

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



## HOMENAJE A ENRIQUE DUSSEL

**EL HUMANISMO SEMITA DUSSELIANO:  
TAREAS Y DESAFÍOS**

Silvana Rabinovich

**DESAFÍOS DE UNA LIBERACIÓN  
NECESARIA (TAMBIÉN EN EUROPA)**

Jairo Marcos

**ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA  
DE LA ESTÉTICA DE LA LIBERACIÓN**

María Haydeé García Bravo

**REFLEXIONES ACERCA DE LA VIGENCIA DEL  
PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL**

Federico Ledesma Zaldívar

**RESEÑA**

**ENRIQUE DUSSEL (2022)  
POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN  
VOLUMEN III. CRÍTICA CREADORA**

**ENRIQUE DUSSEL**  
**FILOSOFÍA DE  
LA LIBERACIÓN**  
UNA ANTOLOGÍA

**ENRIQUE DUSSEL (1934-2023)  
UNA FILOSOFÍA CRÍTICA UNIVERSAL  
DESDE LA EXTERIORIDAD DEL OTRO**

José Guadalupe Gandarilla Salgado

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas  
Editor: Jaime Torres Guillén.  
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.  
ISSN: 1870-7041  
Época: II Época  
Volumen: XIV  
Número: 37  
Año: 2023  
Periodicidad: Semestral  
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934  
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas  
Revista semestral de filosofía  
revista.piezas@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título  
Piezas núm. 04-2014-020611112800-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje  
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx

Fotografía de la portada: Enrique Dussel

## DIRECTORIO

### INSTITUTO DE FILOSOFÍA, A.C.

Rector	J. Jesús Montes Rodríguez, MSpS.
Decano de Estudios	Benjamín Rivera Rangel, CMF.
Secretario Académico	Rafael Rivadeneyra Fentanes

### REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director	Jaime Torres Guillén
Consejo Editorial	Daniela Estefanía Ayala Córdoba J. Jesús Montes Rodríguez Luis Fernando Suárez Cázares Rafael Rivadeneyra Fentanes Dieudonne Rizinde

### CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

IIF UNAM	Mauricio Beuchot Puente
UAM-Iztapalapa	Gabriel Vargas Lozano
ITESO	Humberto Orozco Barba
IIS UNAM	Fernando M. González
UIC	Tomás Almorín Oropa
UDG	Elisa Cárdenas Ayala
U. de Pernambuco, Brasil	Paulo Henrique Martins
CEICH UNAM	Jorge Cadena-Roa
U. de Buenos Aires, Argentina	Alberto Bialakowsky
Dept. de Estudios Políticos UDG	Jaime A. Preciado Coronado
CIALC UNAM	Lucio Fernando Oliver Costilla
U. Complutense de Madrid	Marcos Roitman Rosenmann
UAEM	Israel Covarrubias González
UAQ	Stefan Josef Gandler
Inst. Cultural Juan Marinello, La Habana Cuba	Rodrigo Espina Prieto
CIESAS-Occidente	Jorge Alonso Sánchez

Diseño y Diagramación por Francisco Tapia Velázquez

# ÍNDICE

## DOSSIER

[Enrique Dussel \(1934-2023\). Una filosofía crítica universal, desde la exterioridad del otro](#)

José Guadalupe Gandarilla Salgado

4



[Reflexiones acerca de la vigencia del pensamiento de Enrique Dussel](#)

Federico Ledesma Zaldívar

18



## ESCENARIOS

[El humanismo semita dusseliano: tareas y desafíos](#)

Silvana Rabinovich

30



[Elementos para una historia de la estética de la liberación](#)

María Haydeé García Bravo

35



[Desafíos de una liberación necesaria \(también en Europa\)](#)

Jairo Marcos

50



[La dialéctica hegeliana según Enrique Dussel](#)

Abdiel Rodríguez Reyes

70

[Una lección de Enrique Dussel: la relación entre economía, política y filosofía](#)

Ramiro Parodi

76



## ENSAYOS

[José Revueltas, un heterodoxo en el panorama intelectual mexicano del siglo XX](#)

Israel Covarrubias

88



[Una apología a la concepción negativa de la noción de libertad desde Isaiah Berlin](#)

Alexander Garavito Shtefan

103



[Imaginar supervivencias. Fabular vidas alternativas en las ruinas de la civilización](#)

Rafael Rivadeneyra Fentanes

117



## RESEÑAS

[Enrique Dussel. Política de la liberación. Volumen III. Crítica creadora](#)

Jaime Torres Guillén

128



[Radetich, N. Capitalismo. La uberización del trabajo](#)

Daniel Dávalos Alonso

139

# EDITORIAL

El pasado mes de junio de 2023, conversaba con mi colega José Gandarilla sobre la idea de realizar un **Dossier** en la revista **Piezas** sobre los nuevos horizontes de la **Filosofía de Liberación** de Enrique Dussel. Estaba enterado de la publicación del tercer tomo de **Política de la Liberación** en 2022 y sabía del avance que el maestro tenía sobre una **Estética de la Liberación**, por lo que me parecía de suma importancia presentar una serie de artículos que nos hablaran sobre el trabajo intelectual de Dussel, el futuro de estos y de su sistema filosófico en general.

Conocíamos el estado de salud del maestro, por lo que, confiados en su pronta recuperación, aguardábamos para realizarle una entrevista e invitarle para el mes de febrero de 2024, a presentar una conferencia sobre los aspectos teológicos de sus últimos trabajos en el marco de la celebración del día de la vida religiosa en el **Instituto de Filosofía A. C.** y de paso presentar el número que ahora las y los lectores tienen en sus manos.

Comenzamos a invitar a colegas para hacer posible este número de **Piezas** dedicado a Enrique Dussel con la intención de que los artículos dieran cuerpo a la entrevista y así presentar un ejercicio de divulgación del trabajo del maestro. Con este ejercicio queríamos llegar a más lectoras y lectores, sobre todo, jóvenes para acercarlos a la obra de Dussel. La entrevista no fue posible. El día 5 de noviembre de 2023 nos enteramos del fallecimiento del maestro. Con tristeza recibimos la noticia, pero continuamos con el **Dossier** porque pensamos que la mejor forma de honrar su memoria es estudiando su obra.

Esta es la razón por la que en el presente número el **Dossier** no cuenta con una **Entrevista** como es costumbre en nuestra revista. En su lugar aparece la excelente semblanza **Enrique Dussel (1934-2023). Una filosofía crítica universal, desde la exterioridad del otro** escrita por José Guadalupe Gandarilla Salgado. En esta sección también acompaña la semblanza el texto de Federico Ledesma Zaldívar titulado **Reflexiones acerca de la vigencia del pensamiento de Enrique Dussel**.

En la sección de **Escenarios** se presentan una serie de artículos que, desde diferentes lecturas, permiten un acercamiento a la obra de Enrique Dussel. Silvana Rabinovich escribe **El humanismo semita dusseliano: tareas y desafíos**. María Haydeé García Bravo aborda lo que considera los **Elementos para una historia de la estética de la liberación**. Jairo Marcos nos plantea los **Desafíos de una liberación necesaria (también en Europa)**. Abdiel Rodríguez Reyes discurre sobre el amplio conocimiento de Dussel de **La dialéctica hegeliana** y Ramiro Parodi propone **Una lección de Enrique Dussel: la relación entre economía, política y filosofía**.

Quienes se sumerjan en las lecturas del presente **Dossier** dedicado a un filósofo de la talla de Enrique Dussel, sabrán valorar las rutas que trazan los artículos los cuales, por cierto, no solo muestran un profundo conocimiento de la obra del maestro, sino que, en su calidad didáctica, permiten a quien lee, hacer la búsqueda precisa del concepto, idea o noción, necesarias para ingresar al pensamiento de uno de los filósofos más importantes de América Latina.

No está de más hacer público el interés con que José Guadalupe Gandarilla Salgado tomó la iniciativa que le propuse en el mes de junio del presente. A nombre del **Instituto de Filosofía A. C.** reconozco su generosidad y capacidad de gestión porque fue él quien invitó a la gran mayoría de colegas para que contribuyeran en el **Dossier** sobre el maestro Dussel. También va nuestro agradecimiento a María Haydeé García Bravo quien nos facilitó la fotografía para la portada del actual número de **Piezas** y buena parte de las imágenes de Enrique Dussel que acompañan los artículos antes mencionados. Desde luego que este reconocimiento se extiende a la gratuidad con que las y los colegas respondieron a nuestra invitación para escribir en el número de **Piezas** dedicado a Dussel.

Por su parte la sección de **Ensayos** presenta tres trabajos sobre tres intelectuales (dos hombres y una mujer) quienes sin duda ya han aportado con creces al campo de la filosofía y la política. Se trata de José Revueltas, mexicano; Isaiah Berlin, británico y Donna Haraway, estadounidense. En concreto los artículos son **José Revueltas, un heterodoxo en el panorama intelectual mexicano del siglo XX** de Israel Covarrubias; **Una apología a la concepción negativa de la noción de libertad desde Isaiah Berlin** de Alexander Garavito Shtefan e **Imaginar supervivencias. Fabular vidas alternativas en las ruinas de la civilización** de Rafael Rivadeneyra Fentanes.

Por último, en la sección de **Reseñas** se ofrecen dos de estas a los libros **Política de la liberación. Volumen III. Crítica creadora** de Enrique Dussel y **Capitalismo. La uberización del trabajo** de Natalia Radetich, esta última escrita por Daniel Dávalos Alonso. Ambas acompañan, respectivamente, el **Dossier** y la sección de **Ensayos** del nuevo número de la revista **Piezas**.

El director

# ENRIQUE DUSSEL (1934-2023). UNA FILOSOFÍA CRÍTICA UNIVERSAL, DESDE LA EXTERIORIDAD DEL OTRO.

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO\*

\* Doctor en filosofía política por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa. Investigador Titular B del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

El pasado 5 de noviembre de 2023 falleció, a los 88 años, Enrique Dussel, quien cumplió toda una trayectoria integral en la que fue maestro de generaciones, filósofo, teólogo, historiador. Obtuvo sus doctorados en 1959 (filosofía, por la Complutense de Madrid) y en 1967 (historia, por La Sorbona, París), le fue conferido el doctorado *Honoris Causa*, por una enorme cantidad de universidades del mundo entero, y recibió otros importantes reconocimientos. El artículo revisa su itinerario intelectual desde sus investigaciones sobre historia de la iglesia y la evangelización en América Latina y su participación temprana en el grupo fundador del “polo argentino” de la filosofía de la liberación; su exilio en México, y los elementos metodológicos y categoriales en que se mueve su sistema filosófico de pensamiento que integró los campos prácticos de la filosofía, la ética, la política, la economía y la estética de la liberación; así como toda una caracterización de la modernidad y sus propuestas sobre la transmodernidad.

## De Argentina a Europa

Enrique Dussel nació el 24 de diciembre de 1934, en el departamento mendocino de La Paz, situado a unos 140 kilómetros de la capital de esa provincia, en Argentina. Hoy, en dicha localidad, la biblioteca pública municipal lleva su nombre, y todavía antes del estallido de la pandemia global asistió al acto de apertura. Pudo haber seguido estudios en técnicas agrícolas (propicias para una tierra pródiga en el cultivo de la vid) o en el terreno de las artes; pero eligió la filosofía e ingresó a una facultad en que, aunque predominaba la “tercera escolástica”, alcanzó una formación, entre 1953 y 1957, rigurosa en el conocimiento de los clásicos, por eso se inclinará desde ahí al ámbito de la ética, y escribirá una tesis sobre “La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles”.

Luego de eso, obtuvo una beca para seguir estudios en el otro continente, será así que llega a un medio (España vive bajo el régimen franquista) en que aunque se



encuentre algo debilitada la denominada “Escuela de Madrid”, se le permitirá trabajar con gran libertad, y pudo establecer contacto con filósofos como Xavier Zubiri, José Luis López Aranguren, Pedro Laín Entralgo, Javier Marías, entre otros, para así, obtener su primer doctorado, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, hoy Complutense, con una investigación que continuaba sus indagaciones anteriores en la ética, y que se redacta en tres tomos bajo el título “Introducción a la temática del bien común natural temporal (fundamentación para un comunitarismo personalista)”, dirigida por Antonio Millán Puelles, defendida el 19 de octubre de 1959.

Emprendía ahí todavía una cierta defensa de la perspectiva humanista (integral) de Jacques Maritain, pero ya lo desbordaba al inscribir a la persona siempre en un orden comunitario. Entre la conclusión de su investigación y la defensa ante el tribunal académico emprendió su primer viaje hacia la tierra que vio nacer las tres religiones del libro y ahí vivió (por un par de meses), codo a codo, con trabajado-

res árabes y palestinos de la construcción y la carpintería, y sintió y se sensibilizó aún más con la experiencia del pobre como oprimido. Desde ahí trabajó amistad con Paul Gauthier, sacerdote francés de cualidades casi místicas, quien le invitará a regresar a una segunda estadía que se prolonga por más tiempo, entre fines de 1959 a fines de 1961, experiencias en las que vivió un caso de conversión -su propio pasaje de Damasco- de ahí que testimoniará que, a su retorno a Europa, “era completamente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido [...] ahora lo vería para siempre *desde abajo*”.<sup>1</sup>

Cuenta Dussel que, en una charla en que intenta describir la historia latinoamericana, y en que quizá recayó en un dato extraído de alguna crónica del siglo XVI que exaltaba la figura heroica del colonizador, Paul Gauthier lo increpa con una pregunta análoga a la que, décadas más tarde, Gayatri Chakravorty Spivak lanzara a las filosofías occidentales: ¿puede hablar el subalterno? [...]; el sacerdote francés le cuestionó a Dussel, “¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los

Enrique Dussel y José Gandarilla. Seminario Marx y la modernidad, CEIICH-UNAM, abril de 2011. Cortesía: Departamento de Difusión CEIICH-UNAM.

1. ENRIQUE DUSSEL, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico” en Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, n. 180 (1998), p. 17.

indios?”.<sup>2</sup> Dussel, esa misma noche, a la luz de una vela, escribe a uno de sus amigos, el historiador mendocino Esteban Fontana, un propósito que es todo un programa de trabajo: “¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!”.<sup>3</sup> Con esa determinación regresaría a Francia a estudiar su doctorado en Historia, en donde recibe la influencia y el magisterio de Paul Ricœur, y le dirigirá su investigación doctoral Robert Ricard en co-tutoría por Joseph Lortz, de la Universidad de Maguncia; como si eso no fuese suficiente emprende otro aprendizaje en simultáneo, egresando, del Instituto Católico de París (1965) como Licenciado en Estudios de la Religión.

Cobrarían ahí nuevos significados otros elementos que habían dejado su huella desde su salida del continente americano, en 1957, en aquellos viajes en barco que desde las costas del Caribe atravesaban el Atlántico; ya en aquel desplazamiento desde la zona semidesértica de Mendoza, o la muy cosmopolita ciudad porteña de Buenos Aires, en un tiempo en que las preguntas por las cuestiones de la identidad, de lo argentino, giran en torno a la noción de lo gaucho (la cultura del trabajador del campo explotado por el estanciero), y de la relación de esta figura con el desierto (dos ejemplos, la *Historia de una pasión argentina* (1937) de Eduardo Mallea y *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino* (1948) de Carlos Astrada), Dussel, tan pronto atraviesa al otro lado del Río de La Plata, da con otros contenidos de la diversidad cultural de América, se le atraviesan esos contenidos

civilizacionales que no se habían incluido en su horizonte de comprensión: lo negro, afrodescendiente, y lo indígena de las poblaciones originarias de América. Esa raíz de la América Nuestra era la que había sido expulsada de la historia universal, y era lo que le venía imputando a Hegel y a la filosofía occidental el filósofo mexicano Leopoldo Zea por aquellos años en dos de sus trabajos pioneros, *América como conciencia* (1953) y *América en la Historia* (1957).

De este último trabajo tomó conocimiento Dussel ya estando en París, en 1962 o 1963, de ahí que sus preguntas como filósofo se proyectaban como exigencias por contar de otro modo esa historia, es lo que hará en tres trabajos, cada uno significativo según la vitrina desde la que se daban a conocer: “Pobreza y civilización” (escrito en París en 1962, según se consigna en el libro en que fue compilado<sup>4</sup>), “Iberoamérica en la historia universal” (1965, publicado en la revista que fundara José Ortega y Gasset), y su tesis doctoral *Les évêques hispano-américains: Défenseurs et évangélisateurs de l’Indien. 1504-1620* (defendida en febrero de 1967, en la Universidad de La Sorbona). El primer breve ensayo es, quizá, un trabajo de esclarecimiento, donde el pobre aparece como profeta, pero no aún como exterioridad. Del segundo trabajo, Dussel tiene la mayor estimación, “allí ya se encontraba, *ab ovo*, todo el proyecto posterior”<sup>5</sup>, sin embargo, como él mismo lo consigna, “el mundo amerindio no tenía hasta entonces un lugar propio”.<sup>6</sup> En el tercero, la tesis doctoral, ya está presente el enfrentamiento asimétrico entre dos mundos, y cuestiones que involu-

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. ENRIQUE DUSSEL, *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos* (Buenos Aires: Fernando García Gambeiro, 1973).

5. ENRIQUE DUSSEL, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, p. 19.

6. *Ibid.*

cran la dominación, la guerra de conquista, la injusticia, las instituciones, la ética, por mencionar algunas.

De la ciudad luz Dussel viajará varias veces a ciudades alemanas, pues entre 1962 y 1965, fue investigador becado del Instituto de Historia Europea, en la Universidad de Maguncia (Mainz, Alemania), y en 1963, en Munich, conocerá a Johanna Peters con quien se casará poco después. Sus dos hijos nacerán, entonces, en París, Enrique (en 1965), y en Maguncia, Susanne Christine (en 1966). De París también viajó en unas cuatro ocasiones a realizar trabajo de investigación en el Archivo de Indias, en Sevilla, España.

Lo aprendido con Ricœur, en cuanto a que los contenidos históricos, que pueden ser impactados por la civilización universal de la técnica, configuran o se mueven en torno a núcleos ético-míticos, simbólicos, de la cultura, se pone en entredicho, en situaciones de relación entre culturas en que una avasalla a la otra, que es justamente lo que aconteció en la puesta en relación del mundo amerindio con los europeos, en la conquista que se instrumenta en nombre de la modernidad, y que se defiende, por Ginés de Sepúlveda, como Guerra Justa.

### De Europa a Argentina

Estaban dadas, entonces, las condiciones para el retorno a Argentina, que acontece en la región del Noreste Argentino (NEA), el que se da al modo de un viaje anticipado o de primera incursión a Resistencia, Chaco, una vez que da por concluida la investigación de la tesis doctoral, y en lo que se reunirá el tribunal académico para la defensa final, en París. En esos meses del segundo semestre de 1966 en la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE),

Dussel ofrece una conferencia y dicta un curso como profesor de filosofía e historia de la cultura, cuyo tema le exige redactar de un tirón en los cuatro meses finales de 1966, un material muy importante, su “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal”, y que se mantuvo inédito como libro mimeografiado, por cuatro décadas y media. El retorno definitivo se dará en marzo de 1967, y en su tránsito por Barcelona pasa a recoger el ejemplar de su primer libro: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*<sup>7</sup>.

