religioso" o lo "civil-político".

¹²³³ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 18-19. Cf. también, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 121. Cabe aclarar que aquí no coinciden en su totalidad estos dos textos de Dussel. El último ha sufrido pequeñas modificaciones, que indicaré en su momento si las mismas resultan relevantes. Cf. también, E. Dussel, Política de la Liberación. Historia mundial y crítica,

¹²³⁴ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 19. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 121.

¹²³⁵ Dussel hace referencia aquí a Rm. 3,28. La misma tesis es formulada por el "Apóstol" en la Carta a los Gálatas, allí señala que la justificación es por la fe. Lo hace por medio de dos pruebas de Escritura, (textos del Pentateuco). Cf. E. Cothenet, 30-51.

¹²³⁶ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 19. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización v Transmodernidad. 122.

criterio de justificación (que, además, se encuentra debajo de la *subsunción* (...) de la antigua Ley en la *nueva* Ley)". 1237

Nuestro autor cita a Pablo en Rm. 6,16, cuanto éste explica que el cumplimiento de la Ley, tomándola como último fundamento de justificación, es como hacerse voluntariamente esclavo de alguien obedeciéndole en todo. Dussel afirma que de esa manera uno se vuelve esclavo de la "Totalidad" del sistema vigente dominador. Y, tal como dijese Gramsci, el dominado le facilita el "trabajo" al dominador cuando le presta el consenso bajo la hegemonía de la Ley. Ahora bien, cuando toma conciencia de la injusticia de dicha Ley, y su consenso se vuelve "disenso crítico", destruye las bases de la posibilidad de construcción de un consenso hegemónico legítimo.

En síntesis, aquel criterio tradicional de justificación que era la Ley se ha derrumbado. El *resto* (fiel), la comunidad mesiánica o "pueblo" descubre otra fuente de legitimación. A partir de aquí Dussel propone interpretar el hecho (desde la filosofía política) como el surgimiento de un "nuevo consenso crítico" de dicha comunidad mesiánica frente a la caída de la Ley. Este grupo reducido de personas –que se enfrenta al poder de un Imperio, a las instituciones ancestrales de su propio país, a los mismos cristianos judaizantes—, seguro de sus convicciones, emprende la "aventura" (impensada para los miembros del sistema vigente) de transformar toda la realidad. Tal seguridad o certeza, que viene a ser el

"...consenso *crítico* de la propia comunidad, es lo que se denomina *emunáh* en hebreo (...) o *pístis* (...) en el griego de Pablo, que podría describirse como la certeza entusiasta de la comunidad crítica (cuya fuente se encuentra en el mismo pueblo), que podría traducirse como mutua *confianza* que se continúa en el tiempo como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la responsabilidad en la realización de un nuevo acuerdo, contrato, Alianza o Testamento que legitima o *justifica* ('juzga como justo') la arriesgada praxis en el extremo peligro del 'tiempo mesiánico' (...) y como fuente de legitimación del *futuro* sistema (...). Esto es lo que pienso debe entenderse en filosofía política como 'la justificación *por la fe*". ¹²³⁸

Juzgo necesario realizar aquí un paréntesis en la exposición de las reflexiones de Dussel a partir de Pablo (luego continuaré con el análisis de la explicación de los siguientes puntos por parte de nuestro pensador), para incorporar un breve análisis de tipo hermenéutico-histórico-literario-crítico, haciendo mayor hincapié en el *sentido* "original" de la simbólica-religiosa paulina. Entiendo que tal análisis,

1238 E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 20. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 123. Asumo el sentido comunitario de la "fe", al que hace alusión Dussel. El término tendrá ese sentido en adelante.

-

¹²³⁷ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 19. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 122.

desde una lectura filosófico-política, puede resultar un aporte significativo para la hipótesis que vengo trabajando. Además, el enfoque hermenéutico que propongo en los párrafos siguientes no es tenido en cuenta por nuestro filósofo, por lo cual, puede resultar crítico de su propuesta, o también, complementario con la misma.

Cuando nuestro pensador afirma (en la última reflexión suya que acabo de citar) que la "fuente (del consenso crítico) se encuentra en el mismo pueblo", aclara en nota al pie de página, que "es evidente que para la narrativa simbólica religiosa la fuente última era la divinidad, el Verbo eterno, el Espíritu, que constituía una nueva subjetividad intersubjetiva por un don denominado *gracia*. Debemos leer estas expresiones simbólicas a la luz de la racionalidad categorial filosófica" 1239. A partir de esta aclaración del filósofo, pero atendiendo, sobre todo, al sentido intrínsecamente religioso del pensamiento de Pablo (simbólica-religiosa), expondré (de manera paralela) un breve análisis de algunos versículos de la *Carta a los Gálatas* 1240 (ya he hecho referencia antes a algunos puntos de este análisis exegético) complemento de la *Carta a los romanos* que trabaja Dussel.

La principal tesis de Pablo, que estudia Dussel en la *Carta a los romanos*, se encuentra también en la *Carta a los Gálatas* en el segundo capítulo, entre los versículos quince a veintiuno (Gal 2,15-21)¹²⁴¹. Estos versículos presentan una exposición sobre la tesis central de la carta como una prolongación del conflicto que el "Apóstol" había tenido en Antioquia (descripto en dicha carta). Pablo aquí expone el corazón del "Evangelio", y lo hace según la revelación que de él recibió. Explica, pues, su tesis con tres oposiciones básicas y complementarias: *el pecado*, el *estado de enemistad con Dios* y la *justicia o estado de amistad*; *muerte* y *vida* como consecuencia de lo anterior; *Ley* y "fe" como medio de obtener la justicia.¹²⁴²

El texto está dividido en dos partes: los versículos 15-17 bajo el signo del "nosotros", en relación con Pedro (el Apóstol) y los judíos que estaban con él. Es como si Pablo continuara narrando el conflicto que había tenido con Pedro (2,11-21) y quisiera remarcar su acuerdo con él en los puntos esenciales. Desde el versículo 18 se afirma el "yo" de Pablo, aunque dicho "yo" no se entiende sin el *Nosotros*, el cual forma parte de su propia experiencia de fe. El converso de Tarso no entiende ni la "fe" ni su "ministerio" sin la *comunidad*. De ahí su preocupación por ser recibido y "confirmado" por el grupo de los Apóstoles. Entre los

¹²³⁹ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 20, nota 45. También, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 123, nota 46.

12

¹²⁴⁰ Elijo esta carta por considerarla, en algunos aspectos, más esclarecedora que la Carta a los romanos y para completar el análisis y la reflexión de Dussel que toma como especial referencia a la segunda.

¹²⁴¹ E. Cothenet, 24-28.

¹²⁴² Cf. L. A. Schökel, *Biblia del Peregrino. Nuevo Testamento*, Tomo III, Ed. de Estudio, Ed. Verbo Divino, Estella, Navarra, 2003, 475. Cabe aclarar que el término "*nomos*" que el apóstol utiliza para referirse a la ley, la define desde el punto de vista legalista, considerada como una exigencia del obrar. A la ley se le opone la "fe" (*pístis*).

versículos 18 y 21 continúa exponiendo los principios fundamentales de su tesis: el contraste entre la salvación (imposible) por la ley, y la "fe" en la muerte y resurrección de Cristo que es don, regalo, gratuidad divina; aquí el "*Amor*" de Dios que libera (salva) gratuitamente al ser humano, y la respuesta de éste por la "fe", ocupan un lugar central.

Pablo afirma: "somos de aquellos que sí teníamos Dios, no paganos pecadores". Este primer diálogo pone el punto de apoyo en la ley; "no paganos sino judíos", lo común en ellos es la ley. La palabra "pecadores" aparece en los versículos 15 y 17, palabra que abre y cierra la inclusión. 1243

A continuación, en el versículo 16 encontramos una estructura *quiástica* que muestro a continuación:

- A. El hombre no se justifica
- B. por las obras de la ley / sino solo
- C. por la fe en Jesucristo / también
- D. nosotros hemos creído en Cristo Jesús / a fin de conseguir la justicia
- C`. por la fe en Cristo / y no
- B`. por las obras de la ley / pues
- A`. por las obras de la ley / nadie será justificado.

Estas frases hacen tomar conciencia de que ese *régimen* de origen y religión judía no es suficiente para la salvación. Pablo dice (con otras palabras) -somos judíos, pero no basta con serlo, cambió la economía. Somos judíos, pero... al enteramos de esto, tenemos que elegir: creer o no creer. Somos judíos y no venimos de otros pueblos pecadores, pero como sabemos que Cristo murió y resucitó, entonces tenemos que creer.

El contexto inmediato viene del llamado de atención que le hace a Pedro; le dice (en otros términos) - ¡cuidado!, eso ya terminó, yo también soy judío, pero ahora el plan de Dios nos invita a dar un paso más. Por naturaleza somos judíos, pero hemos tenido la suerte de conocer que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino por la "fe" en Cristo. Y entonces hemos creído en Cristo. Habiendo reconocido que por la ley nadie se salva, llegamos a saber que ese camino que era nuestro orgullo no basta; ahora sabemos que tene-mos que hacer un *acto de fe* para salvarnos. Es necesaria la "fe" para ser justificados. Y *justificado* es el que está "en al ámbito de Dios".

Para el judaísmo de la época de Pablo el concepto de *justo* era más amplio que para nosotros latinoamericanos en la actualidad. Los *justos* (para Pablo) son aquellos que se dejan conducir por Dios y están en condiciones para estar "junto a Dios". Las obras de justicia (para la antigua Ley) eran: la limosna, el ayuno, la oración; pero eso no basta para el de Tarso, es necesaria la "fe". Esto lo vemos claramente en el caso que presenta Jesús del fariseo y el publicano, donde en el primero

 $^{^{1243}\,\}mathrm{La}$ inclusión tiene como elemento fundamental una palabra clave que abre y cierra la frase.

se da el orgullo de estar cumpliendo con la Ley al pie de la letra, mientras que en el segundo es la "fe" quien lo justifica. El fariseo se pone a sí mismo como sujeto, como protagonista, mientras que para el publicano el sujeto es Dios, es Él quien salva. Hay un cambio de perspectiva, el ser humano no se justifica ni se salva por sí mismo, sino que es Dios quien lo salva, al ser humano sólo le corresponde creer. La palabra que expresa la justificación por parte de Dios es *dikaloutai*, que está en voz pasiva: "ser justificado". "El hombre no se justifica...", Dios lo hace justo. Uno es hecho justo por el Otro. Otro hace la obra y uno es receptor de la misma 1244.

Por otra parte, concluye, también, en que por la ley fue muerto Cristo, y Dios (Padre) lo resucitó; por lo tanto, parece que la ley *no es tan buena* como se pensaba. Lo importante es la experiencia del encuentro "amoroso" con Cristo resucitado –que él mismo la tuvo—. Es decir, haber tomado conciencia de que nadie se justifica por la ley, tener certeza de ello, es muy importante, sin embargo, no basta; es necesaria la "fe".

Analicemos pues los versículos. En la primera frase (versículo 15) dice Pablo: nosotros somos judíos de nacimiento y no gentiles pecadores; es el argumento de todo judío que se siente orgulloso por pertenecer al pueblo elegido por Dios; en la segunda frase (versículo 16a) expresa la Buena Noticia: no nos justificamos por la ley sino por la fe; y la tercera (versículo 16b) es la conclusión por la que hay que creer: tenemos que tener fe para salvarnos. La finalidad es conseguir la justificación. Antes la ley era el camino para conseguir la justificación, ahora es insuficiente, sólo la fe en Cristo nos hace justos.

Para Pablo, la "fe" es como un ámbito en el que se vive, es como un "estado" al que uno ingresa por *gracia*, ha sido introducido en dicho ámbito donde no era posible entrar solo. La "fe" es la respuesta del hombre, Dios sólo le pide que crea y le otorga la *gracia* para eso. No le pide las obras de la ley, le pide que crea en Él, en su *Amor*, en su *liberación* del pecado. La ley sirve únicamente para indicarle al ser humano cual es el límite. Como señalé antes, no debe pretender salvarse por la ley, porque no es posible, ya que tendría que cumplir con toda la ley, y eso está más allá de sus posibilidades. Cuando el hombre cree acepta ser salvado *gratuitamente*, renuncia a la salvación por sus propias obras. El que se quiere salvar por las obras en el fondo no acepta que Dios lo salve en forma *gratuita*.

La primera parte queda enmarcada con la palabra "pecadores" (como podemos observar en el versículo 15); los paganos son considerados pecadores en oposición a los judíos que conforman el "pueblo santo" por vocación. Esa era precisamente la auto-percepción judía. Y culmina esta primera reflexión (versículo 17) con un

.

¹²⁴⁴ Sería interesante aquí reflexionar en el "amor ergo sum" de Carlos Díaz a partir de los postulados personalistas de M. Buber, desde una perspectiva filosófica latinoamericana, aunque con las aclaraciones y/u observaciones pertinentes.

razonamiento ad absurdo: si nosotros somos ahora pecadores, Jesús sería "Ministro del pecado". No obstante, pasamos del estado de pecadores a justos por la justificación otorgada por medio de Él de manera gratuita y por nuestra "fe" en su salvación. El verbo dikaioun, que significa justificar, es utilizado por Pablo tres veces en el versículo 16 y una vez en el versículo 17, éste siempre aparece en voz pasiva para resaltar así la acción de Dios en oposición a la obra del ser humano. Los apóstoles, en definitiva, han comprendido que el ser humano no es justificado por las obras de la ley sino por la fe en Cristo, y a este descubrimiento intelectual le sigue la profesión de fe: "También nosotros hemos creído en el Mesías Jesús".

La segunda parte comienza con una suposición: "Si uno construye de nuevo lo que demolió una vez, demuestra uno mismo haber sido culpable", o sea pecador, en definitiva, un violador de la ley. El versículo 18 afirma lo absurdo que es ese retroceso, porque ya se ha recorrido una etapa definitiva significada en la oposición *muerte-vida* (propia de esta segunda parte). Aquí, a diferencia de la primera parte donde se observa un lenguaje jurídico, Pablo habla con un lenguaje místico: "vivo en la fe...", Cristo a través de su muerte me dio la vida, "estoy crucificado con Cristo y por tanto muerto a la ley". Si volvemos a practicar la ley rechazamos la *gracia* que se nos ha dado y suponemos que la muerte de Cristo fue en vano.

La palabra justificar (dikaioun), en voz pasiva, se encuentra en el centro de la tesis; esta justificación o justicia de Dios, hoy no es fácil de comprender ya que la justicia para nosotros es semejante a otras virtudes. Para el pueblo judío (ya en el AT) no era así, sino que esta virtud engloba a todas las demás; o sea que ella abarca el conjunto de relaciones entre Dios y el hombre dentro del marco de la alianza, por eso ésta define la perfección que el hombre tiene que alcanzar.

El hecho de ser *justificado* es ser declarado *justo* ante el tribunal, cosa que es imposible cumpliendo las obras de la ley porque siempre tendremos alguna falta (como indica Pablo)¹²⁴⁵. Para explicar esto el "Apóstol" recurre al Salmo 143,2 (y que cita en forma más explícita en Rom. 3,20): "No llames a juicio a tu siervo pues ningún hombre vivo es inocente frente a ti". Manifiesta, entonces, la justificación con la "fe" en Cristo, y lo expone con tres fórmulas: "el hombre es *justificado* por medio de la *fe* en Jesucristo"; "somos *justificados* a partir de la *fe*" y "somos *justificados* en Cristo". En definitiva, Dios se sirve de la "fe" para justificar al pecador, y es en el marco de esta "fe" donde se desarrolla toda la vida del hombre justificado.

¹²⁴⁵ En el AT hay dos corrientes con respecto a este tema, una, más optimista, propia de los libros Sapienciales, que elogia al justo prometiendo una recompensa terrena; la otra, más realista, como la de Jeremías, que pone en duda la salvación del hombre por medio de sus buenas obras ya que "el mal anida en sus corazones". Otra atención merece el pensamiento de Isaías, quien considera a la justicia como fidelidad a la alianza con Dios, aunque a diferencia de Pablo, esa justicia se concibe como fidelidad a la ley de Moisés y fuera de esta fidelidad no hay salvación.

La "fe" en primer lugar es la aceptación del mensaje de la cruz, como leemos en 3,1-2, pero también es el camino para alcanzar a Cristo, tal como lo afirma el versículo 16: "hemos creído en el Mesías Jesús"; y en el versículo 20: "Vivo de la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí". Para relacionar este tema con otra carta de Pablo veamos Fil. 3,10-11, que es contemporánea a Gálatas, y donde expresa esta "tensión" mística. Allí dice: "Quiero así tomar conciencia de su persona, de la potencia de su resurrección y de la solidaridad con sus sufrimientos, reproduciendo en mí su muerte para ver de alcanzar como sea la resurrección de entre los muertos".

Pablo considera la iustificación desde dos aspectos: en primer lugar, es el acto de misericordia de Dios que concede su gracia al pecador que tiene "fe" en Cristo. Las expresiones de Gálatas al respecto son similares a las de Romanos, y ambas remiten al Salmo 32: "¡Dichosos los que están perdonados de sus culpas, a quienes han sepultado sus pecados!" (Rom. 4,7-8) "¡Dichoso el hombre a quien el Señor no le apunta el pecado!" (Sal 32,1-2). En segundo lugar, la justificación tiene que ver con toda la vida del ser humano. Para Pablo la "fe" no se opone al amor, ya que "la intervención de Dios, a la que da acceso la fe, consiste por tanto en una renovación espiritual del ser humano por el Espíritu Santo que configura al bautizado con Cristo. primogénito de una muchedumbre de hermanos (Rom. 8,29) y le permite una vida auténticamente filial (Gal. 4,6)"1246. Es cierto que la lucha del bautizado debe seguir, contra las tentaciones y los deseos de la carne (Gal. 5,19-21) pero el Espíritu Santo lo ayuda a llevar una vida de fidelidad a Dios. v en esto coincide Pablo con la doctrina de Juan: "Mirad que magnífico regalo nos ha hecho el Padre: que nos llamemos hijos de Dios: y además lo somos" (1 Jn. 3,1).

En el versículo 19 nos encontramos con una dificultad: "Bajo la ley morí para la ley", lo que se ha interpretado de diferentes maneras. "Bajo la ley", significa "por el veredicto de la ley", preparando así las explicaciones de 3,10 y 13: "maldito el que no se atiene a todo lo escrito en el libro de la ley y lo cumple". "Para la ley" está indicando la ruptura decisiva con ella que lleva consigo la muerte, ya que por la muerte el hombre se escapa de las pretensiones de la ley, como vemos en Rom. 7,1. Y argumentando con el Salmo, Pablo señala que, si en la ley se afirma que nadie es justificado, entonces, "yo no cumplo la ley". Si nadie es inocente, entonces todos son malditos, porque nadie puede cumplir todos los preceptos de la ley. 1247

En relación con 2 Cor. 5,14 Pablo hace tomar conciencia a la comunidad de que es propio de la "fe" admitir que la muerte de Cristo tiene que ver con el ser humano, y que conlleva un mensaje de salvación. De hecho, afirma que la muerte consiste en "romper con el

-

¹²⁴⁶ E. Cothenet, 27.

¹²⁴⁷ Cf. Dt. 27,26; también aparece este tema en Habacuc. No obstante, la interpretación de Pablo es desde la gracia que recibe el bautizado por la muerte y resurrección de Cristo.

pecado y con la *ley*". La cruz de Cristo da a conocer el pecado, la maldición de la cruz, la condena del inocente que aparece también en 2 Cor. 5,21. Por eso el pecado del mundo es juzgado por la cruz de Cristo, dice claramente en Rom. 8,3. Y en Rom. 6 afirma que la muerte nos permite vivir una nueva vida, una vida para Dios: "El morir de Cristo fue un morir al pecado de una vez para siempre; en cambio, su vivir es un vivir para Dios. Pues lo mismo: vosotros teneos por muertos al pecado y vivos para Dios, mediante el Mesías Jesús" (Rom. 6,11).

Desde el primer capítulo de la *Carta a los Gálatas*, el converso de Tarso hace alusión al sacrificio redentor de Cristo: "Jesús se entregó por nuestros pecados" (1,4). En 2,20 la fórmula es personal: "el Hijo de Dios me amó y se entregó por mí", expresando así el valor sacrificial de la muerte de Jesús. Hay una clara relación con el *Canto del siervo sufriente* de ls. 53, donde el sufrimiento del siervo *tiene valor para la multitud*. Pablo sobre todo toma una afirmación muy significativa para él, la que señala que "*la muerte del siervo obtuvo la justificación de la multitud*"; se trata de una afirmación fundamental para su tesis acerca de la *justificación*.

Pero le da un sentido distinto del que le otorgara Isaías, teniendo en cuenta de modo especial el Amor de Cristo, por eso subraya el agápe de Cristo que también encontramos en Ap. 1,5. Este agápe¹²⁴⁸ es el amor gratuito de Jesús que muere por nosotros. Pablo se sale del marco jurídico para situarse en esta relación amorosa de Cristo con los cristianos. Por eso viene a ser el modelo del "amor solidario", amor que Pablo exhorta a los gálatas a vivir en sus comunidades (5,13 y 6,2). Igual que Juan. Pablo encuentra en la cruz un *misterio de amor*. Siendo la cruz un objeto de horror y maldición, se convierte ahora en objeto de amor y salvación, la cruz revela el amor de Cristo para con nosotros. Por eso, a modo de conclusión, afirma Pablo que si la iusticia se consiguiera por la ley entonces no tendría sentido que Cristo haya muerto. En 1 Cor. 15,3 el "Apóstol" predica el kerigma (primer anuncio) afirmando que "Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras"; así demuestra que por la muerte del Mesías acaba el régimen de la lev. 1249

Retomemos ahora el análisis reflexivo de Dussel. En la explicación que realiza del *cuarto punto* nuestro autor hace referencia (entre otros pensadores o artífices de un "nuevo comienzo") a Fidel Castro, quien considera que una de las principales características del "pueblo" es el hecho de creer en sí mismo. Siguiendo con esta línea, el filósofo de la

-

¹²⁴⁸ En una nota al pie de página, Dussel hace referencia al término indicando que "el Agápe (αγὰπη, que ha perdido el término 'caridad' o 'amor' su sentido fuerte originario) en griego significa este afecto, esa fraternidad solidaria que trasciende la 'amistad' de los dominadores, y que unifica la comunidad 'mesiánica': 'El agápe (amor) sin fricciones (...) En la tarea no se echen atrás, en el pneúmatí (espíritu) manténganse fervientes (Rm. 12,9-11)". E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 20, nota 50. También, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 125, nota

¹²⁴⁹ Cf. E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, 103.

liberación señala que "esa *creencia*, esa *fe*, esa *confianza*, esa *fidelidad* intersubjetiva es una fuente *nueva* de *justificación*, y es autoreferencial"¹²⁵⁰; no se trata ya de "…la *justificación por la Ley* que ha dejado de tener vigencia (…) sino la nueva *justificación por la fe* 'del' pueblo 'en' el pueblo mismo que se auto-afirma como agente de transformación histórica". ¹²⁵¹

Además, advierte nuestro autor, que existe una simbología de la que es necesario aclarar su "metáfora"¹²⁵². Cita aquí a Pablo en donde el "Apóstol" afirma que "...al presente, hemos quedado emancipados de la ley, muertos a aquello que nos tenía esclavizados, de manera que sirvamos con un espíritu nuevo y no con la letra vieja" (Rm. 7,6). Para Dussel ese "espíritu" señala el comienzo del segundo *eón*, fuera de la Totalidad de la Ley. Se trata del "...entusiasmo, la *mutua solidaridad* ¹²⁵³ de los 'rescatados', 'redimidos', 'liberados' de la esclavitud de la Ley que los oprimía". ¹²⁵⁴

El mendocino menciona, también, la problemática en torno al concepto de *Katékhon*, "por el que Pablo expresa la fuerza que *retiene* la plena realización de la 'anomía', que es el momento en que el sistema de la Ley, llegando a su culminación auto-referente o fetichista, mata al justo (o a los inocentes) en nombre del derecho" 1255. Aquí la Ley claramente se contradice a sí misma, por lo tanto, es el fin de la auto-justificación del sistema que hasta ahora se mantenía vigente. Se trata del momento de la "anomía" en el tiempo de la Ley, que abre paso al momento del "meshíakh", que, al no poder más cumplir con la Ley se rebela contra ella y la elimina. Tal "...irrupción en el 'Tiempo-Ahora' comienza la tarea agónica con la pretensión de instaurar la justicia, pasando en casos extremos hasta la destrucción completa del ordeninjusto (y es el caso de las revoluciones sociales y políticas)" 1256.

El quinto punto tiene que ver con el surgimiento de aquellos que deciden vivir en libertad, quienes, frente a la anomía o la represión del tiempo final de la estructura de muerte del sistema dominador, se liberan de dicho sistema que los oprime. Dussel se apoya en Pablo, quien, en Rm. 7,6 (que ya he citado), hace referencia a esa libertad ante la Ley. El que se libera es el "pueblo"; éste es "mesiánico", ya que

_

¹²⁵⁰ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 20. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 124.

¹²⁵¹ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 20. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 124.

¹²⁵² Opino que se trata de una "metáfora" para Dussel, pero no para Pablo.

¹²⁵³ Dussel identifica la "solidaridad" con el "agápe", el amor en el seno de la comunidad.
¹²⁵⁴ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 20. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 125. Nuestro pensador se asoma aquí a la temática que considero un punto de unión (o de ensamble cultural) y de reconocimiento (de la otredad) en la profundización de la Política de la Liberación latinoamericana. La cursiva es mía.

¹²⁵⁵ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 21. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 125.

¹²⁵⁶ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 21. También, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 126.

decir "pueblo" y decir "mesiánico" para el pensador latinoamericano es lo mismo.

Así pues, "aquellos que afrontan la Ley (Ley que se ha derrumbado ante los ojos de la comunidad 'mesiánica'), son los que abandonan el mero 'tiempo cotidiano de la Ley' (...) e irrumpen en otro mundo, en otro eón, desde la Exterioridad de la Ley, desde los tenidos por nada. Esa irrupción explosiva y creadora desde la nada del sistema, origina otro tipo de tiempo (...) 'el tiempo-ahora'"1257. Se trata del tiempo mesiánico, del "segundo acontecimiento", del tiempo del peligro en el que las antiguas funciones del sistema, antes vigentes, parecen no ser las mismas, ya que han cambiado de sentido. Aquellas que antes afirmaban el sistema y se legitimaban en él, ahora se vuelven críticas de dicho sistema al tornarse hacia otro proyecto. Un proyecto que, surgiendo de la negatividad e injusticia del anterior, es construido desde la justicia y la positividad. Es el "tiempo-ahora" de crear, con la mayor originalidad posible, las categorías necesarias de una política de la liberación crítica. 1258

En el sexto punto la reflexión se centra en aquellos que siguen al Ungido y conforman una *nueva comunidad*, la cual se separa del orden anterior donde rige la Ley. Nuestro pensador, desde la filosofía política interpreta a dicha comunidad, o al "resto fiel" (en perspectiva simbólicoreligiosa judía –AT– v paulina). Ese "resto" para Pablo ha sido elegido de manera gratuita, por lo cual, las obras del antiguo régimen ya no tienen sentido, ya no tienen peso, porque de lo contrario no habría verdadera *gratuidad*¹²⁵⁹. El "*resto*", a partir de la ruptura con el Todo, se constituve en una Parte, que es, en parte, exterior al Todo, Habiendo sido dicho "resto" la parte oprimida, se convierte en crítico y creador, y se encuentra "situado" ahora en un ámbito de "cierta exterioridad". Por el contrario, aquellos que quedaron atrapados en el sistema antes vigente se encuentran, tal como los fetiches, sin entender lo que ha sucedido. El "nuevo acontecimiento creador" es incomprensible para ellos. La clase dirigente oprime al pueblo, la Ley mata al justo que se rebela y niega mediante el consenso el orden vigente. Entonces, "la hegemonía desaparece, es el 'reino de este mundo' en todo su rigor. Los 'convocados' (...) y 'elegidos' son ahora una parte escindida de

¹²⁵⁷ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 21. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 126.

¹²⁵⁸ Cf. E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 20-21. Cf. también, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 125-126.

¹²⁵⁹ Cf. Rm. 11, 5-8. El tema de la *gratuidad*, intrínsecamente unido (o identificado) al del *Agápe* y al de la *solidaridad*, serán nucleares en mis futuros trabajos a partir del pensamiento de Dussel. El filósofo/teólogo de la liberación que más ha trabajado la temática de la *gratuidad* en la "racionalidad sapiencial latinoamericana" es (el ya mencionado) Juan Carlos Scannone. Cualquier investigación que aborde la cuestión de la *gratuidad* en AL no puede obviar los postulados del jesuita argentino, de lo contrario quedaría incompleto.

toda la nación. Nace así un 'pueblo' (...): 'Llamaré al no-*pueblo* mío, *pueblo* mío' (Rm. 9,25)". 1260

La acción liberadora del pueblo que arremete con lo viejo en busca de un nuevo orden es una "locura" para quienes permanecen sujetos al antiguo sistema. Así pues, "una filosofía política *crítica* (...) se comprende que sea paradójica e incomprensible para el sistema que se deja atrás" 1261. Pero no lo es para el "pueblo mesiánico" que se enfrenta al antiguo sistema y se entrega a la "aventura" de construir creativamente un nuevo orden más justo 1262 —agrego— donde "reine" sobre la tierra (además de la justicia) el excedente de la *solidaridad*, la *vida comunitaria*, la *gratuidad*, en definitiva, el *Amor* recíproco de unos con otros (lenguaje universal en el que confluyen las diferentes tradiciones culturales que conforman esta porción del mundo a la que llamamos AL).