Regresa, entonces, a la ciudad de Resistencia, en la provincia del Chaco, en donde se ubica el vicerrectorado de esa universidad, y la Facultad de Humanidades había sido fundada no hacía más de diez años. Bajo esas condiciones, de temprana institucionalización de la UNNE, preferirá operar el anhelado retorno hacia su Mendoza natal, en donde se desempeñará como profesor interino y luego titular de Ética, desde 1968 hasta 1975. Durante este plazo, los libros que venía escribiendo desde suelo europeo y en aprovechamiento de sus múltiples intereses de investigación que se plasmaron en sus tesis doctorales le van abriendo camino como un autor prolífico, y que ya en su inscripción en suelo mendocino logra cerrar su trilogía de antropología filosófica: *El humanismo helénico*, firmado en París, 1963, pero publicado hasta 1975, por Eudeba, en Buenos Aires; *El humanismo semita*, firmado en Maguncia, 1964, pero publicado hasta 1969, por Eudeba, en Buenos Aires; y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, firmado Maguncia-Mendoza, entre 1963-1968 y abril de 1974, y publicado por editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

Ya en su desempeño dentro del claustro de profesores de la Facultad de Filoso-

7. (Barcelona: Editorial Estela, 1967).

fía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, los temas de la ética se están volviendo primordiales, y se verán registrados en las siguientes obras, en primer lugar, en un libro casi de manufactura artesanal, en cuyo nombre de la editorial se consigna una cierta impronta de la presencia de una emergente influencia filosófica, *Para una de-strucción de la historia de la ética* (firmado en Mendoza, en 1969-1970, y publicado por Ser y Tiempo, Mendoza, 1972), proyecto que, anunciando tomos posteriores, solo se quedó en el Tomo I, y no aparecieron publicados los dos siguientes: Esto tuvo su explicación en el desplome del enfoque heideggeriano de interpretación, pues ese horizonte hermenéutico, aunque queda también plasmado en *Para una ética de la liberación latinoamericana, Tomo I*, y *Para una ética de la liberación latinoamericana, Tomo II* (firmados en Mendoza, 1970-1971 y 1970-1972, pero publicados en Buenos Aires, Siglo XXI, 1973), se ha resquebrajado por el impacto combinado de una serie de procesos: “la explosión liberacionista”, ya no sobre Dussel solamente, sino sobre el grupo filosófico que se ha comenzado a integrar y que se ha denominado el “polo argentino” de la filosofía de la liberación.

Esa renovación del programa filosófico se da al modo de todo un proceso de alcance regional, pues mezcla o interrelaciona instancias de debates de otros polos o nodos de discusión que están aconte-

ciendo en varios países, Perú, México, Colombia, Brasil, Venezuela, y de diversa índole disciplinar, o en el terreno de las humanidades, en la sociología, la economía, la teología, la pedagogía, la literatura. La peculiaridad de la explosión liberacionista del polo argentino (en el que el aporte de Dussel se inserta), consistió en darle cauce a las cuestiones de la dominación-dependencia (en el caso de Dussel procesadas de modo literal en la obra que compilaba trabajos de entre 1962 y 1972, y que titulará *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*, Buenos Aires, Fernando García Gambeiro, 1973), al modo de una exigencia de desplazamiento de lo óntico a lo ontológico, y de la mismidad de la ontología a la exterioridad del otro, cuestión que no hace sino testimoniar el hondo estremecimiento que la fundamentación ontológica recibe tras la colisión que le significa la absorción, por esa generación filosófica, de la fenomenología de la alteridad levinasiana, dicho en otros términos, Heidegger cede el sitio de preferencia ante el impacto que tuvo el uso creativo de la obra *Totalidad e infinito*, de Emmanuel Levinas.

Esto se va a apreciar tanto en el manifiesto que cerraba el libro colectivo, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Bonum, 1973), como en los debates que resultan de tres reuniones académicas del grupo, en que va destacando el posicionamiento de nuestro autor, estas reuniones fueron, las I Jornadas Académicas de San Miguel,



Enrique Dussel en el Sanborn's de Miguel Ángel de Quevedo en el desayuno de fin de año, 2021. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

Provincia de Buenos Aires (enero de 1971), el II° Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Alta Gracia (Córdoba) (6 y 11 de junio de 1971), y las “Segundas Jornadas Académicas” en la Universidad del Salvador en San Miguel, (entre el 14 y del 17 de agosto de 1971), que dieron lugar a la denominación de los participantes como grupo de Calamuchita, por ser ese el lugar de las reuniones en Córdoba. El debate queda bien plasmado en los números del año 1972 de la revista *Stromata*, que animó hasta su muerte Juan Carlos Scannone, y, para el caso de Dussel, en su *Método para una filosofía de la liberación* (1974), cuyo subtítulo era ya muy ilustrativo “Superación analéctica de la dialéctica hegeliana”, con ese enunciado está subrayado ahí también el salto epistemológico en cuanto al lugar (primordial) reservado a la cuestión de la analéctica o anadialéctica, y que en sus hondas consecuencias políticas se advertía en algunas líneas de la página final de aquella obra de 1973 “A manera de manifiesto”, y que según muchos interpretes habría sido redactado por la dupla Dussel-Scannone, en donde se afirma:

La *filosofía de la liberación* pretende pensar desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor... En América Latina, y muy pronto en África y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclare-

cimiento de las categorías reales que permitirán *al pueblo* de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal.<sup>8</sup>

La impronta levinasiana para el caso de Dussel se registra en la obra que eslabona en coautoría con Daniel Guillot<sup>9</sup> y se extiende propiamente hasta el volumen que retomaba el proyecto de la filosofía ética latinoamericana y que ya se construye desde este nuevo horizonte hermenéutico de comprensión, de tal modo que en el inicio del Tomo III de su primera ética, la parte titulada “Histórica Latinoamericana” se configura en la nueva propuesta interpretativa desde la exterioridad del otro.

La “explosión liberacionista” se verá interrumpida, en primer lugar, por otra explosión, pero esta literal, con motivo de la colocación de la bomba que estalla en el domicilio de Dussel el 2 de octubre de 1973, colocado por el Comando Rucci, en el marco de las actividades de la triple A (Alianza Anticomunista Argentina), en segundo lugar, por su expulsión de la universidad, en Mendoza, a mediados de 1975, lo que le obligará a dar otro periplo, un nuevo exilio, en esta ocasión, de carácter político.

### El viaje hacia tierras mexicanas

Enrique Dussel llegó a México en agosto de 1975. Al ser un pensador itinerante, obligado al exilio intelectual y formativo primero, de deconstrucción intelectual, después, en aquella formulación aparentemente enigmática de “buscar en el Oriente el origen de América Latina”<sup>10</sup>, pero que se traduce, en su proyecto de pensamiento, en

8. Véase la contraportada (cursivas en el original) de OSVALDO ARDILES, et. al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum, 1973).

9. ENRIQUE DUSSEL y DANIEL GUILLOT, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (Buenos Aires: Bonum, 1975).

10. ENRIQUE DUSSEL, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, p. 16.

recuperar, en el sentido de muy largo plazo, la conexión de las primeras emigraciones hacia América con los núcleos civilizacionales que se desprendieron de aquellos poblamientos humanos de las más remotas formaciones urbanas, procedentes del desierto, con lo cual se configura una idea de que América no es sino el oriente extremo del Extremo Oriente, toda una imputación a la visión eurocéntrica del mundo.

Obligado ahora a la diáspora por razones políticas, el desplazamiento será con lo más esencial, en dichos traslados, fue perdiendo parte de su biblioteca, no obstante que en muchas fotografías posteriores se aprecian enormes libreros que le escoltan. Solía narrar que aún tenía algún que otro libro que conservaba el impacto de las llamas de aquel atentado. Pero, por esa razón será en México que redactará o reconstruirá, casi de memoria, con un tono más didáctico, casi al modo de sentencias u oraciones propios de un manifiesto de lucha, o de una declaración hermenéutica de principios (que no se acompañan de la consabida carga de autoridad de la bibliografía académica), aquella obra en que instala de modo definitivo su posición (que era, como hemos dicho, la de una generación que venía discutiendo esos temas desde fines de los sesenta, y con particular asiduidad, o literalidad en la enunciación de la *praxis de liberación*, desde 1971), en el que ya era su campo de actividad más fructífero, ya no habrá titubeos la obra se titula, *Filosofía de la liberación*, aparece por Edicol, en Ciudad de México, con un colofón que consigna la fecha de 1977.

Dussel ya había estado antes en México, en Chiapas, en 1974, pues participó del Primer Congreso Indígena, en cuyo encuentro se aborda, otro de los temas que le apasionaban desde hacía lustros, la figura del defensor de indios Bartolomé de Las

Casas. Asiste como fundador y presidente de la CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica). Ya era una personalidad conocida en los círculos conciliares y de reflexión teológica, pues participaba de las actividades promovidas por el obispo de Quito, Leónidas Proaño, desde el Instituto Pastoral del Consejo Episcopal latinoamericano (CELAM), y que lo habían llevado a recorrer varios países de la región.

Poco se sabe, pero antes de instalarse en los Departamentos de Filosofía en México, sus primeras contrataciones en la recién fundada Universidad Autónoma Metropolitana serán en la Carrera de Diseño en la sede Azcapotzalco, experiencia de trabajo colectivo desde la que redacta la primera versión de su “Filosofía de la *poiesis*”, en 1977, que luego se integrará a su *Filosofía de la producción* (1984). Luego de ese pasaje reflexivo sobre las cuestiones del “diseño dependiente”, se instalará de modo definitivo en el plantel de Iztapalapa, en el Departamento de Humanidades, y ahí impartirá sus concurrecidos cursos sobre Ética y filosofía, y filosofía política, en esa casa de estudios alcanzará el mayor reconocimiento como Profesor Emérito.

Paralelamente a esas responsabilidades nunca dejó de impartir su cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, por lo que puede decirse con certeza que, al alternarse ambos calendarios académicos, pocos momentos tenía de vacaciones. Realmente llevaba una disciplina benedictina y una conducta austera de tipo franciscano, con jornadas de más de diez horas de trabajo continuo, con momentos en que lectura y escritura se imponían a las horas de comida, como fue confirmado por su hijo Enrique en sus exequias. Eso explica, lo que llega a sorprender a sus lectores, la enorme cantidad de libros, artículos y conferencias que

impartía, redactaba y publicaba, en muy diversos temas. Entre 2013 y 2014, cumple con otra función que no había desempeñado, pues será nombrado Rector de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, como una salida (de negociación y legitimidad, por los actores en conflicto) a la huelga que llevaba paralizada a esa institución por más de cuatro meses.

Una de las hipótesis fuertes de su *Filosofía de la liberación*, se plasma en esa proposición de que la periferia crea los grandes movimientos del pensamiento y las fases de creatividad de la vida y el espíritu de las que después se alimenta y apropia el centro y las solidifica en sus ontologías de la identidad, lo mismo, lo absoluto. Por ello, en todo su sistema de pensamiento él optará y se situará enunciativamente desde afuera y desde abajo, instancias en que se plasma la exterioridad o alteridad del otro ante la totalidad dominante e inmisericorde. El pueblo pobre oprimido, es también el lugar enunciativo de interpelación (la exterioridad) a la totalidad establecida: cada una de las figuras de la alteridad levinasiana, la viuda, el huérfano, el extranjero, viven la opresión de las relaciones asimétricas que configuran al orden sistémico, al interior de esas estructuras de relaciones (coloniales y modernas) los pueblos oprimidos han sido expoliados sin descanso, en un drama perpetuo, para que una comarca, Europa (antes también periférica), se erigiera en centro del mundo de la modernidad capitalista, y estatuyese el predominio de los universales nordatlánticos que no son sino los códigos fundantes de la cultura europea, estadounidense, nazi-fascista, sionista, de dominación, racialización y exterminio. Así lo fue, como bien lo señalará Dussel, en varias de sus obras posteriores, en la modernidad temprana con el colonialismo luso-hispano y luego lo será con el imperialismo estadounidense sobre la América y luego todo el Sur del globo

## Dussel desde México, desde mediados de los ochenta: Levinas-Marx, o más allá de la totalidad

A su llegada a México Dussel ya está inmiscuido en una serie de debates sobre las dimensiones de la cultura popular, nacional, universal, pero que cobraban consecuencias políticas en cuanto a la vinculación de lo popular con el populismo y, entonces, sobre el discernimiento y comprensión de los procesos políticos de la región y el actor o agente de las transformaciones, ¿clase o pueblo?, ¿estructura o analogía?, ¿marxistas o cristianos?, etc. En el medio de esas discusiones alcanzará una nueva proyección su lectura del filósofo de Tréveris, y la consideración que hasta ese momento (mediados de los setenta) tenía sobre el marxismo, y la que desarrollará una vez que está operando su inscripción en el medio filosófico mexicano (participará en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, y firmará la “Declaración de Morelia”, derivada de ese primer coloquio) y dentro de los debates marxistas del medio mexicano, donde irá posicionando su lectura que vincula crítica de la religión de la dominación con militancia política y antifetichismo con política, sus planteamientos se adelantan en revistas como *Christus, Cristianismo y sociedad, Dialéctica*.

Será así que desde 1979 y los primeros años ochenta se entrega a una lectura sistemática de la obra de Marx (algo más de diez años de trabajo, en unos veinte cursos semestrales), con lo que ha de dar vuelta a la consideración que hasta entonces había desarrollado de éste, y que es muy notoria y se consigna entre la primera y segunda edición del *Método para una filosofía de la liberación* (1972, 1974) y la edición posterior, ya publicada en suelo mexicano (por la Universidad de Guadalajara, 1991). Si antes Marx es incluido en

el bloque del pensamiento de tradición dialéctica, y entonces es prácticamente contenido en la órbita de la ontología por superar (habría conexión entre la objetualización en la idea hegeliana, según ese sistema de pensamiento, y la objetificación en el producto, para Marx; de ahí que, en los primeros acercamientos al pensador alemán, se privilegie la dimensión de la *produktion*, y se ensaya una crítica desde la laboriosidad), era porque faltaba afinar la mirada hacia otras vetas aún inexploradas. En sus propias palabras Dussel reconoce que:

[...] en 1973, criticábamos al Marx althusseriano de la época. Después hemos podido estudiar a Marx detalladamente y nuestras conclusiones son exactamente las contrarias. En efecto, Marx no es un pensador que queda apresado en la totalidad [...] hemos podido probar que es desde la exterioridad del pobre desde donde Marx critica a la totalidad del capital.<sup>11</sup>

Ya después de la lectura histórico-crítica, integral, de la obra entera de Marx, éste aparece como un filósofo que emprende la crítica desde la exterioridad, desde la corporalidad viva y sufriente de la persona, desde el “trabajo vivo” que es la fuente que crea el plusvalor. La lectura pormenorizada de Marx (desplegada en su trilogía sobre las cuatro redacciones de *El Capital*, *La producción teórica de Marx*, 1985, *Hacia un Marx desconocido*, 1988, y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, 1990), es la llegada a la madurez plena por Dussel, la completud de su sistema filosófico. El pobre, *pauper*, *ante y post festum*, es una categoría de Marx mismo, es uno de los hallazgos más importantes

de la lectura dusseliana y, en su ambivalencia, se presenta como “pobreza absoluta” en las coordenadas del sistema dominante, pero es también la fuente creadora desde la subjetividad viva de la persona en comunidad, el lugar enunciativo y el espacio histórico-cultural, simbólico, desde el que se puede crear otro horizonte de vida, que supere o vaya más allá del sistema de muerte que es el capitalismo, es en dicho sentido que la lectura de Marx se revela como un posicionamiento ético desde el principio material de la vida ante el modelo de realidad que configura el capitalismo y su modernidad, para esta etapa esto es lo que querrá decir, distanciarse de la totalidad u ontología y criticar desde la exterioridad.

El otro elemento de su lectura expresa una línea de continuidad, el primer texto en que aparece Marx dentro de sus ensayos sobre teología se titula, “El ateísmo de Marx y los profetas” y se ofrece un horizonte interpretativo del clásico que lo relaciona con el discurso profético, en el sentido de que se posiciona desde una crítica (o proceder ateo) pero respecto a los dioses de la religión de dominación, ante los ídolos, ante los que se sacrifica “el pueblo de Dios”, por el contrario se elige, se toma posición por la religión del cristianismo primitivo o de liberación, el que entiende a éste movimiento mesiánico (el de los cristianos) como movimiento político que se rebeló ante la dominación del imperio, y que emprendió un éxodo, atravesó el desierto, para huir de esa dominación y, simbólicamente, construir otra cosa, para edificar “la casa de David”. El tema de la crítica al fetichismo (a lo largo de toda la obra de Marx), y cómo se subraya su importancia por parte de Dussel, pero también por parte de otros filósofos de la teología y la economía, como Franz

11. ENRIQUE DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1991), 11.



Hinkelammert, está presente en su modo de intervenir ante las cuestiones de la simbólica cristiana, y políticamente, en el modo de operar la “afinidad electiva”, con la militancia de la teología de la liberación, el cristianismo de la “opción por el pobre”.

Esas indagaciones se profundizaron en una obra que da cuenta de la especificidad y originalidad de su lectura de Marx, al inscribirlo dentro de la tradición de pensamiento semita, y revelar los contenidos éticos de la crítica política (antifetichista) de Marx y los criterios éticos de la crítica económica, desde el principio material de la vida. Con este libro cerraba su, ahora, tetralogía sobre el pensador alemán: *Las metáforas teológicas de Marx* (1993, reeditado en 2017). Entre los años de la entrega de su tercera y su cuarta obra sobre Marx, fue el momento en que tuve el enorme privilegio de conocerle, de seguir sus conferencias, de acudir a algunas de sus clases, y de que me obsequiara algunos de sus próximos libros, recién salidos de la imprenta. En ese entonces no imaginaba que algunos años después me honrara

con la tarea de presentar y hasta de publicar dentro de sus obras.

### **Interpelación a las éticas formales de los sucesores de la Teoría Crítica y construcción de una otra teoría de la modernidad y la transmodernidad**

De fines de los años ochenta, por invitación del filósofo nacido en Cuba, residente en Aachen, Alemania, Raúl Fonet-Betancourt, para establecer un diálogo con ciertos integrantes de las nuevas generaciones de la Escuela de Frankfurt, en específico, el ya fallecido Karl Otto Apel, Dussel operará una interlocución crítica con esas éticas “formales” de la academia noreuropea, pero equipado con los dos referentes categoriales y metodológicos desde los que irá construyendo los elementos para la escritura de su segunda ética, la que para algunas interpretaciones es su obra monumental. Esos dos andamiajes conceptuales a los que hacemos referencia son el “principio material de la vida”, que extrae de su renovadora lectura de Marx,

---

Enrique Dussel y José Gandarilla. Seminario La crítica en el margen, CEIICH-UNAM, marzo de 2014. Cortesía: Departamento de Difusión CEIICH-UNAM.

y el “principio de factibilidad”, que extrae de las proposiciones filosóficas de su amigo, colega, y más estimado filósofo para Dussel, Franz Hinkelammert, en su obra *Crítica de la razón utópica*.<sup>12</sup>

El otro elemento del debate es de carácter metodológico, tan importante para discutir con esas morales formales o éticas discursivas, y se refiere al proceder analógico. Será por esas razones, que Dussel reclamará a Apel y a Jürgen Habermas que sus prédicas por una comunidad comunicativa, trascendental o ideal, o por una moral consensual, son alegatos vacíos al no reconocer, desde Marx, la desigualdad material de partida entre las personas, las colectividades y los núcleos humanos, lo que impide una participación simétrica de los afectados; en segundo lugar, con Hinkelammert señalará, que la situación se reduce a la cuestión de qué es lo que se debiera privilegiar, el argumentar o el vivir, lo que apunta a la búsqueda de respuesta a las preguntas ¿Se argumenta para vivir o se vive para argumentar?, ¿dónde se sitúa el criterio de validez?, para Dussel y Hinkelammert, participar de una comunidad de productores o de vivientes es la condición primera del sujeto argumentante. Por otro lado, arribar a un consenso perfecto o racional es una cierta ilusión trascendental, y la razón, con sus técnicas, o la racionalidad, hasta en su mayor refinamiento, no garantizan alcanzar ese estado, son expresiones de una mala infinitud, lo que se debe privilegiar es el principio de la factibilidad, que ofrece un horizonte ético pragmático, para alcanzar a través de la escucha y el reconocimiento analógico de las demandas de los afectados, un proceder que se oriente hacia decisiones éticamente justas.

Estos elementos alcanzados, en un sentido teórico, o al interior de la comuni-

dad de comunicación real de los académicos participantes en este debate filosófico Norte-Sur, se verán interpelados o trastocados por la emisión de otros actos de habla, con un sentido práctico, derivado de la situación del mundo histórico efectivo, ya no solo del mundo del conocimiento, en este caso el grito ¡Ya basta! procedía de las comunidades indígenas del sureste mexicano. Será, pues, en la demanda levinasiana de “ser rehén del otro”, esto es, hacer suya la interpelación del otro, la forma como Dussel, desde los debates surgidos en los momentos significativos de nuestra historia reciente, y no solo desde su cátedra, sino en su continuo caminar, redondeará su sistema filosófico y escribirá (a la luz del alzamiento zapatista de 1994) su segunda ética ya no de la liberación latinoamericana del pobre sino desde la exterioridad de la totalidad, con un alcance mundial y desde las múltiples formas de la víctima en la modernidad.

Se habría dado una situación semejante a la que aconteció en aquellas luchas indígenas continentales al amparo de las conmemoraciones sobre el quinto centenario, y que daban los elementos históricos que demandaron nuevas preguntas a su programa filosófico y que se plasmarían en obras muy importantes, es el caso con su obra *1492. El encubrimiento del otro*<sup>13</sup>, que corresponde a las ocho conferencias que Dussel impartió, entre octubre y diciembre de 1992, invitado por la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt. Era la primera ocasión que nuestro autor podía exponer sus hipótesis sobre la modernidad (en un curso largo y sistemático) ante un público de lo que se considera uno de los nichos de la filosofía moderna, cuna de algunos de los principales filósofos contemporáneos. En esa oportunidad no ha de desaprovechar la ocasión para

12. (San José: Editorial DEI, 1984).

13. ENRIQUE DUSSEL, *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad* (Bogotá: Antropos, 1992).

marcar distancia respecto a las tesis hegelianas sobre la historia universal, sobre el recorrido del Espíritu mundial, y su tesis adyacente, la configuración de una razón en la historia como producto de la emergencia, en la cuarta década del siglo XVII, del tipo de sujeto y de un proceder metódico específico a la configuración de la cultura occidental moderna: atributo que le es conferido al trabajo de René Descartes, *El discurso del método* (1637).

Muy al contrario la tesis nuclear de Dussel es que la modernidad consiste en el manejo de la centralidad del sistema, y que este proceso es construido no en el curso del siglo XVII, sino en el “largo siglo XVI”, la Europa moderna no se erige por creatividad autorreferente sino a un costo devastador, vulnerando los contenidos civilizatorios de los pueblos originarios de América y del África (con el despiadado trabajo obligado del indio y la imposición de la esclavitud a las gentes que son sustraídas de sus comunidades y territorios). Con los sucesos de 1492 se da el nacimiento simultáneo del capitalismo colonial, el sistema mundo-moderno, y el racismo como criterio clasificatorio, de inferiorización y negación ontológica del otro. En esta obra Dussel hace mención, por primera vez, al pensar los temas de “la superación de la modernidad”, de una de las aportaciones conceptuales que ha de seguir rindiendo dividendos al pensamiento filosófico latinoamericano, al apuntar hacia “la trans-modernidad: un proyecto futuro”.<sup>14</sup>

No será ésta la única vez que Dussel impartió su magisterio en los claustros alemanes. Casi dos décadas después recibió una comunicación que le generó gran entusiasmo. Fue invitado, en 2010, por la Universidad de Colonia (la más antigua de Alemania) a que impartiera la prestigio-

sa Cátedra Alberto Magno, por primera vez esa distinción recaía en un académico latinoamericano. Los temas abordados en su muy sintético ensayo, *El primer debate filosófico de la modernidad*<sup>15</sup>, están en el centro de las tres lecciones impartidas en aquella ocasión y que se publicaron con el título *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*<sup>16</sup> (El contra-discurso de la modernidad. Conferencias de Colonia). En ambas ocasiones, ante sus anfitriones alemanes, Dussel desarrolla una enunciación desde el sujeto que ha sido expulsado y menospreciado por la modernidad, pero que puede ser la base para una reconstrucción societaria más allá de ésta, el proyecto de la transmodernidad, de la que Dussel ha puesto las bases teóricas y prácticas para la reformulación de una genuina universalidad, de otra historia posible que ponga en su centro la reproducción material de la vida. De lo que más y más estaremos reflexionando, tanto como se incrementen las señales de crisis de la modernidad capitalista que aún padecemos.

### **Un enorme legado. Una política, y una estética para la segunda emancipación latinoamericana**

Tal vez convenga verter un último elemento, que tendría que ver con los dos proyectos más recientemente terminados por Enrique Dussel, y así ir concluyendo esta, ya muy extensa semblanza, de nuestro mentor. Fue también, hay que decirlo, en los primeros lustros de este siglo que, animado por las ejemplares luchas de los pueblos latinoamericanos por alcanzar su segunda emancipación, y del pueblo mexicano por lograr una genuina transformación social, que Dussel ha de

14. *Ibid*, p. 11.

15. (Buenos Aires: CLACSO, 2020).

16. (Berlín: Verlag Turia/Kant, 2013).

redactar, en primer lugar, sus *20 Tesis de política*<sup>17</sup> (2006) y, posteriormente, en tres gruesos volúmenes, su *Política de la liberación*, Tomo I. Historia mundial y crítica (2007), Tomo II. Arquitectónica (2009), y Tomo III. Crítica creadora (2022).<sup>18</sup>

La política en Dussel se entiende como un proceso dinámico de disputa, y con una temporalidad diacrónica que puede, en ciertas coyunturas (a veces largas), movilizar fuerzas sociales que desborden a un orden político vigente y lo puedan llegar a sustituir por un nuevo régimen político emergente. No es una política que se centre en el Estado, pero tampoco lo niega o lo desprecia e ignora, sino que lo integra en una consideración más amplia que es la de la geopolítica o el sistema mundial de los Estados, tampoco asume a la dimensión estatal, en exclusiva, en su calidad de orden institucional y espacio representativo para el ejercicio de gobierno, sino que ve a esa dimensión como constantemente exigida por la trabajosa construcción de una democracia que crece desde abajo, desde los movimientos sociales, como democracia participativa que expresa el sentir de las partes significativas del pueblo; y que en momentos especiales, pueden ser movilizadas, como en los años recientes, en México, por una consigna que parece meramente política, pero que también es ética, o que inscribe la ética dentro de la política: “Por el bien de todos, primero los pobres, y abajo los privilegios”. De ahí que nuestro maestro, hasta en las condiciones de debilitamiento de su estado de salud, parecía extraer reservas físicas, o reponerse de manera sorprendente, para atender tareas a las que se había comprometido, en su proyecto de la “Escuela de Formación Política Carlos Ometochtzin”,

y en su responsabilidad como Consejero Nacional, y como Secretario de Formación Política del Partido Movimiento de Regeneración Nacional.

Lo que guiaba la filosofía del maestro era la consecución del principio material de la vida que se sobreponía a toda instancia de un sistema que se guía por la negación de ésta, fue así como consagró sus últimos esfuerzos para concluir su *Estética de la liberación* (y de la que reservamos un comentario más puntual para otro trabajo, una vez que sea editada, pues ha quedado en condición de obra póstuma). La estética dusseliana corresponde a un proyecto que había imaginado muchas veces, en años o décadas anteriores, y que no encontraba el tiempo suficiente para elaborarlo, pero que, siendo consecuente con su enfoque, será en los tiempos de la pandemia, del encierro obligado, de la amenaza del contagio y la muerte, durante esas semanas o meses que el profesor extrajo fuerzas y, otra vez, sin el acceso completo a una bibliografía plena (pues hasta las bibliotecas se mantuvieron cerradas), logró redactar el conjunto de las 16 tesis, que nutren un planteamiento (desde el esquema de las tres constelaciones, que también está presente en su política) donde los actos del habla creativa del pueblo, pero que también pueden percibirse en aquellas instantáneas que nos brindan el mundo animal (el canto de un pájaro), vegetal (el florecimiento de una orquídea) o mineral (el paisaje de las montañas de múltiples colores), que no son sino eventos en que acontece en un grado sublime, gustoso, librando la angustia, el brote y rebrote de la vida, que se busca afirmar, incluso ante las peores situaciones. Sabiendo que la vida solo puede florecer en colectivo, en comunidad, también con los otros seres, lo que vuelve a poner de manifiesto su pensamiento integral.

17. (México: Siglo XXI/CREFAL, 2006).

18. En la editorial Trotta.

Y quizá sea, desde ahí, que logremos construir, desde las ruinas de la modernidad que hemos conocido, la nueva etapa de la humanidad plural y diversa, la de la transmodernidad. Esa era la esperanza, y la utopía de Enrique Dussel, y ahí reside su legado, que queda para la lectura, para la investigación, para la práctica de la política, para el uso y disfrute de las nuevas generaciones.

Ciudad de México, 10 de noviembre de 2023.

## Bibliografía

- Ardiles, Osvaldo, et. al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Estela, 1967.
- Dussel, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.
- Dussel, Enrique. *Para una de-structuración de la historia de la ética*. Mendoza: Ser y Tiempo, 1972.
- Dussel, Enrique. *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*. Buenos Aires, Fernando García Gambeiro, 1973.
- Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana, Tomo I y II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- Dussel, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.
- Dussel, Enrique. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba, 1975.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977.
- Dussel, Enrique. *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1985.
- Dussel, Enrique. "Autopercepción intelectual de un proceso histórico" en "Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina", *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*. 180 (1998) 13-36.
- Dussel, Enrique. *Hacia un Marx desconocido*. México: Siglo XXI, 1988.
- Dussel, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI, 1990.
- Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1991.
- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos, 1992.
- Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI, 1993.
- Dussel, Enrique. *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI/ CREFAL, 2006.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación, Tomo I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación, Tomo II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009.
- Dussel, Enrique. *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Berlin: Verlag Turia/Kant, 2013.
- Dussel, Enrique. *El primer debate filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: CLACSO, 2020.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación, Tomo III. Crítica creadora*. Madrid: Trotta, 2022.
- Dussel, Enrique y Guillot, Daniel. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum, 1975.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*. San José: Editorial DEI, 1984.

# REFLEXIONES ACERCA DE LA VIGENCIA DEL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL<sup>1</sup>

FEDERICO LEDESMA ZALDÍVAR\*

\* Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Doctor y Maestro en Sociología por la *New School for Social Research*. Autor de diversos artículos sobre filosofía de la liberación y también de sistemas de integración regional.

**Resumen:** El presente artículo aborda tres posibilidades para pensar la vigencia del pensamiento del filósofo Enrique Dussel. En primer lugar, se trata la obra de Dussel como parte del desarrollo del pensamiento latinoamericano, señalando cómo en la evolución de Dussel es posible ver con nitidez la propia evolución de los grandes cuestionamientos en el continente. En segundo lugar, se trata de la vigencia en tanto pensamiento que tiene utilidad en el presente y proyección por las líneas de investigación que ha abierto. Finalmente, se aborda la cuestión de los medios que empíricamente hacen que un autor sea una referencia y sus trabajos sean semilla para otros por venir.

**Palabras clave:** Filosofía de la liberación, pensamiento latinoamericano, Enrique Dussel

## Introducción

El pasado 5 de noviembre de este año 2023 la comunidad filosófica latinoamericana se fue a dormir con la triste noticia de la partida de una de sus figuras más destacadas en el siglo XX e inicios del XXI. Era uno más de los integrantes de aquel grupo que en la provincia de Córdoba, Argentina, en el marco de las Segundas Jornadas Nacionales de Filosofía en el año 1971, dieron inicio al movimiento de la **Filosofía de la Liberación** del cual Dussel es quizás el mayor exponente. En el presente artículo haré una reflexión primera sobre la vigencia de la obra de Enrique Dussel.

La vigencia de una ley o de un ordenamiento jurídico se refiere a la posibilidad de que cualquiera que esté sujeto a él pueda evocarlos para contrastar una situa-

ción existente en la realidad con la situación ideal y deseable que enuncia tal ley. Es decir que el concepto de vigencia está relacionado con la posibilidad de que algo se haga efectivo de alguna manera sobre la realidad. En el caso de las leyes puede haber ordenamientos jurídicos que sigan existiendo en los libros pero que hayan perdido fuerza de influir en la realidad porque ya no estén vigentes; por lo tanto, existencia y vigencia son dos conceptos distintos. En el caso de las teorías tenemos que pensar la vigencia como la capacidad explicativa respecto de algún fenómeno o área de la realidad. Para el caso de la obra de Enrique Dussel me propongo en las siguientes páginas reflexionar sobre su vigencia al menos desde tres perspectivas.

1. El autor agradece a la Mtra. Melina Rodríguez Carrasco su contribución en la discusión y corrección del texto.

En primer lugar, tiene una vigencia en tanto capacidad explicativa de la evolución del pensamiento filosófico latinoamericano desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad. Con esto quiero decir que, al seguir su obra, el estudioso puede descubrir el tratamiento de la filosofía latinoamericana hacia las grandes preguntas que fueron haciendo de marco a las preocupaciones sobre y desde el continente. En segundo lugar, la obra de Dussel muestra una vigencia conceptual, en tanto las categorías que fue construyendo dentro de su sistema, a lo largo de su carrera, son herramientas de análisis útiles para emprender estudios de corte filosófico, histórico, y también como base epistemológica para la ciencia social.

Finalmente, en tercer lugar, se puede atender a un criterio sociológico de explicación de la permanencia y difusión de las posturas teóricas de acuerdo con el cual las ideas son desarrolladas y transmitidas de manera que siguen siendo vigentes gracias a las redes de sujetos que participan de la difusión y desarrollo de su pensamiento. En este sentido, la creación y difusión en diversos países de la Asociación de Filosofía y Liberación que promovió el propio Enrique Dussel es una manera práctica de garantizar no solamente la difusión de su obra sino el que ésta siga siendo desarrollada por una cantidad grande de discípulos que participan de distintas áreas de la academia y también de práctica en campos de la realidad.

### **Vigencia histórica: muestra los debates de cada época**

En este apartado que he denominado vigencia explicativa de la historia, trataré la posibilidad de descubrir dentro de la evolución de la propia obra de Enrique



Dussel los distintos momentos por los que el pensamiento latinoamericano ha ido pasando desde la segunda mitad del siglo XX hasta este primer cuarto del siglo XXI. A diferencia de muchos autores que han sido ensayistas y han tenido trabajos sobre objetos de estudio más o menos específicos pero que no guardan una relación sistemática entre sí, Enrique Dussel fue creando un sistema en el que sus trabajos fueron funcionando como los ladrillos y la mezcla de una sola casa misma que se construyó principalmente en la filosofía aunque también en la historia, la política, la teología, y queda abierta para hacer un marco para el desarrollo de cualquier otra disciplina social.

Esta cualidad de ser una obra que busca desarrollar un sistema, es decir, que tiene una unidad da como resultado que se pueda seguir en cada etapa de su pensamiento la forma en que se van incorporando debates y preocupaciones de cada época, pero guardando la identidad de un sistema que ha tenido un hilo conductor en la preocupación por los otros-desfavorecidos.<sup>2</sup>

Enrique Dussel. Comida y festejo por su cumpleaños 88, en un restaurante en Coyoacán, diciembre de 2022. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

2. Para una introducción accesible y panorámica de las distintas etapas de su pensamiento ver mi libro de próxima publicación en la editorial Arlequín.

***Su obra en el momento del cambio de la pregunta por el ser de América Latina a la pregunta por la liberación***

Para este apartado, trataré al pensamiento latinoamericano desde el proceso que para los habitantes no pertenecientes a los pueblos originarios se llamó independencia. Es pertinente reconocer que para los pueblos originarios, que fueron sometidos durante la conquista, el hecho de la creación de los nuevos Estados nacionales americanos de habla española, difícilmente podría significar una independencia, puesto que las relaciones de subordinación que se establecieron con los conquistadores españoles fueron continuadas por las élites creadoras y gobernantes de los nuevos Estados.<sup>3</sup>

Habiendo hecho esta aclaración, se puede pensar en algunas grandes preguntas del pensamiento filosófico latinoamericano. La primera pregunta venía de la realidad política y corresponde al campo de la filosofía política. Si bien se habían creado nuevas entidades estatales, se habían definido fronteras, forma de ejercer el poder (tareas de la teoría política tradicional), todavía faltaba por definir el pueblo, ese componente humano que es depositario de ficciones como la soberanía, la cual sirve para la legitimación de los nuevos Estados. Esta definición de los seres humanos respondía a la pregunta por la existencia: ¿existimos? Y la creación de los Estados era una respuesta. La forma de definición de los pueblos en tanto componente de los Estados (pueblo mexicano,

pueblo argentino, etc.) fue definida por élites sucesoras de los sistemas coloniales de reparto de riqueza, trabajo, prestigio, capacidad de dominio, etcétera.

La segunda gran pregunta, que ya llegó a los tiempos de Enrique Dussel y de sus compañeros, profundizaba la misma cuestión de la existencia, pero ahora se preguntaba por la forma de la misma. Por un lado, había que seguir pensando el propio ser; trabajos como *La raza cósmica* de José Vasconcelos en México y *El mito gaucho* de Carlos Astrada en Argentina, abordaron el tema desde la filosofía, y el *boom* latinoamericano le dio también cuerpo en la literatura. Por otro lado, también estaba la pregunta de si ese ser de América Latina era auténtico o bien de si era un ser reflejo de Europa. Aquí encontramos el célebre debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Entonces la pregunta ya no era si existíamos, sino si nuestra existencia era auténtica. De ahí la opción de Zea por la búsqueda de las raíces y su incursión en la historia de la filosofía americana. De ahí la propuesta de liberarse de la dominación para hacer filosofía auténtica de Salazar Bondy.

En el inicio de la obra de Enrique Dussel, aparece con absoluta nitidez esta pregunta por la autenticidad. Inscrito completamente en la búsqueda de respuestas a esta cuestión del ser latinoamericano y más específicamente del ser auténtico latinoamericano, Dussel escribió, en un ensayo de 1964, lo siguiente:

En América Latina debemos saber descubrir la estructura de nuestra

3. Como ejemplo, en el caso de México vemos que, durante la era colonial, si bien se establecieron las relaciones de dominación y explotación, así como asignación de prestigio social con base étnica, las leyes de indias, al menos desde la esfera jurídica, preveían la existencia de los pueblos indígenas y algunos derechos hacia dentro de los territorios de los propios pueblos. Independientemente de que estas leyes fueran realmente promotoras de alguna realización de los pueblos o no, e incluso de que fueran efectivamente puestas en práctica, es significativo que tras la creación del estado nacional mexicano no volvió a existir la autonomía indígena y ésta volvió a ser un tema a discutir a nivel nacional recién después de la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994.

conciencia, de nuestra conciencia como naciones, como grupo de naciones, como realidad socio-cultural. Debemos llegar a analizar el origen, la evolución, la crisis de nuestra conciencia colectiva –que incluye, sin destruir, a toda conciencia individual–. Esta tarea no puede ser el objeto del trabajo aislado de algún pensador, sino que es necesario muchos equipos, investigadores, institutos, a fin de alcanzar una noción clara de lo que somos, como cultura, de lo que somos en el mundo, del puesto que ocupamos en la Historia universal, de lo que debemos ser en un próximo futuro por la convergencia inevitable y mundial en la que nos encontramos embarcados.<sup>4</sup>

Así como se mencionó a Astrada y Vasconcelos –y que también se podría hablar de Samuel Rodríguez u Octavio Paz, solamente en México–, Dussel participaba de esta necesidad de descubrir el ser propio y se planteaba el objetivo de descubrir la “estructura de nuestra conciencia”. Y la razón de esto estaba clara: a partir del conocimiento de nuestro ser auténtico, es que podríamos proyectarlo al futuro. Si, en cambio, la conciencia propia no fuera de nuestro propio ser sino de un ser ajeno, fracasaría tal proyección, porque se estaría intentando proyectar lo que no se es. Un ejemplo de esta utilidad de la conciencia propia la entendió la economía latinoamericana cuando rebatió los planteamientos etapistas del desarrollo al estilo de Rostow. Los estudios de la

dependencia postularon que el continente no era una versión subdesarrollada del mundo desarrollado, sino que todos estábamos siendo, los desarrollados y los subdesarrollados, al mismo tiempo, y que podría rastrearse razones del subdesarrollo del tercer mundo en el desarrollo del primer mundo.<sup>5</sup>

Como parte del esfuerzo para encontrar ese ser latinoamericano, el Dussel primero de los años sesenta del siglo XX, buscó las raíces de las civilizaciones que están en el origen del continente: los pueblos originarios y la España medieval. Habiendo concluido, en aquella época, que el núcleo ético-mítico (concepto de Paul Ricoeur), definidor de los pueblos, en este caso emanaba del cristianismo medieval español, y sabiendo que el cristianismo tenía un origen semita, una elaboración teológica helénica y un desarrollo europeo medieval –que es el que llegó a América, con España–, se fue a buscar las raíces del mismo. Producto de ese esfuerzo son tres libros de antropología filosófica: *El humanismo semita*<sup>6</sup>, *El humanismo helénico*<sup>7</sup> y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*<sup>8</sup>.