4.8.1. Una propuesta para futuras investigaciones

Culmino este análisis haciendo hincapié en la necesidad de profundizar en esta cuestión que acabo de expresar al final del apartado anterior (y que he adelantado a lo largo de dicho apartado). Se trata de la incorporación en la reflexión "filosófico-política-crítica-deliberación" de estas nuevas categorías que se encuentran presente en los postulados paulinos. Si bien, en la hermenéutica dusseliana dichas categorías tales como "*Agápe*", "Nosotros-comunidad-pueblo", "vida comunitaria", "sacrificio personal en pos de la comunidad", "gratuidad", "solidaridad", etc. también han sido incluidas –y trabajadas detenidamente (el caso particular de la "solidaridad" a partir de la "fraternidad" ocupa un lugar muy importante en los postulados de Dussel¹²⁶³)—, opino, que deberíamos profundizar aún más en ellas dentro del ámbito filosófico-político de liberación.

Como ya he afirmado, tales categorías (entre las cuales "Agápe" sintetiza, de alguna manera, a las demás) pueden resultar muy útiles para pensar-nos en/para/desde nuestra realidad latinoamericana desde la "Exterioridad", desde los "excedentes" que caracterizan a nuestra racionalidad¹²⁶⁴ (im-pensados para los que se encuentran dentro del sistema vigente). Y, lejos de descartar la propuesta dusseliana, la incorporación de tales categorías en nuestras investigaciones podría aportar nuevas perspectivas a fin de

¹²⁶⁰ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 23. También, E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 129.

¹²⁶¹ E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 23. También, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 129.

¹²⁶² Cf. E. Dussel, "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", 22-23. También, E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 127-129.

¹²⁶³ Cf. E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 188-207.

¹²⁶⁴ Una "racionalidad (*sapiencial*, como la denomina Scannone) latinoamericana" que se manifiesta de modo más pleno en el *ethos* cultural del "pueblo" *pobre*, excluido, dominado, "ninguneado". Allí en/desde esa "nada" misma el "pobre" *crea* (o re-crea) el *Agápe*, la gratuidad, la solidaridad.

enriquecerla. A modo de ejemplo, si pensamos en la solidaridad, la gratuidad, la capacidad de "dar" del "pueblo *pobre* latinoamericano" – que, del horror de la pobreza, de la *nada* de la miseria, de la misma *muert*e a la que conduce el hambre, es capaz de *compartir* lo poco, de reconocer el "*ser*" del Otro y de dar *vida* a la comunidad— podríamos sacar mucho provecho para las futuras propuestas filosófico-políticas de liberación.

La "Vida" en Pablo tiene su fundamento en el "Amor" (tema fundamental presente en los libros considerados "canónicos" por diversas creencias religiosas judeo-cristianas). Si quitamos el "Amor" no hay "Vida". Es el sub-strato último de toda la interpretación (simbólico-religiosa) y propuesta paulina. Es una categoría clave que deberíamos trabajar mucho más dentro de la FL, que sería un valioso aporte a los postulados marxistas y más acorde con nuestras raíces "afro-indo-americanas". La interpretación (filosófico-política) dusseliana de la Carta a los romanos es una entre otras, extremadamente valiosa para sus postulados Filosófico-Políticos de Liberación, pero debe seguir siendo pensada, trabajada y/o, si es necesario, modificada.

Entonces, resultaría complementario añadirle al criterio "Vida" – principio fundamental en la carta y punto de partida en la política de Dussel desde su interpretación de Marx– el criterio "Agápe", que incluso, es una categoría que trasciende "fronteras" (también filosóficas y teológicas), que responde más a la "racionalidad latinoamericana" (comunitaria, solidaria, de gratuidad) que, en gran medida, heredamos de los pueblos originarios y de las culturas africanas (sería un buen recurso hermenéutico desde dónde pensar las culturas amerindias y africanas, de hecho, con la capacidad de respetar, asumir¹²⁶⁵ y compartir la vida

¹²⁶⁵ Como es el caso de las creencias religiosas nativas y las denominadas afroamericanas, las cuales -ya sea por necesidad o por esencia- han asimilado determinadas creencias externas, pero sin abandonar lo propio. El punto de unión que sobresale entre dichas religiones es el símbolo. De hecho, la importancia otorgada a lo simbólico es fundamental para entender el fenómeno de la religiosidad latinoamericana. Además, si reconocemos el valor que lo "afroamericano" -con toda la amplitud y diversidad del término- conlleva para nuestra búsqueda permanente de integración, comprenderemos que la riqueza de las religiones aportadas por los africanos, sus descendientes y otras poblaciones en América, son parte esencial de la memoria colectiva y un claro ejemplo de la unidad en la diversidad. Jesús Guanche -refiriéndose a las religiones afroamericanas- afirma lo siguiente: "...son portadoras de un acervo cultural que forma parte, seamos conscientes o no, de la inmensa mayoría de los pueblos de América Latina y el Caribe; no constituyen un coto exclusivo para iniciados ni practicantes y mucho menos un queto para los afro-descendientes. Las implicaciones que tienen estas prácticas en la lengua, las artes escénicas (danzas y teatralizaciones), la música, los instrumentos musicales, las fiestas, el arte culinario, la medicina tradicional, la tradición oral, la distribución y uso de los espacios, los valores simbólicos y otros componentes de la vida cotidiana serán -tarde o temprano- reconocidas como patrimonio cultural de la humanidad". J. Guanche, 290. La cursiva es mía. Según Scannone, la *religiosidad popular* resistió y superó los embates de la llustración y su consiguiente secularismo. En muchos casos logró una verdadera "fusión cultural" con

con otras culturas, "dicen", quizás, mucho más acerca del "*Agápe*" que la cultura europea-occidental con sus extensos "Tratados filosóficoteológicos". Los principios básicos del judeo-cristianismo, "cristianismo primitivo" o "cristianismo mesiánico" pueden ser relacionados aún más con los principios y categorías propios de las culturas originarias de estas tierras. Es uno de los temas en el que tendremos que seguir profundizando. 1266

Incorporar y trabajar (con mayor detenimiento) la categoría "Agápe" sería, incluso, desde el punto de vista hermenéutico, un aporte más a la propuesta dusseliana y un elemento útil que nos ayude a

aportes de la Modernidad. En la religiosidad popular encontramos una unidad entre el sentido de la trascendencia y la cercanía divina, de la fiesta y los dones gratuitos de Dios, de las devociones a los santos y la sapiencialidad de nuestras tradiciones junto con elementos modernos: una mayor responsabilidad y participación de los fieles (que no sólo se queda en el ámbito de lo religioso, sino también en lo histórico y social), la búsqueda de mediaciones eficaces, el aprecio por nuevas organizaciones religiosas del pueblo, la interpretación popular de la Palabra de Dios escrita (no sólo transmitida oralmente), nuevos estilos más participativos de ejercicio de la autoridad en las iglesias, etc. A ello se añaden componentes posmodernos: un mayor protagonismo de la mujer, formas flexibles y no piramidales de organización en red. la importancia otorgada a la experiencia y al testimonio religioso personal, la revalorización de lo místico, lo mágico y lo milagroso, el nuevo arraigo en las relaciones inmediatas de grupo, etc. Cf. J. C. Scannone, "Situación religiosa actual en América Latina", en Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social, 54, 2006, 165. En la Iglesia católica estas vivencias se han expresado de diversas maneras: en un comienzo, en las comunidades de base, en la catequesis familiar, en diversas organizaciones barriales, etc.; y en los últimos tiempos (aunque no exclusivamente), en el "movimiento de renovación carismática", movimiento que para algunos supone la "pentecostalización" de la Iglesia católica (por su similitud con el movimiento pentecostal). Éste comparte con los pentecostales algunos elementos propios de la "religiosidad popular" y el fácil acceso a lo sagrado, la creencia en la acción del Espíritu Santo en la persona de cada cristiano sin una exclusiva mediación eclesial o sacramental, la pertenencia a un grupo que acoge y acompaña, la "sanación" tanto espiritual como corporal, etc. Por falta de acceso a la medicación -a causa de la pobreza- muchos recurren a soluciones milagrosas para curar sus enfermedades. La sanación interior y exterior (corporal) está muy presente tanto en la espiritualidad del "movimiento pentecostal" como en la "renovación carismática". Cabe aclarar que dicho movimiento no es del todo aceptado por numerosos miembros del episcopado y del clero latinoamericanos. Cf. G. Recanati, "La 'Otra Lógica' de la 'Racionalidad Sapiencial Latinoamericana' y sus expresiones religiosas populares", s/núm. de pág. Cf. también, G. Recanati, "La religiosidad popular latinoamericana: desde la 'otra lógica' de la racionalidad sapiencial y hacia el 'pluralismo de creencias'", en CALIR, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa, Congreso Internacional 2014. La Libertad religiosa en el siglo XXI. Religión, Estado y Sociedad, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Nacional Córdoba (UNC), http://www.calir.org.ar/congreso2014/ponencias.htm 21/02/2017. Cf. también, Recanati. "La problemática de la religiosidad popular latinoamericana en el pensamiento Juan Carlos Scannone", en Revista Dialogando2, 2014. http://www.revistadialogando.com.ar/Revista Dialogando 2/19.%20Recanati.pdf 21/02/2017.

1266 Lo cual no significa que debamos descartar a la cultura occidental, por el contrario, la incorporación –y articulación– en el debate filosófico actual de categorías "clásicas", como philia (en especial dentro del campo político), no sólo resulta útil sino necesaria. Además, el sentido que desde la filosofía del Sur se le podría otorgar a tales categorías sería muy enriquecedor para dicho debate.

permanecer más fieles a los *postulados originarios* del mismo Pablo de Tarso.

Ahora bien, ¿resulta "válido" utilizar categorías teológicas como las categorías: "Amor gratuito de Dios", "salvación", "donación", "Gracia", etc., interpretadas filosóficamente, como parte de una argumentación filosófica? Claro que sí. Si nos valemos de dichas categorías teológicas, aclarando su origen teológico y haciéndonos cargo de que son parte de la simbología-religiosa y que, por lo tanto, poseen como punto de partida la fe o creencia 1267, entonces, interpretándolas filosóficamente es lícito "adoptar" para "adaptar". Lo que "hace ruido en mi cabeza" (expresándome vulgarmente) es, por un lado, la utilización de tales categorías sin más, y por otro, el "forzamiento" de un texto a fin de que éste coincida con mis ideas (aunque algunas de esas ideas hundan sus raíces en la misma tradición cultural que dicho texto). Entiendo que, al menos en parte, es lo que ocurre con algunas de las "interpretaciones" de Dussel con respecto a Pablo de Tarso y con otros textos que he analizado en este trabajo.

El tema es que en Pablo no se puede separar lo teológico o simbólico de lo político. Es una misma realidad. Entonces, es necesario incluir en la hermenéutica la simbología-religiosa (que de manera extremadamente sintética he agregado). La categoría fundamental desde donde es posible integrar todos los aspectos de los postulados paulinos, e incluso adoptarlos/adaptarlos a nuestra realidad (integral) latinoamericana actual, es el "Agápe". Dussel hace esto con la categoría "solidaridad", y, a mi juicio, tal integración es exitosa.

Sin necesidad de "forzar" demasiado el texto, o de una utilización hermenéutica del mismo orientada simplemente a fundamentar nuestras hipótesis, podemos tomar la categoría mencionada, básica en el pensamiento paulino y característica de la "racionalidad latinoamericana" (ya que se da de hecho en la vida cotidiana), y asumirla en nuestras reflexiones filosófico-políticas.

4.9. La Solidaridad de la Exterioridad más allá de la fraternidad de la totalidad

Dussel trabaja el tema de la *solidaridad* en el capítulo "De la fraternidad a la solidaridad. Más allá de Nietzsche, Schmitt y Derrida" (que ya había sido publicado como artículo), del libro citado *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, (lo hace a partir de otros trabajos elaborados desde Levinas¹²⁶⁸). Se trata de la exposición de una "categoría material" desde la perspectiva de la *Política de la*

¹²⁶⁸ Véase E. Dussel, "El `deseo metafísico' en Levinas como solidaridad", en *Anatéllei* se *Ievanta, Otros textos para Emmanuel Levinas, Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos, CEFyT*, Córdoba, Argentina, Año IX, Nº 18, diciembre de 2007, 39-48.

¹²⁶⁷ Nos ocurre a menudo que no tomamos consciencia del origen simbólico de algunas categorías y, de modo inconsciente, las incorporamos, sin más, a nuestras argumentaciones filosóficas, ya que tenemos asumidas desde el imaginario colectivo tales categorías.

Liberación que nuestro autor viene elaborando desde hace algunos años. 1269

En el presente apartado expondré, de manera sintética, la temática mencionada; la cual aparecerá, insisto, como un tema central en la futura *Política de la Liberación. La crítica*. No obstante, como dicho tema aún se encuentra en elaboración no es posible contar todavía con un "panorama" completo del mismo.

La reflexión del mendocino parte –críticamente– de los postulados de los autores que aparecen en el título del capítulo (en los que no me detendré ya que me extendería demasiado) para formular luego su propia propuesta. Para explicar su postura crítica comienza aclarando de manera analítica algunos supuestos, sin los cuales no podría comprenderse la cuestión.

Indica nuestro filósofo que, a partir de los autores citados, pueden distinguirse dos paradojas. La primera se ubica en lo que Dussel llama (al modo del mundo heideggeriano) un "orden ontológico". Aquí las figuras del "amigo" y del "sabio" se encuentran ad intra del horizonte de "la comprensión del ser". El "amigo" mediante la "fraterni-dad" (familiar, dentro de la comunidad política, etc.) es aquel que experimenta la amistad dentro del todo. Ahora bien, dicha amistad presenta una ambigüedad, va que, por ejemplo, podría amar con amor de amistad. es decir, de benevolencia mutua un miembro de una banda de narcotraficantes y hacer enormes sacrificios en "bien" de sus amigos. Así pues, aquí "la totalidad queda unida efectivamente por la fraternidad, pero ésta no tiene más medida que el fundamento del todo: el ser no sólo comprendido sino igualmente guerido" 1270. Sin embargo. aquel que busca la perfecta Amistad, puede comprobar que aquel con quien comparte la fraternidad no es en realidad su amigo. Iqualmente, el "sabio" que comprende el ser, que conoce la totalidad del sistema tiene como base la tradición triunfante del pasado. El futuro, pues, consistirá en repetir lo que ya se ha logrado. Por lo que "la sabiduría es contemplación de *lo mismo*, no hay novedad, se aproxima la muerte. El sabio ontológico es siempre 'ante la muerte' (...). La muerte de cada uno permite la permanencia del ser en la unidad de la comunidad por la fraternidad" 1271

La segunda paradoja, necesaria en el horizonte del ser, es la necesidad (valga la redundancia) que tiene dicho ser del no-ser, su "opuesto originario". Así pues, la amistad no puede concebirse, para el horizonte ontológico, sin la enemistad. Carl Schmitt –según Dusselparte de este pre-supuesto. Nietzsche, a partir de una intuición aún *intra-ontológica* desdibuja, de alguna manera, la enemis-tad (del "fuerte" que soporta la dominación del "débil" 1272); y, finalmen-te, Derrida, introduce un texto de tradición semita que comienza a poner

¹²⁷² Cf. *ibid*., 189, nota 38.

¹²⁶⁹ Cf. E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 173.

¹²⁷⁰ Ibid., 188.

¹²⁷¹ *Ibid*.. 189.

en jaque la cuestión de la enemistad (aunque el mismo Derrida no logre comprender toda su significatividad). El texto es del Evan-gelio de Mateo: "Ustedes han oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Más yo les digo: Amen también a sus enemi-gos" (Mt 5,43). Para nuestro filósofo "...esto supone un vuelco com-pleto, una superación radical de la ontología, un ir *más allá* del *ser*. El texto se inicia afirmando la *fraternidad*, pero concluye diluyendo la *enemistad*, al menos abre una puerta para su aniquilación". 1273

Dussel recurre a Levinas, quien, a partir de una "experiencia ética semita", que desconoce la cultura greco-romana, lleva a cabo una interpretación y un planteo filosófico en el seno de la tradición moderno-occidental. Se trata de la experiencia del "prójimo" (próximo), aquel que se manifiesta en la proximidad del "cara a cara", de la desnudez del rostro, del "...beso de tu boca" del *Cantar de los Cantares*. Tal experiencia que Levinas introduce como una categoría filosófica originaria es impensada en la tradición occidental. En la "Parábola o midrash del buen samaritano" 1274, en el NT, se da, efectivamente, esta relación "cara a cara" del samaritano (que se com-padece de ese su próximo) con el "Otro", con ese que se encuentra en la exterioridad del camino.

El pensador latinoamericano lleva a cabo una hermenéutica filosófico-política de dicha parábola y la pone como ejemplo de una narrativa ético-racional. El relato "bíblico" (Dussel evita el término "bíblico" con el fin de alejarse del jacobinismo) surge a partir de la pregunta "¿quién es mi *prójimo*? (Lucas 10, 25-37)"1275, que, según nuestro autor, podría formularse también preguntando ¿quién es el que está cara a cara frente al Otro?1276, o incluso, ¿quién lleva a cabo la relación sujeto-sujeto en cuanto proximidad?1277. Ante semejantes preguntas el "maestro semita" responde formulando una narrativa pedagógica de matiz socio-política. Nuestro filósofo realiza una hermenéutica sumamente interesante del texto donde da cuenta de la *crítica* implícita al sistema vigente presente en la parábola; crítica, además, que se extiende a quienes, dentro de dicho sistema, no son capaces de reconocer a "una persona" que se encuentra mal herida en la "exterioridad". Se trata de aquellos que cumplen la Ley, la que,

_

¹²⁷³ Ibid., 190.

¹²⁷⁴ Más allá de la explicación literaria, el término *midrash* también tiene una significatividad práctica, hace referencia a un relato de la vida cotidiana con sentido pedagógico. Así lo explica Dussel haciendo referencia a la Parábola del buen samaritano: "Este 'relato', que enseña inventando o tomando un ejemplo, se denomina un midrash. No es propiamente simbólico ni mítico, sino propiamente racional, y se construye con base en situaciones escogidas de la vida cotidiana con intención pedagógica. El 'mito de la caverna' de Platón es evidentemente un relato 'simbólico' (o mítico), no así la denominada 'parábola (o *midrash*) del samaritano', que no tiene ningún símbolo o mito, es una narrativa ético-racional con estructura metódica explícita". *Ibid.*, 192, nota 45.

¹²⁷⁶ Cf. ibid., 192.

¹²⁷⁷ Cf. ibid., 192.

precisamente, les impide dar un paso fuera de ella; quedarían "impuros" si osaran tocar a un "maldito". Sólo un samaritano (aquel que se encuentra fuera de la Ley) puede hacerlo. Este sí es capaz de reconocer a su "prójimo" y com-padecerse de él, este sí fue *solidario* con él ya que se acercó y le "vendó las heridas". 1278

Insiste Dussel en que "estos textos no han sido asumidos por la filosofía política contemporánea, tampoco en Estados Unidos o Europa. Sin embargo, son lo más revolucionario que hayamos podido observar en la historia de la política occidental, imposible de ser pensados por todas las políticas griegas o romanas" 1279

La experiencia del "cara a cara", propia de la cultura semita (cuya traducción griega no posee la misma significatividad) implica una "inmediatez empírica" de dos rostros, que, cuando uno de ellos es una víctima, interpela al otro (experiencia siempre política), a su responsabilidad política por el Otro, y le exige exceder las "fronteras" de la totalidad, superando lo establecido por la Ley. Por lo tanto, a diferencia de la "terapia subjetiva" estoica —de eso se trata para el mendocino la ataraxia, e incluso, la apátheia— la responsabilidad ético-política por el Otro es una terapia "público-política del Otro" (el samaritano cura las heridas de su prójimo). 1280

A partir de estas reflexiones concluye nuestro pensador que la *política crítica* cuenta con dos "categorías originarias o fundacionales". Por un lado, el "orden vigente", es decir, la *totalidad*; éste es el presupuesto que deberá ser deconstruido. Por otro, la *exterioridad*, es decir, la "trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo".¹²⁸¹

El "orden vigente" se encuentra estructurado necesariamente por la Ley, ahora bien, cuando dicha Ley en lugar de dar Vida (ese es su espíritu) mata, entonces surge la necesidad de no cumplirla (Dussel pone como ejemplo a Abraham que no cumple la Ley por amor a su hijo Isaac). La justicia presente en el "orden establecido" es la medida para comprobar si la Ley está otorgando Vida. Cuando ésta no da lugar a lo nuevo, sino que, simplemente, permite el "eterno retorno de lo mismo" (de que las víctimas sigan siendo víctimas), ella mata. Por lo tanto, aquello que surge a partir del desafío de las víctimas que cuestionan al sistema desde la exterioridad del mismo —demostrando con su "existencia socio-política" que este "mundo" es injusto—, desde un proyecto nuevo, histórico, posible, justo y exterior a dicho "mundo", es, nada más y nada menos, que "...el postulado que Marx expuso en el campo económico como un 'Reino de la Libertad', y Kant lo explicó como una 'idea regulativa' en su 'Comunidad ética'". 1282

1280 Cf. ibid., 193-194.

1

¹²⁷⁸ Cf. ibid., 191-193.

¹²⁷⁹ *Ibid.*, 193.

¹²⁸¹ Ibid., 194.

¹²⁸² Ibid., 196.

A partir de aquí Dussel interpreta a Pablo de Tarso (de la mano de Hinkelammert), tal como hemos visto en los apartados anteriores. El "Apóstol" que había perseguido a los cristianos para matarlos en nombre de la Ley, toma conciencia de que esa Ley, justamente, provoca muerte. Por lo cual, es necesario su no-cumplimiento. Así pues, al liberarse de dicha Ley se está afirmando la Vida y comenzando, al mismo tiempo, la transformación del "orden vigente" y la conformación de una nueva Ley¹²⁸³.

Desde el mismo planteo Dussel aborda la cuestión de la solidaridad, a la que concibe como "más allá" de la fraternidad de la Ley del sistema opresor vigente. Dentro del sistema vigente los "amigos" son necesarios para defenderse de los enemigos (los cuales se encuentran también *ad intra* de la totalidad ontológica). Pero resulta que existe otra clase de enemigos y de amigos, se trata de los enemigos que se ganan por haber sido *solidarios*, por la *amistad* con los "po-bres", con el "huérfano", la "viuda", con el Otro, por la amistad "trans-ontológica". Así pues, aquel que es solidario con el des-amparado, con el que está afuera, en la intemperie, en la Exterioridad absoluta, más allá de la Ley y del "poder", ese, el que practica la solidaridad, supera la fraternidad propia de la amistad interna al sistema y se aventura (a riesgo de su vida) a abrirse al ámbito de la Alteridad que comienza cuando se es responsable por el Otro¹²⁸⁴. Tal responsa-bilidad es pre-ontológica ya que "la solidaridad meta-física o ética es anterior al desplegarse del mundo (ontológico) como horizonte en donde se toma la 'decisión' de ayudar o no al Otro. Pero el que se ayude o no al Otro, en el efectuarse empírico de la solidaridad, no evita que va siempre antes se era responsable por el Otro"1285. Por lo que aquel que no ayuda al Otro "...traiciona esa responsabilidad pre-ontológica. De manera que habrá una solidaridad a priori pre-ontológi-ca, y un efectuar trans-ontológico empírico de la solidaridad concreta: 'Di pan al hambriento' (del Libro de los muertos egipcio)". 1286

Aquel que dentro del sistema se juega por el *Otro* y lo defiende por *solidaridad*, ocupa su lugar en dicha defensa por sustitución; testimonia la inocencia del *Otro*. Por lo cual, se gana la enemistad de sus antiguos amigos y la amistad de sus antiguos enemigos. Aquellos con quienes

¹²⁸³ Refiriéndose a las reflexiones de Agamben, Dussel señala que "en efecto, ambas 'leyes' tienen normatividad, pero difieren en su contenido: una, obliga según las exigencias de la *fraternidad* del sistema (...); la otra, obliga según las exigencias de la *solidaridad* extra-sistémica (...). El sentido de 'la potencia mesiánica' (...) se funda en la debilidad (...). La 'potencia' del Otro en la *solidaridad* es lo que denominaremos en la *Política de la Liberación* la *hiperpotencia*: las voluntades unificadas por la sabiduría-locura (...): el "consenso crítico" con factibilidad estratégica, como lucha de liberación de los oprimidos y excluidos (los *enemigos* del sistema). *Ibid.*, 197, nota 61.

¹²⁸⁴ Al parecer, Dussel está pensando aquí en el "intelectual orgánico", el "líder" o el "filósofo profeta". Quizás esté pensando, también, en su propia experiencia de vida, en la persecución que ha sufrido por su crítica al sistema vigente.

¹²⁸⁵ *Ibid.*. 200.

¹²⁸⁶ Ibid., 200.

tenía lazos de *fraternidad* se vuelven en su contra; por el contrario, los antiguos enemigos, que desde su *exterioridad* sostenían el sistema, los excluidos, pobres, marginados, ahora son sus amigos mediante la *libre solidaridad* (sin "lazos").

Quien era amigo fraterno, a su vez, era enemigo radical del pobre, del "huérfano" y la "viuda". Ahora se trata de una *enemistad diferente*, el anterior enemigo, dentro del sistema, podía ser "la competencia", el rival, e incluso, el guerrero del ejército contrario, pero todos afirmaban lo mismo. A diferencia de estos, el pobre, el excluido, el marginado, ese es un *enemigo radical* del sistema desde la Exterioridad o Alteridad ya que el dominador vive aterrado de que aquél ocupe su lugar, desestabilice el sistema, se apropie del "capital". En cambio, quien niega la enemistad de los antiguos enemigos, ya no tiene más enemigos que los dominadores. Entre las víctimas no hay enemigos. Al abrirse solidariamente al *Otro*, rompe con la antigua enemistad y con-forma la *amistad alterativa*, que no es más que la *solidaridad*.¹²⁸⁷

Aquel que ha tenido *solidaridad* con el *Otro*, es considerado un *traidor* del "orden establecido", y se ha convertido en algo *distinto* respecto a sus antiguos amigos fraternos. Ahora ocupa el lugar del *Otro* (lo sustituye) en el juicio del tribunal *ad intra* del sistema. Es que dicho tribunal juzga mediante el formalismo de la Ley; por el contrario, el "tribunal ético-metafísico trascendental o alterativo" lleva a cabo su juicio desde la vida sufriente de la víctima, desde los criterios de aquel que ha sido oprimido, explotado y marginado. Desde allí, desde ellos, crea un nuevo sistema legal futuro más justo. Y es que, dicho tribunal, no es más –ni menos– que el consenso crítico del "pueblo" pobre que ha sufrido la dominación; el cual, tiene como "norte" el criterio de justicia perfecta, lógicamente pensable, aunque imposible de realización empírica, no obstante, se efectiviza poco a poco en cada acto de justicia en favor del "pobre", del "huérfano" o la "viuda". ¹²⁸⁸

Según Dussel, aquél que se ha vuelto enemigo de sus antiguos amigos del sistema vigente, se parece mucho al "mesías" de Benjamin, el cual irrumpe en el "tiempo-ahora". Tal "mesías" es el "maldito" 1289, el traidor. No se ha tornado sólo en enemigo en sentido absoluto u ontológico, sino *radical*, es decir, su enemistad es *meta-física*, ya que exige al sistema la transformación total en cuanto *totalidad*. 1290

Aquel que no tiene enemigos es maldito para el tribunal que juzga desde la víctima, desde el Otro. No tener enemigos es signo de la negación de la solidaridad y de la permanencia dentro de la fraterni-

.

¹²⁸⁷ Cf. *ibid.*, 201-202. Véase también, E. Dussel, "From Fraternity to Solidarity: Toward a *Politics of Liberation*", en *Journal of Social Philosophy* (MA, USA), Vol. XXXVIII, N° 1 (Spring), 2007, 73-92.

¹²⁸⁸ Cf. E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 203-204.

¹²⁸⁹ En futuras investigaciones habría que trabajar más la cuestión del "maldito" o "maldecido por Dios" en los textos simbólico-"religiosos" semitas, ya que posee una profunda carga significativa, lo cual sería un aporte relevante para la propuesta dusseliana.