En este corto espacio no se abundará sobre estos trabajos, pero sí interesaba dejar en claro que seguir la primera etapa de Dussel es internarse en la pregunta latinoamericana por el ser propio y por su autenticidad. Además de que esta conciencia de lo propio, llevaba consigo la posibilidad de la proyección al futuro: si conozco mi definición, los elementos que me integran, puedo potenciarlos.

4. ENRIQUE DUSSEL, *América Latina, dependencia y liberación* (Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro, 1973), 20.

5. Para una visión panorámica de la creación y desarrollo de los estudios de la dependencia se puede consultar el libro de THEÔTONIO DOS SANTOS, *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas* (México: Plaza y Janés, 2002).

6. ENRIQUE DUSSEL, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969).

7. ENRIQUE DUSSEL, *El humanismo helénico* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975).

8. ENRIQUE DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974).

### *La obra en el tiempo: del paso de la pregunta por el ser a la pregunta por la liberación*

Esa primera etapa del Dussel que buscaba a América Latina, que biográficamente corresponde a su estancia de diez años entre Europa e Israel, dio paso a un segundo momento. Encontrándose América Latina, al menos Sudamérica, en medio de gobiernos dictatoriales (totalitarismos de derecha), la pregunta por el ser parecía no ser aquella por la que era urgente comenzar la reflexión filosófica. En aquel entonces (décadas de los sesenta y setenta) el horizonte de la vida, el límite de la existencia individual, se acercaba dramáticamente para todo aquel que cuestionara los objetivos de la totalidad dictatorial, ya se tratara de trabajadores, estudiantes, campesinos, profesores, trabajadores populares, religiosos o cualquiera que disintiera.

Ya la economía y la sociología habían iniciado a cuestionarse la dependencia y la liberación.<sup>9</sup> Ese par conceptual también había llegado a la teología.<sup>11</sup> Ahora la filosofía argentina, en la provincia de Córdoba, manifestaba su compromiso con hacer una filosofía liberadora. La tercera gran pregunta, la pregunta por la liberación, había llegado a la filosofía latinoamericana de la mano de este grupo de filósofos argentinos entre los que se contaba Enrique Dussel (al lado de O. Ardiles, J.C. Scannone, H. Cerutti Guldberg, A. Roig, A. Parisí, C. Cullen y otros más). El hecho de que esta pequeña colectividad de filósofos, tomaran la denominación “filosofía de la liberación” era un reflejo del cambio de gran pregunta en el continente, así como un avance hacia la propia autenticidad del continente.

Después de la pregunta por la liberación, que corresponde en el pensamiento de Dussel a la etapa de la filosofía de la liberación, vino a nivel mundial el derrumbe del bloque soviético lo que implicó la aparente clausura de un horizonte distinto del capitalismo. Dentro del pensamiento social mundial y también latinoamericano coexistieron por un lado un desencanto por la caída del socialismo soviético y, por otro, un júbilo al percibir que ahora todas las demás formas de opresión, distintas de la explotación (típica del análisis de clases) y que antes no eran estudiadas o se las tomaba en cuenta en un segundo plano, tenían ahora un espacio legítimo dentro del pensamiento crítico.

Una aparente sustitución de foco ocurrió nuevamente, pero Dussel arrojó mucha luz, que ahora podemos percibir con mayor claridad. Mientras Marx era dejado de lado “pues el socialismo había fracasado”, Dussel lo estudiaba realmente a fondo. Y de ese estudio de Marx, junto con su diálogo con el filósofo alemán Karl Otto Apel, surgía ya en los años noventa, su primer libro de madurez completa, su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*<sup>11</sup>. En ella construyó una ética de principios que, si se la estudia bien, sirve para dejar de tener el debate clase-identidades, para incluirlas en un solo edificio ético. El primer principio de la construcción del bien sería el material, el contenido de la ética sería la vida y el desarrollo de la misma. Vida es lo primero expropiado en una relación de explotación, típica de clase. El segundo principio es el formal, es el acuerdo sobre la validez de las normas, instituciones o acciones. Desde mi punto de vista se podría considerar que

9. Cfr. ORLANDO FALS BORDA, ¿Es posible una sociología de la liberación? en *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, (Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1987).

10. Cfr. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975).

11. ENRIQUE DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Editorial Trotta, 1998).

aquí, en los acuerdos sobre la validez de lo que debe ser, se encuentran las formas de manifestación de la vida que constituyen las identidades.

Seguir a Dussel en su desarrollo intelectual es una manera muy clara de seguir el desarrollo de las cuestiones principales del pensamiento latinoamericano que tenía pretensión de ser crítico. Esta es pues, una de las formas de vigencia de la obra de nuestro autor.

### **Vigencia conceptual: un clásico que contribuye a la formación de una corriente**

La filosofía y las ciencias sociales se encuentran dentro de un área del conocimiento que, a diferencia de las ciencias naturales, no tienen que ir sustituyendo a los postulados y sus pensadores del pasado. No van dejando completamente de lado a las propuestas de pensamiento que ya no soportan la contrastación con la realidad y que por lo tanto pierden su vigencia.

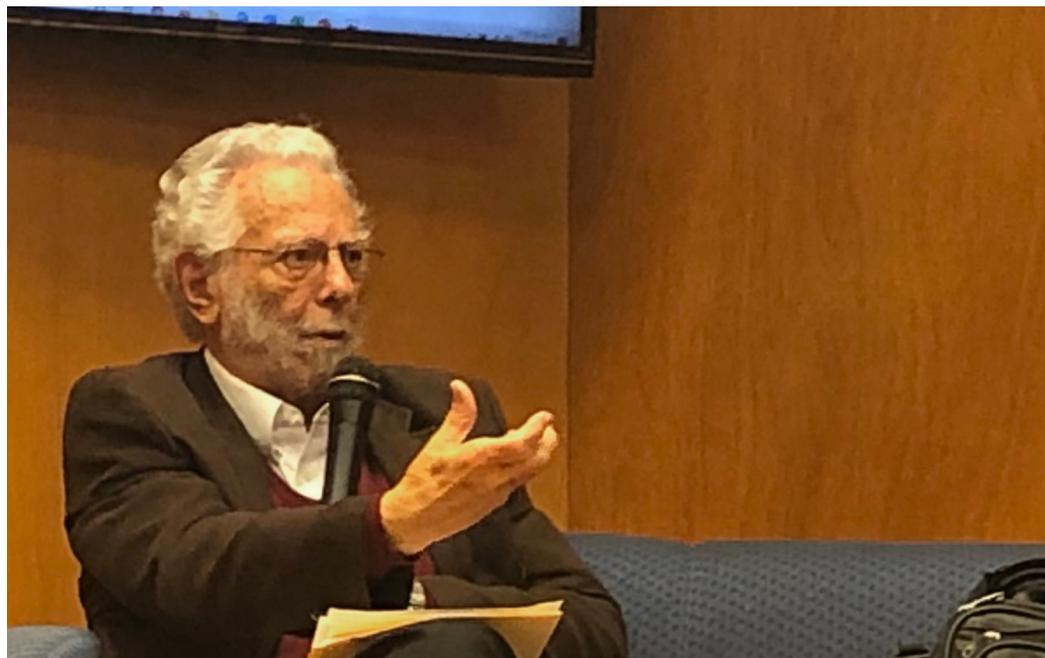
En el caso de la filosofía y también de la ciencia social, el papel de la teoría es más, por un lado, el de un baúl de herramientas cuya utilidad sí puede pensarse que va cambiando para ser más idónea en un tiempo que en otro, aunque esta idoneidad es siempre un asunto de discusiones y acuerdos entre escuelas teóricas y los académicos que se adscriben a ellas, además de lo que puede haber de sometimiento a prueba de su utilidad por contrastación con la realidad. Y por otro lado, la función de los teóricos, además de proveer marcos para la explicación de problemas más o menos específicos, puede ser la de establecer posicionamientos y lenguajes, que se aceptan como comunes a grupos de estudiosos, desde los cuales se observa

una realidad. Dado que no hay una realidad completamente externa a los sujetos, que pueda ser estudiada de por sí y en su completa exterioridad respecto de quien conoce, los conceptos, lejos de poder ser generales, dependen de aparatos teóricos, de los que puede haber varios para los mismos objetos y áreas de la realidad.

Por lo tanto, la existencia de lenguajes comunes que todos puedan entender y compartir, así como servir de punto de partida para el desarrollo de los estudios filosóficos y sociales, depende de esos posicionamientos y lenguajes comunes. De esta manera, hay conceptos comunes a los marxistas, como los hay para los fenomenólogos, para los estructuralistas y para cualquier otra corriente de pensamiento. Esas corrientes, a su vez, tienen autores que funcionan como pilares, que son la referencia de todos los que se adscriben a tal o cual corriente. Estos autores son lo que Jeffrey Alexander, en su célebre artículo “La centralidad de los clásicos”<sup>12</sup>, llama los clásicos. Se ha seguido a Alexander en la elaboración de los dos párrafos anteriores sobre la constitución de los clásicos.

Las facultades de filosofía alrededor del mundo, y por lo tanto en América Latina, suelen tener claros los clásicos que forman su columna vertebral, es decir, aquellos autores que les dotan de temas que definen su campo, de historia de su evolución y de lenguajes que sirvieron de base para desarrollos posteriores: Platón y Aristóteles; Agustín de Hipona y Tomás de Aquino; Kant y Hegel. Al lado de este tronco común, hay otros autores que también son clásicos, que de una y otra manera guardan relación con estos pensadores y que han constituido esas corrientes, como lo es el caso de Marx-Engels y los marxismos, o Husserl-Heidegger y la fenomenología.

12. JEFFREY ALEXANDER, “La centralidad de los clásicos” en *La teoría social hoy*, eds. Anthony Giddens y Jonathan Turner, (Madrid: Editorial Alianza, 1987).



Enrique Dussel. Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, febrero de 2020. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

En los países centrales (principalmente Estados Unidos y Europa), las corrientes y clásicos se van creando y sucediendo unos a otros. Por ejemplo, si a Marx lo vemos como fundador en el siglo XIX, en el siglo XX, estarían Lenin, Gramsci y más recientemente R. Miliband o Erick Olin Wright, solo por mencionar dos figuras del mundo anglo. Y la descendencia de marxistas puede proyectarse hacia el futuro, aunque no todos llegarán a ser referentes, pero participarán de las preocupaciones comunes, del lenguaje, de la perspectiva teórica.

En el caso de América Latina, esta formación de clásicos y de las corrientes a las que pueden dar lugar, se ha tratado como uno de los problemas de nuestro pensamiento. A mediados del siglo XX, este fue parte del debate entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy: ¿somos auténticos o somos reflejo? O, podríamos pensarlo en otras palabras ¿hay entre nosotros la originalidad del pensamiento, que se proyecta al futuro y que forma corrientes nacidas desde esta realidad o bien solamente podemos adscribirnos a corrientes

surgidas en otros lugares a manera de practicantes de ese pensamiento (cosa que no es desdeñable en sí misma), pero no como creadores, no como clásicos o como continuadores de aquellos?

De esta manera se tienen tradiciones de pensamiento que comparten perspectivas, herramientas, y como parte de las herramientas un lenguaje y conceptos comunes. En el caso de Enrique Dussel, por un lado, ya se vio que el seguir su obra da luz sobre los cambios de perspectiva respecto del conocimiento desde América latina y, por otro, lo que para este apartado es más importante, al ser un autor que fue desarrollando un sistema filosófico, el lenguaje que comenzó a desarrollar desde la filosofía y que después trascendió hacia la teoría política es capaz de crear un piso común para todos aquellos que quieran ir desarrollando la corriente de la Filosofía de la Liberación.

A continuación se verá cómo desde el campo de la filosofía, la historia, la ética y la política, Dussel ha creado un aparato conceptual que sirve para hacer análisis y

para el desarrollo de investigaciones futuras, sentando las bases para una corriente y estando, por lo tanto, en vías de ser considerado un clásico.

### Filosofía

Contrario a opiniones que a veces encuentra uno en los pasillos de los medios académicos tanto de México como de Estados Unidos, en que a nuestro autor lo sitúan principalmente en la teología y últimamente también en la teoría política, Dussel es primero que todo un filósofo, su formación principal estuvo en la filosofía y su actividad académica también, aunque no es menos verdad que se formó en historia, en estudios religiosos y que incursionó en la teoría política y en la acción política.

Después de proponerse, en los años sesenta, una filosofía que buscaba el ser de América Latina como presupuesto liberador (etapa hermenéutico-ontológica), Dussel se dedicó al proyecto de una filosofía liberadora que ahora se centrara en el otro-no realizado, como sujeto desde el cual pensar la liberación. Inició los años setenta con sus cinco volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana*<sup>13</sup> (los dos primeros fueron recientemente reeditados por Siglo XXI editores), donde es posible ver el inicio de su método a partir de la alteridad, o método analéctico. Ahora había que entender el orden vigente y desde esa comprensión, mirar quien es ese otro que, cuando el orden funciona correctamente, no puede realizarse.

Su libro ya escrito en el exilio, intitulado *Filosofía de la Liberación*<sup>14</sup>, sintetiza su esfuerzo de los años setenta por avanzar una filosofía liberadora. En él se puede ver que el primer capítulo se refiere a la compren-

sión de un orden geopolítico que determina los lugares de cada uno en el planeta.

Una vez bosquejado el lugar desde el que se realizaba el pensamiento, desplegó sus categorías. La primera que menciona es la de Totalidad. Los diversos órdenes, desde uno geopolítico, pasando por uno de clase, uno educativo, uno de género y cualquier otro, constituyen universos de sentido (mundos), que definen a los sujetos, a sus relaciones y posibilidades de realización.

Así, las totalidades, sin importar su tamaño, buscan transitar en el tiempo logrando sus objetivos planteados. Para ello se hace necesario ejercer los medios adecuados, las mediaciones, que pueden incluir el uso de los otros, sin importar que esto impida su realización. Tanto la pertenencia de ciertos sujetos (los “otros”) a totalidades cuyos objetivos supongan su negación, como su participación en los sistemas de funcionamiento de esa totalidad, implicarían una situación de alienación. El movimiento hacia la crítica del orden alienante y hacia la propuesta de un nuevo orden con pretensión de mayor justicia, forman parte del momento de liberación.

De esta manera, este libro pequeño y esquemático, mostraba las categorías mínimas de base para el análisis que proponía Dussel: totalidad, mediaciones, alteridad, alienación y liberación. Actualmente, entre quienes se adentran en la obra de Dussel, la lectura de este texto da la base categorial de base y el primer lenguaje común de los adherentes a su sistema.

### Ética

Esta rama de la filosofía tiene uno de los mayores desarrollos de la obra de Dussel. Aquí también hay un sistema de categorías, en este caso una serie de principios con los

13. (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973).

14. (México: FCE, 2011).

cuales pensar un deber ser. El interesado en el camino de la obra ética de Dussel, se puede encontrar con los debates con otros intelectuales, como Ricoeur y Apel, que constan en varios libros, como el de Trotta, que contiene el debat Dussel-Apel, o algunos que solo contienen algunas conferencias de Dussel y otros autores, como Ricoeur o Vattimo, pero las dos obras en que consta ya el sistema maduro de ética son *La ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*<sup>15</sup> y posteriormente, las *14 tesis de ética*<sup>16</sup>, un libro sintético, que obvia buena parte de las discusiones con otras posturas éticas y se centra en el propio sistema dusseliano.

El sistema de Dussel constaría de seis principios, de los cuales tres corresponden a lo que todo sistema que piense el bien debe cumplir: un principio material universal, que indica que se trata de una ética de contenido, donde la materia del bien, en última instancia es la vida y el desarrollo de la misma; en segundo lugar viene un principio formal, que se refiere a la validez, que las normas, instituciones o acciones, obtienen solamente del acuerdo de los miembros de las comunidades a las que se aplican estos acuerdos. En tercer lugar, un principio de factibilidad actúa como seguro contra las posiciones puristas o idealistas en extremo, que corren el riesgo de aceptar planteamientos únicamente perfectos, pero que carecen de las condiciones para su realización.

Como espejo de los principios mencionados, se piensan los mismos principios, pero no ya desde la comunidad más incluida en los sistemas de que se trate, sino desde las colectividades cuya realización o incluso la vida misma, tienen en riesgo con el orden vigente. Los principios crítico-

materia y crítico formal, son los mismos principios pero pensados desde la posición del otro-negado. Por último, un principio liberación, que esta vez es el seguro contra el conformismo o el cinismo. Con este, se puede establecer que si bien no en todo momento es posible una transformación radical en términos de mayor justicia, sí es posible hacer algo, en cada punto de la historia, que empuje concienciadamente hacia ese horizonte más justo.

Estos principios, que fácilmente pueden navegar desde la ética hacia el derecho, la política, la escuela o incluso la empresa, funcionan como modelo de análisis ético, son susceptibles de ser desarrollados y son parte de ese lenguaje común a los adeptos a la corriente de Dussel.

### Historia

Respecto de la historia universal la obra de Enrique Dussel es especialmente pertinente. Su camino en el estudio de la historia puede pensarse que comenzó con el tratamiento de la historia de la Iglesia Católica en América Latina, en su estancia en 1965 en Münster, Alemania. Sin embargo fue hasta su vuelta a Argentina en 1968, que vio la luz su libro *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*<sup>17</sup>, como resultado de un curso con esta temática que dio en la ciudad de Resistencia, en la provincia del Chaco. En él ya planteó una historia universal y el lugar de América Latina dentro de la misma. Ahí ya se encuentra la noción de que la historia tiene que ir más allá del tradicional punto de partida grecolatino. Y la idea de sistemas de desarrollo diversos, donde uno llega a América en un viaje hacia el oriente y otro en un viaje hacia el occidente. El choque

15. *op. cit.*

16. (Madrid: Trotta, 2016).

17. ENRIQUE DUSSEL, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2018).

de España contra los Pueblos Originarios, sería el impacto de los dos extremos.

La historia mundial de las eticidades, que se encuentra en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* plantea que antes de 1492 la humanidad se desarrolló en un sistema interregional. Posteriormente a 1492, se tendría el primer sistema mundo y el inicio de la modernidad temprana, es decir el inicio de una situación nueva en el mundo, en que Europa dejó de ser periférica y se abrió la posibilidad para ser central. Si bien la nueva situación fue pensada por España desde herramientas conceptuales del sistema interregional, ya constituían una novedad total, que fue el inicio de la posibilidad de un paradigma moderno, que fue ya una racionalización de la administración de la nueva centralidad europea.