¹²⁹⁰ Cf. ibid., 204.

dad dominadora. No se puede vivir la *solidaridad* sin experimentar la enemistad. El amigo de los antiguos enemigos por la *solidaridad* se vuelve enemigo de los antiguos amigos por la *fraternidad*. Y entonces es odiado, "maldecido" y perseguido a causa de tal *solidaridad*.¹²⁹¹

Por último, Dussel hace referencia a otra paradoja, la oposición entre la sabiduría del sabio que pertenece al sistema dominador, y la sabiduría del sabio crítico de dicho sistema. Desde Benjamin, nuestro autor sostiene que ese sabio crítico es el "mesías loco" para quienes sostienen el "orden establecido". Desde allí pues, supera a Nietzsche cuyo "loco" se encuentra ad intra del sistema, y también a Derrida, quien, en la oposición dialéctica, no es capaz de dar cuenta de la exterioridad. Tal sabiduría crítica no es más —ni menos— que el consenso crítico de los pobres. Nuestro filósofo explica magistralmente el proceso "sabio" de liberación de esta manera:

"El 'consenso de los excluidos' (...) es la 'sabiduría' como exterioridad (...). Cuando ese consenso crítico —que deslegitima el 'Estado de Derecho', que como *voluntad* de los oprimidos (en 'estado de rebelión') pone aún en cuestión al mismo 'estado de excepción' (de Carl Schmitt)—irrumpe *críticamente* en el sistema vigente de dominación la *palabra*: la 'palabra (...) se hace carne (...)' (entra en la *totalidad*, la *carne*, desestructurando el sistema de dominación). El *meshíakh* de Benjamin justifica ahora con una sabiduría anti-sistémica ('locura' de la *totalidad*), contra la 'sabiduría de los sabios', sus antiguos *amigos*, la praxis liberadora de los *enemigos* del sistema, que ya no son los *enemigos* del *meshíakh*". 1292

Éste es, para Dussel, un momento central de la *Política de la Liberación*, es el momento en que la *plebs*, la comunidad de los oprimidos y excluidos, "*mandan mandando*". Lo hace desde la *Exterioridad* del sistema vigente, construyendo desde abajo un poder alternativo con el protagonismo del *populus*. Es así como se ha desarrollado la *sabiduría popular*, la del sabio crítico. El "pueblo" se ha "*liberado*" subjetivamente del sistema dominador "desde la potencia de la *solidaridad*, del amor¹²⁹³ y la amistad por el pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero, ya sugerida por el *sistema del derecho* que incluye, su contradicción (las víctimas de la Ley)". ¹²⁹⁴

Cuando esa liberación de la que habla nuestro filósofo ya no sea sólo subjetiva sino objetiva, real, empírica, llegará el tiempo oportuno

_

¹²⁹¹ Cf. *ibid.*, 204-205. Dentro de esta temática, sería un importante aporte, también, trabajar más la cuestión del "Siervo sufriente" de Isaías 53 (de la que ya he hecho referencia), retomado por Pablo en Fil. 2,6-8. Dussel hace alusión a la figura del "Siervo sufriente" de Isaías en algunos textos. A modo de ejemplo cf. *ibid.*, 323. Cf. también, E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, 103.

¹²⁹² E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 205-206.

¹²⁹³ Dussel incluye aquí el "amor", utilizando el término como sinónimo de solidaridad. En mi opinión, como ya he señalado, a partir de los textos simbólicos que el autor utiliza, el Amor viene a ser el fundamento de la solidaridad. Insisto, es una temática que tendremos que seguir profundizando en futuras investigaciones.
1294 Ibid... 207.

(καιρός), se hará presente "la hora de la alegría" nietzscheana. Llegará el "tiempo de salvación", de la utopía realizable. "Tiempo" que se va construyendo día a día a través de la "locura" del *Amor* que se traduce en *solidaridad*, amistad auténtica (des-interesada, sin lazos), la que excede los límites del sistema vigente dominador. 1295

4.10. Crítica de la teología (cristiana/católica) como crítica de la política

Más allá de la relación intrínseca que nuestro pensador encuentra —desde Marx, e incluso podríamos decir también, desde Levinas y Benjamin— entre religión y política (y que he presentado en este trabajo), Dussel se ha preocupado particularmente por la Iglesia católica a lo largo de los años. Lo cual resulta lógico por su formación, por su vinculación con la TL y por la importancia que dicha iglesia ha tenido —y aún tiene— en la realidad latinoamericana en general y en el ámbito ético-político en particular¹²⁹⁶. Una de las cuestiones a la que le ha dedicado tiempo de análisis y reflexión en esta última etapa "política", es (precisamente) a la "descolonización epistemológica de la teología".

Quienes, por primera vez, comienzan a plantearse esta temática y la llevan a discusión son un grupo de filósofos, sociólogos, historiadores, científicos sociales latinoamericanos y latinoestadounidenses. A partir de una compleja estructura temática (en la que no me detendré) surge la cuestión de la "descolonización epistemológica" la cual posee como antecedentes remotos los postulados de Mariátegui, Fanon y Wallerstein, entre otros. 1298

Dussel, en el capítulo titulado "La crítica de la teología como crítica de la política (hacia una descolonización epistemológica de la teología)" del texto ya citado *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, publicado en el año 2015 (y que antes había sido escrito como artículo), se propone abordar la problemática de la *ruptura teórica* desde la perspectiva de la "ciencia epistemológica" y dentro de la tradición de la TL. 1299

El cuyano comienza su trabajo haciendo alusión a los comienzos del cristianismo, a los primeros siglos, donde la llamada "comunidad

_

¹²⁹⁵ Como ya he dicho, mi postura no es tan optimista al respecto como la de Dussel, no obstante, considero que la transformación de dicho sistema (nunca total) se puede ir logrando paso a paso mediante la *praxis del amor*.

¹²⁹⁶ Son estos los motivos por los que incluyo este apartado en el trabajo.

¹²⁹⁷ Existe una abundante bibliografía al respecto; además de los textos de los pensadores más reconocidos, en los últimos años (gracias a la posibilidad que tenemos los investigadores "en tiempos de democracia" de debatir en Congresos, Jornadas, Simposios, etc.,) se han publicado numerosos trabajos concernientes a esta temática.
1298 Cf. ibid., 321.

¹²⁹⁹ Cf. *ibid.*, 322. En este caso Dussel aclara en detalle la delimitación de su trabajo. Si bien, abordará una problemática concerniente al ámbito teológico, lo hará desde el horizonte epistemológico. Ahora bien, cabe insistir, que la aclaración de que se trata de la "teología-cristiana-católica" (en este caso de Liberación), nunca está de más.

mesiánica" (una secta judía proselitista) se separa del judaísmo tradicional v se expande de manera sorprendente (en muy poco tiempo) entre los sectores marginados del Imperio helénico-romano. La rápida penetración del cristianismo primitivo en diversos ámbitos de la vida de dicho Imperio alcanzó, también, el espacio religioso-político. Fueron los mesiánicos los primeros (en forma masiva) en hacer frente a la cuestión de la mediación del Imperio -o del Emperador- con la divinidad¹³⁰⁰. Es decir, la "comunidad de los mesiánicos" secularizó de esa manera al Imperio romano y defendió la presencia (directa) de Dios en dicha comunidad conformada por los pobres y excluidos del Imperio. 1301

Un gran porcentaje de la población de dicho Impero se hizo cristiana, y a partir de la "oficialización" de la -ya considerada- "religión cristiana" por Constantino en el siglo IV ésta comenzó a identificarse poco a poco con el "Sacro Imperio romano". Así pues, "los mesiánicos (léase 'cristianos') pasaron de perseguidos a ser aceptados, tolerados v poco después hegemónicos en el Imperio". 1302

A partir de la mencionada "oficialización" comenzó a darse paulatinamente inversión del "cristianismo la mesiánico" "cristianismo triunfante"; y aquellos que antes eran críticos del "poder iniusto del Imperio", ahora, no sólo han dejado de ser críticos, sino que se han convertido en sus miembros, partidarios y defensores. Además, "el Mesías crucificado por los soldados del Imperio ahora es aclamado como el Cristo: el Cristo que había perdido la figura del 'servidor sufriente' de Isaías para ser el *Pantokrátor*: el *Todo-poderoso*¹³⁰³ de las basílicas bizantinas". 1304

Cristo ha pasado a ser ahora el nombre del Dios fundador del Imperio, se ha convertido fetichistamente en un Dios guerrero, en el "Dios de los ejércitos"; fundamento último de la expansión del Sacro Imperio, de su estructura, riqueza y sistema político. La autoridad le pertenece, Él la comparte con el Emperador, quien ahora es dueño y

1304 Ibid., 323.

¹³⁰⁰ Los judíos, en general, siempre se opusieron a la adoración de los Dioses paganos, a considerar al Emperador como una especie de "semi-dios" y a la mediación del Imperio con Dios -o los Dioses- y el pueblo. Pero esta situación generalmente quedó reducida a cuestiones locales, que los romanos supieron resolver con diplomacia. Por ejemplo, en el "barrio judío" de la ciudad de Alejandría, éstos, además de estar exentos de pagar el tributo al "Cesar" (ya que debían enviar todos los años una suma de dinero para el "sostenimiento del Templo de Jerusalén"), no estaban obligados a rendir culto al Dios protector de la ciudad.

¹³⁰¹ Cf. ibid., 322-323.

¹³⁰² Ibid., 323.

¹³⁰³ Me adelanto a los comentarios finales con un dato que resulta curioso —o lamentable a saber: En el Misal Romano que se utiliza hoy en Argentina (similar al resto de los países occidentales) y que ha sido aprobado por la "Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos" para utilizarse en las celebraciones litúrgicas (eucarísticas), el término "Dios Todopoderoso" aparece en un gran porcentaje de las oraciones estipuladas para las celebraciones, en cambio, por ejemplo, el término "Dios misericordioso" se usa en contadas ocasiones.

señor del mundo. En nombre de Dios debe imponer el "orden" (ya dado, eterno, inalterable), impartir la "justicia" y velar por el bienestar del Imperio/sistema (el "Pueblo" de Dios). Debe hacerlo en contra de quienes, desde la "exterioridad" de dicho Imperio, se han convertido en su amenaza, o en contra de quienes se resisten a someterse al "orden establecido" por "Dios". Cabe recordar que muchos de esos rebeldes que querían ser libres eran pobres o esclavos, los predilectos de Jeshúa ben Josef, la gran mayoría de los integrantes de la "comunidad mesiánica". El cristianismo se había vuelto extraño y enemigo de sí mismo dando muerte a sus propios hijos, el Dios de Israel que se había hecho "Siervo sufriente", incluso, hasta dar la Vida por "amor/solidaridad" a sus "amigos", se había convertido ahora en un ídolo, en Baal, en Moloch, adorándose a sí mismo. 1305

Señala Dussel que tanto Kierkegaard como Marx se opondrán al Dios de Hegel ya que éste es el Dios de la "cristiandad" y no el Dios del "cristianismo mesiánico". Se trata más bien de su "inversión" (la "primera inversión" que sufre dicho "Dios"), la cual se llevó a cabo a partir del siglo IV y hasta el siglo VII, cuando la cristiandad fue reemplazando de manera fetichista los fundamentos tanto filosóficos como teológicos del Imperio greco-romano. Entonces "los antiguos templos paganos fueron destruidos, los mercados reales se transformaron en templos (las basílicas), se clausuró la escuela filosófica helenística de Atenas y la cristiandad fue la nueva cultura hegemónica" 1306. De esta manera se fue abriendo paso "...una nueva cultura híbrida, greco-romana y semito-cristiana de compleja constitución. El antiguo mesianismo se transforma en la religión que ha originado estructuralmente la nueva cultura que fue el fruto de la transformación de la antigua cultura greco-romana y cristiana" 1307.

El mendocino pone como ejemplo la transformación de algunos símbolos "convertidos" a la "cristiandad". La *evangelización*, de hecho, fue adoptando y transformando los símbolos propios de la cultura (y creencias dentro de esa cultura) greco-romana, como fue el caso de la fiesta del "Nacimiento del sol" devenida luego en la "Fiesta litúrgica de Navidad". Y no sólo los símbolos sufrieron dichas transformaciones, la cultura en su totalidad se vio modificada. El cristianismo, por su parte, fue *invertido*; aquel que era considerado el "sucesor" del Mesías crucificado (del "Siervo sufriente") por los soldados del Imperio, "ese mismo", ahora, era quien coronaba al Emperador otorgándole el "poder" divino. El "*cesaropapismo*" también fue fruto de esta transformación. 1308

¹³⁰⁵ Cf. ibid., 323.

¹³⁰⁶ Ibid., 324. Dussel subraya aquí que se está refiriendo a la "cultura", no sólo a la "religión", ya que, si hubiese habido sólo un cambio o transformación religiosa, la antigua cultura greco-romana habría sobrevivido. Cf. ibid., 324.
¹³⁰⁷ Ibid., 324.

¹³⁰⁸ Cf. ibid., 324-325. Nuestro pensador pone el ejemplo de algunos cristianos "profetas" y/o "santos" que fueron la "excepción a la regla" y criticaron al poder "temporal" y

En 1492, como hemos visto, ocurre un acontecimiento inesperado. La cristiandad latino-germánica, de ser una región periférica se transforma en poco tiempo, debido al "descubrimiento de América" en "centro del mundo". A través de España y Portugal comenzará a construir un "Nuevo Mundo", la denominada "América hispánica". Se producirá, entonces, una nueva -y deplorable- determinación de la cristiandad. Tal "cristiandad (primera inversión) será ahora una cristiandad *central*, *imperial*, dominadora de colonias oprimidas en nombre del Evangelio del Crucificado (segunda inversión). Crucificará nombre del crucificado" 1309. Así pués. indígenas en teológicamente desde la subjetividad oprimida colonial, teniendo conciencia crítica de este 'ser colonial' (...), es ya en acto adoptar la perspectiva de una des-colonización epistémica de la teología" 1310. Y además es "...el presupuesto ya siempre trascendental que condiciona la posibilidad de toda reflexión teológica". 1311

El mencionado Bartolomé de las Casas, en su "primer anti-discurso de la Modernidad", demuestra la falta de potestad tanto del papa como del rey de España sobre los indios. Además, demuestra que la colonialidad es un pecado estructural ya que la cristiandad europea no tiene ninguna facultad para "organizar un mundo colonial". Desde el otro lado del océano, como también hemos visto, Ginés de Sepúlveda refuta la crítica de Bartolomé de las Casas con razonamientos elaborados ad intra de la cristiandad, es decir, desde la "lógica" de la inversión de la que ya he hecho alusión. 1312

Ahora bien, según nuestro filósofo, si analizamos las consecuencias de estos acontecimientos, podremos constatar que lo peor no es el hecho de que la cristiandad europea se autoproclame el prototipo de toda cultura y que considere que le es lícito ocupar otros territorios. reducir v someter a sus pueblos e imponerles la propia cultura; lo peor es que conformará en los comienzos de la "colonia" un "mundo dominado" que, a su vez, y, de manera ambivalente, será una "cristiandad latina colonial". Es decir, "bautiza a pretendidos bárbaros libres y soberanos para hacerlos cristianos sumisos, dominados, coloniales a un Imperio cristiano (cristiandad imperial versus cristiandad colonizada entonces)"1313. El escándalo mayor, sin embargo, no es para Dussel, el hecho de una cristiandad identificada con el Imperio con mentalidad colonizadora; el peor de los escándalos es que los cristianos colonizados "...cristianos adoctrinados por la cristiandad central y eurocéntrica (...) deberán admitir ser cristianos de segunda (...) (lo cual) ...es admitir reproducir pasiva y discipularmente

_

[&]quot;eclesial", como fue el caso de San Juan Crisóstomo (del que haré referencia más adelante), por lo cual, fueron perseguidos y castigados por ambos poderes".

¹³⁰⁹ *Ibid.*, 328.

¹³¹⁰ *Ibid.*, 328.

¹³¹¹ *Ibid.*, 329. ¹³¹² Cf. *ibid.*, 329.

¹³¹³ *Ibid*.. 330.

una religión, una estructura política y una cultura confundidas por la *inversión* de la cristiandad europeo-latina. Los cristianos coloniales son *Hijos de Dios de segunda*". ¹³¹⁴

Nuestro autor indica que la cristiandad en el hemisferio Sur, incluso en el ámbito litúrgico 1315, se *impuso* sin contemplación alguna por las creencias o símbolos que las culturas milenarias conservaban en sus "tradiciones". La riqueza simbólica que hasta hoy podemos contemplar en estas culturas resulta sorprendente. La cuestión es que dicha *imposición* fue *auto-interpretada* como la "universalización" de la cristiandad a nivel mundial. Se trató de "…la pretensión de una religión particular que se arrogaba por la violencia de las armas una universalidad espuria, fetichizada, la de la cultura europea moderna". 1316

Frente a tal panorama histórico, nuestro ilustre profesor, sigue, una vez más, mostrándose optimista de cara al futuro. De hecho, considera que, frente al resurgir en el Sur de las culturas propias de la región, como es el caso de las culturas amerindias, esto obligará a repensar una utopía posible, capaz de *destruir* lo impuesto y *construir*, desde los escombros de la pretendida universalidad abstracta de la cristiandad eurocéntrica, un nuevo *mundo* en el ámbito religioso. En este sentido, anuncia (proféticamente) futuras transformaciones concretas que se llevarán a cabo en el ámbito litúrgico (cristiano-católico). Considera que "llegará el tiempo que en el hemisferio Sur se cambie en seis meses el año litúrgico para volver a tener significado como entre los aymaras, quechuas y mapuches, celebrando la Eucaristía en el Sur con papas y chicha (y no pan y vino como en el Norte)". 1317

La propuesta de Dussel es muy interesante. Desde el punto de vista filosófico, entiendo, es una cuenta pendiente (para quienes nos dedicamos a esta tarea) que debemos saldar. De la mano de la Antropología y de otras ciencias sociales es posible continuar pensando y profundizando en aquellas categorías, creencias, símbolos, cosmovisiones, etc., que pertenecen a las culturas amerindias y afroamericanas, es decir, que nos pertenecen. Se ha

su calendario, sus fiestas, sus símbolos, todo, y adoptar irracionalmente la liturgia de la

¹³¹⁴ *Ibid*., 330.

1315 Aquí no se llevó a cabo la transculturación que, con éxito, el "cristianismo mesiánico" había realizado con la ya mencionada fiesta del "nacimiento del Sol" y la fiesta cristiana de "Navidad". Aquí, por el contrario, "...cuando los conquistadores y los evangelizadores llegaron al Imperio inca, observaron que el 21 de junio en el gran templo del sol de Cuzco se celebraba el *Inti Raimi*, el 'nacimiento del Sol'. Se apagaban todos los fuegos de todos los hogares de todo el imperio, y en el gran templo se captaban rayos del sol naciente de madrugada que por convergencia de espejos de oro encendían unas mechas de algodón, y así se prendía el 'fuego sagrado' producido por el mismo sol. El emperador inca repartía ese 'fuego sagrado' en todas las provincias, aldeas y hogares y el fuego volvía a iluminar hasta la última familia del Imperio, siendo el dios Sol su origen físico-real. ¡Hermoso festejo de la Navidad! Pero no. Los quechuas y aymaras debieron negar

cristiandad mediterránea del hemisferio Norte". *Ibid.*, 330. ¹³¹⁶ *Ibid.*, 331.

¹³¹⁷ Ibid., 331.

trabajado mucho lo occidental europeo, lo semita, e incluso, conocemos cada día más acerca de las culturas orientales en general. pero no conocemos lo suficiente de las culturas originarias y de las que aportaron los esclavos negros. Debemos, pues, estudiar más acerca de nuestras raíces culturales propias de estas tierras, ellas forman parte "esencial" de nuestra identidad. Necesitamos conocer dichas raíces para no ser víctimas de futuros mitos o fetichismos (como lo hemos sido en el pasado), para romper con el colonialismo, incluso en el ámbito religioso, para seguir construyendo nuestra identidad a partir de bases más sólidas. Si no nos "liberamos/emancipamos" 1318, seguiremos siendo "ciudadanos de segunda" o "cristianos de segunda" repitiendo discursos, símbolos o ritos que nos denigran. Dentro del ámbito académico, como investigadores, escritores, filósofos, etc., podemos lograrlo¹³¹⁹. En el ámbito eclesial, lamento decirlo, la utopía dusseliana es más irrealizable; los grandes cambios estructurales en la Iglesia católica son casi imposibles, la cristiandad europea aún sigue vigente, la pretensión (e imposición) de "verdad absoluta v universal" continúa viva. Sólo en algunos ámbitos académicos (universitarios) es posible percibir cierta apertura, no obstante, quien exceda los "límites" que algún "funcionario" de alguna "oficina vaticana" considere insoslavable será censurado, o incluso, excomulgado.

Pero continuemos con las reflexiones de Dussel, quien, desarrolla brevemente su crítica a la Modernidad (y a la cristiandad junto a ésta) dando cuenta de la pretensión de la llustración de constituirse como la única cultura capaz de abarcar la perspectiva universal de todo ser humano 1320. De hecho, recurriendo a Benjamin, señala a los románticos alemanes como aquellos que ostentaron ser el culmen de la humanidad, su plenitud. Sin dudas, Hegel –señala nuestro filósofoes el modelo de eurocentrismo. Para el pensador alemán el cristianismo (es decir, la cristiandad germano-romántica), es la cumbre de todas las religiones, su plena realización. Ser civilizado y ser europeo es sinónimo. Así pues, "...los cuatro fenómenos de la *Modernidad*, el *eurocentrismo*, el *colonialismo* y el *capitalismo* son cuatro aspectos de un mismo proceso y determinaciones simultaneas,

¹³¹⁸ Más allá de las observaciones de Mignolo acerca de estas categorías, considero que son pertinentes en este contexto. Véase W. Mignolo, "La colonialidad a lo largo y lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en E. Lander (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 2005, 55-85.

¹³¹⁹ Ampliaré estas reflexiones en al apartado siguiente.

¹³²⁰ En el cuarto capítulo de *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, titulado "Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur" (ya citado), Dussel señala que, a partir del despliegue que se llevó a cabo por medio de la navegación alrededor del planeta, "...se pudo (...) convertir el mero etnocentrismo *particular* en un etnocentrismo *mundial*. Se trata de la expansión *moderna* de la Europa mediterránea primero, y posteriormente de la Europa del norte, y el inicio del fenómeno que hoy denominamos *globalización*". E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 84.

contemporáneas: surgen y se desarrollan al mismo tiempo (y concluirán también al mismo tiempo)". 1321

Los filósofos europeos críticos de la Ilustración, más allá de la importancia de dicha crítica, no han logrado tomar conciencia de que la misma sigue siendo eurocéntrica ya que no poseen la experiencia de la Exterioridad (desde la Exterioridad misma). No pueden dar cuenta del colonialismo de la Modernidad; siguen permaneciendo dentro de una perspectiva "central". Desde Horkheimer y Adorno, hasta los filósofos actuales, tanto en Europa como en Estados Unidos, siguen desarrollando sus elaboradas críticas por dentro de las "fronteras" de la "centralidad". 1322

Para nuestro pensador, en nuestra época estamos siendo testigos del "giro descolonizador epistemológico". Se trata de la toma de en/para/desde el mundo post-colonial crítica eurocentrismo como el "locus enuntiationis", "habitus" de todo pensador, filósofo, científico, escritor, etc., que tiene dicha eurocentralidad tan incorporada en su subjetividad (v. por lo tanto, en la "objetividad" de sus hipótesis o teorías) que es muy difícil desarraigarla. Además de la linealidad histórica que coloca a Europa como centro "indiscutible" (de lo que va he hecho sobrada referencia), las ciencias sociales, en general, no cuestionan, sino que dan por hecho, que los objetos y métodos de dichas ciencias, tal como son elaborados y presentados en Europa son universales. Se considera que las otras culturas, que siguen estando atrasadas respecto a Europa, sólo pueden imitar lo que se va innovando en el "Viejo Continente". La creencia en esta "falacia desarrollista" en la que los países subdesarrollados se mantienen sumisamente alineados detrás de Europa (lo cual ha guedado desmentido por los diversos procesos particulares de varios países coloniales) es un presupuesto generalizado en los científicos sociales. 1323

En el ámbito filosófico, en AL, como hemos visto, en la década del '60 del siglo XX surge la inquietud –y la necesidad– de filosofar en nuestra América, en nuestra realidad "periférica". Ya que la cuestión centro-periferia estaba en el núcleo de la discusión y era el presupuesto del planteo de la posibilidad o no de tal filosofar periférico. Dussel afirmaba a mediados de los '70 que "la filosofía que sepa pensar esta realidad, la realidad mundial actual, no desde la perspectiva del centro (...) sino desde más allá de la frontera misma del mundo actual central, desde la periferia, esta filosofía no será ideológica. Su realidad es la tierra toda y para ella son (no son el no-ser) realidad también los 'condenados de la tierra'" Nuestro autor, además, hace referencia a algunos/as pensadores/as que han hecho un importante aporte para

1321 E. Dussel, ibid., 332.

¹³²² Cf. *ibid.*, 332-333. ¹³²³ Cf. *ibid.*, 334.

¹³²⁴ E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2011, 34

la "descolonización epistemológica" en AL, como Wallerstein, Mignolo, Castro-Gómez, Mendieta, Lugones, entre muchos otros y otras. 1325

En terreno teológico, la cristiandad romano-germana-metropolitana-colonialista es, para Dussel, la "columna vertebral" del eurocentrismo, tal vez más influvente que la misma filosofía. La pretensión de "verdad absoluta o universal" de dicha cristiandad, torna casi imposible la posibilidad de reconocer en otras creencias, teologías o religiones sus respectivas pretensiones de "verdad universal". Es, desde mi punto de vista, uno de los temas más escabrosos (y menos debatidos) dentro del ámbito de la fenomenología de la religión y de la filosofía de la religión. A partir de una postura dogmática, en este caso la teología de la cristiandad se presenta como la "única verdad", la "verdad universal"; la revelación es su propiedad, su privilegio, y desde allí, desde ese "pedestal" señala a las otras creencias como inválidas, falsas, idólatras, Qué es esto sino "fetichismo religioso", aunque la expresión resulte redundante; lo cual, se traduce en fetichismos de tipo político, militar, económico, etc., con pretensión de "verdad absoluta" y sin posibilidad de diálogo (los otros no pueden comprender) porque los separa una "posición asimétrica abismal". Nuestro filósofo/teólogo entiende que es posible tener una actitud de respeto por la "pretensión de validez universal" de otra creencia o religión, es decir, permitir un tiempo para que el Otro pueda probar dicha pretensión. Así pues, explica que "ese saber dejar un tiempo de respeto por el Otro, es necesario como condición de posibilidad del honesto diálogo inter-religioso, interteológico". 1326

Me permito algunas observaciones al respecto. Considero que tal actitud es poco probable o casi imposible para la cristiandad europea/colonial, tal como la estamos planteando, porque el cristiano (de la cristiandad, sea éste de "primera" o de "segunda categoría") ha recibido como herencia esta especie de "fundamentalismo", por el cual, comprende que su creencia es la "verdad universal". Es más, en los diferentes niveles de "formación" ad intra de las iglesias cristianas (incluso, o más aún, las iglesias protestantes, o derivadas de la mal llamada Reforma Protestante) se transmite de generación en generación tal perspectiva de la propia religión como "verdad absoluta" y de las demás como "falsas". Esta suele ser la actitud que predomina en los encuentros/des-encuentros de "diálogo" inter-religioso (distinto es el caso de algunos ámbitos académicos en los que existe un verdadero respeto y apertura). Un gran porcentaje de los/as cristianos/as que, medianamente "practican su fe" (es decir, que participan de la vida de la comunidad eclesial) ha sido formado/a de esta manera, y permanece cerrado/a a la posibilidad de que otras creencias pretendan, también, la "verdad universal". Aunque la tendencia vaya cambiando, y en las nuevas generaciones pueda

¹³²⁵ Cf. E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 335-336. ¹³²⁶ *Ibid.*, 337, nota 29.

percibirse mayor apertura, entiendo que aún falta mucho camino por recorrer. Es evidente que un crevente que ha sido formado de esta manera (y que se encuentra "tranquilo" en la "comodidad" de pertenecer a la "religión verdadera" porque "así Dios lo ha determinado"), al tomar conciencia (generalmente por algún factor externo) de los límites de su percepción y creencia (y la de su religión). o sea, al poder dar cuenta de que su "pretensión de verdad universal" es una entre otras, entrará en crisis. No obstante, tal crisis resulta necesaria para que dicho crevente se aleje del "fundamentalismo" 1327 (o peor aún, "fanatismo"), y, superada la crisis, se "convierta" en ateo del dios en el que antes creía y asuma una manera de creer más auténtica y responsable. Por último, en cuanto a las "posibles" "reformas estructurales", con las que parece soñar Dussel con respecto a la Iglesia católica latinoamericana (por ejemplo, en al ámbito litúrgico), opino, que tales "reformas" sólo podrán realizarse (en un futuro lejano) si se logra superar esta actitud "fundamentalista" existente en la cristiandad -de "primera" v "segunda categoría"- como la que hemos planteado. La única posibilidad es a través de la toma de conciencia de la parcialidad de la propia perspectiva religiosa (de la creencia, de la teología, etc.), por el lenguaje, por la cultura, por la historia, etc.: lo cual provocará la inevitable crisis que dará lugar (si es superada) a una apertura auto-liberadora hacia el Otro y sus creencias.