Este tipo de planteamientos, que se profundizaron y tomaron mayor cuerpo en la *Política de la liberación I, historia mundial y crítica*<sup>18</sup>, significan una veta a desarrollar por los estudiosos de la historia. En este caso, Dussel ha señalado y andado un trecho del camino de una historia con aspiraciones realmente universales, no eurocéntricas, que otros tienen que consolidar.

Dos campos más, merecerían un comentario, pero por cuestiones de espacio, escapan a este artículo, se trata de la teología y la política. Sin embargo, los interesados encontrarán ahí también planteamientos, sobre todo en la política, capaces de abrir caminos al desarrollo de estudios empíricos, de perspectivas teóricas, posicionamientos ideológicos y éticos, y por supuesto un lenguaje que identificará a los que piensen, sea académica o prácticamente, desde las categorías de Dussel.

Terminado este breve repaso de posibilidades de vigencia de Dussel relativas al conocimiento en diversas áreas, se pasa

ahora a una reflexión sobre las posibilidades de vigencia prácticas.

### **Factores de vigencia: las comunidades de desarrollo del pensamiento y las obras por venir**

La factibilidad de la vigencia de un autor depende, por un lado, de la utilidad de sus conceptos y perspectivas –esto ya lo hemos visto en los apartados anteriores–. Sin embargo, hay algunos otros factores prácticos que influyen de la misma manera en que los autores puedan seguir siendo leídos y sean influyentes y puedan ir creando comunidades que se suscriban a y desarrollen sus ideas. Sin que el orden en que los nombraremos indique su importancia diremos que el primero es que el autor pueda ser conocido, leído.

En el caso de Enrique Dussel, la accesibilidad a su obra, que él mismo ha promovido a través de su página de Internet, juega un papel crucial en esta permanencia en el tiempo de la obra del autor. No hay duda de que hay otros intelectuales cuya lectura sería muy provechosa en América Latina, sin embargo, lo corto de las ediciones y el hecho de que permanezcan poco tiempo en el catálogo de las editoriales hace que tener acceso a su obra sea una tarea complicada. La misma posibilidad de leer a los compañeros de historia de Dussel en la Filosofía de la Liberación es complicado. No es fácil encontrar trabajos de Alberto Parisi, Osvaldo Ardiles y Juan Carlos Scannone en México. Tal vez los libros de Horacio Cerutti, cuya carrera se desarrolló en la UNAM, sean más fáciles de encontrar en este país, lo que no quiere decir que se pueda decir lo mismo hacia el resto de nuestro continente.

Este acceso permanente a través de los archivos digitales hace que la obra de

18. (Madrid: Trota, 2007).

Dussel no solamente pueda ser leída, sino que sea objeto de estudios minuciosos por cualquier estudioso interesado en hacerlo, lo que garantiza que tanto contemporáneos suyos, como discípulos ya maduros, o bien incluso estudiantes de licenciatura que se inician en la filosofía, en la política, en la sociología o alguna otra disciplina social puedan leer de primera mano al autor.



Enrique Dussel en el jardín de su casa, Barrio del Niño Jesús, Coyoacán. s/f. Foto: Daniela Fontes.

Un segundo factor que Randall Collins, sociólogo norteamericano, ha subrayado en su libro *Sociology of Philosophies*<sup>19</sup>, es la existencia de comunidades o redes en que se difunda, se tenga en común y se desarrolle un pensamiento. Sin entrar hoy en los argumentos que da Collins, podemos simplemente hacer énfasis en dos formas en que se están creando al día de hoy estas redes de difusión del pensamiento de Dussel. Por una parte, la propia Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL) que creó Enrique Dussel y que ahora cuenta con una organización internacional y diversas organizaciones nacionales en México, Argentina, Estados Unidos y otros países, es una plataforma desde la que todos los interesados en la obra de Dussel pueden entrar en contacto y desarrollar el pensamiento que él inició, o bien adentrarse más en sus propios escritos. Desde esta asociación se han promovido seminarios en que se estudia al autor y también se han hecho publicaciones, así como participaciones en

congresos de filosofía.

Otra forma de difusión que tiene que ver con estas redes en que se estudia al autor son los seminarios sobre su pensamiento que existen a nivel universitario. En el caso de la Universidad de Guadalajara de la que formo parte, desde hace cinco años existe un seminario a mi cargo dedicado exclusivamente al pensamiento de Enrique Dussel. En otras universidades como la

Universidad Autónoma de la Ciudad de México también se le estudia, y en otros países como su original Argentina cada vez se organizan más eventos que tienen como objetivo el desarrollo de su pensamiento.

Además, el que Dussel se haya comprometido políticamente, acompañando y potenciando a un movimiento político con su pensamiento crítico, como es el caso de MORENA en México, ha hecho que su participación en la formación de cuadros del partido sea una fuente más de acceso a su pensamiento. Esta vez la difusión no ha tenido solamente un objetivo académico o teórico sino la mira de formar el pensamiento de personas que desde la política incidan directamente en la realidad.

Por último, debe resaltarse que la obra de Enrique Dussel está lejos de haber terminado con su fallecimiento pues, como Ramón Grosfoguel lo dio a conocer en el evento de homenaje organizado por la AFyL, aún más de una decena de volúmenes inéditos que muy probablemente verán la luz en los próximos años.

19. RANDALL COLLINS, *The sociology of philosophies. A global theory of intellectual change* (Cambridge: The Belknap Press o Harvard University Pres, 2000).

A partir de lo visto en los tres apartados, podemos concluir que el estudio de Dussel es capaz de dar luz hacia el pasado, como parte del desarrollo del pensamiento latinoamericano; también es un faro en el presente y hacia el futuro, en diversas áreas del conocimiento, formando siste-

mas categoriales, estableciendo debates con otras posturas teóricas y marcando líneas de investigación a desarrollar. Por otro lado, la factibilidad de esta vigencia radica en la accesibilidad, la organización y el compromiso del autor dentro y fuera de la academia.

## Bibliografía

- Alexander, Jeffrey. "La centralidad de los clásicos" en *La teoría social hoy*, editado por Anthony Giddens y Jonathan Turner, 22-80. Madrid: Editorial Alianza, 1987.
- Astrada, Carlos. *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur, 1948.
- Collins, Randall. *The sociology of philosophies. A global theory of intellectual change*. Cambridge: The Belknap Press o Harvard University Press. 2000.
- Dos Santos, Theôtonio. *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*. México: Plaza y Janés, 2002.
- Dussel, Enrique. *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
- Dussel, Enrique. *América Latina, dependencia y liberación*. Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro, 1973.
- Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- Dussel, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe 1974.
- Dussel, Enrique. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta. Madrid, 1998.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación I. Historia Mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Dussel, Enrique. *14 tesis de ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2016.
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2018.
- Fals Borda, Orlando. "¿Es posible una sociología de la liberación?" en *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1987.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra américa?* México: Siglo XXI editores, 1968.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. México: Editorial Austral, 1948.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI editores. México, 1978

# EL HUMANISMO SEMITA DUSSELIANO: TAREAS Y DESAFÍOS

SILVANA RABINOVICH\*

[...] los grandes profetas del Israel antiguo fueron perseguidos por sus críticas a “los pecados de Israel”: eran judíos que salvaban a su pueblo. ¿Fueron por ello los profetas “anti-semitas”?

Enrique Dussel

\* Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, maestra en Filosofía por la Facultad de Humanidades de la Universidad Hebrea de Jerusalén y doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Antes de partir, el gran Maestro Enrique Dussel dejó tarea. La encomienda no es fácil: hay que liberar al pensamiento y, para esto, habrá que empezar por el lenguaje. La liberación, desde que inicia, no se completa nunca y por eso demanda un cuidado permanente. Así como ocurre con las personas, en nuestro mundo excluyente, hay palabras privilegiadas que circulan con bastante libertad, pero hay otras palabras, empobrecidas, cuya circulación es muy restringida: algunas de ellas se encuentran secuestradas y es preciso liberarlas. Sin mucho trabajo podríamos completar un abecedario de palabras por redimir en el discurso político. Empezaré hoy por una que asedia al mundo entero en nuestros días.<sup>1</sup> No traicionaré la costumbre de empezar por la primera letra del alfabeto: la palabra que me propongo liberar aquí y ahora es “antisemitismo”. Para eso el filósofo nos dejó una llave maestra: *El*

*humanismo semita*.<sup>2</sup> En una lectura liberadora, inspirada en esta obra temprana, nos aproximaremos a diversos aspectos de “lo semita” para poder abordar su contrario.

## a- En torno al *humanismo semita*

El pensamiento dusseliano no se deja seducir por modas y, aun conociendo la interesante crítica al orientalismo del concepto “semita” (que había sido promovido por Renan en el siglo XIX),<sup>3</sup> prefirió liberarlo de ese linaje creado para servir a Europa en su maraña de raza y religión. Si hace medio siglo lo abordó desde su formación teológica, el filósofo volvió a él décadas más tarde, desde una perspectiva que calificaré como “heterónoma” (en tanto justicia *del otro*) con el fin de descolonizarlo.

Parte de la tarea de la liberación consiste en aproximarse a los conceptos vigentes para asaltarlos desde una exterioridad. Así,

1. Aunque es un concepto propiamente europeo, el movimiento centrífugo colonial hizo que calara en el eurocentrismo de diversas sociedades.
2. ENRIQUE DUSSEL, *Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones semitas* (Ciudad de México: Kanankil, 2012); *El humanismo helénico. El humanismo semita* (Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación, CABA, 2012).
3. MAURICE OLENDER, *Las lenguas del Paraíso* (Buenos Aires: FCE, 2005).

lo semita -relativo a la revelación- deja de ser el complemento femenino de lo ario -asociado a la razón-, que se juega en la herencia bíblica de los hijos de Sem y Jafet. La opción dusseliana por la exterioridad provoca que los oídos indogermánicos de Jafet se vean obligados a escuchar la voz de Sem.

En aquel libro, Dussel caracteriza al *humanismo semita* como nómada -bravo-, rural, colectivo y comunitario. Leído con

del otro, que señala el nomadismo de los patriarcas bíblicos, Dussel ofrece una alternativa a la lectura patriarcal de la Biblia hebrea. El filósofo de la liberación abre una ventana a la poética del desierto para cuestionar a la racionalidad instrumental sedentaria. Desde la perspectiva liberadora, el par de opuestos “ario-semita” se expresa también como “sedentario-nómada”; económicamente opone la acción



aquel primer sociólogo del siglo XIV, Ibn Jaldún,<sup>5</sup> hay en la vía de los pueblos del desierto una propuesta de vida no obsolescente. Si bien se constata en las civilizaciones una tendencia a la sedentarización, ésta no cancela el impulso natural a la trashumancia: no sólo se mueven los seres humanos y otros animales, sino también el suelo, pues las dunas del desierto se desplazan. Ese saber en movimiento de los nómadas, caracterizado por su paso ligero -producto de una economía de no acumulación-, que deja huellas efímeras sobre el territorio al que ausculta con respeto para encontrar agua, cuestiona las acumuladas certezas del sedentarismo que estrían el suelo reseándolo. Desde una perspectiva

sedentaria de acumular lo despojado a otro, a la práctica nómada de “despojarse de” objetos materiales para ganar ligereza (así, la multifuncionalidad de los objetos es clave). La sociedad sedentaria, concebida como la suma de individuos, contrasta con la *comunidad* que es necesaria para la supervivencia de los nómades, a la cual garantizan con prácticas de *hospitalidad*. En el medio desértico Dussel encuentra la promesa liberadora del *humanismo semita*.

La gesta “civilizadora” colonial, por la vía urbanizadora, identificó muy temprano en la sedentarización la garantía para del despojo territorial. Si bien Ibn Jaldún lo dijo en otros términos, advirtió que la gesta sedentarizadora toca su límite de

Presentación del libro *Del monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*. Haydeé García y Enrique Dussel. Feria Internacional del Libro del Palacio de Minería, UNAM, febrero de 2019. Foto: Martha Quezada.

4. IBN JALDÚN, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)* (Córdoba: Almuzara, 2008).

manera cíclica: advertidos desde el siglo XIV, la situación de emergencia socioeconómica y climática que está cruzando el umbral de la ética mínima hoy nos urge a leer con otros ojos a Dussel, a Ibn Jaldún, y a otros pensadores que, lejos de ser simples denunciadores inconformes, son verdaderos “avisadores del fuego”.

En un panorama colonial mega-extractivista, el despojo territorial provoca una situación que en otro lugar caractericé como “exilio domiciliario”.<sup>5</sup> Esto obliga a emigrar a las personas cuyo suelo fue arrancado debajo de sus pies. Ahora bien, el movimiento de las masas de empobrecidos es coartado (y también administrado) por una política aporofóbica que construye muros para obstaculizar el paso de aquellos cuyo desplazamiento forzado provocó. De raigambre sedentarizadora (aunque amante de los vuelos insaciables entre puntos lejanos), la razón calculadora de los descendientes de Jafet teme a la razón ética de los hijos de Sem y anhela desterrarlos. Entonces, frente al insumiso humanismo *semita*, se erige la máquina de dominación *antisemita* (jafetiana, sedentarizadora).

### b- Sobre el antisemitismo

Con el camino que hasta ahora recorrimos, la filosofía de la liberación, desde el *humanismo semita*, nos proporcionó las claves para auscultar una palabra-acusación (palabra-mordaza) que está asolando el debate sobre vida y muerte que tiene lugar en torno al genocidio palestino. La acusación de “antisemita” se usa como arma de censura a cualquier crítica que se haga al

Estado de Israel, provocando exactamente lo que pretende evitar: la banalización por descontextualización de un término con historia, pues echa mano de un *quid pro quo* entre los judíos y el Estado de Israel. El epígrafe de Dussel sobre los profetas de Israel señala con amargo humor este procedimiento.

Huelga aclarar que esta crítica al abuso del término no se propone negar su existencia: hay antisemitismo,<sup>6</sup> pero es necesario precisar más su sentido a fin de liberarlo de su uso abusivo con fines de censura. El *antisemitismo* es un término gestado en Europa (la misma que creó el contraste civilizatorio entre Sem y Jafet). Se usa para designar la hostilidad a los judíos como colectivo y, según Hannah Arendt, no debe ser confundido con el odio religioso a esta comunidad. Con el tiempo se precisó la definición como *judeofobia*. Para la autora de *Los orígenes del totalitarismo*, el antisemitismo es un concepto político y social secular nacido en la década de 1870 que se alimenta de prejuicios religiosos. Según el *Diccionario de Política* de Norberto Bobbio, no es un fenómeno histórico unitario, y remite a los distintos tipos de hostilidad contra la etnia judía como conjunto: nada tiene que ver con las críticas al sionismo, a las políticas del Estado de Israel ni a las comunidades judías del mundo.

En 2016, 31 países, miembros de la Alianza Internacional para el Recuerdo del Holocausto (IHRA), firmaron la definición “práctica, jurídicamente no vinculante” de “antisemitismo”.<sup>7</sup> Ésta se enfoca en “una cierta percepción de los judíos” que puede expresarse como odio a los mismos. Aunque se presente como “jurídicamente

5. Cfr. SILVANA RABINOVICH, “‘Exilio domiciliario’: avatares de un destierro diferente”, *Athenea Digital*, vol. 15, núm. 4 (2015), 329-343.

6. Por dar un ejemplo reciente, el número 3678 de la revista *Siempre!*, de México, deforma el perfil de la candidata a presidenta de la nación del partido Morena, Claudia Scheinbaum (de familia judía), con motivos típicos del antisemitismo medieval europeo y una corona hecha de cruces gamadas.

7. Véase en: <https://www.holocaustremembrance.com/es/resources/working-definitions-charters/definicion-del-antisemitismo-de-la-alianza-internacional>

no vinculante”, opera en muchas ocasiones como si lo fuera, pues basta con expresar apoyo a la lucha de liberación palestina para ser pasible de multa o censura en algunos países. El problema está en el criterio subjetivo que se establece para aplicarlo, sobre todo en aquellos ejemplos en los cuales iguala a los judíos con el Estado de Israel y tienen por efecto dejar como administrador exclusivo de la acusación a dicho Estado, inmunizándolo contra la imputación de crímenes de lesa humanidad.

Un ejemplo concierne a la crítica que puede hacerse por usar exageradamente el Holocausto, que blindo al Estado de Israel ante cualquier cuestionamiento. Así, el libro de Idith Zertal *La Nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*,<sup>8</sup> que hace un estudio documental sobre la instrumentalización del Holocausto quedaría en la categoría de simple difamación. Otro ejemplo frecuentemente utilizado para amordazar críticas es: “aplicar un doble rasero al pedir a Israel un comportamiento no esperado ni exigido a ningún otro país democrático”. De esta manera el acusado se erige en acusador y evade cualquier reclamo bajo exigencia de “objetividad” por parte de quien le reclama. Me referiré, por último, al de considerar *antisemita* cualquier comparación que se haga “entre la política actual de Israel y la de los nazis”. Debo aclarar que considero notoriamente impropio llevar un fenómeno europeo como el nazismo al Levante. Luego, debe considerarse que este ejemplo otorga el uso exclusivo de dicha comparación con fines de acusación al Estado de Israel.

Ahora bien, los primeros en señalar a Hitler en Palestina fueron representantes de gobiernos israelíes, empezando por Ben Gurión, que en 1960 ya comparaba a Naser con Eichmann e instaló la ecuación “árabes=nazis”.<sup>9</sup> En la sección de “ejemplos” para implementar la definición, da la impresión de que el “pueblo de Israel” se usa como “escudo humano” para proteger al Estado de Israel de las acusaciones de crímenes de lesa humanidad. Las ominosas imágenes y noticias que nos llegan desde Gaza son rechazadas por numerosas comunidades judías que usan estos ejemplos como un “domo de hierro” mediático. El uso del lenguaje en torno a Palestina-Israel tiene un lugar central para la *hasbará* (oficina de “esclarecimiento” de las embajadas de Israel).<sup>10</sup>

#### c- Para liberar la palabra *antisemitismo*

*Es peor que en tiempos de la torre de Babel. Lo único confuso eran entonces las lenguas, y uno no se entendía con otro porque cada cual llamaba a las cosas de forma distinta.*

*Hoy, sin embargo, todos hablamos una lengua igual, pero falsa, y todas las cosas tienen las mismas denominaciones, pero erróneas. Es como si se hubiera construido una torre de Babel horizontal.*

(Joseph Roth, *El Anticristo*, p. 24)<sup>11</sup>

Una vez expuestos diversos usos del término “antisemitismo”, lo leeremos a la luz liberadora del humanismo semita. Como dije más arriba, no es la intención de este trabajo negar la existencia del antisemitismo. Sin embargo, si nos atenemos a la raíz semítica,

8. IDITH ZERTAL, *La Nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel* (Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2010).

9. IDITH ZERTAL, *op. cit.*, p. 177 y ss.

10. Cfr. *Global Language Dictionary* de The Israel Project's 2009, un documento de 116 páginas <https://www.transcend.org/tms/wp-content/uploads/2014/07/sf-israel-projects-2009-global-language-dictionary.pdf>

11. (Madrid: Capitán Swing, 2013).

al menos (y sobre todo en el contexto del genocidio que se aceleró en Gaza a partir del 8 octubre de 2023) deberíamos constatar al menos tres sentidos: la judeofobia mencionada, la islamofobia y la arabofobia.

Ahora bien, seguir sumando clasificaciones de odios a pueblos o religiones semíticas puede bajar algo de presión sobre el exclusivismo abusivo del uso de la palabra-acusación, pero no *libera*. Liberar implica devolver el *nomadismo* propio al lenguaje, es decir, su capacidad para la *hospitalidad* y la *comunidad*. Una *comunidad* entendida como entramado de lazos de confianza y no como aglutinamiento en torno al “egoísmo colectivo” (Buber) pues, en la trashumancia liberadora de palabras, el *chauvinismo* no tiene lugar (tanto “antisemitismo” como “chauvinismo” son palabras ajenas a las lenguas semíticas). “Liberar” al término “antisemitismo” no significa soltar el insulto, sino rescatarlo de ese abuso, esto es, descolonizarlo. Señalar el antisemitismo a la luz del “humanismo semita” será importante para orientar el término de cara a la justicia *del otro*.

Así, para cumplir con la tarea que nos



dejó Enrique Dussel, será preciso abrir el horizonte de la significación citando la dedicatoria del libro de Emmanuel Levinas *De otro modo que ser o más allá de la esencia*:

“A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y de todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo”.

Enrique Dussel. Comida y festejo por su cumpleaños 88, en un restaurante en Coyoacán, diciembre de 2022. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

## Bibliografía

- Dussel, Enrique. *Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones semitas*. Ciudad de México: Kanankil, 2012.
- Dussel, Enrique. *El humanismo helénico. El humanismo semita*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación, CABA, 2012.
- Global Language Dictionary* de The Israel Project's 2009, un documento de 116 páginas <https://www.transcend.org/tms/wp-content/uploads/2014/07/sf-israel-projects-2009-global-language-dictionary.pdf>
- Ibn Jaldún. *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Córdoba: Almuzara, 2008.
- Olender, Maurice. *Las lenguas del Paraíso*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- Rabinovich, Silvana “‘Exilio domiciliario’: avatares de un destierro diferente”, *Athenea Digital*, vol. 15, núm. 4 (2015), 329-343. Disponible en <https://atheneadigital.net/article/view/v15-n4-rabinovich/1572-pdf-es>
- Roth, Joseph. *El Anticristo*. Madrid: Capitán Swing, 2013.
- Zertal, Idith. *La Nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2010.

# ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA DE LA ESTÉTICA DE LA LIBERACIÓN

MARÍA HAYDEÉ GARCÍA BRAVO\*

*Va este sentipensar agradeciendo el inmenso legado del querido profesor Enrique Dussel*

**Resumen:** En este texto presento algunos elementos para hacer la historia de la estética de la liberación -libro que Dussel dejó listo antes de fallecer este año 2023 y como homenaje a su inmenso legado- y abordo algunos contenidos seleccionando ciertos momentos que considero clave, con el objetivo de poner de manifiesto los énfasis, los matices, los aportes generados, intentando vislumbrar los hilos para tejer en conjunto para una transmodernidad estética.

**Palabras clave:** Enrique Dussel, Estética de la liberación, transmodernidad

*Nosotros, los sobrevivientes,  
¿Sobre qué muerto estoy yo vivo,  
(...) Escribiendo palabras rotas  
¿Donde él no está, en la sobrevida?*

Roberto Fernández Retamar, *El otro*, 1959

---

\* Investigadora asociada C del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Cuenta con dos Maestrías, una en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y otra en Historia y patrimonio por Paris 1, Panthéon-Sorbonne.

## Introito

América Latina y el Caribe se han caracterizado por producir una perspectiva, la decolonial, en diálogo con las teorías críticas metropolitanas y las propuestas realizadas en interpelación de esas teorías críticas, en otras geografías, como la poscolonialidad, problematiza el orden vigente, proponiendo un paradigma que diversifica la historia, la descentra y presenta historias conectadas que dan cuenta de las asimetrías de poder y que presta atención a las formulaciones alternativas.

Aunque varias veces han querido negar que son un grupo, sobre todo por sus desencuentros respecto a la política concreta, se llega a poner en duda la existencia del grupo mismo, sin embargo, desde mi perspectiva, esa manera de plantearlo le resta fuerza a la perspectiva descolonial y no se puede negar que han conformado una corriente de pensamiento. Considero que darle su lugar en la producción de teorizaciones y praxis políticas es fundamental. Pienso que ello ocurre porque se descono-



Enrique Dussel en su estudio, Barrio del Niño Jesús, Coyoacán. s/f. Foto: Daniela Fontes.

ce en qué consisten las escuelas, corrientes, grupos o perspectivas académicas en otras partes del mundo, así ni la escuela de Frankfurt (del *Institut für Sozialforschung*, Instituto de Investigación Social de la Universidad Goethe de Frankfurt), ni el llamado círculo de Viena (creado en 1921 bajo el enfoque filosófico del empirismo lógico), ni la escuela de Edimburgo (conocida también como programa fuerte en la sociología del conocimiento en la Unidad de Estudios de la Ciencia), ni el grupo de estudios subalternos (también denominados a veces como poscoloniales) de la India y Asia, son grupos homogéneos ni epistemológica ni políticamente. Y dentro de todos ellos hay además de divergencias, etapas diferenciadas y replanteamientos profundos de los primeros postulados.

Los desacuerdos, matices, ampliaciones son parte de esas producciones hechas por autores y autoras muy diversos, pero lograron presentar un programa de investigación distinguible y considero que eso ocurre también en el caso que nos ocupa,

de hecho, plantear que el grupo, corriente, perspectiva, giro, encare decolonial existe, es disputar en el terreno de la geopolítica del conocimiento un lugar desde América Latina y el Caribe, sin pensar que son un grupo homogéneo.

En ese sentido, esa red de autores y autoras coinciden en que la modernidad como la conocemos tuvo inicio en 1492, en el despliegue de un *sistema-mundo* que comienza a operar bajo un patrón mundial de poder y que se configura debido al establecimiento de determinadas relaciones de fuerza, de poder, enhebradas a su vez por tres dimensiones: los procesos de racialización (que establecen una jerarquía entre blanco y no-blanco), las formas de producción y trabajo (la explotación, expropiación y dominación) y la captación y modulación de las subjetividades (la incorporación de ese patrón de poder, no siempre sin resistencia). Lo que, al transcurrir el tiempo, fue estructurando una perspectiva dualista eurocentrada, que divide y separa, instaurando los binomios:

naturaleza-cultura; sujeto-objeto; mente-cuerpo; masculino-femenino; civilizado-bárbaro; sí mismo-otro, etcétera.

A ello hay que anteponer un contra relato crítico de la historia occidental tal como ha sido contada, aquella que señala que una comarca, Europa, se constituyó como el centro del mundo y como parámetro civilizatorio, en tanto que culmen de la noción de desarrollo, dando forma a una ideología eurocentrada (en la que Europa misma va desplazando ese centro, de unos imperios a otros, para ser después nordatlántica) que se pretende universal, fincada supuestamente en la razón, aunque al *ego cogito* le antecede el *ego conquiro*. “No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno [...] afirmamos la ‘razón del Otro’ hacia una mundialidad transmoderna”.<sup>1</sup>

En este trabajo se abordan las interrogantes ¿Qué puede aportar la estética de la liberación? ¿Cuáles son algunas de las proposiciones que la filosofía de la liberación ofrece? El trabajo estará dividido en 3 momentos, en el primero daremos cuenta del surgimiento de las diversas versiones y aproximaciones que el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel ha hecho sobre el tema de la estética. En el segundo, cómo se han ido reelaborando a lo largo del tiempo y expondré lo que considero el núcleo central de su propuesta hasta ahora y finalmente esbozaré la idea de cuál es el papel de la estética vislumbrando la transmodernidad.

## Primer momento. Surgimiento de la estética de la liberación

Estas líneas son apenas tentativas que intentan señalar cuestiones que sobresalen del paisaje amplio que representa la obra de Enrique Dussel. Bocetos borroñeados porque Dussel está ahora mismo concluyendo su libro *Estética de la liberación. 16 tesis sobre la belleza*, que completa el primer bucle, si pensamos en una espiral, de su entera filosofía de la liberación. Y lo hace por aproximaciones sucesivas (como diría la epistemología genética) y en cada aproximación, en esa espiral de conocimiento, plantea una nueva escala de profundización y complejización del argumento. Así lo ha hecho con las demás dimensiones o como él los llama, campos prácticos: la política (20 tesis), la economía (16 tesis) la ética (14 tesis).

Dussel, como todos los grandes filósofos de la historia,<sup>2</sup> o más bien deberíamos decir, como esos personajes que filosofan, es decir que se interrogan sobre la realidad haciendo de ello una praxis, un ejercitar el pensamiento con la confrontación con el mundo, no podía dejar de lado la dimensión fundante de la estética. Como veremos, este campo ha atravesado la obra entera de nuestro intelectual, desde sus inicios. Por lo que no es un añadido más, sino que se constituye al paralelo de sus otros intereses intelectuales. Estas reflexiones derivan así de un rastreo por algunas de sus obras más importantes, hasta ahora que en

1. ENRIQUE DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (La Paz: Plural editores, 1994), 22.
2. Como lo consigna Eduardo Grüner “mucho del mejor esfuerzo intelectual de los grandes teóricos marxistas ‘occidentales’ del siglo XX está consagrado al pensamiento sobre el arte y la estética. Piénsese solo en nombres como los de Lukács, Bloch, los principales miembros de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse), Sartre, Althusser, Della Volpe, o más cerca en el tiempo, Macherey, Eagleton, Jameson, Callinicos y tantos otros”. EDUARDO GRÜNER, “Ese crimen llamado arte” en *Lo sólido en el aire. El eterno retorno de la crítica marxista* (Buenos Aires: CLACSO, 2021 [1999]), 728.

2020 impartió sus seminarios referidos a la estética, tanto el de la Universidad nacional Autónoma de México (UNAM) como el de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Este texto es el resultado de lo que aprendí durante el primer año de la pandemia, en el que la virtualidad me permitió tomar el curso de Estética de la liberación que Dussel impartió en la UNAM.<sup>3</sup> En una de esas clases, en especial la sesión, del 10 de junio de 2020, Dussel señaló:

He venido pensando al respecto y apenas ahora puedo expresarlo después de 50 años. [Y añadió] El miércoles pasado después de preparar la clase 5 soñé cosas, yo digo que los temas hay que soñarlos y a la mañana en el momento en que uno se va despertando se me dio la síntesis del tema [...] y fue una gran alegría, la filosofía que se crea produce también en el filósofo creador la misma emotividad del artista cuando por fin expresa “en el exterior” la interioridad de una intuición [...] así que creo que empiezo a saber lo que es la Estética de la liberación.

Esta selección de algunas frases nos permite dar cuenta del método dusselia-

no que alterna una gran maestría pedagógica –Dussel construye su pensamiento también desde la docencia, con una gran sistematicidad y diálogo– con una praxis filosófica profunda en la que cada elemento de la obra se modela, se esculpe y remodela para ubicarlo en su lugar, lo que permite sostener el sistema completo y darle un sentido de apertura.<sup>4</sup> La inmersión de Dussel en este campo práctico es de larga data y lo hizo desde su inmersión experiencial, pues simultáneamente a que estudiaba filosofía, asistió “durante cinco años a la Escuela de Bellas Artes, hasta 1954 (porque pensaba ser artista, arquitecto, para lo que siempre he sentido gran inclinación [...]). Escribir posteriormente una «Filosofía de la producción» (inicio de una futura «Estética de la liberación») no me era algo extraño”.<sup>5</sup>

Luego, a fines de la década de los sesenta, participó en “un simposio sobre arte en la Academia de Bellas Artes de Mendoza”. El texto fue publicado en 1969, con el título “Estética y ser”, y comienza con un epígrafe de Heidegger: *Die Kunst laesst die Wahrheit entspringen* [El arte da a luz a la verdad], como el propio Dussel lo indica es todavía una “estética ontológica”, pero ya desde ahí se proyecta que la cuestión del arte, la belleza y la estéti-

3. La clase inaugural fue transcrita y publicada: ENRIQUE DUSSEL, “Lecciones de Estética de La Liberación”, *Hermeneutic*, No. 18, (2020), 13-30. <https://publicaciones.unpa.edu.ar/index.php/1/article/view/718/742>

4. En esas 16 clases, Dussel el maestro y filósofo, a la manera peripatética, nos hizo pasear con él por múltiples y variados lugares, al hablar del arte perfumario en el Egipto de Cleopatra, los jardines de Nezahualcóyotl que abarcaban todos los sentidos, también hizo un recorrido crítico de las artes en la Grecia y la Roma antiguas, lo escuchamos recitar versículos del *Cantar de los cantares*, hablar del arte culinario, no el de las élites sino el del pueblo, que sazona con hospitalidad y da calor al corazón, al cuerpo, a la relación de comensalidad. Cada itinerario estuvo lleno de olores, sabores, sonidos, colores, realmente generó con sus exposiciones lo que era casi imposible, que pudiéramos, cada miércoles, abandonar el encierro de la pandemia y nos diéramos escapadas imaginarias por el mundo. Con una vitalidad inaudita, y la potencia de su práctica pedagógica logró una *aísthesis* colectiva, la apertura sensible que abre horizontes. De ello derivó para mí, un impulso de realizar un proyecto colectivo al que llamé *Ejercicio interesópico* y en el que convoqué a amigos y colegas, estudiantes de los variados cursos que impartía en ese momento para configurarlo. Puede verse el resultado aquí: *Miradas intensas que atraviesan la pandemia*, CEIICH-UNAM, noviembre de 2020. <https://youtu.be/8iuDvfbv58>

5. ENRIQUE DUSSEL, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*. Obras selectas 1 (Buenos Aires: Docencia, 2012), 19.

ca tiene que ser “radicalmente planteada”, que hay que ir más allá de lo que parece obvio y muestra cómo históricamente se ha constituido la estética como filosofía de la sensibilidad.

Presenta una crítica a la mirada subjetivista sobre la creación artística y señala que el artista cumple la misión de “restituir el sentido del ser de una época”.<sup>6</sup> La noción de totalidad aparece ya y es puesta en relación con la manera en que la pretendida subjetividad del artista la capta y la devela, apuntando en realidad a un horizonte intersubjetivo: “La obra representando sólo algo *alude* al todo, al mundo en su totalidad, al mundo dentro del cual esa obra significó hacer emerger la verdad o el ser oculto, y ahora develado, del ente. [...] Por ello la actitud artística es profética”.<sup>7</sup>

En ese sentido, y conjeturando la simultaneidad entre lo que Dussel está escribiendo y lo que acontece en el Cono Sur, con la impronta ya de la revolución cubana y en plena efervescencia y rebeldía del 68 en múltiples países, traemos a colación el análisis de la filósofa y estudiosa del arte latinoamericano Andrea Giunta que en el capítulo “Pueblo, masa, multitud” de su libro *Contra el canon*, señala:

Durante los años sesenta, la idea de masa insubordinada se articula a la de pueblo revolucionario. En términos generacionales los cuerpos individuales se desmarcaron en la fricción y en la emoción de la masa. Tal despliegue de coreografías múltiples -la masa prole-

taria, la masa militante, la masa revolucionaria- fue diseñando visualidades, sonidos y movimientos específicos.<sup>8</sup>

Giunta da cuenta también de una serie de obras que se crearon en ese periodo: la canción *De cuerpo entero* (1966) de Violeta Parra, también añadió la pintura *Tercer mundo* de Wifredo Lam (1966); el cuadro *Guevara morto* (1967) de Claudio Tozzi; la performance-manifestación *Performance divisor* (1968) de Lygia Pape; la propuesta artística y política *Tucumán Arde* (1968); la película *Memorias del subdesarrollo* (1968) de Tomás Gutiérrez Alea; la pintura *América no invoco tu nombre en vano* (1970) de Gracia Barrios y *Pinturas de la insurrección* (1973) de Diana Dowek, y como antecedente la producción filmica de Glauber Rocha.

En ese sentido podemos señalar que una inquietud atraviesa las reflexiones filosóficas, sociales y políticas y las prácticas artísticas simultáneamente en ese periodo en América Latina, la búsqueda de una transformación profunda que arraigue en las sensibilidades, que no descuide las condiciones materiales pero que afecte las subjetividades. A la vuelta de las luchas anticoloniales y contra el imperalismo que se alzaba luego de la segunda guerra mundial, la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, esa inquietud desembocó en propuestas que hasta el día de hoy siguen reverberando, difractando, que mostraron la tensión entre lo posible y la utopía, que soñaron rebasar los

6. ENRIQUE DUSSEL, “Estética y ser” en *Filosofía de la cultura y la liberación* (Ciudad de México: UACM, 2006 [1969]), 177.

7. *Ibid.*, p. 179. Dussel incluso rumbo al final de ese trabajo, utiliza una conjugación que me parece en sí misma una propuesta creativa cuando señala: “La obra de arte es expresión pre-conceptual en la que *verdadae* el ser del ente”, p. 180. Respecto a la actitud profética, aquí podríamos conectar con lo que Suely Rolnik, citada por Ticio Escobar convoca, pasar de un arte de denuncia a un arte que anuncia otros mundos posibles. Ticio ESCOBAR, “Aura latente”, en *Contestaciones. Arte y política desde América Latina. Textos reunidos de Ticio Escobar (1982-2021)* (Buenos Aires: CLACSO, 2021), 688.

8. ANDREA GIUNTA, *Contra el canon. El arte contemporáneo en un mundo sin centro* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2020), 155.

límites de lo existente. Frente a ello vino la represión, por ejemplo, en México y las tenebrosidades de las dictaduras en Sudamérica que buscaron zanjar violentamente esas incipientes transformaciones.

### Segundo momento. El despliegue de los trazos de la estética de la liberación

En 1980, a solicitud de la revista *Concilium*, en la que Dussel colaboraba cada cierto tiempo desde 1968, aborda la temática de “Arte cristiano del oprimido en América Latina”. Podemos advertir que ya está en germen la propuesta de las hipótesis que ahora han cobrado la relevancia de las 16 tesis sobre la belleza que están por ser publicadas. Comienza por otorgar materialidad al trabajo y la tierra que permiten, en la liturgia, que el pan que se ofrece no sólo sea simbólico sino también real. Y enfatiza que ese banquete eucarístico utópico apunta a la justicia “que exige que todos los comensales hayan saciado su hambre material”.<sup>9</sup> Aunque ahí Dussel todavía distingue y separa esos dos momentos, que ahora –entiendo– ve como uno solo: el del trabajo que posibilita la vida y la reproducción material y “después todo lo demás que agrega cualidad a la vida: gustar, deleitar, admirar”.<sup>10</sup>

Concibe al arte como un terreno medular en la disputa ideológica, en el que se expresan las luchas y contradicciones entre el arte de dominación, reproductor del orden imperante, y el arte de liberación, que da cuenta de las clases oprimidas y permite atisbar un mundo de relaciones distinto, que en principio se rebela, transgrede, y busca subvertir ese orden. Para ejemplificar, y siempre aludiendo a un trabajo de reescritura que atraviesa la

historia, expone la apropiación y adaptación que se hizo en América, en particular en lo que hoy es México, durante el periodo colonial de las proposiciones del arte cristiano dominante que ensalzaban a Santiago apóstol (conocido como Santiago Matamoros en la península y Santiago Mataindios en América) y a la Virgen de los Remedios símbolos de la conquista y colonización. Y cómo frente a ello el arte popular que resistía y buscaba la liberación generó los símbolos de Santo Tomás apóstol-Quetzalcóatl y Tonantzin-Guadalupe, recuperando los sentidos profundos de las religiosidades mesoamericanas.

Dussel va a contraponer a un discurso de la estética que destaca al genio artístico como si fuera una subjetividad única, desvinculada de su contexto, la idea de que es resultado de la configuración material y simbólica de su época, le dará un énfasis a la trama comunitaria que lo sostiene y produce. Y sobre todo al compromiso del artista para con su comunidad al dar cuenta de las vivencias de las y los oprimidos. De alguna manera la pregunta que subyace al recorrer esos itinerarios históricos que presenta, pasando por quien se considera el introductor del término estética en el siglo XVIII: Baumgarten, recorre también Kant, Hegel, Heidegger, el propio Marx y varies otros, la cuestión es ¿quién y cómo determina lo que es bello en una época concreta?