Continuando con la reflexión de nuestro pensador, éste indica que los esfuerzos, loables, por cierto, de algunos teólogos europeos contemporáneos, ha permitido a la teología renovarse creativamente. No obstante, dichos esfuerzos no han superado las barreras del eurocentrismo. Henry de Lubac, Karl Rahner, Yves Congar, Juergen Moltmann, entre otros, no pudieron dar cuenta de la posibilidad de otra mirada, la periférica, la colonial. Sus teologías son claramente eurocéntricas. Incluso el Concilio Vaticano II lo ha sido. Si bien, mediante este instrumento, la Iglesia católica pudo acercarse a la Ilustración y mejorar el ecumenismo intra-europeo, no pudo hacerlo con el mundo colonial. De alguna manera Medellín y Puebla "solucionarán" (en parte) en AL las falencias de dicho Concilio. 1328

Desde hace décadas muchos sacerdotes católicos latinoamericanos y de otras regiones del "Tercer Mundo" han sido enviados por sus respectivos obispos a estudiar teología a Roma. Quienes, de vuelta en su tierra (en sus diócesis), fueron destinados a los Seminarios para dedicarse a la formación de los seminaristas, y un número importante fue elegido para el "ministerio episcopal" (fueron ordenados obispos). Es decir, incorporaron de primera mano la teología europea (eurocéntrica) y luego la transmitieron en la "colonia eclesial" de manera análoga como sucedió en el ámbito filosófico del

1327 Cf. E. Dussel, "La crítica de la teología se torna en la crítica de la política", en La Jornada, http://www.jornada.unam.mx/2015/01/10/opinion/018a1mun s/núm. de pág., 18/02/16

¹³²⁸ Cf. Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 338.

siglo XIX. Según el mendocino (que conoce del tema por haber estado involucrado en instituciones católicas en su juventud y por su participación en la vida de esta iglesia de una u otra manera, incluso, licenciándose en teología y escribiendo su tesis sobre la Historia de la Iglesia latinoamericana) aquellos que han ido a estudiar teología a Europa¹³²⁹ sufrieron una especie de "lavado de cerebro". Los cuales, a su regreso, "alienados de su cultura y del imaginario cultural popular", adoptaron cuatro actitudes diferentes: un primer grupo "...intentará titánicamente desarraigar a sus discípulos de su propia cultura del Sur para injertarles la europea (que les era extraña)..."1330; un segundo grupo "...se enfrentaba al fracaso y a la hostilidad de su propia iglesia cuando se oponía a la europeización (ya que dicha iglesia estaba completamente europeizada por obispos formados en colegios especializados romanos donde la universalidad de la Iglesia era idéntica a su europeidad modernizada)..."1331; y, un tercer grupo "...desesperando de la formación recibida, intentaba volver a sus costumbres ancestrales pero sin la formación requerida, perdiéndose en el laberinto sin salida" 1332; únicamente, un cuarto grupo, muy reducido en número, tomó el camino de la que conocemos como TL, tratando de pensar de manera auténtica crearon una "teología no colonizada". Recurrieron, entonces, a las ciencias sociales críticas (jamás utilizadas hasta entonces por la teología eurocéntrica) como el psicoanálisis y el marxismo. Pero pronto comenzó la persecución, no tanto por el contenido de su propuesta, sino por su "...pretensión de pensar desde fuera de Europa y contra la Europa moderna, capitalista, metropolitana, eurocéntrica, machista, racista, etc., que había confundido su particularidad con una pretensión de universalidad" 1333. La añeja teología eurocéntrica, junto con las estructuras (igualmente añejas) de la Iglesia católica apostólica y romano-germánica, también eurocéntrica y metropolitana, no pudo aceptar que un pensamiento teológicamente descolonizado pretendiese criticarla. 1334

Dussel (con el optimismo que lo caracteriza) considera que esta teología que en el siglo XX ha comenzado una descolonización epistemológica del eurocentrismo teológico, continuará desarrollándose en el siglo XXI¹³³⁵. En síntesis, la descolonización

-

¹³²⁹ Dussel no hace referencia a los sacerdotes en particular, sino a quienes han estudiado teología en Europa en general. Como fue su caso.

¹³³⁰ *Ibid.*, 338.

¹³³¹ Ibid., 338.

¹³³² Ibid., 338.

¹³³³ Ibid., 338. Agrego un quinto grupo a la clasificación que lleva a cabo nuestro autor: el de aquellos que, desilusionados por la realidad eclesial (ya que tuvieron la oportunidad de conocer y experimentar el eurocentrismo de la cristiandad desde adentro, y el desprecio por los cristianos "periféricos" de "segunda categoría"), al volver a su tierra abandonan su adhesión a la Iglesia católica y hasta se "convierten" en ateos del dios de la cristiandad.

¹³³⁴ Cf. ibid., 338.

¹³³⁵ Entiende el cuyano que, al parecer, "...las iglesias europeo-norteamericanas han perdido en esta materia la 'batuta' (que usa el director de orquesta) que organiza las

teológica (que tiene como antecedente a la TL) comienza al situarse el teólogo en un "nuevo espacio", en un locus enuntiationis hermenéutico y creativo desde donde deberá reconstruir toda la teología. En la próxima "Edad Trans-Moderna", que nuestro pensador profetiza, será necesaria una trans-teología, más allá de la teología de la cristiandad romano-germánica y eurocéntrica que le dio la espalda (y condenó) a la teología elaborada en el mundo colonial, y a éste lo ignoró junto a ella. La cristiandad de ese mundo colonial, la de América Latina, África y Asia¹³³⁶, deberá "...superar la colonialidad y la modernidad capitalista invirtiendo la cristiandad para retornar a un cristianismo mesiánico profundamente renovado". 1337

4.10.1. Reflexiones finales

En AL resulta tan necesaria la liberación/emancipación teológica v religiosa como la liberación/emancipación política. Emanciparnos de estructuras políticas o sistemas políticos (aunque se presentan como democráticos, están lejos de ser "democráticos participativosrepresentativos" como lo propone Dussel) que hemos adoptado del "Viejo Continente" (contra el que hoy están luchando grupos de jóvenes de izquierda en el seno de Europa), es tan necesario como emanciparnos de postulados teológicos y estructuras eclesiales en donde seguimos siendo "cristianos de segunda". Tal como afirmara

1337 Ibid., 339.

grandes preguntas y permite nuevas y mejores respuestas a la teología futura, porque a los teólogos del centro les cuesta superar el horizonte estrecho de una cultura, que aunque sea muy desarrollada tiene, por otra parte, falencias gigantescas en el plano ecológico, de respeto a la realidad del universo, de la vida, de la alteridad cultural, de la paciencia "oriental", de la vitalidad litúrgica del ritmo africano, de la sensibilidad por los oprimidos y humillados de los latinoamericanos". *Ibid.*, 339. En primer lugar, deseo aclarar que hay mucha distancia entre la teología europea y la norteamericana; si bien, la teología estadounidense se ha hecho escuchar en los últimos tiempos, no debería equipararse sin más con la europea, que aún sigue siendo la referencia última, para la Iglesia, de todos los postulados teológicos. En segundo lugar, deseo señalar que, a diferencia de las ilusiones de Dussel (aquí tampoco soy demasiado optimista), considero que los cambios en una institución tan antigua como la Iglesia católica son muy lentos, los obispos siguen enviando a sus sacerdotes (los predilectos futuros candidatos a obispos) a estudiar a Roma y cada vez que un teólogo "periférico" excede con su tinta las "fronteras dogmáticas" intentando alguna crítica, es automáticamente (casi latae sententiae) censurado.

¹³³⁶ En una nota al pie de página, Dussel comenta que "los cristianos en Asia, como minorías que son, o vuelven a ser mesiánicos, como en el origen, o fracasan cuando quieren imponer la cristiandad, que es una cultura y no una religión. Separar claramente los dos aspectos fue la intención de Mateo Ricci, pero fue perseguido por Roma, y su proyecto fracasó. Sin embargo, hay que volver a plantear la cuestión porque se encuentra en el meollo de la evangelización futura". Ibid., 339, nota 34. Lo que el ilustre profesor indica de Asia, puede aplicarse hoy a la realidad de la Iglesia católica latinoamericana: los templos (católicos) están cada día más vacíos ya que el lenguaje litúrgico les resulta extraño a las generaciones más jóvenes, la estructura institucional pertenece a otro lugar y a otra época, el legalismo vacío ya no se comprende -y menos se vive-, etc. etc. Aquí, igual que en Asia, el fracaso es inminente si la cristiandad "de segunda mano" no se "convierte" pronto al "cristianismo mesiánico".

Salazar Bondy, la emancipación debe ser completa para que sea auténtica. La transformación que se ha intentado en el ámbito de la TL (condenada por los "burócratas del Estado Vaticano"), que se está llevando a cabo con éxito, desde hace décadas, en el pensamiento filosófico/sociológico/antropológico, debe ser una realidad, también, en el campo político y en el religioso-teológico-cristiano-católico.

La elección de un "Sumo Pontífice latinoamericano" ha sido consecuencia de la profunda crisis por la que está atravesando la "cristiandad católica europea", al punto de que el anterior Papa (símbolo en muchos aspectos de dicha cristiandad) haya tenido que renunciar. Pero la resistencia *ad intra* y *ad extra* de la Curia Vaticana brega cada día para que este "cristiano de segunda" que ha tomado el "poder" eclesial desista de hacer reformas, de remover el "estiércol" acumulado desde hace siglos y de intentar hacer "retroceder" a la "Santa Iglesia Católica Apostólica y Romana" a los tiempos del "cristianismo mesiánico"; o tal vez, reza, para que Dios tenga a este anciano pronto en su Gloria. 1338

Entre otras cosas, en nuestra realidad eclesial latinoamericana, resulta necesario y urgente que modifiquemos nuestras celebraciones litúrgicas, las cuales responden a una cosmovisión propia del hemisferio Norte. Repetimos irracionalmente tradiciones sin sentido. Hasta adoptamos los alimentos invernales en pleno verano. Y no me refiero sólo al catolicismo sino a otras iglesias cristianas que adoptan las mismas actitudes.

Además, en la actualidad, el *comercio* parece ser el que "manda". A través de los Medios de Comunicación Social, que fomentan el consumo y crean consumidores compulsivos (a quienes, por la vorágine de los avisos comerciales y de la cantidad de productos "necesarios" para vivir o para ser "felices", no tienen tiempo "de pensar", de ser auténticos, de asumir una actitud crítica) se manipula a las masas que parecen "boyar" sin rumbo fijo entre un "producto" y el "otro" más *novedoso*. Las fiestas vacías de contenidos y de símbolos (que no simbolizan nada en una cultura extraña), como la fiesta de Halloween (un simple ejemplo), son parte de una invasión cultural como nunca se había llevado a cabo.

Por todo esto, debemos profundizar aún más en los símbolos de las culturas amerindias y afro-americanas, como la *celebración del sol*. Incluso, desde la teología, es necesario hacer el esfuerzo por asumir, repensar y categorizar lo que el pueblo vive –desde hace siglos–, por ejemplo, el sincretismo simbólico de la figura materna de la Pacha Mama (Allpa Huama) o de la Virgen de Guadalupe, la fiesta de la Chaya

Hace algunos días Gianni Vattimo se ha referido a los cambios eclesiales promovidos por el Papa Francisco con interesantes expresiones dignas de análisis. Véase "'Critican al Papa porque está en lo correcto": Gianni Vattimo", en http://www.20minutos.com.mx/noticia/199436/0/critican-al-papa-porque-esta-en-locorrecto-gianni-vattimo/ 21/03/2017.

(Challai) en La Rioja argentina o el "Tinkunaku" 1339; como tantas otras figuras simbólicas que, sin importar demasiado su origen (porque todas forman parte de nuestras raíces culturales), han sido incorporadas, y re-significadas, conformando el fenómeno al que solemos denominar "religiosidad popular latinoamericana".

Lo que ha hecho Dussel en estos años es absolutamente meritorio. su aporte nos ha permitido tomar mayor conciencia de nuestra realidad de oprimidos, marginados, excluidos, "ninguneados"; ahora bien, quienes estamos comprometidos con nuestro pueblo latinoamericano desde el ámbito investigativo debemos continuar la tarea. Y una parte de dicha tarea consiste en profundizar en lo nuestro, en nuestras culturas, lenguas, valores, particularidades, etc. Además, la tarea del "intelectual orgánico" también debe tener que ver con lo "religioso" (respetando, distinguiendo y relacionando adecuadamente los diferentes ámbitos), haciendo tomar conciencia a los jóvenes de la necesidad de la "emancipación epistemológica" en todos los niveles. Corremos con desventaia, por ejemplo, con respecto a las grandes empresas transnacionales dueñas de los Medios de Comunicación Social, que, desde el "centro", y con fines políticos, ideológicos y económicos, proponen/imponen que nos "modernicemos"; pero el tiempo de "resistir" aún no ha terminado.

Ahora bien, una pregunta clave en esta reflexión es ¿cómo descolonizarnos? Opino que debemos hacerlo, en primer lugar, tomando conciencia de nuestra situación de oprimidos, excluidos y dominados. En segundo lugar, asumiendo profundamente lo *nuestro*, las propias categorías, las tradiciones de las culturas originarias, las costumbres ancestrales (que tienen que ver con una cosmovisión propia de nuestro hemisferio), fomentando nuestros valores, como es el valor de la vida comunitaria, de la *solidaridad* –terreno fértil para una democracia cada día más participativa y para una vivencia religiosa más "colegiada" y comunitaria y menos jerárquica—. En el ámbito eclesial (católico) es necesario re-crear una Iglesia más democrática como en tiempos del "cristianismo mesiánico", donde, por ejemplo, la elección de los miembros "jerárquicos" estaba confiada a la misma comunidad a través de consensos.

La figura del "líder político", que propone Dussel, podría aplicarse (sin violar ningún dogma teológico) al ámbito religioso. Cuantos "líderes naturales" son censurados y alejados del seno de la Iglesia católica por la misma jerarquía de la Iglesia; es el caso de muchos sacerdotes, referentes de diversas comunidades (católicas o no) que deben irse de dicha iglesia y son "reducidos" al estado laical (el término "reducido" es utilizado en el Código de Derecho Canónico implicando una visión eclesial verticalista, en donde el clero se ubica por encima de los

¹³³⁹ El "Tinkunaku" es un rito sincrético que simboliza el encuentro no sólo de Dios y el pueblo, sino el encuentro y reconciliación de dos pueblos, culturas y razas (española e indígena). Véase J. C. Vera Vallejo, *Las fiestas de San Nicolás en La Rioja*, (s/ed.), La Rioja, 1970.

laicos), por la cuestión del celibato, una antigua ley eclesial perteneciente a la cristiandad europea.

Somos víctimas de una historia que no nos pertenece; a modo de ejemplo, la figura jurídica central del Papa tiene que ver, en gran medida, con la "Reforma Protestante", y, siglos antes, con la disconformidad con dicha figura por parte de las iglesias de oriente. De hecho, la figura del Patriarca (presente en los primeros siglos) demandada (en la actualidad) por la Iglesia Cristiana Ortodoxa, ha sido resistida por sectores "conservadores" de la Iglesia católica. No se trata, sin embargo, de romper los vínculos con la "cristiandad europea", se trata más bien, de construir desde AL y desde otros lugares del Sur (al modo dusseliano) una "trans-religiosidad" y una "trans-teología", a partir del respeto y el reconocimiento de la Alteridad, que, por otra parte, es más acorde con el "cristianismo mesiánico" que cualquier "cristiandad" que surja, sea de "primera", "segunda" o incluso, "tercera categoría". 1340

4.11. Reflexiones argumentativas sobre las observaciones críticas de la hipótesis del trabajo

En este último apartado propongo (además de los comentarios que he realizado a lo largo del trabajo, muchos de los cuales he incorporado en las notas al pie de página¹³⁴¹) aportar algunas *reflexiones argumentativas* acerca de las *observaciones críticas* que planteo en la *hipótesis* del trabajo concerniente a determinados postulados dusselianos. Lo haré con la intención de ampliar el *debate* que ya está instalado desde hace décadas en los círculos de investigación y discusión filosófica de liberación latinoamericana. Además, como ya indiqué, es mi deseo (desde el "espíritu" dusseliano) que el presente trabajo y sus fundamentos lógicos se constituyan en una herramienta útil para aquellos que recién se inician en dicho debate, en especial los jóvenes estudiantes que "tomarán la posta" en las próximas décadas. Muchas de las cuestiones planteadas, insisto, ya las he expuesto, de una u otra manera, a lo largo del texto con fines estratégicos.

Comenzaré citando a Dussel quien sintetiza claramente las etapas/ámbitos/momentos del proceso liberador. Como veremos, en la cita el filósofo expresa el momento *hermenéutico* inicial con su

.

¹³⁴⁰ El modelo de fraternidad-solidaridad de Dussel también es aplicable en esta problemática: cristiandad=fraternidad vs cristianismo mesiánico=solidaridad. Con "tercera categoría de cristianos" hago referencia (sin profundizar aquí en el tema) a los periféricos de la periferia dentro del seno de la Iglesia católica.

¹³⁴¹ Intento sintetizar en este último apartado las observaciones (y/o críticas) al pensamiento de Dussel concernientes a la hipótesis planteada; no obstante (como he señalado) a lo largo de la investigación he tenido que adelantar en notas al pie de página algunas de tales observaciones ya que el análisis de los textos de nuestro autor así lo ameritaba. Incorporar dichas observaciones al texto principal en cada caso hubiese resultado tedioso para la lectura de este; a su vez, relegarlas a todas al apartado final habría provocado el empobrecimiento del trabajo por la pérdida de los comentarios pertinentes a determinadas ideas, nociones o expresiones del filósofo.

respectiva toma de conciencia en la inter-relación del "pobre" con el "intelectual orgánico", además, enfatiza la importancia del consenso como momento intersubjetivo y simétrico formal, donde se tematiza la toma de conciencia inicial y se fundamenta la praxis de liberación posterior:

"Ante la 'imposibilidad de elegir morir' hay que gestionar críticointersubjetivamente la 'posibilidad de vivir' desde alternativas concretas.
El concepto de 'fetichismo' en Marx nos habla de todos estos niveles de
la conciencia ingenua, falsa o crítica. El proceso de 'concientiza-ción'
(en sus diversas fases y articulaciones, desde la existencia coti-diana
del pobre, hasta la temática del intelectual y su retroalimentación mutua
y constante) es todo ese movimiento intersubjetivo formal consensual
de los oprimidos que van trabajando por dentro el nuevo proyecto, la
nueva validez futura, comunitaria, participativamente, en los niveles
políticos, consensuales, temático y organizativamente.

Es en relación y en el interior de esa intersubjetividad crítico-comunitaria de las víctimas, de los dominados y/o excluidos, que la Ética de la Liberación (agrego: y la Política de la Liberación) debe cumplir su función propia. Se trata de argumentar en favor del sentido ético de la lucha por la sobrevivencia y la validez moral de la praxis de liberación de los oprimidos/excluidos, La fundamentación del principio material y de la norma moral formal es esencial para la constitución de la ética (agrego: política) como teoría, como filosofía, pero su función histórica, social última va dirigida a probar la validez ética de la sobrevivencia de las víctimas, de la vida humana de los dominados y/o excluidos". 1342

Las "observaciones críticas" que expondré a continuación partirán, como ya he señalado, de este esquema/proyecto ideado por Dussel, al cual adhiero críticamente aportando los siguientes planteos críticos a fin de enriquecer el debate filosófico de liberación. Por lo que (tal como he indicado en la Introducción) en la hipótesis de la tesis sostengo que la propuesta dusseliana, más allá de su validez, utilidad, amplitud, seriedad (y tantos otros adjetivos calificativos positivos con los que podríamos definirla), la cual responde a una clara intención de constituirse en un sistema filosófico ético-político/religioso-práctico, sin embargo, presenta deficiencias (desde mi punto de vista) en el nivel de la vida concreta material -primera y segunda praxis-, que es justamente el punto de partida y de llegada de su propuesta y en el nivel reflexivo intersubjetivo y simétrico de las víctimas -teórico, formal o consensual-. El movimiento praxis-teoría-praxis se ve afectado en el momento del accionar liberador concreto a causa de las deficiencias presentes en los dos momentos anteriores. Además, la carencia de propuestas efectivas/eficaces que enriquezcan el consenso liberador deja inconcluso el proyecto. Se me podría objetar que esta última pretensión excede el campo filosófico. A lo cual respondo a partir del pensamiento de Marx que, desde tal concepción corremos el peligro

-

¹³⁴² E. Dussel, La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel, 25-26. Los dos últimos paréntesis son míos.

de quedarnos sólo en palabreríos estériles sin lograr una verdadera transformación de la realidad. Es más, puedo responder a dicha objeción desde el mismo Dussel –y la analéctica–, señalando que, no solo resulta factible sino necesario, que la filosofía realice su aporte al consenso en permanente diálogo con otras disciplinas, y se haga cargo, también, de la transformación de la vida humana concreta material del pobre, oprimido y/o excluido, marcada por la injusticia y dominación. Por lo tanto, el "intelectual orgánico" (siguiendo el planteo dusseliano) como actor protagónico –entre otros– del consenso simétrico para llevar a cabo la transformación liberadora del sistema opresor debe aportar ideas concretas al respecto.

Por lo dicho, y a fin de que el proyecto filosófico *ético-político/religioso des-fetichizador/liberador* dusseliano se encamine hacia la concreción de sus propuestas en la vida humana material del oprimido/excluido en/para/desde AL, será necesario comenzar atendiendo a los planteos críticos que he venido señalando a lo largo del presente trabajo, y que expresaré detenidamente a continuación. Cabe aclarar que dichos planteos no agotan el debate acerca de los aciertos, fortalezas, carencias y/o deficiencias de la propuesta dusseliana, por el contrario, pretenden constituirse en un disparador para que otros pensadores con otras ideas formen parte de dicho debate y lo enriquezcan.

En el nivel de la primera *praxis*, la observación crítica tiene que ver con la interpretación y/o diagnóstico de la realidad social, política, cultural, económica, religiosa, etc., de nuestra época que Dussel propone en sus escritos. Si bien, a lo largo del tiempo, nuestro filósofo ha ido cambiando su perspectiva de la realidad, en los puntos que aquí señalo ha permanecido básicamente dentro de la misma óptica. La pregunta acerca de la hermenéutica misma resulta fundamental, ésta se constituye en la base para la reflexión teórica y la pretensión transformadora del sistema injusto. La carencia de una "adecuada" hermenéutica de la realidad social, política, cultural, económica, religiosa, etc. en esta primera etapa del proyecto afectará a los demás momentos del proceso liberador.

Dentro de esta observación crítica se encuentra la cuestión acerca de los *protagonistas* de la interpretación. Para Dussel, tal como he señalado a lo largo del trabajo, son los "sujetos comunitarios" o el mismo "pueblo/pobre", las víctimas, los oprimidos y excluidos del sistema, quienes llevan a cabo dicha hermenéutica a partir de la tutela del "intelectual orgánico", quien, desde una posición fronteriza, colabora en la toma de conciencia de la realidad de injusticia y su posterior transformación liberadora mediante el consenso simétrico de los afectados.

Esta "hermenéutica comunitaria", desde mi punto de vista, carece de precisiones y resulta un tanto ambigua. Lo cual, genera algunos interrogantes, a saber: ¿se trata, acaso, del "sentido común" del "pueblo"? ¿quién es, en última instancia, el/la que realiza tal

interpretación y/o diagnóstico de la realidad? ¿qué lugar ocupan en dicha interpretación las diferentes miradas (periféricas), los intereses personales o grupales, las perspectivas de género, etc.? Comparto, por ejemplo, con Scannone la idea de una "racionalidad sapiencial" del pueblo/sectores populares, la cual, posee características propias que se manifiestan en actitudes concretas de solidaridad, gratuidad, donación, religiosidad, etc., no encuentro, en el caso de Dussel, la misma claridad conceptual con respecto a estas temáticas.

También la figura de los "movimientos sociales", como sujetos activos en la toma de conciencia (junto al "intelectual orgánico") y en la praxis liberadora, puede resultar ambigua. La idealización de tales "sujetos colectivos" (donde, *ad intra* de los mismos también existen relaciones/no-relaciones de poder/dominación, opresión, exclusión) es un tipo de *fetichismo*.

Los "movimientos sociales" también son protagonistas como "sujetos comunitarios" de la interpretación de la realidad de opresión y de la toma de conciencia de dicha situación de injusticia, forman parte del consenso democrático legitimador de la praxis liberadora, son, además, quienes tendrán un papel preponderante en el último momento crucial para que se efectivice tal liberación. Por tales motivos, resulta necesario el análisis exhaustivo, profundo y permanente de dichos "movimientos" a fin de no caer en idealismos o *fetichizaciones* estériles, que mitifican la realidad y nos alejan de la posibilidad de liberación mediante acciones concretas a causa de una visión distorsionada de dicha realidad.

Si llevamos a cabo dicho análisis —minucioso y permanente—, descubriremos que, en el interior de esos "movimientos sociales" coexisten las actitudes heroicas, desinteresadas, "gratuitas" en favor del "bien común" y las acciones injustas y/o corruptas. La circularidad históricogeo-política que Dussel plantea respecto a los grandes sistemas ético-políticos — incluso de liberación— con sus sucesivos momentos — incluido el de *decadencia*— pueden aplicarse análogamente (al modo como Dussel la aplica a las instituciones) a dichos "movimientos sociales".

Por otro lado, la relación entre los "sujetos comunitarios" y el "intelectual orgánico", también presenta dificultades. El "lugar/no lugar" desde "donde" dicho "intelectual orgánico" colabora con la toma de conciencia del sistema injusto y con el proceso liberador no queda, en mi opinión, claro. La pretendida "exterioridad" de quien/quienes aún permanece/n dentro de los "límites" del sistema opresor resulta incomprensible, tal como ya lo señalara Cerutti Guldberg en la década del '70 (primer capítulo). La "posición" fronteriza que Dussel asume del "pensamiento de frontera" de Mignolo, es, a mi entender, muy discutible; tal "posición"/"sin posición" o, como afirmé en el segundo capítulo, tal "ubicación"/"des-ubicación", merece, al menos, una profunda discusión.

En consecuencia, será necesario someter a debate la relación entre los "sujetos comunitarios" y el "intelectual orgánico". La misma crítica que, en su momento, se le hiciera al planteo de Rodolfo Kusch de que la experiencia viva, real y material de dichos sujetos sufrientes sería imposible de ser "traducida" por el "intelectual orgánico", podría efectuarse, de manera análoga, al planteo dusseliano. Y dentro de este planteo cabría preguntar, también, acerca de las categorías con que es traducida y/o interpretada dicha experiencia. En este sentido, el "intelectual orgánico", desde mi perspectiva, aún permanece en una posición ambigua e "incómoda"/"cómoda". "Incómoda" para su comprensión; "cómoda" para el intelectual orgánico, ya que se encuentra "bien parado", al menos con un "pie" en la seguridad del sistema

En definitiva, si tal interpretación y/o diagnóstico de la realidad socio-política y religiosa latinoamericana de nuestra época, sea quien sea que la realice (primera *praxis*), se encuentra "viciada", todo el planteo lo estará. El mismo Dussel, en mi opinión, como "intelectual orgánico" lleva a cabo una hermenéutica un tanto desvirtuada (por idealista) de la realidad, lo cual, pone en entredicho a los restantes momentos del proceso liberador.

Esto mismo ocurre con su visión de la Iglesia católica. Si bien, su postura es crítica y su perspectiva es claramente latinoamericana – además, posee un profundo conocimiento del tema ya que ha estudiado en forma paralela/vinculada la historia ético-política y la religiosa/teológica en AL (segundo capítulo)—, sin embargo, sus expectativas a futuro parecen demasiado utópicas irreales, lo cual, depende fundamentalmente de una visión un tanto distorsionada de la realidad presente, ya que el futuro se va construyendo desde el mismo presente.

Expondré a continuación las observaciones críticas que considero conveniente efectuar en el marco del ámbito/momento teórico de la arquitectónica dusseliana. Aquí (como he afirmado) el consenso simétrico de las víctimas ocupa un lugar preponderante. De dicho consenso también forma parte el "intelectual orgánico", que puede ser el filósofo (como es el caso de Dussel), el cual deberá ofrecer su aporte (filosófico) para que lo que allí se decida conduzca efectivamente a la liberación de los oprimidos/excluidos.

Una primera cuestión para tener en cuenta a la hora de pensar filosóficamente nuestra realidad periférica latinoamericana (lo que ha intentado hacer Dussel desde sus años de juventud, tal como hemos visto en el primer capítulo), es la formulación de la pregunta acerca de la filosofía misma. Tal vez, podamos objetar dicha formulación señalando que tal interrogante se encuentra presente en toda la historia de la filosofía desde sus comienzos. No obstante, encaminarnos en la búsqueda constante de una auténtica filosofía, o de un modo más auténtico y consensuado de filosofar, resulta, no sólo aconsejable, sino necesario.