La restitución del ser y la belleza a lo que ha sido ubicado, clasificado –en la larga historia de la sed de conquista y en la trama de la colonialidad– como resto, como sobrante, como no-ser, como feo, es, en parte, una de las tareas imprescindibles de la estética de la liberación. Entre esos dos trabajos, el de 1969 y el de 1980

9. ENRIQUE DUSSEL, “Arte cristiano del oprimido en América Latina (Hipótesis para caracterizar una estética de la liberación)”, en *Filosofía de la cultura y la liberación* (Ciudad de México: UACM, 2006 [1980]), 229.

10. *Ibid*, p. 231.



encontramos la redacción de su obra insigne: *Filosofía de la liberación*, de 1977, en la que tampoco se omite la dimensión estética.<sup>11</sup> Hay algo muy importante y que imbrica la política con la estética y ello es lo proyectual, el sentido de futuro, “realización futura (de un artefacto) que todavía no tiene realidad”,<sup>12</sup> desde donde se abre el campo de lo posible y de lo utópico, pero haciendo referencia ineludiblemente al principio ético de factibilidad.<sup>13</sup> De ahí que

el campo práctico del arte, con sus diferentes subcampos son sitios de exploración de lo todavía no realizado, y se abren diversas alternativas. Se toma una posición respecto a “la alternativa como proyecto a ser producido”.<sup>14</sup>

Es altamente significativo que Dussel remate su filosofía de la liberación con un fragmento del hermoso poema revolucionario *Contracanto a Walt Whitman* del escritor dominicano, pero que habla

Boaventura de Sousa Santos y Enrique Dussel. Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, febrero de 2020. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

11. Tanto en lo que aborda en 4.3 Poietica como en el punto 5.5 del mismo nombre (Poietica), pero en una vuelta de tuerca más, porque como he señalado repetidamente, sus libros son intertextuales. Al haber concebido su producción como una obra entera, como un sistema, es como un rompecabezas que tiene un sentido estético también y lo podemos constatar pues sus proposiciones filosóficas son elaboradas como tesis numeradas con subapartados o párrafos que están eslabonados, pero también inter-vinculados, con lo que se puede establecer una trans-referencialidad en sus diferentes textos.

12. ENRIQUE DUSSEL, *Filosofía de la liberación* (México: AFYL, 1989 [1979]), 185.

13. Principio que incorpora a partir de su diálogo con Franz Hinkelammert y que despliega en conjunción con los otros 4 principios en su *Ética de la liberación*: el principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad de cada sujeto ético; el principio ético-formal de la razón discursiva, el principio crítico-material, y el formal intersubjetivo de validez crítica. Así la ética de la liberación es una ética de la responsabilidad radical, porque lo es desde las víctimas del sistema imperante. ENRIQUE DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta, 1998).

14. Remitimos a la nota 19, 186.

del Caribe y los pueblos latinoamericanos, Pedro Mir.<sup>15</sup> 1977 será un año de explosión intelectual para nuestro autor pues va a escribir de manera consecutiva, el tomo III de *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica; Filosofía de la liberación y Filosofía de la poiesis. Una introducción histórica*.<sup>16</sup> Un año antes, en 1976 escribió “Introducción a la cuestión de un modelo general del proceso de diseño”, que formó parte de una obra colectiva con un grupo de arquitectos.<sup>17</sup> Se trataba de la descripción de los pasos operativos para poder diseñar en comunidad, gracias al cual cada integrante podía saber en qué momento de la elaboración de la obra (sea en diseño industrial, en sistemas de comunicación o arquitectónico) se encontraban cada uno de los otros participantes. “Denominamos entonces esos momentos, y los problematizamos analógicamente, de manera que servían para orientar cualquier campo particular de la creación de la obra de arte en equipo”.<sup>18</sup>

Constatamos así que la estética ha formado parte de los temas en la obra de Dussel, pero luego de abocarse a otras dimensiones o campos prácticos es en 2018 que la retoma y propone las “Siete hipótesis para una estética de la liberación”,<sup>19</sup> en una espiral dialéctica, yendo de lo más general, lo ontológico en la primera hipótesis, la in-tensión llamada *aisthesis*, a la *poiesis*, la producción concreta de la obra de arte, su dimensión ético-política, de carácter comunitario y compartido. Es

en la hipótesis 4 donde va a arraigar la idea de estética obediencial para con el otro, no con el poder, sino sobre todo con ese que ha sido excluido, “obediencia viene de *ob*, *audire*, escuchar al que se tiene enfrente, soy obediente, soy *escuchoso*”. Escuchar al otro no sólo pasa por el oído, pasa por la proxémica, por la gestualidad, por el tacto, por tocarlo, y a veces ese roce puede ser con la mirada, por escucharlo con toda la corporalidad. Y en la hipótesis 6, delinea apenas el paso del momento negativo, de una crítica decolonial, al momento creador de una estética de la liberación.

A lo largo de este itinerario, Dussel opera así una apertura en al menos tres sentidos: el primero, restituyendo el vínculo roto en occidente entre naturaleza y cultura. Su estética se inserta de manera radical en la biología, dando de ese modo una valoración a la carnalidad y la vida. La comunidad, inserta a su vez en un sistema ecológico, es el sustrato de la vida y en ello coincide con la perspectiva simbiótica de la evolución, donde tiene más peso la reciprocidad y la cooperación que la competencia. Recupera y se asienta en la propuesta de Katya Mandoki que “sitúa la estética dentro del horizonte de la vida, y como un momento de la vida misma para permanecer y crecer.”<sup>20</sup> La segunda, respecto a la jerarquía de las artes, puesto que da la primacía a artes que han sido consideradas menores como la gastronomía, las artesanías, las artes populares y los rituales asociados a festividades

15. Puede leerse el poema completo aquí: <http://www.cielonaranja.com/mirpoe3.htm>

16. Que tendrá una edición aumentada y se publicará como *Filosofía de la producción* (Bogotá: Nueva América, 1984). Y con algunas correcciones será publicada como *Hacia una estética de la liberación* (Buenos Aires: editorial Docencia, vol. 10, 2013).

17. ENRIQUE DUSSEL et. al., *Contra un diseño dependiente: un modelo para la autodeterminación nacional* (México: Editorial Edicol, 1977).

18. ENRIQUE DUSSEL et. al., *Estética de la liberación. 16 tesis sobre la belleza* (manuscrito, tesis 5, parágrafo 5.5.3, 2022).

19. ENRIQUE DUSSEL, “Siete hipótesis para una estética de la liberación”. *Praxis. Revista de Filosofía* No. 77 (enero-junio, 2018), 1-37.

20. Refiriéndose a KATYA MANDOKI, *El indispensable exceso de la estética* (México: Siglo XXI Editores, 2013).

de diversos tipos, ya que surgen de otras cosmovisiones. Y la tercera tiene que ver con la noción de autoría, puesta en suspenso porque la hace depender de una praxis colectiva. La creación es una producción colectiva, arraigada en un momento histórico y cultural específico que deviene universal por un proceso que se ha realizado como en los otros campos, escindiendo la producción y su autor, de su contexto productor. Tornar al artista en un esucha de lo que acontece y difractorlo, es decir, optar por unos mundos y no otros e intentar crearlos si no existen.

Y el método trinitario que planteó para la política, se replica: hacer la crítica del orden imperante (momento crítico-negativo); operar una ruptura con ese orden, romperlo, subvertirlo (momento crítico-destructivo)<sup>21</sup> y crear, generar un nuevo momento histórico que surge desde la exterioridad de esa estética occidental o nord-atlántica (momento crítico-constructivo). “La tercera constelación es la creación artística nueva que subsume la totalidad negada, pero la subsume en sus mejores frutos, no niega todo, niega algunas cosas y otras las toma y las transforma en un nuevo orden estético”. Esos son los tres *gestaltungen* (estructuraciones-

configuraciones) de la estética, las tres constelaciones, en términos de Walter Benjamin.<sup>22</sup>

Descolonización ética, epistemológica, estética: de la fealdad designada por el orden imperante, de la otra, el otro, a la belleza, lo que implica tener otros ojos, trastocar la manera en que han sido modelados nuestros sentidos. Trans-formarlos, generar una apertura que nos permita acceder a esas otras formas, que han sido tildadas de feas, abyectas, monstruosas. Y Dussel refiriéndose a Fanon nos va a decir: La colonialidad es justamente la expresión del no-ser, del no-ser bello. Es decir, que esa negación ontológica es también una negación estética y artística.

Si como diagnóstica Dussel la cultura clásica es un fetichismo de la dominación, la obra de arte en una estética de la liberación es la construcción de una vida en común. Dussel habla de la fiesta como la expresión máxima, y al lado de ella, las movilizaciones sociales que son, de cierta manera, una fiesta también. “La celebración comunitaria de la fiesta popular es un momento supremo de la estética en el tiempo, porque se goza la compañía de los otros junto al consumo gozoso del alimento. Momento culminante de la

21. Podríamos ejemplificar ese momento negativo-destructivo cuando en años recientes se derribaron estatuas de conquistadores, esclavistas, en varias partes del mundo. Y salieron como siempre los conservadores (de ese orden por supuesto) a decir que eso era la barbarie, que era equivalente a los talibanes destruyendo las obras de arte milenarias, cuando considero que no es así, no se hablaba en abstracto de derribar cualquier estatua y se obviaba quiénes eran quienes lo estaban haciendo, comunidades más o menos organizadas que se sienten descendientes de las víctimas, y hay que agregar que muchas de esas estatuas que se vinieron abajo tampoco eran muy artísticas, de lo que se trataba era de subvertir lo que simbólicamente representan. Y cuento aquí un gesto creativo que nos compartió una participante en un seminario que dábamos en CLACSO de agosto a octubre de 2020, cómo, en medio del golpe y la pandemia, la colectiva Mujeres creando, el 12 de octubre de 2020, ataviaron, con pollera de cholita, un atado de aguayo y sombrero a “su majestad” Isabel la Católica.

22. Vamos a ver que esto hace resonancia con la proposición de Mignolo cuando señala que: “La restitución de los saberes y de los sentires emerge de las exterioridades, de lo destituido que cobra relevancia en el presente. No se trata de restituir una supuesta totalidad independiente de quien restituye, sino que son los proyectos reconstituyentes los que determinan la relevancia de restituir: se trata del re-surgir y del re-existir, emocional (ontológico) e intelectual (epistemológico)”. Aunque en su caso la constitución genera una destitución que es el origen de la herida colonial. Walter Mignolo, “El encuentro de la reconstitución epistemológica con la reconstitución estética”, en Reconstitución estética decolonial, Walter Mignolo y Pedro Pablo Gómez (Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2021), 71.

estética”.<sup>23</sup> Y en las clases citaba a su colega y amigo alemán-costarricense, Franz Hinkelammert: “yo soy, si tú eres”. Sólo podemos ser en comunidad, la comunidad es la fuente de nuestra vida. Se hacen servicios que nos permiten estar en plenitud, en con-vivencia, com-partiendo las vivencias, “donde el otro es otro mundo, y ese es el tema de la alteridad, en lo cual se asienta la posibilidad de la crítica y en la posibilidad de los nuevos sistemas de la belleza y la estética.”

### Tercer momento. Hacia una transmodernidad estética

En su libro *Ética de la liberación*, Dussel comienza con el epígrafe del pensador camerunés Eboussi Boulaga: “*Je pense, donc je suis* (Descartes) es la causa del crimen contra el *Je danse, donc je vie*.”<sup>24</sup> Lo cual es ya un manifiesto estético que subvierte la proposición racional por la sensorial. El gesto descolonizador, como bien lo sabemos no es exclusivo de América Latina, por el contrario, se multiplica/difracta en todo el sur global y en los archipiélagos sureños que encontramos también en el norte. Diversas vertientes dentro del pensamiento decolonial y de la liberación<sup>25</sup> han abordado la dimensión estética, discutido y polemizado en torno a ella, se plantea para un trabajo más extenso encontrar los puntos de vinculación entre ellas, las semejanzas y las diferencias.

Anoto brevemente aquí que Walter Mignolo y Rolando Vázquez hacen un recorrido, con suficiente detalle del subgrupo dentro del grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad que se abocó a la estética. Indican que el término estética decolonial fue acuñado e introducido por un integrante del grupo: Adolfo Albán Achinte, artista y activista colombiano en 2003. Y que, durante 2009, Zulma Palermo trabajó el libro colectivo *Arte y estética en la encrucijada decolonial*, publicado por Ediciones del Signo en 2010. Esos diálogos en torno al arte se continuaron en el doctorado que dirigía Catherine Walsh en la Universidad Andina Simón Bolívar en Ecuador. De ahí se siguieron talleres, seminarios y exposiciones. Resultado de todo ese proceso fue la propuesta colectiva de *aesthesis* decolonial. Y aunque Mignolo ha estado en diálogo con Dussel desde hace mucho tiempo no registra que ha trabajado también la estética y el arte.

En ese recuento, Mignolo y Vázquez señalan que hubo dos corrientes al interior de esa formulación, aunque interrelacionadas: una hace una crítica de lo que ha sido invisibilizado y dejado de lado, y ahí entran la cultura y el arte popular, podríamos decir haciendo un énfasis en la perspectiva histórica, y la otra que apunta a disputar el sentido dentro del campo del arte contemporáneo. “Se erige como un enfrentamiento con la estética moder-

23. ENRIQUE DUSSEL, “Hacia una estética de la liberación. ¿Qué es la belleza?”, *Revista de la Universidad de México*, Núm. 871 Nueva época, Dossier Descolonización (abril de 2021), 114.

24. EBOUSSI BOULAGA, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, (Paris: Présence africaine, 1977) 56, citado en ENRIQUE DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit.

25. Para un análisis de sus genealogías y sus propuestas conceptuales pueden verse: SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ y RAMÓN GROSFUGUEL (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre/ Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007). EDUARDO RESTREPO y AXEL ROJAS, *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010); CATHERINE WALSH, *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013). JOSÉ G. GANDARILLA SALGADO (comp.) *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad* (Ciudad de México: Akal, 2016); y el más reciente, MARIO RUFER, *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores/CLACSO, 2022).

na dentro de su propio campo”.<sup>26</sup> La colonialidad, ese patrón de poder, atravesó también las subjetividades. Puesto que el arte es constitutivo de la modernidad, lo es también de la colonialidad, modulando sensibilidades. No se ha dejado de medir y valorar con un rasero occidental al arte popular, que resulta, desde esos parámetros naif, primitivo, salvaje. Ese agarre que opera la lógica capitalista y colonial no dejó exento de su campo magnético ningún ámbito ni dimensión, de tal manera que el arte, es casi siempre el arte nordatlántico, de hecho, aunque muchos artistas del sur global generen y produzcan obra de gran relevancia, la mayoría de las veces sólo se conocen y adquieren proyección “internacional” hasta que pasan por las galerías en Europa y Estados Unidos.

Para Dussel una futura cultura transmoderna, no echa por la borda las perspectivas emancipatorias y críticas de la modernidad occidental, aunque sí las evalúa con otros criterios, sólo será resultado de un diálogo intercultural, que implique el descentramiento de lo occidental y la configuración de una pluriversidad.<sup>27</sup> En ese sentido, la transmodernidad evade la univocidad y la linealidad y cobra relevancia el aporte de todo su sistema filosófico: la noción de exterioridad, porque lo trans está referido a otra temporalidad que aún



no hemos experimentado, y aunque llega a señalar que viene después en el tiempo, considero que su profunda perspectiva historicista crítica no podría negar que ha habido momentos en que ese horizonte transmoderno se ha vislumbrado, ya que se configura a partir de las propuestas que emergen de las culturas periferizadas a partir de la modernidad. Y es un proceso inacabado porque a cada momento debemos entrever lo que queda como exterior, articular en la semejanza y posibilitar que las diferencias puedan aflorar, diferencias que no serán negadas o excluidas sino puestas a dialogar.

Desde mi interpretación, la transmodernidad no está toda en el futuro, como algo casi inalcanzable, sino que hemos tenido irradiaciones de esa forma de relación. Así, planteo que ejemplos de manifestaciones artísticas que pueden hacernos atisbar esa estética transmoderna son, entre otros, y no decimos que toda su producción o únicamente por sus posicionamientos en algunos casos socialistas y en otros contestatarios, sino en destellos, como luciérnagas que alumbraban intermitente pero persistentemente ámbitos no vistos, poblaciones excluidas, la consistencia múltiple del tejido de lo popular, las manifestaciones culturales que antes habían sido vistas

Enrique Dussel en su estudio en su casa en el Barrio del Niño Jesús, Coyoacán, mayo de 2022. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

26. WALTER D. MIGNOLO y ROLANDO VÁZQUEZ, “*Aesthesis* decolonial: heridas coloniales/sanaciones decoloniales” en WALTER D. MIGNOLO y PEDRO PABLO GÓMEZ (eds.): *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer* (Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015), 127.

27. ENRIQUE DUSSEL, “La nueva Edad del mundo. La Transmodernidad”, en *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad* (Ciudad de México: Akal, 2015), 283.

como no civilizadas, primitivas, atrasadas, y en esas corrientes están, sin querer ser exhaustivos, el muralismo mexicano con Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, Rina Lazo; la LEAR (Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios) y su deriva en el Taller de Gráfica Popular (TGP, con Leopoldo Méndez, Alfredo Zalce, Alberto Beltrán, Pablo O'Higgins y tantos otros), Méndez participa también en el movimiento estridentista y en sus revistas *Irradiador* y *Horizonte* “la pregunta inevitable en el caso de esos artistas: ¿existe algo parecido al espíritu generacional? Son, lo quieran o no, y visiblemente lo quieren, nacionalistas (en el sentido del uso vigoroso de los temas y las circunstancias que la Revolución lleva a la superficie); le profesan devoción a la calidad técnica; creen en los símbolos porque aportan la filosofía (las teorías inteligibles) que sustentan la complejidad de su trabajo; admiran las críticas agudas a los gobiernos de la Revolución, son antiimperialistas y antifascistas”<sup>28</sup>, las pintoras surrealistas Leonora Carrington y Remedios Varo que

se afincaron en México huyendo del fascismo; las redes de vanguardia que rodeaban la revista *Amauta* (de José Carlos Mariátegui y en la que participaron Julia Codesio, José Sabogal, Jorge Vinatea Reinoso, etc., en Perú.<sup>29</sup> El club de Antropofagia que editó la revista del mismo nombre donde se publicó el *Manifiesto Antropófago* de Oswald de Andrade “que venía a reelaborar y subvertir el concepto de canibal [...] La asimilación y deglución de lo extranjero transformado en algo completamente nuevo y original. Ponía fin al modelo de copia académico y proclamaba la independencia cultural”<sup>30</sup>.

Y más adelante, la pintura como acto de descolonización de Wifredo Lam,<sup>31</sup> el trabajo en conjunto coordinado por Fernando Gamboa, para el pabellón de México en la Exposición Mundial de Osaka, en 1970, en el que participaron los artistas de la ruptura, fundadores del Salón independiente en 1968: Lilia Carrillo, Manuel Felguérez, Gilberto Aceves Navarro, Brain Nissen, Fernando García Ponce, Roger von Gunten, Vlady, Antoni Peiry,<sup>32</sup> entre otros

28. CARLOS MONSIVÁIS, “Leopoldo Méndez: la radicalización de la mirada” en *Leopoldo Méndez y su tiempo. Colección Carlos Monsiváis* (Ciudad de México: Editorial RM, Museo Nacional de Arte, Museo Mural Diego Rivera, INBA, 2002), 20-21.

29. BEVERLY ADAMS y NATALIA MAJLUF, *Redes de vanguardia. Amauta y América Latina, 1926-1930* (Ciudad de México: INBAL/Museo del Palacio de Bellas Artes, 2019).