Este primer planteo crítico a fin de que la FL responda (como filosofía) a las problemáticas concretas del "pueblo" latinoamericano tiene que ver con algunas de las argumentaciones que elabora Dussel utilizando categorías, que, desde mi punto de vista, podrían estar "excediendo" el ámbito de lo que solemos denominar filosófico, es decir, que dichas argumentaciones no se apovarían, en ocasiones, en una base lógico-racional, sino, más bien, en supuestos con base en mitos o creencias (aunque estos se encuentren expresados en narrativas racionales). Las preguntas clave que debemos formularnos aguí son: ¿cuál es el "alcance" de la argumentación filosófica para el pensador latinoamericano a partir del método analéctico?; ¿resulta posible algún tipo de delimitación?; ¿cuáles son las diferencias metodológicas fundamentales entre la filosofía y la teología latinoamericanas actuales?; ¿existe una clara distinción -en determinadas ocasiones- en los textos del autor entre los argumentos filosóficos y las creencias pertenecientes a la "simbología-religiosa" o "teológica"?

La filosofía occidental está marcada por la cristiandad. Pareciera que -ya sea para adherirse o para rechazarla- no logra desprenderse de sus pre-supuestos. La modernidad europea, desde Spinoza v/o Kant, intentó desvincularse del ámbito religioso -- en cuanto religioso-. Así pues, lo racionalizó o secularizó, Ahora bien, como siempre ha sucedido en la historia humana en general y en la historia de la filosofía en particular, las "reacciones contrarias" son continuas. Por lo cual, así como la filosofía moderna europea "reaccionó críticamente" en contra de la filosofía anterior, las "reacciones críticas" a la filosofía moderna europea (primero desde los críticos intra-europeos, luego desde los filósofos "periféricos") han generado un "retorno" (no retroceso), siempre análogo, al vínculo histórico entre filosofía y simbolismoreligioso (Ricoeur). Sin realizar un juicio crítico de tal vínculo, que, por otra parte, siempre se dará de hecho, considero que es tiempo de buscar cierta autonomía. Es decir, de intentar aclarar, al menos, en qué ámbito se está llevando a cabo determinada reflexión, lo cual no significa un retorno a la modernidad ni una adhesión al jacobinismo moderno. Tal vez la relectura de algunos postulados kierkegaardianos pueda avudarnos al respecto v sea posible, entonces, construir, poco a poco, una filosofía de-constructiva y verdaderamente "liberadora".

En los textos ya citados: *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica* del año 2007; como también en el artículo titulado "Pablo de Tarso en la filosofía política actual", publicado en *El Títere y el enano. Revista de Teología Crítica* –publicado luego (como ya he señalado) en su último texto *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad* de 2015, en el capítulo titulado "Crítica de la Ley y legitimidad crítica del consenso de las víctimas (Pablo de Tarso como filósofo político)"–, el autor realiza una explicación exhaustiva acerca de la "distinción" teológica y filosófica –en este último caso en los escritos de Pablo de Tarso (antes con el fundador del cristianismo)–. Aunque tales explicaciones, desde mi punto de vista, no resultan

suficientes (como he señalado en el apartado 4.8), no obstante, demuestran que el pensador latinoamericano es consciente de las dificultades que presenta el tema.

En el texto citado *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*¹³⁴³, el autor afirma que

"en cuanto al *mito*, la filosofía era para Aristóteles también una *mithopoiesis*, y la propia filosofía griega (empezando por los presocráticos, Platón o Plotino) estaba completamente inmersa en un mundo mítico: ¿Qué es la *psykhé* (alma) en Platón sino un mito indostánico imposible de demostración empírica (*mito* que llega hasta Kant)? ¿Qué son las enéadas de Plotino si no la metafísica cósmicomatemática egipcia?" 1344

Por lo tanto, con la excusa de que

"...los mitos o relatos religiosos (que son para la filosofía narrativas racionales en base a símbolos, según Paul Ricoeur...) son irracionales y anti-filosóficos (según la definición europea-moderna de la filosofía), la Modernidad negó toda validez a los relatos filosóficos (que contenían mitos) de las culturas del Sur (incluyendo China e India, con culturas milenarias, y de la filosofía aristotélica-iránica científica y empírica de los árabes)".1345

Asimismo, insiste Dussel en que la reconstrucción de las filosofías del Sur necesita "...recuperar la validez y el sentido de las tradiciones, aún míticas, a las que debe ejercérseles una hermenéutica filosófica adecuada" (tema que trataré en la cuestión siguiente), invirtiendo el pretendido secularismo moderno que negó las culturas milenarias del Sur. Y aclara que "el método de interpretación (hermenéutica) es filosófico; el texto o relato puede ser mítico, poético o no-filosófico, pero el resultado de la interpretación es hermenéuticamente una obra filosófica" 1347

Dussel, respondiendo a algunas críticas al respecto, con el fin de ampliar el concepto de "filosofía" allende las fronteras de la filosofía europea moderna, remite a la obra de Randall Collins titulada *World Philosophy* (2000), en la que el autor compara las grandes "filosofías" chinas, indostánicas, árabes, europeas, etc., y distingue entre "filósofos" de primer, segundo y tercer orden¹³⁴⁸. Haciendo referencia a este texto, Dussel insiste en la necesidad de ampliar nuestra perspectiva con respecto a lo que entendemos por filosofía (o filósofos), ya que la noción de filosofía que solemos defender está marcada por el pensamiento moderno europeo, cuyas influencias aún padecemos.

¹³⁴³ Concretamente en el capítulo cuarto (que ya he citado) "Agenda para el diálogo interfilosófico Sur-Sur".

¹³⁴⁴ E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 93.

¹³⁴⁵ *Ibid.*, 93.

¹³⁴⁶ *Ibid.*, 93.

¹³⁴⁷ *Ibid.*, 93.

¹³⁴⁸ Cf. E. Dussel, "El Siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", 135.

Más allá de la necesidad de prestar atención y basarnos, en cierta medida, en tales distinciones, es decir, de referirnos a las "filosofías" y a los "filósofos" en sentido análogo, opino que la temática es tan fundamental que merece un tratamiento *a priori* de cualquier investigación a fin de clarificar con mayor precisión de qué "hablamos" cuando "hablamos" de filosofía. No sea cosa que, pretendiendo escapar de las "murallas" del "centro" (moderno-europeo) nos perdamos en las vastas posibilidades (imposibilidades) de la "periferia" analógica.

Con lo expresado no niego la existencia de otras "filosofías", por el contrario, en este sentido mi posición es cercana a la de Dussel 1349. Entiendo, más bien, que deberíamos *consensuar* criterios (en el ámbito académico o en el diálogo entre filósofos del Sur) a partir de los cuales "enmarcar" de alguna manera el campo propio de lo que denominamos "filosofía" (o al menos, filosofía académica). De lo contrario el mismo será difuso y todo –o nada– podrá incluirse en el ámbito filosófico.

Quizás de modo análogo a la pregunta acerca de qué "hablamos" cuando "hablamos" de filosofía, debiéramos, también, abrir el debate sobre los conceptos de "fetiche", "fetichismo" o "fetichización". Entiendo que Dussel tome como referencia tanto la raíz etimológica del término como la cuestión de la idolatría en la cultura semita: ahora bien, con respecto a esta última, opino lo siguiente: cualquier modo de absolutizar lo relativo es "fetichismo". No es posible lograr una auténtica des-fetichización si la noción de fetiche se encuentra "empañada" de antemano por algún vínculo demasiado estrecho (fetichista) previo entre las categorías filosóficas y una religión o creencia religiosa en particular: aunque, claro está, la des-vinculación total tampoco es posible. La idea de Dios (Yahvé) Absoluto, Externo y Eterno (y de los "falsos dioses" extranjeros) es un modo de absolutización de lo relativo. No se trata de una fabricación manufacturera, pero es una fabricación al fin. Se trata de una fabricación lingüístico-conceptual (más "sofisticada" que la de otros pueblos) sujeta a una cultura determinada.

En una nota al pie de página del texto citado 1492. El encubrimiento del Otro. Dussel se refiere al "filósofo" en estos términos: "...en el sentido griego originario, de 'amante de la sabiduría' y por lo tanto filósofo-teólogo actual, antes de la secularización, producto del cristianismo (que transforma desde el siglo III d. C., al filósofo en un no-teólogo cristiano)" 1350. Me permito algunos comentarios al respecto. Por un lado, cuando Dussel se refiere al "filósofo-teólogo actual" (a partir de una definición "griega original", pensada y elaborada desde una cultura antigua, con una religión particular que poco tiene que ver

1350 E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro, 110, nota 9.

-

¹³⁴⁹ En el artículo recién citado "El Siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía", Dussel pone como ejemplo a un filósofo árabe (Mahomed Abed Yabri) de la Universidad de Fes en Marruecos, y de su estudio de la filosofía de su cultura. Allí da cuenta de la riqueza "filosófica" oriental, de su antigüedad, diversidad, relación con el ámbito místico (religioso), etc. Cf. ibid., 135-138.

con las religiones "actuales"), está interponiendo su propia interpretación, en la que se vislumbra casi una identificación entre el "filósofo" y el "teólogo", y también, una intrínseca relación entre estos dos ámbitos en la tarea del pensador. Por otra parte, opino, asimismo, que existe cierta ambivalencia en el autor con respecto a este tema. Más adelante, en el mismo texto citado, refiriéndose a la reflexión "filosófica" de los "tlamatini", afirma: "Mendieta no podía imaginar el grado de precisión ontológica, claramente habiéndose superado una razón mítica -estricta razón filosófica entonces-, de estos términos..."1351. Dussel distingue aquí de manera clara la diferencia entre la "razón mítica" (superada) de la "elaboración racional filosófica" de los "tlamatini", es decir, distingue el mito de la filosofía. Ahora bien, parece no establecer esta distinción cuando se trata de la "teología" (especialmente católica) que también parte del mito, en especial, cuando se refiere (como he señalado antes) al filósofo-teólogo actual. La pregunta es ¿en quién piensa cuando hace alusión al filósofoteólogo actual? ¿Estará pensando en sí mismo?

Opino que, tanto el vínculo histórico entre filosofía/s y teología/s, o entre la reflexión filosófica y la teológica *de un mismo pensador* en la tradición cultural occidental, como la relación estrecha que se ha dado en la década del '60 y comienzos del '70 entre la TL y la FL¹³⁵², y, además, la *no* distinción cultural "in-consciente" (i-racional) de estos ámbitos en la argumentación o en la utilización de categorías, pueden ser motivos suficientes para caer en la mencionada ambivalencia.

En otro orden de cosas, como ya he señalado, Dussel utiliza dentro de sus fundamentaciones filosóficas categorías tales como: "Creación" y/o "Creación de la nada", "Exterioridad" y/o "Exterioridad Absoluta", "surgimiento de lo Nuevo Absoluto desde la nada misma, desde la Creación", etc. Tales términos "simbólico-religiosos" o "teológicos" convenientes para ser incorporados argumentaciones? ¿No sería, tal vez, más conveniente pensar, e incluso "inventar" una terminología exclusivamente (o con pretensiones de exclusividad) filosófica? A nuestro pensador la idea de un Dios creador trascendente (en sentido teológico) y que crea la realidad de la "nada" le resulta conveniente. Ahora bien, ¿es "válido" argumentar filosófica o "racionalmente" (siempre y cuando entendamos el argumento racional dentro de los parámetros de la lógica filosófica occidental) basándonos en esas categorías teológicas? Si englobamos dentro de lo "racional" o mejor dicho de "argumentos lógicos racionales" (filosóficos) a las creencias, o a las "verdades teológicas" que tienen como punto de partida el acto de fe o la decisión de creer, no habría nada que discutir... De lo contrario, los cimientos del edificio filosófico

¹³⁵¹ *Ibid*., 115.

¹³⁵² Opino que su vínculo con la TL, la lectura de Gustavo Gutiérrez, los planteos levinasianos (y de Martin Buber) de raigambre bíblica, los postulados "místicos-filosóficos" del último Heidegger y hasta las categorías cuasi-teológicas de Marx, influyeron también en este modo de vincular el ámbito filosófico con el teológico.

liberador dusseliano tendrían profundas grietas. Está claro que Dussel excede con la analéctica las "fronteras" del argumento lógico (filosófico) en sentido occidental; no obstante, debería dar a conocer con mayor precisión las delimitacio-nes (si es que las hay) entre un argumento filosófico de otro que no lo es. De lo contrario, todo (es decir nada) podría ser filosofía.

Las categorías tomadas del ámbito teológico traen consigo toda la carga de sentido y significado propia de la cultura de donde surgieron y de las creencias que las sostuvieron. Entiendo que sería más conveniente aplicar —y explicar— (con originalidad) otras categorías a nuestras argumentaciones filosóficas. Tal originalidad evitaría determinadas suspicacias y confusiones. El gran desafío consistiría en utilizar categorías simbólicas o "simbólico-religiosas" y, sin tergiversar su significado original, incorporarlas al discurso filosófico.

En el campo filosófico-político, hago alusión a un artículo (entrevista) de 2010 "La democracia no se justifica si no asegura la vida" (varias veces citado), donde Dussel afirma lo siguiente:

"Si el poder tiene fuerza, ésta aparece cuando un pueblo quiere vivir, cuando no tiene más que su propio cuerpo como arma, ahí está la voluntad de vida (como pasó en Irak). Pero para eso hay que creer en la resurrección; por eso lo han hecho, para volverse mártires e irse al cielo. Los cristianos no, porque ellos ya no creen. Lo simbólico es fundamental en la política". 1353

Más allá de que Dussel considere que quienes desean desvincular lo teológico/religioso de lo filosófico-político están equivocados (y piensen como Carlos Monsiváis o como el jacobinismo burgués francés), en mi opinión, no se trata de desvincularlos, sino (repito una y otra vez) de no utilizar las creencias religiosas como "parte" indispensable del fundamento filosófico, o, en este caso, también político. Aunque el filósofo latinoamericano se exprese en sentido figurado en el párrafo citado, pareciera que habría que obligar a los ciudadanos a adherirse a una creencia religiosa (mítica, simbólica, teológica, llámese de cualquier modo) a fin de "jugarse el pellejo" por su vida y la vida de su comunidad. Es necesario recordar que también hubo mártires sin "creencias religiosas", o al menos sin el "ideal" o "sueño" de una "resurrección" futura como premio por su heroísmo.

En síntesis, el problema es que la utilización de estas categorías sin aclaración previa puede llevar a confusiones, por lo cual, lo ideal sería utilizarlas de manera original en nuestros postulados filosóficos y recurrir al consenso (cuando sea necesario) a fin de "delimitar" mínimamente su uso "dentro" del "juego de lenguaje" por el que nos comunicamos.

Una segunda observación crítica en relación con el nivel teórico, que se encuentra intrínsecamente unida a la primera, tiene que ver con

¹³⁵³ E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 32.

la interpretación de los textos "simbólico-religiosos" o "teológicos", los cuales, en este caso, son utilizados hermenéuticamente por el autor para pensar nuestra realidad política actual.

El mismo Dussel considera que toda interpretación debe ser "adecuada". Entiendo que por "adecuada" se refiere tanto a una hermenéutica lo más "fiel" posible a lo que el autor ha querido expresar (a partir del locus enuntiationis del texto en relación con el lugar de interpretación desde donde se lleva a cabo la lectura de este), como a la "utilidad" de la interpretación para la realidad actual del intérprete, o bien, para otro contexto.

Es valiosa y muy útil (como vimos) para la *Política crítica* dusseliana, por ejemplo, la interpretación filosófico-política que nuestro pensador hace de la *Carta a los romanos* de Pablo de Tarso, ahora bien, ¿tal interpretación es adecuada? Respondo advirtiendo que en ocasiones el mendocino parece forzar la interpretación, por lo cual, hace "decir" a Pablo lo que en realidad éste no "dice"; o bien, Dussel no "dice" (en la interpretación) todo lo que Pablo "dice". Con otras palabras, existen aspectos fundamentales en el mensaje paulino que nuestro pensador no tiene del todo en cuenta y que, al obviarse, se distorsiona necesariamente la interpretación.

Por lo dicho considero que, en todo caso, sería más adecuado aclarar que algunos aspectos (aun siendo básicos en el mensaje de Pablo), no serán tenidos en cuenta, ya que no resultan útiles para tal interpretación (filosófico-política) que se está llevando a cabo. Es decir, considero adecuada la estrategia de "adoptar" (parte de un discurso o mensaje) para "adaptar-lo" (a la realidad presente) siempre y cuando se aclare tal procedimiento para no confundir al lector.

En la hermenéutica puede uno "adoptar" una expresión, un discurso o un texto y "adaptarlo" a la realidad concreta actual en que se está viviendo porque tal "adaptación" justifica o fundamenta un pensamiento o una acción (que en el caso de Dussel se trata de una circularidad, ya que su pensamiento tiene mucho que ver también con la cultura semita) siempre y cuando se especifique que otros aspectos serán dejados de lado. En el caso de Pablo de Tarso, si bien es cierto todo lo que Dussel explica acerca de su experiencia social y política, de su perspectiva periférica, de su "espíritu revolucionario" y hasta de la importancia de lo simbólico (Ricoeur) en su vida, no podemos olvidar que se trata de un judío creyente converso (con todo lo que eso implica) que todo lo que dice y hace tiene como base su "fe", sus creencias, su "espiritualidad", su "experiencia mística". Que podamos asumir determinadas expresio-nes y utilizarlas para entender (y transformar) mejor nuestra realidad actual, ni siguiera merece discusión, pero debemos aclarar que el sentido simbólico/religioso, en este caso, de Pablo, es muy diferente, por ejemplo, en lo concerniente al tema de la "Ley" y de la "Gracia".

En una nota al pie de página del texto citado Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, Dussel, defendiéndose de

quienes lo acusan de hacer teología por el sólo hecho de tomar textos "bíblicos" o "religiosos" e interpretarlos filosóficamente, señala lo siguiente:

"Lo llamado 'bíblico' o 'religioso' del texto, dentro del jacobinismo propio del pensamiento moderno europeo, desacredita a textos que son 'simbólico-narrativos' y sobre los que el filósofo, *como filósofo*, puede efectuar una hermenéutica. La *Teogonía* de Hesíodo es un texto tan narrativo simbólico como el Éxodo de la narrativa judía. Ambos pueden ser objeto de una hermenéutica filosófica. Estos textos no son *filosóficos* por su contenido, sino por el *modo de leerlos*. Quiero así librarme del epíteto despectivo de que mi análisis es 'teológico' por tomar estos textos 'simbólicos narrativos'". ¹³⁵⁴

Ante este "descargo" que realiza el filósofo, cabe destacar que, a través de mis interrogantes y reflexiones, como ya he dicho, no pretendo establecer una crítica a la interpretación filosófica en sí de textos "simbólico-narrativos", lo cual, siempre se ha llevado a cabo a lo largo de la historia de la filosofía de una u otra manera. Mi cuestionamiento, más bien (y en esto no creo caer en el jacobinismo), tiene que ver, en primer lugar, con la clara distinción (o al menos lo más clara posible) entre el ámbito "simbólico-religioso" o "teológico" y el filosófico (cuestión anterior) en el campo argumentativo (cuestión metodológica básica); en segundo lugar, con respecto a la hermenéutica de los textos simbólicos, aplicando esa interpretación en las argumentaciones políticas, considero que debemos intentar ser lo más fieles posible a lo que tales textos, o autores de los mismos, han querido expresar. De lo contrario corremos el riesgo de "hacer decir" a dicho texto o a su autor (para aplicarlo a nuestras argumentaciones) lo que en realidad no dice. Por supuesto que mi postura también resulta discutible, ya que, si bien, desde el punto de vista filológico es importante saber lo que quiso decir el autor, para la hermenéutica también son importantes los efectos de verdad, o la historia de los efectos, que dieron lugar a otras construcciones. De todas maneras, lo segundo no quita lo primero, sino que ambos intereses deberían complementarse.

La tercera observación crítica dentro del marco del momento teórico tiene que ver con la estrategia del mendocino de recurrir a categorías "semitas" y/o judeo/cristianas, o incluso anteriores (bantúes), griegas, medievales, modernas, etc., para, juntamente con categorías propias de la historia latinoamericana poder fundamentar una filosofía diferente, la FL (la de los pueblos o la/s cultura/s latinoamericana/s). El interrogante que surge es el siguiente: en este esfuerzo por fundar una filosofía nuestra, latinoamericana, de liberación, desde nuestras raíces, realidad, perspectiva, ¿ha trabajado Dussel las categorías, los símbolos, las creencias... es decir, la *cultura* de los pueblos originarios y de los negros esclavos africanos tanto como lo ha hecho con aquellos

¹³⁵⁴ E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 191-192, nota 44.

elementos propios de las culturas antes señaladas? Pareciera que no lo suficiente.

En el texto que he analizado ampliamente en el segundo capítulo 1492. El encubrimiento del Otro, en una nota al pie de página, Dussel afirma:

"Este es el argumento de mis obras primeras, desde El humanismo semita (...) hasta El dualismo en la antropología de la Cristiandad. La antropología desde el origen del cristianismo hasta el descubrimiento de América, Guadalupe, Buenos Aires, 1974. Una Filosofía de la Liberación había que situarla desde sus más lejanos antecedentes en la Historia Mundial, y lo he hecho. Por ello, el reproche de Arturo Roig o de Leopoldo Zea, de haber pretendido ignorar la historia, me parece parcial. En efecto, Zea me criticaba (...) sin advertir que se partía de una definición restringida de filosofía por mi parte; (es decir, para mí en ese momento era filosofía sólo la filosofía académica enseñada en universidades, en la época colonial la escolástica o la actual desde los 'fundadores', aproximadamente desde 1920 en adelante, por la 'normalización', como enseñaba F. Romero). Repito, Zea me criticaba que vo niego todo el 'pensamiento' latinoamericano anterior (Bolívar, Alberdi, Sarmiento, Barreda, etc.). De ninguna manera he negado (...) la 'historia' latinoamericana anterior. Mas, he procurado fundar la 'Filosofía de la Liberación' latinoamericana 1355 a partir de los griegos y semitas, medievales y modernos, de la historia latinoamericana, para mostrar lo que les debemos y en lo que nos separamos. Pero la filosofía 'universitaria' que se practica en América Latina, todavía hoy, en gran parte es imitativa y no creativa. He propuesto explícitamente un 'proyecto' semejante al de Zea, pero 'asuntivo' también de lo popular. de los oprimidos, y por ello es un 'proyecto de liberación'". 1356

Más allá de esta explicación del filósofo de la liberación, opino que la FL, de la cual el argentino es uno de los pioneros, se enriquecería (y enriquecería a las otras filosofías del Sur) si se atendiesen y aplicasen más las categorías propias de las culturas amerindias y afroamericanas.

Un ejemplo que puede iluminar esta percepción personal tiene que ver con la categoría de "rostro" magistralmente trabajada por Levinas desde la cultura semita en diálogo con lo griego. Dicha categoría es asumida por Dussel desde la filosofía griega (desde la teología patrística griega) y, sobre todo, desde los postulados levinasianos; la cual es *aplicada* por el pensador de la liberación a la realidad de AL refiriéndose al "rostro" del "Otro", "pobre", "excluido", "oprimido" latinoamericano. Ahora bien, el filósofo está utilizando una categoría

¹³⁵⁵ Aunque aquí se refiera a la "fundamentación" de la FL, cabe señalar que Dussel en varias ocasiones se atribuye la "fundación" de la FL, lo cual es discutible para muchos filósofos y pensadores latinoamericanos, algunos de los cuales han sido contemporáneos suyos en el tiempo de esa supuesta "fundación". He escuchado personalmente criticar esta afirmación de Dussel a Horacio Cerutti Guldberg en Río de Janeiro, a Eduardo Devés Valdés en Córdoba (Argentina) y a Pablo Guadarrama González en Santa Clara (Cuba).

¹³⁵⁶ E. Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro*, 91, nota 24. La primera cursiva es mía.

que, evidentemente, tiene que ver con nuestra "racionalidad latinoamericana" (ya que las categorías semitas/cristianas y griegas son parte de nuestra herencia cultural), pero no está trabajando suficientemente esta categoría (como otras) desde las culturas "indígenas" o desde aquellas que provienen de África (que sobradamente también son parte de nuestra herencia) 1357. En la cita que transcribo a continuación, el mismo Dussel da cuenta de la riqueza que encierran algunas categorías de la cultura azteca relacionadas con el "rostro":

"Teixtlamachtiani": el que hace rico o comunica algo a otro. 'Ix' (de 'ixtli'): cara, rostro; 'te': el otro. El 'rostro' o 'cara' es el ser del otro. La expresión 'teixicuitiani' es aún más poderosa en expresión: hace tomar 'rostro' propio a los otros (los personaliza, individualiza). Y, por último: 'teixtomani', hace desarrollar el rostro del otro. Una persona 'sin rostro' significa que es ignorante, que va a la deriva, que no descubre sentido en nada ni en sí mismo. 'Tiene rostro' el educado, el que puede descubrir un sentido crítico que trasciende el mero tlalticpac ('sobre la tierra', lo efímero, lo 'fenoménico', la 'doxa' platónica): 'como en sueños'. Toda la sabiduría consiste en sobrepasar el tlaltipac (lo terrestre) para pasar a 'lo que nos sobrepasa' (topan mictlan), lo trascendente. Existe aquí una 'llustración (Aufkärung)' explícita. Estamos, al menos, en el nivel de los poemas de Parménides y los oráculos de Heráclito. Es decir, en el 'Achsenzeit' jasperiano, como entre los Presocráticos". 1358

Como podemos observar la riqueza "conceptual" y "lingüística" que encierran estas categorías sería de suma "utilidad" a fin de reflexionar acerca de nuestra realidad actual latinoamericana también desde categorías gestadas en los "pueblos originarios" y en las culturas afroamericanas, ya que toda nuestra historia nos constituye. No se trata de reemplazar la reflexión que se ha venido desarrollando a partir de conceptos surgidos en la cultura griega, semita o europeo/cristiana; se trata, más bien, de complementar dichas reflexiones "utilizando" el aporte de quienes pensaron primero y se expresaron (de otra manera) "en" éstas nuestras tierras. La perspectiva de los primeros "oprimidos" y "dominados", de aquellos que fueron "de entrada" considerados "periferia" debería ser parte esencial de nuestra reflexión acerca de nuestra actual condición de "periféricos", en especial, en el ámbito de la filosofía política.

Resulta interesante una nota de nuestro autor, en donde, después de referirse con admiración acerca de la reflexión "filosófica" en una de las culturas "indígenas" y compararla con los postulados hegelianos,

1

¹³⁵⁷ Para un acercamiento a las diversas perspectivas críticas actuales acerca de la "descolonización epistemológica", ver el siguiente artículo (que ya he citado): E. Pinacchio, S. I. Sánchez San Esteban, "Continuidades y rupturas entre el pensamiento anti-imperialista latinoamericano de los '60 y '70 y el pensamiento descolonial", en Los nuestramericanos. Su historia, Notas con la etiqueta "Pensamiento descolonial", http://www.centrocultural.coop/blogs/nuestramericanos/etiquetas/pensamiento-descolonial/ 24/02/2017.

¹³⁵⁸ E. Dussel, ibid., 112, nota 18.

expresa lo siguiente: "Esperamos poder profundizar en el futuro todos estos elementos de la reflexión ontológica de la cultura náhuatl, para probar ante los escépticos más contundentemente un inicio formal explícito de la filosofía en la protohistoria latinoamericana anterior al 1492" 1359. Es clara —y loable— la intención de Dussel de trabajar con mayor profundidad en el análisis de las premisas, categorías, razonamientos, postulados, etc. de las culturas "pre-colombinas". Considero que tal análisis o estudio (que se viene desarrollando a través de otras disciplinas como la Antropología) sería de mayor provecho para la FL en cuanto a la utilización de categorías propias de las culturas "indígenas" y afro-descendientes en la reflexión filosófica actual.

En otro texto nuestro pensador señala también que

"es necesario recuperar el material narrativo simbólico de nuestras culturas ancestrales del Sur, sea filosófico o no, mítico o religioso (incluso los textos tenidos por teofánicos o revelados), para sobre él efectuar un *trabajo filosófico* reconstructivo de nuestras tradiciones. La *realidad* local del Sur (...) viene envuelta frecuentemente en el mito (como igualmente acontece en la filosofía moderna) y debe considerarse una respuesta humana, racional y simbólica, punto de partida para una historia y filosofía de la historia del Sur". 1360

Opino que es muy importante lo que Dussel está indicando en este texto, ya que con autoridad (¡vaya si la tiene!) está señalando un rumbo para las futuras investigaciones y/o producciones filosóficas a realizarse en el "Sur". Ahora bien, si algo se le puede "reprochar" a este gran pensador (pero entiéndase bien que, más que crítica u observación, es un elogio) es que no haya trabajado más (o profundizado más) en las culturas amerindias y afroamericanas. Sus cualidades, no sólo como filósofo, sino también como historiador son extraordinarias. Lo ha demostrado en su vasta obra. Pero, si bien, en varios de sus textos aborda la cuestión de las culturas originarias, no obstante, en la utilización de categorías propias y en el estudio de lo simbólico-religioso nos queda "sabor a poco". Sin embargo, más bien prestemos atención al "vaso medio lleno", recojamos las riquezas de su legado y sigamos trabajando, ya que aquí, como en otros "campos", "el trabajo es mucho... y los obreros pocos...".

En el marco de un cuarto planteo crítico, me sumo aquí a un histórico debate (del que sólo hago alusión y expreso un breve comentario), que surge en la década del '70, el cual comienza a partir de las categorías "pobre" y "pueblo" que utiliza nuestro autor. Tales categorías (diferentes pero relacionadas), que hunden sus raíces en la categoría bíblica de "pobre" o el concepto gramsciano de "pueblo", entre otras influencias, son asumidas por Dussel con "traducciones" y

-

¹³⁵⁹ *Ibid*.. 116. nota 40.

¹³⁶⁰ E. Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, 94.

modificaciones propias de su interpretación latinoamericana. 1361 Uno de los críticos a la manera como el filósofo de la liberación presenta dichas categorías ha sido (como ya he indicado) Horacio Cerutti Guldberg. En varias ocasiones Dussel defiende su postura ante la crítica de su colega mendocino; lo hace, por ejemplo, en un artículo de la Revista ERASMUS, frente a una posición de Cerutti Guldbera según el paceño- demasiado foucaultiana y en nombre de la "clase obrera althusseriana". Para nuestro pensador, Levinas va había radicalizado la categoría de "exterioridad" antes que Foucault. En el modo "reductivista" que utiliza este último (se trata de la "exterioridad" de la visión panóptica de la "totalidad" de la "Edad clásica" en Francia) se basaría (según Dussel) Cerutti Guldberg. 1362

Otro de los críticos de la concepción dusseliana de "pobre" y de "pueblo" ha sido Santiago Castro-Gómez, quien, desde una postura expresamente foucaultiana, entiende que el filósofo de la liberación cae en un reduccionismo al concebir al "pobre" como una especie de "suieto trascendental". desde el cual se construve la historia del "pueblo" latinoamericano. Asegura Castro-Gómez que Dussel se instala así en una postura opuesta a la de la post-modernidad ya que no intenta quitar del centro al "sujeto ilustrado moderno", sino desplazarlo y poner en su lugar a otro sujeto absoluto, el "pobre/pueblo" 1363. A tal acusación nuestro filósofo responde que Castro-Gómez no da cuenta de que para Foucault no todas las formas de sujeto son rechazables, sino que éste revaloriza a algunas de ellas. Apunta en sus críticas -según Dussel- a determinadas formas de "hacer historia" a partir de "leves *a priori* necesarias", pero le otorga importancia a una historia de tipo "genético-epistemológica". Además, en su defensa, nuestro autor considera que

"frecuentemente Castro-Gómez cae en el fetichismo de las fórmulas, y no advierte que es necesaria una cierta crítica del sujeto, para reconstruir una visión más profunda del mismo. (...) Se critica una cierta

¹³⁶¹ La noción de "pueblo" que asume Dussel debería ser motivo de un profundo debate, sobre todo en lo que respecta a su alcance. La falta de precisión puede dar lugar a interpretaciones ambiguas en cuanto a dicho alcance (hacia "arriba" y hacia "abajo" en los estamentos sociales).

¹³⁶² Cf. E. Dussel, "La 'Filosofía de la Liberación' ante el debate de la postmodernidad v los estudios latinoamericanos", 52, nota 17. Además, asegura nuestro pensador que "el 'excluido' y 'vigilado' en el manicomio y la prisión panóptica clásica francesa, había sido anticipado en siglos por el indio 'excluido' y 'vigilado' en las 'reducciones', pueblos y doctrinas de la América Latina desde el siglo XVI". Ibid., 56. Explica, también, que "lo panóptico podía observarse en los planos claros, cuadrados, con la iglesia al centro, de los pueblos trazados con racionalidad renacentista hispana, pero no por ello menos 'disciplinaria' de los cuerpos y de las vidas, regladas hora por hora desde las cinco de la madrugada, reglas interiorizadas por el 'examen de conciencia' jesuítico, un 'ego cogito' reflexivo muy anterior a Descartes... en las reducciones socialistas utópicas del Paraguay o entre los Moxos y Chiquitos en Bolivia o los californianos en el Norte de México (hoy Estados Unidos)". Ibid., 56, nota 27.

¹³⁶³ Cf. S. Castro-Gomez. Crítica de la razón latinoamericana. Ed. Puvill Libros. Barcelona, 1996, 38-40.

unilateralidad con otra de sentido contrario, y se cae en aquello que se critica. Desde una crítica panóptica postmoderna repite la pretensión universal de la modernidad...". 1364

Si bien, asumo (críticamente) la noción dusseliana de "pueblo" (que incluye a la de pobre), no puedo menos que formular algunos interrogantes que forman parte del debate acerca del término, a saber: dicha noción ¿encierra una excesiva expectativa con respecto a la "exterioridad" de aquel sector social al que él llama pueblo?; ¿subyace, además, una especie de "divinización" o fetichismo de dicha exterioridad?; ¿las relaciones de dominador-dominado ad intra del pueblo son reconocidas por el filósofo argentino?

En mi opinión, si bien, nuestro pensador es consciente de la existencia de la "exterioridad" en la "exterioridad" misma, es decir, de las relaciones de "poder dominador" dentro del pueblo, la expectativa que pone en dicho "sector social", pueden llevarlo a no expresar suficientemente este aspecto. En el mismo "pueblo" también existen "anti-pueblos", "centrales-periféricos", "incluidos-excluidos". relaciones de dominación, exclusión, marginación, etc., con las de solidaridad, gratuidad, vida comunitaria, etc., se encuentran entremezcladas en la vida del "pueblo". Las relaciones eróticas, pedagógicas y políticas de dominación se dan también ad intra de dicho pueblo. Insisto, la experiencia cotidiana nos demuestra que parte de ese pueblo también es opresor. El ser humano lo es tanto en la riqueza como en la pobreza. Se puede ser un excluido y, al mismo tiempo, excluir. Los totalitarismos y las relaciones totalitarias no son exclusivas del centro. Ahora bien, ¿aquel que excluye al Otro dejaría de ser "pueblo", o de pertenecer a dicho "pueblo"? Entiendo que sí, de hecho, nuestro pensador da cuenta del peligro de que el pueblo se totalitarice o fetichice. Lo cierto es que la postura dusseliana parece ser demasiado idealista y no tener tan en cuenta los permanentes "sistemas establecidos" por aquellos que se encuentran "fuera del orden o sistema vigente".

En otro orden de cosas, considero que puede ser demasiado prematuro o imprudente resaltar o alabar la figura de un líder popular que se encuentra aun ejerciendo el "poder", tal como lo hace Dussel, por ejemplo, con respecto a Evo Morales (o como lo ha hecho, en ocasiones, con Hugo Chávez). Sin pronunciar un juicio crítico con respecto a estos casos particulares —y siendo consciente de que el mendocino resalta más bien el modo de gobernar—, pienso que debemos evaluar todo el mandato de un gobernante, e incluso, los frutos de este y de su gobierno, antes de alabar o condenar. Lamentablemente la experiencia que tenemos los latinoamericanos es que, si bien, en el "pueblo/pobre" suele manifestarse el "Amor" a través de las acciones concretas de la vida cotidiana con actos concretos de solidaridad, generosidad, entrega, compromiso, gratuidad, etc.; no

_

¹³⁶⁴ E. Dussel, *ibid.*, 52.

suele suceder lo mismo, por lo general, con la dirigencia política. Ésta, en incontables casos, se corrompe mediante prácticas egoístas y avaras.

Lejos quedan de la praxis del "pueblo" las actitudes de la mayoría de los que son elegidos por dicho "pueblo" soberano para prestar el servicio de gobernarlo. Incluso muchos de esos líderes necesarios de los que habla Dussel al asumir el "poder" se corrompen. Y aquellos que eran miembros del "pueblo" se convierten, casi automáticamente, en sus dominadores. Fetichizan el poder. ¿Qué es lo que sucede? ¿Acaso será que la silla presidencial está "endemoniada"? ¿Tendremos que intentar quemarla como pretendía el hermano de Emiliano Zapata? 1365. No lo sé. Sí es seguro, que tenemos que buscar, al menos desde la filosofía política, no sólo las causas (que son de sentido común), sino, sobre todo, la manera de soslayar la brecha que se produce entre la voluntad del pueblo y los intereses de quienes lo gobiernan. Más allá de las ilusiones -que pueden tornarse des-ilusiones- de nuestro filósofo. la propuesta dusseliana supone un avance extraordinario en este sentido, desde la que tenemos que seguir reflexionando en bien de la liberación popular.

Aunque Dussel reconoce esos reveces históricos, tal como ya he indicado repetidas veces, ha conservado —y conserva— un particular optimismo que ha caracterizado su pensamiento a lo largo de los años. Personalmente *observo* con algo de escepticismo el acontecer de los hechos en el mundo actual; si bien, ciertos sectores han logrado que quienes gobiernan o quienes "mandan" económicamente hayan oído, en ocasiones, su voz (algunos han conseguido, por ejemplo, que se comiencen a respetar determinados derechos como el *derecho a la vida* promovido, por ejemplo, por el movimiento ecologista), dichos logros, sin embargo, son muy lentos y aislados.

Resulta interesante cómo, en muchos casos, desde la experiencia de la "exterioridad", de la carencia absoluta, de la inminente —y permanente— amenaza de la pérdida de la propia vida (y sólo desde allí) se puede ser capaz de la auto-liberación e incluso de la liberación de aquél que provoca tal situación de exclusión. Dussel lo explica desde el concepto de "creación"; Scannone, por ejemplo, por su parte, hace mayor hincapié en la noción de "gratuidad"; opino que ambos, sin embargo, permanecen demasiado sujetos a conceptos filosófico/teológicos heredados de la cultura occidental. Deberíamos explicar este fenómeno, insisto, incorporando otras categorías propias de las culturas que también nos constituyen, o incluso, de aquellas, con las que, por ser "sureñas", compartimos historias análogas.

En síntesis, la interpretación de Dussel del "pueblo-pobre" latinoamericano y de los gobiernos o líderes políticos de izquierda de las últimas décadas (con base en su interpretación particular periférica de la historia de AL expuesta en el segundo capítulo) es demasiado

. .

¹³⁶⁵ Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31.

idealista y/o utópica. Este diagnóstico "inadecuado" junto a los conceptos que surgen de dicha interpretación en la fase especulativa dificultarán luego la transformación concreta de la realidad de los oprimidos y su consecuente liberación.

Tal como indiqué tanto en el segundo capítulo, como en el tercero y en la primera observación crítica, la noción de "pueblo-pobre" –y el optimismo que conlleva–, se encuentra (en el pensamiento de Dussel) estrechamente vinculada a las figuras del "intelectual orgánico", los "sujetos comunitarios" y/o los "movimientos sociales".

En el ámbito/momento de la segunda *praxis*, las observaciones críticas apuntan a la carencia de propuestas concretas de parte de Dussel a fin de aportar ideas (como "intelectual orgánico") para que se lleven a la práctica —a través del consenso— las nociones liberadoras planteadas a nivel teórico que, a su vez, dependen del primer momento hermenéutico de la realidad. Esto no significa que el mendocino no haya formulado propuestas concretas, no obstante, según mi criterio, un pensador que ha pretendido llevar a cabo un sistema de tal "envergadura" debería completar su proyecto —en diálogo con otras disciplinas— aportando un mayor cúmulo de ideas que, una vez que pasen por el momento inter-subjetivo del consenso, puedan realizarse efectivamente en bien de las víctimas.

Dentro del planteo dusseliano de una democracia participativo-representativa, la cuestión de la participación concreta de los ciudadanos en el campo político resulta ser un problema aún no resuelto. La pregunta necesaria es ¿cómo lograr una mayor y más efectiva participación ciudadana en los procesos democráticos? Es parte del imaginario social, y hasta podríamos decir cultural (basado en hechos reales), la escisión existente entre la mínima (aunque necesaria) participación de los ciudadanos comunes en el ámbito político –casi únicamente reducida al momento de las elecciones de los candidatos/as— y la acción concreta de quienes han sido elegidos/as por el pueblo. En otras palabras, la ciudadanía (me refiero especialmente a AL, aunque podría trasladarse a casi todo el mundo) se encuentra, a comienzos del siglo XXI, defraudada, desilusionada e impotente frente a un accionar político al que tiene escaso acceso y mucho escepticismo.

Comparto plenamente con Dussel la propuesta de una democracia participativo-representativa, donde la "participación fiscalizadora" pueda ponerse en práctica. Algunos intentos se han llevado a cabo y han sido exitosos, como ha sido el caso de Venezuela. Lamentablemente con la crisis especialmente económica que ha sufrido —y sufre— este país —como otros— tales prácticas se han visto empañadas. No obstante, debe trabajarse tercamente a fin de defender y conservar lo que ya se ha logrado e intentar creativamente nuevos modos de participación. Uno de ellos es el uso de la tecnología, generalizado hoy en AL; incluso (en muchos casos gracias a los gobiernos que han bregado por la igualdad de oportunidades) la gran

mayoría de las familias de escasos recursos cuentan en sus hogares con alguna computadora o un teléfono celular y tienen acceso a internet.

Entiendo que una de las causas de la casi imposibilidad de participación de los ciudadanos (más allá de las grandes y tradicionales estructuras políticas que, al modo como lo propone nuestro autor debieran transformarse lo más inmediatamente posible) es la falta de "modernización" (en el sentido de actualización) de los medios o instrumentos de participación popular. Veo con buenos ojos los intentos de incorporar el denominado "voto electrónico", aunque deba hacerse con mucha prudencia a fin de no dar lugar a las *prácticas corruptas* que a la "orden del día" están a la espera de actuar¹³⁶⁶.

Una propuesta interesante (de la que sólo hago mención), surgida recientemente, es la de los argentinos Santiago Siri y Pía Mancini, quienes intentan, mediante el uso de internet e incluso de las redes sociales diseñar una manera más participativa de democracia 1367. Por su parte, muchos especialistas en estas cuestiones no son tan optimistas, sino que encuentran más dificultades que beneficios. Dificultades tales como la desigualdad social, las diferentes maneras de acceso a internet y a la tecnología en general, la piratería informática, el anonimato o (lo contrario) la falta de privacidad, la brecha generacional, etc.

Más allá de las diferentes posturas el debate está abierto; entiendo que es un tema relevante en el marco de la democracia participativo-representativa propuesta por Dussel ya que tiene que ver con la implementación concreta de dicha propuesta –nuestro pensador no completa del todo su sistema ético-político/religioso desfetichizador/liberador con propuestas de este tipo—. La tarea del filósofo (¿intelectual orgánico?), comprometido con la praxis, es la de pensar la transformación de manera "eficaz", a fin de no quedarnos sólo en palabras (o palabrerío) y no ser blanco de la crítica de Marx... nuestro pensador no querría eso. Quienes asumimos la tarea de seguir pensando una mejor manera de vida ética a través del campo político,

¹³⁶⁶ Se ha instalado un debate en Argentina desde hace unos meses acerca de este tema ya que una de las intenciones políticas del gobierno de Mauricio Macri ha sido la de incorporar dicho "voto electrónico". Finalmente, como en tantas otras propuestas o avances (en estos meses de mandato) ha tenido que dar marcha atrás; en este caso porque varios especialistas han advertido acerca de la vulnerabilidad de tal procedimiento electoral. No obstante, el tema se encuentra en estudio, se está incorporando poco a poco, de hecho, ya hay experiencias exitosas en nuestro país, y seguramente se instalará como una práctica ordinaria en el futuro no muy lejano. Acerca de este tema puede consultarse: http://www.clarin.com/politica/gobierno-maguinas-

cambia-negocio-electronico_0_SJk6NLah.html 10/02/2017; http://www.lanacion.com.ar/1923586-debate-en-diputados-por-el-voto-electronico 10/02/1017; http://www.politicargentina.com/notas/201611/17963-fracaso-del-gobierno-se-cayo-el-voto-electronico.html 10/02/2017.

¹³⁶⁷ Cf. http://www.lanacion.com.ar/1942845-dos-argentinos-enamorados-silicon-valley-y-una-idea-para-revolucionar-la-politica 10/02/2017

debemos reflexionar acerca de la implementación de la tecnología en dicho campo al servicio de la comunidad. 1368

Otra "observación crítica" en el marco de este último ámbito/momento (aunque dentro de la problemática eclesial-teológica-católica) es acerca de la falta de propuestas concretas de parte de Dussel a fin de aportar ideas que enriquezcan el debate ¿consensual? ¿simétrico? intra-eclesial católico latinoamericano. Dicho debate acerca del futuro de la iglesia en el Nuevo Continente y las necesarias transformaciones estructurales que hacen falta llevar a cabo para la "liberación" de los "cristianos de segunda", podrían recibir un valioso aporte de parte de nuestro pensador, si éste colaborase con dicho debate.

Más allá de algunas ideas aisladas (y utópicas "irrealizables") de orden litúrgico-pastoral, Dussel no aporta tampoco aquí demasiadas soluciones concretas a las problemáticas planteadas.

¹³⁶⁸ Tal vez, en el último tomo de la última trilogía Dussel aporte algunas propuestas concretas que puedan ser tomadas por quienes forman parte del consenso para efectivizarlas en pos de la liberación de las víctimas. No obstante, resulta difícil que su sistema quede completo por esto. De todas maneras, es probable que la intención del filósofo no sea la de brindar dichas propuestas concretas, consideradas muchas veces pertenecientes al ámbito de otras disciplinas. Aquí también debiéramos discutir (incluyendo a Marx) acerca del alcance de la/nuestra filosofía.

A modo de conclusión

Hemos llegado al final de la reconstrucción crítica de los principales postulados de Enrique Dussel concernientes a su proyecto/"sistema" filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/ liberador. Éste ha sido el eje que ha estructurado la presente propuesta en el que la relación entre ética-política y religión en pers-pectiva situada latinoamericana v a partir del pensamiento marxiano, ha ocupado un lugar central. Para ello, he comenzado con la reconstrucción del itinerario intelectual de Dussel en sus primeros tiempos, en los que la influencia que recibe de Marx (y, en parte, de Levinas) será determinante en su futuro desarrollo filosófico de liberación; he investigado, a continuación, acerca de la crítica histórico-geo-políticoreligiosa que lleva cabo Dussel al eurocentrismo y a la "Modernidad" europea desde el vínculo intrínseco con el surgimiento de la "periferia latinoamericana" y mundial, a partir de la cual piensa el concepto de "Trans-Modernidad" v el posterior surgi-miento de una filosofía periférica, de liberación o del Sur; desde esta nueva hermenéutica situada en AL he analizado los principales textos en los que el mendocino expuso su propuesta filosófica liberadora teniendo siempre como referente principal el pensamiento de Marx, el cual, ha sido reinterpretado y re-asumido por Dussel a partir del estudio exhaustivo y comprometido del mismo y de la nueva perspec-tiva situada latinoamericana; al final, he presentado críticamente las ideas fundamentales de dicha propuesta filosófica ético-política/reli-giosa des-fetichizadora/liberadora dusseliana en/para/desde AL.

El proyecto/"sistema" dusseliano es un valioso aporte a la reflexión filosófica concerniente al ámbito político/religioso de nuestro tiempo, y una invitación a seguir pensando este ámbito desde nuestra perspectiva latinoamericana. Además, tal propuesta es extra-ordinaria, su análisis histórico-geo-político-religioso de la realidad de AL y del mundo contiene un valor innegable, su esfuerzo en interpretar y criticar los acontecimientos histórico-político/religiosos a partir del estudio minucioso de pensadores como Levinas y Marx (llevado a cabo durante décadas) entre tantos otros, nos otorga un material único para continuar con la noble tarea de pensar filosóficamente nuestra realidad. Incluso, posee la capacidad de entusiasmar a muchos jóvenes intelectuales que se auto-consideran seguidores -o partícipes- de la corriente filosófica denominada FL. También, tiene la "virtud" de ilusionar a quienes, desde una óptica más escéptica -o tal vez, más realista-, no "miramos hacia el futuro" con tanto optimismo. En esa línea positiva que caracteriza, en general, su pensamiento, Dussel, nos propone (a quienes recogemos -quien más quien menos- su legado), un camino a seguir en el ámbito de la/s filosofía/s del Sur. Este rumbo que se debería tomar, según nuestro pensador, se encuentra intrínsecamente unido a la cuestión de la vigencia y/o actualidad de la FL, que he presentado en los últimos apartados del segundo capítulo.

Adhiero en general al pensamiento de Dussel; insisto en que, desde mi punto de vista, se trata de un valioso aporte para la filosofía latinoamericana y mundial, no obstante, considero que es necesario revisar algunas cuestiones dentro de su propuesta que, entiendo, presentan dificultades. Dicha propuesta, por momentos, resulta un tanto utópica (en sentido irreal o inalcanzable), un sueño, una quimera; además, muchos de sus postulados, incluso algunos de los que forman parte de los principios fundamentales del proyecto son, desde mi punto de vista, criticables por deficientes. Como he señalado en la hipótesis del trabajo, el pretendido sistema dusseliano se ve afectado por deficiencias (muchas de las cuales han permanecido en el tiempo) en los tres ámbitos/momentos de su desarrollo arquitectónico. Por lo cual, tanto la hermenéutica inicial de la primera praxis como el nivel teórico intersubjetivo consensual y la acción liberadora concreta deben ser sometidos a profundas revisiones y a permanentes debates.

En los párrafos siguientes presentaré mis *propuestas de trabajo* – dentro del marco de las *observaciones críticas* que he expresado en el apartado anterior – para tener en cuenta en futuras investigaciones, las cuales, han sido anticipadas a lo largo del texto (de alguna u otra manera/implícita o explícitamente).

En el marco de la primera observación crítica de la primera praxis, entiendo que, en la propuesta de Dussel, existen deficiencias en la interpretación y/o diagnóstico de la realidad social, política, económica, cultural, religiosa, etc. que no permiten un adecuado desarrollo del proceso liberador. La hermenéutica acerca del "pueblo-pobre", de los "sujetos comunitarios", de los "Movimientos sociales", del "intelectual orgánico", de la realidad eclesial (católica) latinoamericana, y su relación mutua, resulta, en parte, utópica (irrealizable), idealista, ambigua, imprecisa y/o confusa. Si bien, la perspectiva de Dussel acerca de estas temáticas se ha ido modificando lógicamente de forma paulatina en algunos puntos, su visión de la realidad, básicamente, se ha mantenido dentro de los mismos parámetros durante las últimas décadas.

Por lo cual, propongo llevar a cabo una revisión interdisciplinaria de la perspectiva dusseliana, a fin de reconocer (desde diferentes miradas) los aciertos y las deficiencias en la interpretación que realiza Dussel de la realidad social, política, económica, cultural, religiosa, etc. La importancia de la interdisciplinariedad radica en el aporte que cada una de las disciplinas puede hacer a la investigación sobre este proyecto y al enriquecimiento mutuo para la construcción de proyectos futuros.

Además, en sintonía con la advertencia de Dussel de que todo sistema tiende a *totalizarselfetichizarse*, será necesario llevar a cabo una *permanente* auto-revisión y auto-crítica de las críticas y de los proyectos o sistemas filosóficos que propongamos.

Dentro del ámbito o momento de la *teoría*, he afirmado en la primera observación crítica que, en los postulados dusselianos, encontramos

pre-supuestos de orden teológico (concretamente de la teología judeocristiana-católica), que no siempre se reconocen con facilidad en sus escritos. Si bien, los mismos puede que no revistan carácter de fundamentación, implican la utilización (sin esclarecimiento) de categorías "simbólico-religiosas" o "teológicas" ad intra de las argumentaciones filosóficas, como, por ejemplo, la noción de "creatio ex nihilo" 1369. Lo cual, como he indicado, necesitaría al menos alguna aclaración por parte del autor. Además, tales categorías pertenecen a una tradición histórico-cultural, (de la que -salvando las distanciasforman parte Marx, Levinas y el mismo Dussel) es decir, no son "la teología" o "la religión", sino que son una/as entre otras. En general nuestro pensador no explica esto, sino que utiliza esas nociones sin más. Por otra parte, en el caso de que conviniéramos en aceptar la utilización de las mencionadas categorías, considero que no se han tenido del todo en cuenta en la obra de Dussel (al menos en estos temas) otras categorías que tienen que ver con las tradiciones, culturas v religiones de los pueblos originarios v de los afro-descendientes. las cuales también conforman nuestra identidad y nuestra racionalidad latinoamericana. Más adelante expresaré la correspondiente propuesta al respecto.

Parte de esta observación crítica tiene que ver con la diferenciación entre un abordaje filosófico y otro teológico, ya que el punto de partida es diferente, existen diferentes maneras de argumentar y la metodología no es la misma. Por lo tanto, propongo, estar más atentos ya que en nuestro imaginario cultural podemos asumir categorías de modo inconsciente – "simbólicas", "simbólico-religiosas" o "teológicas" – , utilizarlas y repetirlas sin más dentro de nuestros argumentos filosóficos. Es más, otros, posiblemente, repetirán durante mucho tiempo esas mismas categorías sin que pasen estas por el "filtro" de la crítica. Además, propongo, a propósito de esta problemática, que revisemos, discutamos y consensuemos de manera permanente nuestras nociones (a veces aceptadas i-racionalmente) de filosofía. No debería generar algún tipo de "complejo de inferioridad" con respecto a otras ciencias este replanteo permanente -y fundamental- acerca de dicha filosofía, por el contrario, este debate radical responde al "espíritu" mismo del filosofar que no se con-forma con lo dado.

Por otra parte, en el marco de la segunda observación crítica del nivel teórico, me he referido a la interpretación que lleva a cabo Dussel de la Carta a los romanos de Pablo de Tarso; aquí, claro está, no existe (desde mi punto de vista) ninguna utilización de categorías teológicas (en cuanto teológicas) en las argumentaciones filosóficas, en cambio, pareciera que nuestro autor se aleja tanto de la perspectiva religiosa o teológica de Pablo que termina secularizando en extremo el mensaje

.

¹³⁶⁹ Si asumimos la interpretación dusseliana de Marx acerca de la utilización de estas categorías, como es el caso de las "metáforas teológicas", la observación podría ser extensible también al de Tréveris.

que el "Apóstol de los gentiles" desea transmitir en dicha carta. Mi postura al respecto que, a su vez, es una *propuesta* para tener en cuenta en futuras investigaciones es que, a través del consenso (filosófico), podemos utilizar categorías "simbólicas", "simbólicoreligiosas" o "teológicas", e incorporar otras y aplicarlas a nuestras reflexiones filosóficas latinoamericanas sin necesidad de *forzar* la *interpretación* del texto o autor (en este caso paulina), es decir, mediante una "adecuada" hermenéutica. Lo cual resultaría —en este caso planteado— más conveniente (y fiel) al pensamiento de Pablo, y provechoso para su aplicación en la reflexión sobre nuestra realidad latinoamericana.

En otro orden de cosas, pero en la misma línea de trabajo (con la intención de aportar mayores elementos a las investigaciones), siguiendo la tarea de la hermenéutica que Dussel realiza, junto a otros pensadores (o a partir de ellos) de los textos paulinos; opino que la investigación e interpretación filosófico-política/religiosa de los textos "simbólico-religiosos" o "teológicos" de algunos Padres de la Iglesia (críticos del "orden establecido") podría aportar mucho a dicha hermenéutica, e incluso, a los estudios acerca de Marx. De hecho, algunos de ellos (como es el caso de Juan Crisóstomo) llevaron a cabo una importante crítica ético-política del "sistema vigente" dominador de su tiempo (lo que le valió a este patriarca en concreto la expulsión de Constantinopla, habiendo sido acusado de rebelde). Crítica dirigida al poder dominador del Imperio y, también, a quienes, favorecidos por tal poder y a costa de injusticias, oprimían al "pueblo" pobre. He aquí un eiemplo de tales críticas, la cual, al modo como lo hicieran el profeta Amós y el autor del Libro de la Sabiduría, es expresada en un tono marcadamente irónico:

"El cuerpo del ricachón ha sido entregado a la tierra; más la vista de las grandes construcciones no permite que con él quede enterrada la memoria de su avaricia. Todo el que pasa, al contemplar la grandeza y adorno de la espléndida casa, no dejará de decirse a sí mismo o a su vecino: '¡Con cuántas lágrimas no se habrá edificado esa casa! ¡Cuántos huérfanos se habrán quedado desnudos! ¡Cuántas viudas habrán sufrido una iniquidad y cuántos obreros habrán sido defraudados en su jornal!'

De modo que te salen las cuentas al revés: querías gozar de gloria mientras vivías y ni ahora ni después de fallecer te ves libre de acusadores. La casa lleva tu nombre como esculpido en una estela y obliga a que te ultrajen hasta quienes no te vieron en vida". 1370

Por lo cual, propongo trabajar desde una "adecuada" hermenéutica a estos autores y sus obras, a fin de enriquecer el proyecto/"sistema" filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/liberador dusseliano, sin dejar de investigar e incorporar a la reflexión filosófica los textos y

¹³⁷⁰ San Juan Crisóstomo, *Ricos y pobres*, Ed. Lumen, Buenos Aires, 1990, 119-120.

las categorías de los pueblos originarios y de las culturas afroamericanas.

En el tercer planteo crítico de la segunda etapa he observado la carencia en el proyecto/"sistema" de liberación dusseliano de la "utilización" y, lógicamente, previa investigación, de categorías amerindias y afroamericanas. No es que Dussel no recurra a dichas categorías, pero lo hace de manera esporádica. Mi propuesta al respecto tiene que ver, justamente, con poner manos a la obra en este trabajo. Ya he señalado que algunas disciplinas, como la Antropología, nos llevan "la delantera" en esta labor. Corresponde que, mediante el diálogo interdisciplinar, y valiéndonos de las investigaciones que va se vienen realizando desde hace tiempo, logremos ir incorporando en nuestras argumentaciones filosóficas aquellas categorías que nos permitan pensar/nos con mayor autenticidad. Lo haremos en perspectiva analéctica (aunque críticamente), tal como nos han propuesto los filósofos de la liberación 1371 y reivindicando nuestra identidad latinoamericana.

No se trata de descartar las categorías que hemos heredado de otras culturas que también conforman nuestra identidad. Por ejemplo, la categoría "fetichismo", aportada tanto por Marx como por Dussel, más allá de las observaciones planteadas, resulta muy útil y valiosa a la hora de pensar nuestra realidad político/religiosa y sus peligros de "fetichización". No obstante, también es necesario incorporar a dicha reflexión otras categorías como "Agápe", "Coatl", "Tinkunaco", "Ñamandú", etc., las cuales revisten una riqueza conceptual y simbólica que, con sus respectivas aclaraciones y adaptaciones, serán un enorme aporte para nuestra producción filosófica latinoamericana de liberación y para las filosofías del Sur en general. Es más, serán también una contribución a la filosofía a nivel global, ya que tal vez, desde el "centro", en algún tiempo remoto, sean tenidas en cuenta.

Es por eso que propongo, de modo particular, en el marco de la incorporación de nuevas categorías, trabajar en profundidad la categoría "Agápe/Amor" (y sus equivalentes en otras lenguas y culturas), de la que va he hecho alusión antes (será este uno de los temas que, personalmente, seguiré trabando a partir del pensamiento de Dussel).

¿Resulta adecuado asumir dicha categoría para pensarnos en/para/desde AL? Considero que (entre otras) es una categoría clave, que, si bien, nuestro filósofo la tiene en cuenta en algunos de sus textos hermenéuticos, entiendo que no lo suficiente. La Solidaridad, a la que el cuyano le otorga un lugar preponderante en nuestra realidad periférica, hunde sus raíces en el "Amor". Incorporar esta categoría (no necesariamente teológica) en la hermenéutica de los textos simbólicoreligiosos-semitas permite que la interpretación filosófico-política sea

¹³⁷¹ Me refiero particularmente a Dussel y a Scannone. Ver nota 8.

más "adecuada"; además, se corresponde más con la "racionalidad 'sapiencial' latinoamericana" donde el "pueblo/pobre" se rige muchas veces por la lógica de la "gratuidad" (herencia también de las otras culturas que lo constituyen); e incluso, será útil para pensar una democracia más participativa, comunitaria, solidaria, donde el "poder" que surge del pueblo, responda, asimismo, a una verdadera vocación de servicio.

La "vida material" sin el "Agápe" parece vacía (aunque hay que reconocer que el amor sin la vida material no existe). El "Amor" es originario a la "Vida", incluso desde el punto de vista bíblico. Pablo de Tarso lo entiende de esta manera. Por lo que tal categoría podría incorporarse, también, en las reflexiones post-dusselianas acerca de Marx

La categoría "Agápe/Amor" posee la virtud de sintetizar – distinguiendo sin confundir— positivamente el ámbito religioso y el político. Se trata de la contracara del vínculo/sin vínculo "tristemente célebre" que ha expresado históricamente la categoría fetichismo.

Otro de los planteos críticos que he incluido y formulado en la investigación tiene que ver con la mirada -desde mi punto de vistademasiado optimista del autor con respecto al "pueblo/pobre", a su supuesta "exterioridad absoluta", como también, a la euforia (un tanto prematura) por la emergencia en AL de gobiernos de tendencias izquierdistas "surgidos del pueblo". Pienso que las relaciones de dominación y exclusión -en mayor o menor medida- han sido, son y serán parte de la historia de la humanidad entre ricos, pobres, incluidos o excluidos, centrales o periféricos. La fetichización del poder también es un hecho entre los pobres y marginados, se da en los sectores carenciados, en las villas de emergencia, en las cárceles, en los campamentos, en las favelas, etc. Aunque Dussel es consciente de esto (y advierte, en muchas oportunidades, la posibilidad de que el "nuevo sistema" también genere víctimas), habría que hacer mayor alusión, entonces, a los periféricos de/por la "periferia", a los "externos" de/por la exterioridad, a los ninguneados de/por la "nada" misma. Propongo, a partir de aquí, profundizar en nuestras investigaciones (latinoamericanas) acerca de la cuestión de los intereses del ser humano, en especial de los "pobres", del "pueblo", de los "líderes políticos", de los "dirigentes sociales", etc. (al modo como lo postula Dussel), ya que son los intereses egoístas "particulares/grupales" los que provocan los diferentes modos de fetichización/corrupción.

Además, otra *propuesta* de trabajo dentro de esta temática tiene que ver con los denominados "sujetos comunitarios", o más concretamente, con los "movimientos sociales". Considero que es necesario realizar un análisis y auto-análisis permanente de los llamados "movimientos sociales", de tal manera que podamos pensarlos a fin de que éstos se constituyan en verdaderos instrumentos de *liberación* para todo el "pueblo", y no (como ocurre en muchos casos), en un lugar estratégico para que unos pocos se beneficien a

costa de los demás. Estos "movimientos sociales" que, por lo general, se forman y con-forman de manera espontánea, deben, en un segundo momento, organizarse. Es en esa etapa organizativa, de estructuración o institucionalización cuando se debe poner especial atención en la posibilidad real de participación simétrica de sus integrantes, de consensuar los fines que persiguen, así como los objetivos que se desean alcanzar, los medios que serán utilizados, etc.

Por último, *propongo* re-pensar la figura del "intelectual orgánico". Sin dejar de lado los aportes de Gramsci o de Mignolo, de quienes se nutre Dussel en estos temas (junto a otros), opino que es necesario ampliar el horizonte y abrir el debate acerca de la "posición" y/o "ubicación" de dicho "intelectual orgánico", además, del "rol" que le corresponde dentro del proceso liberador.

En el ámbito/momento de la segunda *praxis*, el planteo crítico tiene que ver con la carencia de propuestas concretas –por parte de nuestro filósofo– que aporten ideas al consenso intersubjetivo y simétrico a fin de ir logrando una verdadera transformación de la realidad de injusticia. Insisto, no significa que Dussel no exprese algunas ideas al respecto, pero de un pensador de tal "envergadura" podemos (y necesitamos) esperar mucho más.

Mi propuesta en este nivel va dirigida, precisamente, a trabajar en ese sentido, es decir, en pensar juntos –quienes pretendemos hacerlo filosóficamente—, en diálogo permanente con otras disciplinas, a fin de generar ideas concretas que aporten —a la instancia del consenso—soluciones a las problemáticas que tienen que ver (directa o indirectamente) con el sistema opresor. Sólo así, desde el pensamiento colaborativo, el debate abierto y sincero, y el compromiso en la acción de todos los implicados en el proceso de liberación, ésta será posible y alcanzará el nivel de la vida humana material de las víctimas.

Tal como hemos visto, Dussel le otorga una importancia fundamental a la *participación* en el sistema democrático. No obstante, mi observación al respecto tiene que ver con la falta de propuestas concretas por parte del autor a fin de ofrecer posibilidades reales de participación. Será necesario, entonces, enriquecer el proyecto político dusseliano, sobre todo en lo que concierne a la *democracia participativa-representativa*, con nuevos aportes, por ejemplo, mediante nuevas ideas que favorezcan la incorporación de la informática en dicha participación, ya sea en las elecciones de los gobernantes, como en referéndum, plebiscitos, etc.

A nivel religioso y/o teológico, propongo que, quienes estamos convencidos de la necesidad de una real transformación/revolución eclesial desde la "periferia" cristiana católica, nos comprometamos con dicha transformación en pos de las víctimas y en bien de la Iglesia toda. También en este ámbito, como "intelectuales orgánicos" debemos colaborar con la toma de conciencia de la propia realidad y aportar propuestas concretas para que, a través del diálogo e, incluso, el consenso simétrico, podamos ir obrando poco a poco/paso a paso la

revolución cristiana católica desde los sectores "periféricos" y transformemos definitivamente a la Cristiandad eurocéntrica en un auténtico Cristianismo *católico/universal*.

La propuesta filosófica de Dussel, discutible, por cierto, en muchos puntos, la cual, en ocasiones, parece una "utopía irrealizable", constituye, no obstante, un valioso aporte para la filosofía latinoamericana y mundial, la cual, debe continuar en medio de las vicisitudes históricas de un mundo cada vez más complejo.

En AL hemos sido víctimas a lo largo de nuestra historia de *mitos* o fetichismos engañosos, a través de los cuales nos han colonizado. Dussel, sin embargo, se ha mostrado generalmente muy optimista, incluso en perspectiva global; como he señalado, profetiza el surgimiento de una cultura plurifacética mundial que nacerá de la cultura revolucionaria liberadora, la cual será una alternativa más rica que la cultura imperial actual 1372. Por mi parte, como también he señalado, no comparto tal optimismo en términos globales; sin embargo, coincido en la necesidad -y posibilidad- de pequeños cambios que nos permitan ir logrando poco a poco/paso a paso la transformación del sistema injusto. Tales cambios deberán efectuarse comenzando por un profundo debate acerca de las percepciones (interpretaciones) que tenemos de nuestra propia realidad, es decir, de una auténtica o in-auténtica toma de conciencia de nuestra situación de víctimas. Si carecemos de un adecuado diagnóstico, careceremos, también, de soluciones reales. Deberá llevarse a cabo, incluso, una seria re-visión y/o auto-crítica de nuestra manera de pensar/nos, revisando de modo permanente nuestros pre-supuestos, preconceptos, pre-juicios, etc. con los que construimos nuestras argumentaciones filosóficas liberadoras. Además, será necesario llevar al nivel del consenso propuestas claras, precisas y concretas a fin de que la añorada liberación de los oprimidos no quede atrapada en el ámbito de lo formal o del discurso, sino que pueda realizarse de manera efectiva.

Ahora bien, el gran peligro es la *fetichización*; ésta se encuentra siempre latente ya sea en los sectores de dominio o en la supuesta "Exterioridad" de la que tanto habla el autor. Por lo cual, es importante estar alertas ya que, como señala el paceño, los sistemas tienden a *totalizarse/fetichizarse*. No se trata, por ejemplo, de eliminar las clases sociales o las estructuras eclesiales, no es posible. Siempre habrá algún tipo de "dominación" incluso ad intra de las mismas. Por lo cual, no debemos esperar una sociedad política perfecta o una religión perfecta, sería una gran equivocación, una ilusión infundada. La cuestión quizás sea, como propone Hinkelammert: "vivir el presente eterno" 1373. Si vamos a esperar a la revolución para empezar a vivir, dejaríamos de vivir el presente, y, además, dicha revolución consiste

¹³⁷² Cf. E. Dussel, Hacia una Filosofía Política Crítica, 154.

¹³⁷³ Cf. E. Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 34.

en el futuro como presente. Así pues, tanto la política como la religión (cada una en su ámbito, pero, a la vez, inter-relacionadas) tienen la obligación de otorgar sentido a la "presencia" y al "presente", descubriendo en el presente la figura de aquel que está ausente, del oprimido/excluido al que es necesario liberar. Para lograr esto en lo concreto debemos transformar las estructuras opresoras, construir día a día un orden más justo donde haya la menor cantidad de víctimas posibles¹³⁷⁴. Así es como se irá realizando la *revolución*, ya que ésta en su "esencia" no es violenta, sino que su "esencia" se encuentra en la posibilidad de cambiar las estructuras¹³⁷⁵. Por eso los postulados deben ser grandes, los ideales ambiciosos, los sueños optimistas, pero los pies... los pies deben estar sobre la tierra.

Así pues, el primer paso es caminar hacia un real y concreto reconocimiento del Otro, lo cual se logra por medio de la toma de conciencia de la Alteridad/Exterioridad, propia y del Otro. Esta toma de conciencia es posible va que nuestra experiencia de latinoamericanos ha sido. v es. la de un *Otro* excluido v explotado por la racionalidad europea que no ha reconocido nuestra Alteridad/Exterioridad. A partir de allí es posible continuar el cambio con pequeñas y mutuas actitudes de respeto, reconocimiento, valoración, etc. Las cuales, no cambiarán la "historia", pero al menos, desde la "no historia", se irá dando un proceso esperanzador hacia la justicia y liberación, y ese será nuestro legado para las futuras generaciones. De todas maneras, aquí no cabe la ingenuidad o el exagerado optimismo; insisto en que la amenaza de fetichizar/ idolatrar (o auto-fetichizarse) al poderoso, a un determinado sistema, ideología, creencia, partido político, etc. se encuentra presente en cualquier sector de la sociedad y en cualquier época. Los "intereses" personales/grupales son factores integrales negativos de todo proceso político-social-institucional que es necesario tener en cuenta.

En síntesis, en AL hemos sido colonizados tanto a nivel político como religioso, condenados a vivir una realidad "inauténtica" y víctimas de una perspectiva e imposición eurocéntrica en la que somos periferia. Pero aún podemos transformar dicha realidad; no será inmediato ni simple, pero con una *mirada* atenta y sagaz, puesta en nuestra propia historia, en nuestras posibilidades, en nuestros proyectos filosóficos, podremos *des-fetichizarnos/liberarnos*. El desafío para la FL será pensar/nos desde una "auténtica" filosofía, desde el esfuerzo hermenéutico "adecuado", trabajando más lo propio, por ejemplo, las culturas originarias y afro-americanas, pensando la democracia desde

¹³⁷⁴ Comparto aquí la propuesta de Dussel, quien señala que "…hoy tenemos que darles lugar a los excluidos para que una democracia pueda realizarse plenamente, con una eficacia que pasa necesariamente por un cambio de instituciones, para que funcione la democracia mejor". *Ibid.*, 33. Por eso es tan importante continuar reflexionando desde el ámbito filosófico "periférico", desde la perspectiva del pobre, del excluido o dominado nuestra realidad política latinoamericana –y del Sur en general—.
¹³⁷⁵ Cf ibid. 34

nuestra propia realidad -en los últimos años hemos demostrado que podemos hacerlo, aunque estemos viviendo ahora un momento de crisis-. En el ámbito religioso, a pesar de la resistencia, podemos comenzar, poco a poco, un proceso de "conversión" hacia el Cristianismo mesiánico. También aquí la perspectiva del pobre debe ser el "lugar hermenéutico" de una auténtica transformación religiosa. eclesial y teológica. El aporte a la Iglesia católica (en su totalidad) y a las demás iglesias cristianas (las cuales también forman parte de la cristiandad heredada de Europa) de nuestros valores, nuestras capacidades, nuestra lógica, permitirá renovar la vivencia religiosa retornando así a las experiencias espirituales-materiales de las primeras comunidades de cristianos 1376. Tales características, al modo como Scannone señala en varios de sus escritos, son propias de nuestra "racionalidad sapiencial latinoamericana" y se manifiestan mejor a través de los pobres, de los excluidos y dominados, de la mujer abusada, del niño "huérfano" y desamparado, de la "viuda" enferma y olvidada. Después de todo, ellos fueron los predilectos de Jeshúa ben Josef, es más, él fue uno de ellos y, por ser revolucionario al compartir con ellos su "Amor" (Agápe), compartió también su misma suerte.

En definitiva, quienes asumimos la tarea y el compromiso de continuar pensando filosófico-liberadoramente (desde quienes nos preceden) nuestra realidad político/religiosa latinoamericana debemos ideas al proyecto/"sistema" filosófico éticonuestras político/religioso des-fetichizador/liberador dusseliano, a fin de que -a través de la reflexión filosófica latinoamericana de liberación-, se pueda ir construvendo, poco a poco/paso a paso, un "efectivo" sistema político democrático participativo (des-fetichizado/desfetichizador/liberador) que surja del pueblo y una nueva manera de vivir la religión (des-fetichizada/des-fetichizadora/liberadora), auténtica v más libre, al modo del Cristianismo mesiánico. Se podrá lograr por medio de la auto-crítica permanente de las propias perspectivas, los pre-supuestos y los modos desde donde se interpreta y teoriza acerca de la realidad, atendiendo, además, a la "praxis" concreta y a la búsqueda permanente de transformaciones reales. Pues, será más provechoso *validar* la filosofía por su incidencia *práctica* en el campo político, social, cultural e incluso religioso, desvinculándola de presupuestos teológicos pretendidamente a-situados, de hermenéuticas "inadecuadas", de idealizaciones o utopías "i-realizables", de provectos filosóficos que no ofrezcan demasiadas soluciones concretas a

_

¹³⁷⁶ Podemos parafrasear a San Agustín diciendo: ¡Oh feliz culpa que nos mereció tan gran Redentor! Sin el descubrimiento, la conquista y la colonización de AL fetichistamente justificada por la religión (tal como hemos visto en el segundo capítulo), no podría haber surgido esta perspectiva filosófica y teológica periférica de liberación, capaz de criticar a la Cristiandad en muchos de sus aspectos e intentar retornar a un auténtico Cristianismo profético y mesiánico. Desde la periferia, sólo desde allí, puede surgir, también, la liberación para la Iglesia católica.

problemáticas concretas, a la obstinada utilización de categorías "foráneas" sin un anclaje real en el mundo de la vida de Nuestra América.

En un mundo cada vez más degradado, dividido, con sectores cada día más hambrientos, desarropados, envenenados, encerrados tras los "muros", la "filosofía" posiblemente se transforme en "verdadera filosofía" —de modo especial en el campo ético-político y religioso— en la medida en que sea capaz de ensayar respuestas concretas a preguntas también concretas. Respuestas "útiles" (desde la perspectiva del mismo "pobre") a tantos "rostros" sedientos de justicia, y soluciones reales al grito desgarrador del "pobre" que clama: "tengo hambre", o al pedido casi des-esperado del que suplica: "no me mates". Tal filosofía se convertirá en auténtica filosofía en la medida en que sea capaz de responder "me voici", "heme aquí", a tantos rostros sufrientes e interpelantes.

Bibliografía general

Libros

- Apel, K.-O., Dussel, E., *Etica della comunicazione ed ética della liberazione. A cura de Armando Savignano*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1999.
- Apel, K-O., y Dussel, E., Ética del discurso y Ética de la liberación, Ed. Trotta, Madrid, 2005.
- Barbaglio, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997.
- Bauer, C. F., La analéctica de Enrique Dussel. Un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el Tercer Milenio. Tomo I, Ed. Centro de Publicaciones FFyH. UNC, Córdoba, 2008.
- Beorlegui, C., Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad, Segunda edición, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 2006.
- Casas, G., Antropología filosófica. Orientaciones para un curso, Ed. EDUCC, Córdoba, 2003.
- Casper, B., *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, Ed. EDUCC, Córdoba, Argentina.
- Castoriadis, C., La institución imaginaria de la sociedad. Vol. I. Marxismo y teoría revolucionaria. Ed. Tusquets Editores, Buenos Aires, 1993.
- Castro-Gomez, S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Ed. Puvill Libros, Barcelona, 1996.
- Castro-Gomez, S., Mendieta, E., (coord.), *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Ed. Universidad de San Francisco, México, 1998.
- Cerutti Guldberg, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 2006.
- Cerutti Guldberg, H., *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, Ed. Nueva Editorial Universitaria, Universidad Nacional de San Luis, Argentina, 2008.
- Cothenet, E., *La carta a los Gálatas. Cuadernos bíblicos 34*. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1989.
- Devés Valdés, E., El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, Tomo II: Desde el CEPAL al neoliberalismo (1950-1990), 2da edición, Ed. Biblos Politeia. Buenos Aires. 2009.
- Dickey, L., *Hegel, Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-1807*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Dussel, E., Latinoamérica en la historia universal. Investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan los Weltanschauung, Resistencia, Argentina, 1966.
- Dussel, E., *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Ed. Rotraprint Universidad del Nordeste, Resistencia, Argentina, s/f. ed. Fue publicado por primera vez en formato CD, titulado *Obra Filosófica de Enrique Dussel (1963-2003)*.
- Dussel., É., *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, Ed. Estela. Barcelona. 1967.
- Dussel, E., Lecciones de Introducción a la Filosofía, de Antropología Filosófica, (Inédito inconcluso), Mendoza, 1968.

- Dussel, E., El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, Ed. EUDEBA, Buenos Aires, 1969.
- Dussel, E., América Latina y conciencia cristiana, Ed. Don Bosco, Quito, 1970.
- Duseel, E., *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, Ed. Ser y Tiempo, Buenos Aires, 1972.
- Dussel, E., *Caminos de liberación latinoamericana*, Ed. Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1972.
- Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- Dussel, E. América Latina: dependencia y liberación, Ed. F. G. Cambeiro, Buenos Aires. 1973.
- Dussel, E., Teología de la Liberación y Ética. Caminos de liberación latinoamericana II, Ed. Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1973.
- Dussel, E., Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974.
- Dussel, E., El Dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.
- Dussel, E. y Guillot, D. E., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonus, Buenos Aires, 1975.
- Dussel, E., El humanismo helénico, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1975.
- Dussel, E., Filosofía ética latinoamericana III. De la Erótica a la Pedagógica, Ed. EDICOL, México, 1977.
- Dussel, E., Filosofía de la Liberación, Ed. EDICOL, México, 1977.
- Dussel, E., Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana, Ed. Extemporáneos, México, 1977.
- Dussel, E., Religión, Ed. EDICOL, México, 1977.
- Dussel, E., Filosofía Ética Latinoamericana IV. La Política Latinoamericana (Antropológica III), Ed. Universidad Santo Tomás y Centro de Enseñanza Desescolarizada, Bogotá, 1979.
- Dussel, E., Filosofía Ética Latinoamericana V. Arqueología latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista, Ed. Universidad Santo Tomás de Aquino. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), Bogotá, 1980.
- Dussel, E., La Pedagógica latinoamericana, Ed. Nueva América, Bogotá, 1980. Dussel, E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Ed. Nueva
- América, Bogotá, 1983.
- Dussel, E., Carlos Marx. Cuaderno Tecnológico-Histórico (Extractos de la lectura B 56, Londres 1851). Estudio Preliminar Enrique Dussel, Ed. Universidad Autónoma de Puebla, México, 1984.
- Dussel, E., Filosofía de la producción, Ed. Nueva América, Bogotá, 1984.
- Dussel, E., *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse.* Ed. Siglo XXI, México, 1985.
- Dussel, E., Ética comunitaria. Ed. Paulinas, Madrid, 1986.
- Dussel, E., Liberación de la mujer y erótica latinoamericana (Ensayo filosófico), Ed. Nueva América, Bogotá, 1987.
- Dussel, E., *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63.* Ed. Siglo XXI, México, 1988.
- Dussel, E., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990.

- Dussel, E., Liberación de la mujer y erótica latinoamericana, Ed. Nueva América, Bogotá, 1990.
- Dussel, E., *La producción teórica de Marx un comentario a los Grundrisse*, 1^a edición, Ed. Siglo XXI, 2^a edición, México, 1991.
- Dussel, E., Las metáforas teológicas de Marx, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993.
- Dussel, E., Historia de la Filosofía y Filosofía de la liberación, Ed. Nueva América, Bogotá, 1994.
- Dussel, E., 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad". Conferencias de Frankfurt. Octubre 1992, Ed. Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA, La Paz, 1994.
- Dussel, E., Debate en torno a la Ética del discurso de Apel: diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, (Comp.), Ed. Siglo XXI, México, 1994.
- Dussel, E., Introducción a la Filosofía de la Liberación. Ensayos Preliminares y Bibliografía, Ed. Nueva América, Bogotá, 1995.
- Dussel, E., The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity, Ed. Continuum, New York, 1995.
- Dussel, E., Filosofía de la Liberación, Ed. Nueva América, Bogotá, 1996.
- Dussel, E., Oito ensaios. Sobre cultura latino-americana e libertação, Ed. Paulinas, São Paulo, 1997.
- Dussel, E., La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel, Ed. UAEM, 1998.
- Dussel, E., Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Dussel, E., *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Ed. Descleé de Brower, Bilbao, 2001.
- Dussel, E., *Pedagogica della Liberazione, a cura di Antonino Infranca*, Ed. FERV, Roma, 2004.
- Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Dussel, E., 20 Tesis de Política, Siglo XXI, México, 2006.
- Dussel, E., Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos, Ed. UACM, México, 2006.
- Dussel, E., *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Ed. Trotta, Madrid, 2007.
- Dussel, E., *Materiales para una Política de la Liberación*, Ed. Facultad de Filosofía. UANL y Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2007.
- Dussel, E., *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*, Ed. Rincón ediciones, La Paz, 2008.
- Dussel, E., *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, Ed. Trotta, Madrid, 2009.
- Dussel, E., *La Pedagógica Latinoamericana*, Ed. Instituto de Estudios Bolivianos y UMSA Asdi/TB-BRC Team Bolivia Bilateral Research Cooperation, 2009.
- Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Dussel, E., Carta a los indignados, Ed. La Jornada, México, 2011.
- Dussel, E., *Indignados. A cura di Antonino Infranca*, Ed. Mimesis edizioni, Milano Udine, 2012.
- Dussel, E., *Ethics of Liberation. In the age of globalization and exclusion*, Ed. Duke University Press, North Carolina, 2013.

- Dussel, E., 16 tesis de economía política. Interpretación filosófica, Ed. Siglo XXI, México, 2014.
- Dussel, E., Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, Ed. Akal, Buenos Aires, 2016.
- Fabris, R., Para Leer a San Pablo, Ed. San Pablo, Bogotá, 1996.
- Feuerbach, La esencia del cristianismo, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1941.
- Fornet-Betancourt, R., *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, Ed. Plaza y Valdes y Editorial Autónoma de Nuevo León, México, 2001.
- Frank, A. G., ReORIENT: global economy in the Asian Age, University of California Press, Berkeley, 1998.
- Gandarilla Salgado, J. G., Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial, Ed. Anthropos, Barcelona, 2012.
- García Canclini, N., *Arte popular y sociedad en América Latina*, Ed. Grijalbo, México, 1977.
- García Canclini, N., Las culturas populares en el capitalismo, Ed. Nueva Imagen, México, 1984.
- Gutiérrez, G., *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP/Ed. Universitaria, Lima, 1971.
- Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Ed. Gustavo Gili S. A., Barcelona, 1982.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Hinkelammert, F. J., El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1998
- Husserl, E., La filosofía como ciencia estricta, Ed. Nova, Barcelona, 1969.
- Kant, M., La Paz Perpetua, Ed. Bureau Editor, Buenos Aires, 2000.
- Kant, I., La Metafísica de las Costumbres, Ed. Tecnos, Madrid, 2008.
- Kusch, R., Geocultura del hombre americano, en Obras completas, Tomo III, Ed. Fundación Ross, Rosario, Argentina, 2011.
- Laclau, E., *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1978.
- Laclau, E., Mouffe, C., Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987.
- Laclau, E., *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.
- Larrain, J. *Identidad y Modernidad en América Latina*, Ed. Océano, México, 2004.
- Lefort, C., *Ensayos sobre lo político*, Ediciones Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991.
- Levinas, É., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1968.
- Levinas, E., Totalidad e infinito, Síqueme, Salamanca, 1995.
- Levinas, E., Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.
- Levinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995.
- Luhmann, N., *Introducción a la Teoría de Sistemas*. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate. Ed. Universidad Iberoamericana. México, 1996.

- Marx, K., El Capital. Crítica de la Economía Política. El proceso de producción de capital I. Libro primero, Ed. Siglo XXI, México, 2008.
- Marx, K., El Capital I. (1867) (ed. española Siglo XXI, México, t. I/1).
- Marx, K., Engels, F., La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas, Coedición: Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo y Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974.
- Marx, K., Sobre la cuestión judía, Ed. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2004.
- Marx, K., Los debates de la Dieta Renana, Ed. Gedisa, Barcelona, 2007.
- Marx, K., *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2010.
- Melía, B., *El guaraní, experiencia religiosa*, Biblioteca paraguaya de Antropología, Asunción, 1991.
- Menchú, R., *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Ed. Siglo XXI, México, 1985.
- Mészáros I., El desafío y la carga del tiempo histórico. El socialismo del siglo XXI, Tomo I, Ed. Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2009.
- Michelini, D. J., Bien Común y Ética Cívica. Una propuesta desde la Ética del discurso, Ed. Bonum, Buenos Aires, 2008.
- Mignolo, W. D., La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial, Ed. Gedisa, Barcelona, 2007.
- Mignolo, W., Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad, Ediciones del Signo, Buenos Aires. 2010.
- Mignolo, W. D., *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ed. Akal, Madrid, 2011.
- Mill, J. S., *El gobierno representativo*, vertido al castellano en vistas de su última edición inglesa, con notas y observaciones por D. Siro García del Mazo, Jefe de Trabajos Estadísticos de esta provincia y redactor de la Revista de Tribunales. Administración, la Biblioteca científico-literaria, Sevilla; Librería de Victoriano Suarez, Madrid, 1878.
- Negri, A., La anomalía salvaje (Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza), Ed. Anthropos, Barcelona, 1992.
- Nietzsche, F., La Voluntad de Dominio. Ensayo de una transmutación de todos los valores. Obras completas de Federico Nietzsche. Tomo VIII, Ed. M. Aguilar Editor, Madrid, 1932.
- Nietzsche, F., La genealogía de la moral, Ed. Tecnos, Madrid, 2003.
- O'Gorman, E., *La invención de América*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Penna, R., *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993.
- Pérez Zabala, C., *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, ed. Universidad de Río Cuarto, 1998.
- Pomeranz, K., The Great Divergence: China, Europe ande the Making of the Modern World Economy, Princeton, University Press, Princeton, 2000.
- Quijano, A., *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Ed. Sociedad Política, Lima, 1988.
- Recanati, G. C., Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone, Ed. ICALA, Río Cuarto, 2013.
- Rivas, L. H., San Pablo, Su vida, Sus cartas, Su teología. Ed. San Benito, Buenos Aires, 2001.

- Rosolino, G., La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia, Ed. EDUCC, Córdoba, 2004.
- Said, E., *Orientalismo*, Buenos Aires, 2004. Introducción y Posfacio a la edición de 1995.
- Salazar Bondy, A., ¿Existe una filosofía de nuestra América?, (sin ed.), México, 1960.
- San Juan Crisóstomo, Ricos y pobres, Ed. Lumen, Buenos Aires, 1990.
- Scannone, J. C., Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976.
- Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
- Scannone, J. C., Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina, Ed. Anthropos, Barcelona, 2005.
- Schelkshorn, Hans, Ethik der Befreiung. Einführung in diePhilosophie Enrique Dussels, Freiburg/Basel/Wien, 1992.
- Schelkshorn, Hans, Diskurs und Befreiung, Amsterdam, 1997.
- Schickendantz, C., *Cambio estructural de la Iglesia. Como tarea y oportunidad*, Ed. EDUCC, Córdoba, 2005.
- Schökel, L. A., *Biblia del Peregrino. Nuevo Testamento*, Tomo III, Ed. de Estudio, Ed. Verbo Divino, Estella, Navarra, 2003.
- Sorín Zocolsky, M., *Cuba, tres exilios. Memorias indóciles*, Ed. Verbum, Madrid, 2015.
- Todorov, T., La conquista de América: el problema del otro, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1982.
- Torres, C., Camilo Torres, por el Padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966), Ed. Cidoc, Cuernavaca, 1966.
- Torres Nafarrate, J., *Luhmann: La política como sistema*, Ed. FCE y Universidad Iberoamericana, UNAM, México, 2004.
- Toulmin, St., The Use of Argument, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1964.
- Valls Plana, R., Del yo al nosotros. Lectura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel, Ed. Laia, Barcelona, 1971.
- Varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires. 1973.
- Varios, Cultura popular y filosofía de la liberación, Ed. García Cambeiro, Buenos Aires, 1975.
- Vera Vallejo, J. C., *Las fiestas de San Nicolás en La Rioja*, (sin ed.), La Rioja, 1970.
- Wallerstein, I., Análisis de Sistemas-Mundo. Una Introducción, Ed. Siglo XXI, México, 2006.
- Weber, M., *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002.
- Weber, M., El político y el científico, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- Zea, L., América en la Historia, Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- Zimmermann, Roque, *America Latina o nao ser. Urna abordogem filosófica a partir de Enrique Dussel*, Petropolis, 1987.

Artículos/Capítulos de libros/Prólogos/Introducciones

- Anguiano, S., Arias, E. G., "Pobreza y proyectos de articulación de la demanda social", en Pérez Zabala, C., Loyo, A., Michelini, D., (Eds.), *Justicia global e identidad latinoamericana*, Ed. del ICALA, Río Cuarto, 2008.
- Ames, J. L., "Filosofía y militancia. Analise da evolução de sus relances no pensamento de Enrique Dussel", en *Liberação/Liberación*, 1991, 17-23.
- Castro-Gómez, S., "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en S. Castro-Gomez, E. Mendieta, (coordinadores), *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debat*e, Ed. Universidad de San Francisco, México, 1998, 183-187.
- Castro-Gomez, S., Mendieta, E., (coordinadores), *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Ed. Universidad de San Francisco, México, 1998.
- Cerutti Guldberg, H. V., "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, V, III, Salamanca, España, 1976, 351-360.
- Corominas, J., "Sociedad mundial y democracia", en *Estudios* centroamericanos, (ECA), Revista de extensión cultural de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, Vol. 55, 2000, 417-442.
- Critchley, S., (Introducción), en E. Levinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2005.
- Dussel, E., "Iberoamérica en la historia universal", en *Rev. de Occidente*, Madrid, 1965, Nº 25, 85-95.
- Dussel, E., "Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia", en Gera, L. Dussel, E. Arch, J., *Contexto de la iglesia argentina*, Ed. Universidad Pontificia, Buenos Aires, 1969, 32-155.
- Dussel, E., "Metafísica del sujeto y liberación". Il Congreso Nacional de Filosofía, Alta Gracia, Córdoba, 1971, en *Temas de Filosofía Contemporánea*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.
- Dussel, E., "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en Autores Varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires. 1973.
- Dussel, E., "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica". Conferencia presentada en el Coloquio de Filosofía Mexicana, Morelia, agosto de 1975, en *Revista de Filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1, 2, julio-diciembre de 1975, 217-222.
- Dussel, E., "Del descubrimiento al desencubrimiento. Hacia un desagravio histórico", en Semanario de El Día, México, 1171, 9 de diciembre, 1984, 4-7.
- Dussel, E., "Los manuscritos del 61-63 y la filosofía de la liberación", en *Concordia. International Zeitschrift für Philosophie* 11, 1987, 85-100.
- Dussel, E., "Presentación" a Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Ed. Río Piedras, Zaragoza, 1989.
- Dussel, E., "Eurocentrism and Modernity" (Introduction to the Frankfurt Lectures)", en J. Beverly y J. Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, Boundary 2, Duke University Press, Vol. 20-3, Durham, 1993, 65-76.
- Dussel, E., "En búsqueda del sentido. (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)", en Revista Anthropos: huellas del conocimiento. Enrique

- Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina, Ed. Proyecto A Ediciones, Nº 180, Barcelona, septiembre-octubre, 1998, 13-36.
- Dussel, E., "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida", en Autores varios, *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*, Ed. Política, Buenos Aires, 1999.
- Dussel, E., "Six Theses Itoward a Critique of Political Reason", en *Radical Philosophy Review*, Vol.2, 2, Boston, 1999, 79-95.
- Dussel, E., "Europa, modernidad y eurocentrismo", en E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 2000, 41-53.
- Dussel, E., "La Filosofía de la Liberación" ante el debate de la Postmodernidad y los estudios latinoamericanos", en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural. Año V Nº 1/2 2003.* D. J. Michelini (Comp.) *Filosofía de la Liberación. Balance y perspectivas 30 años después*, Ed. del ICALA, Río Cuarto, 2003, 47-64.
- Dussel, E., "Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación" en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural.* Año V Nº 1/2 2003. D. J. Michelini (Comp.) Filosofía de la Liberación, Balance y perspectiva 30 años después, Ed. del ICALA, 2003, 65-102.
- Dussel, E., "Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)", en *Signos filosóficos*, núm. 9, enero-julio 2003, 111-132.
- Dussel, E., "The concept of Fetishism in Marx's Thought (Elements for a general Marxist theory of religion", en *Radical Philosophy Review* (San Fco.), Vol. 6, No 1, 2003, 1-28.
- Dussel, E., "Filosofía de la liberación", en *Cuadernos de Ideas Nº* 6, Ed. Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, Chile, 2006.
- Dussel, E., "Transmodernity and Interculturality (An interpretation from the perspective of Philosophy of Liberation)", en *Poligrafi* (Ljubljana, Slovenia), N° 41/42, Vol. II, 2006, 5-40.
- Dussel, E., "El `deseo metafísico' en Levinas como solidaridad", en *Anatéllei* se levanta, Otros textos para Emmanuel Levinas, Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos, CEFyT, Córdoba, Argentina, Año IX, Nº 18, diciembre de 2007, 39-48.
- Dussel, E., "From Fraternity to Solidarity: Toward a *Politics of Liberation*", en *Journal of Social Philosophy* (MA, USA), Vol. XXXVIII, N° 1 (Spring), 2007, 73-92.
- Dussel, E., "Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", en Educación Superior. Cifras y hechos, Publicación Bimestral del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades – UNAM, Año 7, núm. 43-44, enero-abril 2009, 44-58
- Dussel, E., "La democracia no se justifica si no asegura la vida". Entrevista realizada por Israel Covarrubias, en *Metapolítica*, Nº 71, octubre-diciembre, 2010, 27-35.
- Dussel, E., "El Siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", en *Signos filosóficos, vol. XII, núm. 23, enero-junio, 2010*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Izlapalapa, México, 119-140.
- Dussel, E., "Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual", en *El Títere y el enano. Revista de Teología Crítica*, Vol. I, Año 2010.
- Dussel, E., "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en Comunicaçã&política, v. 30, nº I, 2011, 9-24. Exposición

- efectuada en el acto de entrega del Premio Libertador al Pensamiento Crítico en Caracas, por la obra Política de la Liberación. Arquitectónica, vol. 2, Ed. Trotta. Madrid. 2009.
- Dussel, E., "Prólogo", en Gandarilla Salgado J. G., Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial, Ed. siglo XXI, México, 2012.
- Engels, F., "Esbozo de una crítica de la economía política", en *Escritos económicos varios*, Ed. Grijalbo, México, 1966, 3-10.
- Farrel, G. T., "Mundialización, Estado y valores sociales", en Scannone, J. C., y otros, *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Ed. San Pablo, 1999.
- Fóscolo, N., "Una política de la vida: Dussel, Agamben, Negri", en Wester, J. H., Loyo, A., Celi, A., (Eds.), *Cultura y desarrollo integral*, Ed. ICALA, Río Cuarto, 2010, 54-57.
- García Canclini, N., "Para una crítica a las teorías de la cultura", en *Temas de cultura latinoamericana*, Ed. UNAM, México, 1987.
- Guanche, J., "Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet", en A. Alonso, (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 2008, 277-292.
- Guillot, D., (Introducción), en E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995.
- Jugo Beltrán, M. C., "La utopía en la Ética de la Liberación de Enrique Dussel", en Michelini, D. J., y otros, (Eds.), Responsabilidad – Solidaridad, Ed. ICALA, Río Cuarto, 2006, 428-433.
- Jugo Beltrán, M. C., "Sujeto y Modernidad. Las consideraciones de Enrique Dussel sobre el sujeto, en diálogo con Richard Rorty y Charles Taylor", en Ortiz, G., y Specchia, N-G., (Eds.), Ilustración y Emancipación en América Latina. Materiales para la reflexión ético-política en el segundo centenario, Ed. EDUCC, Córdoba, 2008, 269-313.
- Levinas, E., "Philosophie, Justice et Amour", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 3, 1983, 59-73.
- Levinas, E., BPW: Basic Philosophical Writings. Peperzack, A., Critchley S., y Bernasconi, R., (comps.), Bloomington, Indiana University Press, 1996, en Critchley, S., (Introducción), en Levinas, E., Dificil libertad. Ensayos sobre el judaísmo, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2005, 17.
- Marquínez, G., "Enrique Dussel: Filósofo de la liberación latinoamericana", en E. Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación, Ensayos Preliminares y Bibliografía*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1995, 11-54.
- Marquínez, G., "Enrique Dussel. Filósofo de la liberación latinoamericana", en E. Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, 1983, 5-51.
- Marx, K., "Sobre la cuestión judía", en Marx, K., *Páginas malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos*, Ed. Anarres, Buenos Aires, s/f. ed.
- Méndez, J. L., "La delimitación del campo de 'lo político' según E. Dussel y E. Laclau. Comparación y crítica", en Gramaglia P. y Liendo M. C., (Comp.), *Artilugios de la tradición. Historia e Ideas en Latinoamérica*, Editorial HE Horacio Elias Editora Córdoba, Córdoba, Argentina, 2009, 187-194.
- Mendieta, E., "Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel", Introducción al texto de E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, 14-39.
- Mignolo, W. D., "Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial", en *Otros logos, Revistas de Estudios Críticos*, Centro

- de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue, Año I, Nº 1, 8-42.
- Miranda Alonso, T., "E. Dussel: filosofía de la liberación y diálogo intercultural", en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Nº 47, 2009, 107-122.
- Moreno Villa, M., "Filosofía de la liberación y barbarie del otro", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 22, 1995, 267-282.
- Moreno Villa, M., "Husserl, Heidegger, Levinas y la Filosofía de la Liberación", en *Revista Anthropos: huellas del conocimiento. Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina*, Ed. Proyecto A Ediciones, № 180, Barcelona, septiembre-octubre, 1998, 47-58.
- Ortiz, G., "Racionalidad Social y Modernidad en América Latina", en Ortiz, G., Juárez, M., Biset, E., (Eds.), *Pensar desde la emergencia. Nuestras formas de vida*, Ed. EDUCC, Córdoba, 2005, 15-50.
- Ortiz, G., "Prólogo", en Recanati, G. C., Filosofía Inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2013.
- Padilla Arias, A., "Enrique Dussel: una aproximación a su pensamiento", en *Veredas Especial, UAM-Xochimilco*, México, 2010, 183-204.
- Quijano, A., "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", en S. Castro-Gómez y R. Grosfouel (comps.), El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Bogotá, 2000, 93-126.
- Quijano, A., "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, (edit.) *Colonialidad Del Saber Y Eurocentrismo*. Ed. UNESCO-CLACSO, Buenos Aires, 2000.
- Quijano, A., "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America", in *Nepantla, No. 3*, Duke University. Duke-Durham, NC, USA. Abridge Version in International Sociology, June. Vol. 15(2):217-234. Sage (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi), 533-580.
- Quijano, A., "Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia", en Tendencias Básicas de Nuestra Época, Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, Caracas, 2001, 21-65.
- Recanati, G. C., "Necesidad de una política de Estado en Argentina sobre pobreza y exclusión en función del bien común", en D. Michelini y otros (Eds.), *Bien común en sociedades democráticas,* Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2011, 53-55.
- Recanati, G., "La 'Otra Lógica' de la 'Racionalidad Sapiencial Latinoamericana' y sus expresiones religiosas populares", en *IV Congresso Internacional do Núcleo de Estudos das Américas "América Latina: Espaços e Pensamentos: Corpos Locais e Mentes Globais Sociedade-Politica-Economia e Cultura"*, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 25-29 de agosto de 2014. Formato CD. ISBN 978-85-99958-21-6, s/núm. de pág.
- Recanati, G., "Interdependencia e interacción entre el tercer sector y sociedad civil global con los Estados Nacionales", en Miguel Rojas Gómez (Comp.), Memorias del XIV Simposio Internacional sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano, Ed. Feijóo, Universidad Central "Marta Abreú" de Las Villas, Santa Clara, Cuba, 2014, s/núm. de pág.
- Recanati G. C., "Globalización y comunidades regionales de naciones: el caso del MERCOSUR, en C. A., Lértora Mendoza (Coord.), *En tiempos del bicentenario. Actas XVII Jornadas de Pensamiento Filosófico*, editor literario Celina A. Lértora Mendoza, FEPAI, Bs. As. 2015, 141-152.

- Recanati, G. C., "Presupuestos hermenéuticos y ¿lazos políticos? en los orígenes del sector 'populista' de la Filosofía de la Liberación y en el pensamiento de Juan Carlos Scannone", en Recanati, G. C., (Coord.), *Juan Carlos Scannone. Su reflexión filosófica y teológica desde y para América Latina, Erasmus, Revista para el diálogo intercultural*, Año XVII Nº 1 2015, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 7-22.
- Recanati, G. C., "La exterioridad de las víctimas en el discurso hegemónico: punto de partida de la crítica intersubjetiva en el pensamiento de Enrique Dussel", en Michelini, D. J. y otros, (Eds.), Ética, discurso, responsabilidad, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2015, 28-30.
- Recanati, G. C., "Responsabilidad social en América Latina: interacción entre el tercer sector y sociedad civil global emergente con los Estados nacionales", en J. B. Domínguez Granda y otros (Comps.), Responsabilidad Social de las Organizaciones: avances y propuestas en América Latina, Ed. Universidad Católica Los Ángeles de Chimbote, Trujillo, Perú, 2015, 403-419.
- Recanati, G. C., "Una ética de la liberación para una política de la liberación. Aportes dusselianos para una nueva política latinoamericana y mundial", en Michelini, D. J., Peppino, S., Bonyuan, M., (Eds.), Ética en la ciencia y la vida, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2016, 16-19.
- Retamozo, M., "Reseña de 'La razón populista' de Ernesto Laclau", en *Sociedad Hoy*, núm. 10, primer semestre, Universidad de Concepción, Concepción, Chile, 2006, 225-229.
- Retamozo, M., "Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a '20 tesis de política'", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, CESA FACES Universidad de Zulia. Maracaibo, Venezuela, Año 12, Nº 36 (eneromarzo, 2007), 107-123.
- Romero, E. O., "La pretensión de bondad en la Ética de la Liberación de Enrique Dussel. Consideraciones desde la Ética del Discurso", en Michelini, D. J., Basconzuelo, C., (Eds.), Ciudadanía y bien común en sociedades democráticas, Ed. del ICALA, Río Cuarto, 2011, 35-51.
- Salazar Bondy, A., "Filosofía de la dominación y Filosofía de la liberación", en *Stromata* Nº 4, Año XXX, octubre-diciembre, 1973, 393-397.
- Salazar Bondy, A., "Filosofía de la dominación y Filosofía de la liberación", en América Latina: filosofía y liberación, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1974.
- Salazar Bondy, A., "El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo" en *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Ed. Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1995, 179-190.
- Sartre, Jean-Paul, "Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology", en *Journal of the British Society for Phenomenology I*, vol 2. 1970, 4-10.
- Scannone, J. C., "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Stromata* 28, 1972, 107-150.
- Scannone, J. C., "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", en *Stromata* 47, 1991, 145-192.
- Scannone, J. C., "Hacia una filosofía a partir de una sabiduría popular", en Scannone, J. C./Ellacuría, I. (comp.), *Para una filosofía desde Latinoamérica*, Santa Fe de Bogotá, Pontif. Univ. Javeriana, 1992, 123-139.

- Scannone, J. C., "Hacia la justicia en el mundo y en América Latina", en Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social, 413, 1992.
- Scannone, J. C., "Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas", en *Stromata* 50, 1994, 157-173.
- Scannone, J. C., "La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, doctrina social de la Iglesia y 'globalización en solidaridad'", en Scannone, J. C., y otros, *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Ed. San Pablo, Buenos Aires, 1999, 253-290.
- Scannone, J. C., "Aportes para una teología inculturada en América Latina", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, 559-572.
- Scannone, J. C., "Lucha contra la pobreza la exclusión como Política de Estado" en Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social, 512, 2002.
- Scannone, J. C., "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del 'absurdo social'", en *Stromata* 59, 2003, 63-87.
- Scannone, J. C., "Situación religiosa actual en América Latina", en Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social, 54, 2006, 157-172.
- Seed, P., "Colonial and Poscolonial Discourse", en *Latin American Research Review*, Vol. 26, N° 3, 1991, 181-200.
- Seibold, J. R., "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone", en *Stromata* 47, 1991, 193-216.
- Solís Bello Ortiz, N, L., Zúñiga, J., Galindo M. S., y González Melchor, M. A., "La Filosofía de la Liberación", en Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C., El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000) historia, corrientes, temas y filósofos, Ed. Siglo XXI Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, México, 2009.
- Zapata, M. J., "El significado de la acción social según Alfred Schütz: interpretación del problema Mapuche", en Ortiz, G., Juárez, M., Biset, E., (Eds.), *Pensar desde la emergencia. Nuestras formas de vida*, Ed. EDUCC, Córdoba, 179-194.
- Zea, L., "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en La filosofía como compromiso, Ed. Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1991.

Páginas de Internet

- Alvarez, T., "Qué es la Filosofía de la Liberación", en http://teresanalvarez.com.ar/que-es-la-filosofia-de-laliberacion/?ckattempt=1#axzz3vFWAQU8J 22/05/ 2016.
- Brandoni, A., "Dussel, el filósofo transmoderno", en *Revista Anfibia*, http://www.revistaanfibia.com/ensayo/dussel-el-filosofo-transmoderno/#sthash.qD dFhXA w.Y0P6iJsh.dpuf 09/10/2016.
- Dussel, E., "Metafísica del sujeto y liberación", en Dussel E., *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, 1994, en http://www.scribd.com/users/Barricadas/document collections 31/12/2017.
- Dussel, E., Historia de la Filosofía y Filosofía de la liberación, textos completos, 1994, en http://www.scribd.com/users/Barricadas/document_collections, 84, 03/01/2018
- Dussel, E., "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", UAM-Iz., México, 2005, en http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf 14/01/2017.
- Dussel, E., Curso de Filosofía Política, 2005, en www.enriquedussel.org.
- Dussel, E., 20 tesis de política, 2006, en http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf 10/10/2016.
- Dussel, E., Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad, en Web Site http://enriquedussel.org/, 2007 31/12/2017.
- Dussel, E., "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", en http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20 interculturalidad.pdf 13/01/2017.
- Dussel, E., "La crítica de la teología se torna en la crítica de la política", en La Jornada, http://www.jornada.unam.mx/2015/01/10/opinion/018a1mun 12/02/2016.
- Dussel, E., "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117545. 2010 03/02/2017.
- Dussel, E., y Mejía Madrid, F., *Rebeliones*, Publicación de la Rosa Luxemburg Stiftung y Para Leer en Libertad A. C., www.rosalux.org.mx y www.brigadaparaleerenlibertad.com, México, 2013. 02/02/2017.
- Engels, F., "Esbozo de una crítica de la economía política", en https://es.scribd.com/doc/124515934/Esbozo-de-una-critica-de-laeconomia-politica-Engels-F 30/12/2017.
- Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*. *Crítica filosófica de la religión*, en http://www.ugr.es/~pgomez/docencia/fr/documentos/Feuerbach.Ludwig_La-esencia-del-cristianismo.pdf 31/12/2017.
- Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, en https://es.slideshare.net/pablojasso1/feuerbach-la-esencia-del-cristianismo 31/12/2017.
- Guerra, I., "Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación. Vida y pensamiento", en http://www.analectica.org/articulos/guerra-vida/ 09/10/2016.
- Husserl, E., La filosofía como ciencia estricta: filosofía naturalista, en file://D:\DESCARGA~1\SOULSEEK\#FILOS~1/1 FILOS~1/HUSSERL~1.HTM 02/01/2018.

- Iñigo Clavo, I., y Sánchez-Mateos Paniagua R., "Sobre pensamiento fronterizo y representación Entrevista a Walter Mignolo", en 3w.bilboquet, webzine de estética, creación y pensamiento, octubre de 2007, 1-5, en http://es.slideshare.net/alexandro40/entrevista-waltermignolo 15/01/2017.
- Levinas, E., "Ética como Filosofía Primera", en *A parte Rei. Revista de Filosofía*, N° 43, enero de 2006, en http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf 09/10/2016.
- Luxemburgo, R., "El Socialismo y las Iglesias", en *Obras escogidas*, Ediciones digitales Izquierda Revolucionaria, en www.marxismo.org 2008, 139-159. 24/10/2016.
- Marx, K., "Los Debates de La Dieta Renana-Los Debates sobre la Ley Acerca del Robo de Leña", en *Gaceta Renana, nº 298, 25 de octubre de 1842, suplemento*, en https://es.scribd.com/document/321382741/Marx-Los-Debates-de-La-Dieta-Renana-Los-Debates-Sobre-La-Ley-Acerca-Del-Robo-de-Lena 02/01/2018.
- Mignolo, "Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial", en https://geeramericalatina.files.wordpress.com/2014/08/20-mignologeopolitica-del-conocimiento-1.pdf 17/01/2017.
- Moreno Lax, A., "La Política de la liberación' de Enrique Dussel", en *El Correo de la diáspora latinoamericana*, 2011, en http://www.elcorreo.eu.org/La-Politica-de-la-liberacion-de-Enrique-Dussel ?lang=fr 09/12/2016.
- Pinacchio, E., Sánchez San Esteban, S. I., "Continuidades y rupturas entre el pensamiento anti-imperialista latinoamericano de los '60 y '70 y el pensamiento descolonial", en Los nuestramericanos. Su historia, Notas con la etiqueta "Pensamiento descolonial", http://www.centrocultural.coop/blogs/nuestramericanos/etiquetas/pensamiento-descolonial/ 24/02/2017.
- Quijano, A. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, (edit.) *Colonialidad Del Saber Y Eurocentrismo*. Ed. UNESCO-CLACSO, Buenos Aires, 2000, en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/ guijano.rtf 31/12/2017.
- Recanati, G. C., "La cuestión de la colonialidad en la historia del pensamiento latinoamericano", en www.internacionaldelconocimiento.org. 2009.
- Recanati, G.; Recanati, C. M., "El respeto por la alteridad en el marco de nuestra realidad educativa argentina y latinoamericana", en *I Encuentro Internacional de Educación, II. 2. Sociedades plurales, igualdad y educación*, NEES Facultad de Ciencias Humanas UNCPBA, Tandil, Argentina, 2014, en
 - http://ridaa.unicen.edu.ar/xmlui/bitstream/handle/123456789/204/8221.pdf? sequence=1&isAllowed=y 13/01/2017.
- Recanati, G., "La religiosidad popular latinoamericana: desde la 'otra lógica' de la racionalidad sapiencial y hacia el 'pluralismo de creencias'", en CALIR, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa, Congreso Internacional 2014. La Libertad religiosa en el siglo XXI. Religión, Estado y Sociedad, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Córdoba, http://www.calir.org.ar/congreso2014/ponencias.htm 21/02/2017.
- Recanati, G., "La problemática de la religiosidad popular latinoamericana en el pensamiento de Juan Carlos Scannone", en Revista Dialogando2, Nº2, 2014, http://www.revistadialogando.com.ar/Revista_Dialogando_2/19.%20Recana ti.pdf 21/02/2017.

- Weber, M., El político y el científico, en Documento preparado para el Programa de Redes Informáticas y Productivas de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM). http://www.bibliotecabasica.com.ar 10/12/2016.
- http://www.lanacion.com.ar/1942845-dos-argentinos-enamorados-silicon-valley-y-una-idea-para-revolucionar-la-politica 01/10/2016.
- http://www.revistacriterio.com.ar/editoriales/pobreza-y-exclusion-social/20/11/2015.
- https://es.scribd.com/doc/159082374/La-simbolica-del-Mal 17/12/2016.
- http://www.ugr.es/~pwlac/G25_22Felipe_Martin_Huete.html 17/12/2016.
- http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/huete64.pdf 17/12/2016.
- http://www.larepublica.ec/blog/sociedad/2016/11/23/denuncian-represion-a-indigenas-que-reclaman-territorios-a-minera-en-ecuador/ 10/01/2017.
- http://www.20minutos.es/noticia/2377593/0/inmigrantes/naufragio/europa/10/01/2017.
- http://palabrasyfrasescubanas.blogspot.com.ar/ 11/01/2017.
- http://www.cronica.com.ar/article/details/131592/violenta-represion-a-mapuches-en-chubut 13/01/2017.
- https://www.pagina12.com.ar/9163-una-ley-contra-los-bosques-nativos-de-cordoba 16/01/17.
- http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/carta-de-raly-barrionuevo-cartez-por-los-bosques-nati vos 16/01/2017.
- http://www.clarin.com/politica/gobierno-maquinas-cambia-negocioelectronico 0 SJk6N Lah.html 10/02/2017.
- http://www.lanacion.com.ar/1923586-debate-en-diputados-por-el-voto-electronico 10/02/17.
- http://www.politicargentina.com/notas/201611/17963-fracaso-del-gobierno-se-cayo-el-voto -electronico.html 10/02/2017.
- http://www.lanacion.com.ar/1942845-dos-argentinos-enamorados-silicon-valley-y-una-idea -para-revolucionar-la-politica 10/02/2017.
- https://www.pagina12.com.ar/10261-al-final-hillary-gano-en-el-voto-popular 12/02/2017.
- "'Critican al Papa porque está en lo correcto'": Gianni Vattimo", en http://www.20minutos.com.mx/noticia/199436/0/critican-al-papa-porque-esta-en-lo-correcto-gianni-vattimo/ 21/03/2017.