30. VICTORIA GIRAUDO, “Antropofagia y modernidad”, en *Antropofagia y modernidad. Arte brasileño en la colección Fadel* (Buenos Aires: Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires y Museo Nacional de Arte de México, 2016), 22-23.

31. Véase LAURA CATELLI, “Mi pintura es un acto de descolonización: la encrucijada cultural y política de Wifredo Lam”, *Revista Heterotopías*, Vol. 4, No. 7 (junio de 2021), 226-247, y el catálogo de CATHERINE DAVID (ed.), *The Ey Exhibition: Wifredo Lam* (London: Tate Publishing, 2016). Además, tuvimos la fortuna de ver la exposición *Wifredo Lam indivisible*, homenaje por el 120 aniversario de su natalicio, en el Museo Nacional de Bellas Artes de Cuba en febrero de 2023, como visita guiada a les integrantes del proyecto Yucunet. Catelli resalta lo que varios otros han señalado, el encuentro entre Lam y Aimé Césaire al volver ambos a las Antillas, su estancia en Martinica en 1941 y su encuentro en el Congreso Cultural de La Habana en 1968. Imágenes de esos intercambios pueden verse aquí: <https://manuelnumeriquemax.belin.education/espagnol-seconde/topics/simple/esp2-s18-232-01>

32. En el temario de trabajo para la exposición se encontraban 8 puntos: 1. La ciudad desbordada, 2. El complejo industrial-militar, 3. La ciencia contra el hombre, 4. Totalitarismo electrónico, 5. La realidad inestable, 6. La discordia, 7. Desarrollo y subdesarrollo y 8. Confabulación política. Así en 1969 pintaron: Roger von Gunten, *La ecología del planeta destruida por la explotación irracional*; Antoni Peiry, *Ciencia y tecnología. Promesa y amenaza*, Arnaldo Coen, *Desequilibrio de potencias o el hombre ante el espejo de la violencia* y Francisco Icaza, *Computadoras represivas*, obras que se encuentran en la sala 2 de exposición permanente Los murales de Osaka, en el Museo de Arte Abstracto Manuel Felguérez en la ciudad de Zacatecas.



y para cerrar esta lista incompleta y apenas incipiente, porque sería un proyecto en sí mismo desplegarla, el comprometido trabajo de Francisco Toledo y su inolvidable obra de los papalotes, cada uno con la cara de los 43 estudiantes de Ayotzinapa desaparecidos en Iguala en septiembre de 2014, y que echó a volar por las calles de Oaxaca con niñas y niños en diciembre de ese mismo año.<sup>33</sup>

Las estéticas decoloniales no competen entonces únicamente al campo del arte, dado que su crítica y proposición articula lo epistémico y lo ético, para la liberación de los modos de existencia y de sentir. Implican una sensibilidad que no sólo sea “tolerante” con la diferencia, y sepa disfrutar en colectivo, sino que combata la indiferencia, a lo que se refiere Fernández Retamar en el epígrafe de inicio de este texto, lo que el pensador keniano Ngũgĩ Wa Thiong’o ha señalado así: “... la búsqueda de un mundo en el que mi salud no dependa de que otro sufra la lepra, ni mi limpieza de que el cuerpo de otro esté cubierto de moscas, y mi

humanidad no dependa de que se entierre la de otro”.<sup>34</sup> Cuestión que no escapa tampoco a Donna Haraway quien se interroga en su archiconocido texto de los conocimientos situados: “¿con la sangre de quién se crearon mis ojos?”.<sup>35</sup>

La transmodernidad y ese traspasar o atravesar tiene posibilidades mucho más amplias en y desde el mundo de las imágenes para reconstruir los imaginarios históricos y posibilitar, visualizar otros imaginarios en donde la interconexión no sea dominación y sometimiento sino por el contrario de mutuo enriquecimiento y liberación. Para que ojalá podamos generar colectivamente esa multiplicidad de prácticas artísticas que devengan praxis estéticas, es decir, involucren una implicación ético-política y pongan énfasis no sólo en la admiración o conmoción del objeto artístico, sino que le den un estatuto ontológico de transformación del mundo. Lo que las estéticas de la liberación producirán, quizá se está ya gestando y dando, es cuestión de enfocar y renovar nuestra mirada.

Enrique Dussel y Hans Offerdal. Panel “Dios e ídolo: ¿Crisis ecológica o crimen socioambiental?”, Auditorio Dr. Martínez Báez, División de Estudios de Derecho-UNAM, 9ª, Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales (CLACSO), junio de 2022. Foto: Daniela Fontes.

33. La obra de Toledo fue incluida en GEORGE DIDI-HUBERMAN y ELIZA MIZRAHI, *Sublevaciones*, (Ciudad de México: MUAC-UNAM y Jeu de Paume, 2018)

34. NGŪGŪ WA THIONG’O, *Descolonizar la mente. La política lingüística de la literatura africana* (Barcelona: Penguin Random House, 2015), 176. Antes Thiong’o había citado a Otto René Castillo (1936-1967) poeta guatemalteco, con un poema para interpelar a los intelectuales apolíticos de nuestros países del sur: “¿qué hicisteis cuando los pobres/ sufrían, y se quemaban en ellos/gravemente, la ternura y la vida? ”, p. 175.

35. DONNA HARAWAY, “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1995), 330.

## Bibliografía

- Adams, Beverly y Natalia Majluf. *Redes de vanguardia. Amauta y América Latina, 1926-1930*. Ciudad de México: INBAL/Museo del Palacio de Bellas Artes, 2019.
- Boulaga, Eboussi. *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence africaine, 1977.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del colonialismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Catelli, Laura. “Mi pintura es un acto de descolonización: la encrucijada cultural y política de Wifredo Lam”, *Revista Heterotopías*, Vol. 4, No. 7 (junio de 2021): 226-247.
- David, Catherine (ed.) *The Ey Exhibition: Wifredo Lam*. London: Tate Publishing, 2016.
- Didi-Huberman, George y Eliza Mizrahi. *Sublevaciones*. Ciudad de México: MUAC-UNAM y Jeu de Paume, 2018.
- Dussel, Enrique, Martín L. Gutiérrez, Jorge Sánchez de Antuñano, Felipe Pardinas, Fernando Danel, Teresa Ocejo, Manuel Sánchez de Cardona. *Contra un diseño dependiente: un modelo para la autodeterminación nacional*. México: Editorial Edicol, 1977.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América, 1984.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: AFYL, 1989 [1979].
- Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural editores, 1994.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- Dussel, Enrique. “Estética y ser” en *Filosofía de la cultura y la liberación*, 173-181. Ciudad de México: UACM, [1969] 2006.
- Dussel, Enrique. “Arte cristiano del oprimido en América Latina (Hipótesis para caracterizar una estética de la liberación)”, en *Filosofía de la cultura y la liberación*, 227-250. Ciudad de México: UACM, [1980] 2006.
- Dussel, Enrique. *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación. Obras selectas 1*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 2012.
- Dussel, Enrique. *Hacia una estética de la liberación*. Buenos Aires, Editorial Docencia, vol. 10, 2013.
- Dussel, Enrique. “La nueva Edad del mundo. La Transmodernidad”, en *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 257-294. Ciudad de México: Akal, 2015.
- Dussel, Enrique, “Siete hipótesis para una estética de la liberación”. *Praxis. Revista de Filosofía* No. 77 (enero-junio, 2018): 1-37.
- Dussel, Enrique. “Lecciones de Estética de La Liberación”, *Hermeneutic*, No. 18, (2020): 13-30. <https://publicaciones.unpa.edu.ar/index.php/1/article/view/718/742>
- Dussel, Enrique. “Hacia una estética de la liberación. ¿Qué es la belleza?”, *Revista de la Universidad de México*, Núm. 871, Nueva época, Dossier Descolonización (abril de 2021): 110-114.
- Dussel, Enrique *Estética de la liberación. 16 tesis sobre la belleza*. Manuscrito, 2022.
- Escobar, Ticio. “Aura latente”, en *Contestaciones. Arte y política desde América Latina. Textos reunidos de Ticio Escobar (1982-2021)*. 627-716. Buenos Aires: CLACSO, 2021.
- Gandarilla Salgado, José G. (comp.) *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. Ciudad de México, Akal, 2016.

- Giraudó, Victoria. “Antropofagia y modernidad”, en *Antropofagia y modernidad. Arte brasileño en la colección Fadel*, 19-31. Buenos Aires: Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires y Museo Nacional de Arte de México, 2016.
- Giunta, Andrea. *Contra el canon. El arte contemporáneo en un mundo sin centro*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2020.
- Grüner, Eduardo. “Ese crimen llamado arte” en *Lo sólido en el aire. El eterno retorno de la crítica marxista*, 727-743. Buenos Aires, CLACSO, [1999] 2021.
- Mandoki, Katya. *El indispensable exceso de la estética*. México, Siglo XXI Editores, 2013.
- Mignolo, Walter D. y Rolando Vázquez, “Aesthesis decolonial: heridas coloniales/sanaciones decoloniales” en *Traectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/ decolonialidad del saber, el sentir y el creer*, editado por Walter D. Mignolo y Pedro Pablo Gómez, 123-136. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015.
- Mignolo, Walter D. “El encuentro de la reconstitución epistemológica con la reconstitución estética”, en Walter Mignolo y Pedro Pablo Gómez. *Reconstitución estética decolonial*, 31-87. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2021.
- Monsiváis, Carlos. “Leopoldo Méndez: la radicalización de la mirada” en *Leopoldo Méndez y su tiempo. Colección Carlos Monsiváis*, 19-36. Ciudad de México: Editorial RM, Museo Nacional de Arte, Museo Mural Diego Rivera, INBA, 2002.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- Rufer, Mario. *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores/CLACSO, 2022.
- Thiong’o, Ngũgũ Wa. *Descolonizar la mente. La política lingüística de la literatura africana*. Barcelona: Penguin Random House, 2015.
- Walsh, Catherine (ed.) *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. 3 tomos. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

## Links

- García Bravo, Ma. Haydeé. *Miradas intensas que atraviesan la pandemia*. CEIICH-UNAM, noviembre de 2020, 7:58. <https://youtu.be/8iuDvfbvv58>
- “No sólo dos buenos amigos. Aimé Césaire y Wifredo Lam”. <https://manuelnumeriquemax.belin.education/espagnol-seconde/topics/simple/esp2-s18-232-01>

# DESAFÍOS DE UNA LIBERACIÓN NECESARIA (TAMBIÉN EN EUROPA)

JAIRO MARCOS\*

\* Doctor en Filosofía por la UNED (España), con mención internacional en la UNAM (México). Trabaja como periodista freelance. Autor del libro *Pensar desde las víctimas. La transformación pendiente* (Comares, octubre 2023), del que surgen parte de las ideas vertidas en este artículo. [www.desplazados.org](http://www.desplazados.org)

La filosofía de la liberación nació a comienzos de 1970, una década al rebufo reivindicativo de los años anteriores: la Revolución cubana de 1959 y el posterior repunte de los grupos guerrilleros en diferentes países, la Revolución Cultural en China a partir de 1963, el Mayo del 68 francés, los movimientos estudiantiles latinoamericanos de ese mismo ejercicio, incluso el giro eclesástico evidenciado tanto en el Concilio Vaticano II (1962-1965) como, sobre todo, en la Conferencia de Medellín (1968). Fue por aquel entonces cuando un grupo de intelectuales “periféricos” centró su atención en “un nuevo estilo de pensar filosófico” que surgía “desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor”. El objetivo, según firmaron “A manera de manifiesto”, era destruir el sistema que aplastaba a los oprimidos y construir después la praxis de liberación. En aquel viaje desde Argentina *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973) figuraban –citados por orden de aparición– Ardiles, Assmann,

Casalla, Cerutti, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Guillot, Kinen, Kusch, Pró, De la Riega, Roig y Scannone.<sup>1</sup>

Varios de ellos acabaron en el exilio, con rumbos preferentes en Colombia y México, destino este último de Enrique Dussel, sin duda el pensador que más ha ahondado en esta corriente liberadora. Un horizonte de pensamiento que, en realidad, nunca quedó reducido a una geografía concreta, tampoco a las tierras de América Latina, pues desde diversas periferias (las Áfricas, Asia y los rincones del Norte) comenzaron a escucharse las voces y reivindicaciones de los grupos subalternos. El pensamiento liberador nació sin fronteras: “La ‘filosofía de la liberación’, como filosofía de los oprimidos y para los oprimidos, no es solamente una tarea de pensamiento de los países del Tercer Mundo. [...] Se puede ejercer [...] en todo lugar y situación donde haya opresión del hombre por el hombre. Lo que acontece es que, dependiendo del ‘lugar’ de donde parte el discurso, serán otros los temas relevantes, pertinentes. La ‘temática’ puede ser diferente, mas no el tipo de discurso, ni su método, ni sus cate-

1. OSVALDO ARDILES, et. al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum, 1973).

gorías esenciales”.<sup>2</sup> Por eso las filosofías de la liberación (a partir de aquí ya en plural) son en todo caso una corriente de pensamiento heterogénea, incluso divergente en varios de sus puntos.

De aquellos primeros brotes se ha cumplido ya medio siglo, y resulta que las víctimas continúan amontonándose en cada rincón de la tierra. No son palabras vacías. De los 7.500 millones de habitantes del planeta, prácticamente la mitad de la población mundial sobrevive con menos de cinco euros al día, mientras el 40 por ciento de la riqueza está en manos de un puñado de billonarios. Suma y sigue, la Covid-19 sumió a unos cien millones de personas en la pobreza extrema, el mayor retroceso registrado en una generación, exacerbando al mismo tiempo la hambruna crónica entre parte de la población infantil. Hay más. Desastres climáticos y ecológicos. Guerra en Ucrania. Asesinatos en Palestina. Temperaturas, incendios y tempestades sin precedentes. Incertidumbres crónicas, con seis de cada siete personas sintiéndose inseguras acerca de muchos aspectos de sus vidas. Violaciones. Desapariciones. Esclavitud. Hambre. Crisis. Crisis en plural: la financiera de 2008, la pandémica, la climática en curso, la alimentaria crónica, tantas crisis humanitarias. En resumen, una situación insana, con mil millones de seres humanos (uno de cada ocho) padeciendo algún sufrimiento mental, y apenas el diez por ciento recibiendo la correspondiente asistencia psicológica. Y desglosada por



sexo, la realidad para las mujeres es mucho más preocupante. Brecha salarial. Violencia machista y sexual. Femicidio.

Por cierto, da igual desde dónde leas el párrafo anterior, redactado a partir de los datos que arroja el último ‘Informe sobre desarrollo humano’ publicado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (Pnud 2022), cuyos estudios pueden ser calificado de optimistas. Basta con salir a la calle y alzar la vista: seres humanos desechables. Seres humanos que no sirven para el sistema.

Con cincuenta años de reflexiones y experiencias a sus espaldas, las filosofías de la liberación no renuncian a un pensar desde las víctimas, pero son conscientes (o al menos deberían serlo) de que ya no está exentas de responsabilidad por la multiplicación de las desigualdades y las injusticias, por la perpetuación de ese sistema que oprime (esclaviza, coloniza, viola, mata) a tantos seres humanos. Siendo honestos, las transformaciones proyectadas hace ya cinco décadas son limitadas. ¿Acaso es que la liberación también ha pasado ya de moda? Escribo estas líneas convencido de su necesidad y con Enrique Dussel como filósofo de cabecera, pero también escribo estas líneas desde la sospecha de que la salud de esta corriente de pensamiento reside en la autocrítica conectada con otras áreas y latitudes del conocimiento subalterno, con una autocrítica que además sea consciente de la necesaria apertura a la realidad cambiante de una época acelerada que devora

---

Enrique Dussel en el Sanborn’s de Miguel Ángel de Quevedo en el desayuno de fin de año, 2021, recién salida la antología *Filosofía de la liberación*. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

2. ENRIQUE DUSSEL, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1983), 41.

seres humanos a pasos agigantados. Dussel mismo es consciente de esta necesaria apertura liberadora:

Solo al comienzo del año 2000 [la filosofía de la liberación] va descubriendo y abre nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte, es decir, de África, Asia, América Latina y Europa Oriental, incluyendo a las minorías del “centro”. Además, el diálogo transversal de las *diferencias*: la posibilidad de articular el pensamiento crítico de [...] las “víctimas” [...] de la Modernidad, de la colonización y del capitalismo transnacional y tardío.<sup>3</sup>

### Retorno a los orígenes y primeros desafíos

Merece la pena regresar por un momento a los primeros pasos de aquel pensamiento liberador. Las filosofías de la liberación emanaron de una crítica tanto a la Razón moderna como al Sujeto privilegiado que la enarbola. Nutrieron su pensamiento con ingredientes de la teoría de la dependencia desde el Sur global (continuada y ampliada geopolíticamente por el sistema-mundo de Wallerstein) y de la Escuela de Frankfurt y su Teoría Crítica desde el Norte. Reciclaron asimismo categorías y conceptos elaborados por filósofos como Hegel, Marx y Heidegger; y sus análisis respiraban una fuerte impronta de la unidimensionalidad humana de Marcuse y de los condenados terrenales de Fanon, leídos en el caso específico de Dussel a partir de la mirada del otro levinasiano o, mejor dicho, situándose un paso más afuera, no ya en Europa (concebida como el Ser), sino en Latinoamérica (el no-Ser).

Bajo la influencia de todas estas corrientes, la preocupación principal de las filosofías de la liberación siempre fueron las víctimas (categorizadas como los pobres en un primer momento), a partir de la identificación de las necesidades humanas, de los esquemas opresores que las someten y de las posibilidades de justa transformación que se abren desde las otredades. En torno a estas reflexiones han ido surgiendo cuestiones diversas, como el lugar que ocupan en dicho proceso transformador el pueblo y la Filosofía, así como el interrogante por el sujeto revolucionario, la pregunta por la democracia, y discusiones historiográficas y metodológicas, junto al debate por la preponderancia de los elementos pragmáticos o utópicos. Las respuestas dadas a estos desafíos han sido muy variadas, no podía ser de otra manera siendo una corriente plural ¿Qué queremos decir entonces con filosofía de la liberación? ¿Bajo qué formas aparece? ¿Dónde ubicar en concreto a su máximo exponente, al recientemente fallecido Enrique Dussel?

Las taxonomías, esa forma de clasificar el mundo en categorías, no son un fiel reflejo de la realidad (seguramente ni siquiera eso sea posible), pero sirven para analizar el mundo, para comprenderlo, aprehenderlo y, entonces sí, transformarlo. Como seres finitos, necesitamos construir “cajones mentales” con los que situarnos en el mundo. Horacio Cerutti ha sido quien ha elaborado la panorámica más completa (y también controvertida) de las filosofías de la liberación de raigambre latinoamericana (su estudio únicamente incluye a pensadores latinoamericanos).<sup>4</sup> Su análisis data de los años 80 del pasado siglo y, pese a los múltiples recelos que despierta, aún no ha sido contrarrestado o completado con otra taxonomía de similar

3. ENRIQUE DUSSEL, *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad* (México: Akal, 2015), 49.

4. HORACIO CERUTTI, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983).

amplitud, si bien en fechas más recientes han llegado análisis como el de Scannone.<sup>5</sup> He aquí un primer desafío que debería afrontar esta corriente de pensamiento, en este caso de calado teórico.

La etiqueta de “analéctica” (o “anadia-léctica”) hace referencia al método que emplean algunos filósofos de la liberación: es el más allá (*ana-*) de la Totalidad por el que pretenden humanizar al Otro (Dussel y Ardiles), al Tercero (Scannone), humanización que consideran imposible sin salirse de la dialéctica (a través de, *diá-*). La dialéctica no permite pensar el ser sin salirse del plano de la Mismidad, pero la analéctica sí lo posibilita. Así entendida, la filosofía analéctica tendría un rol autónomo y decisivo frente a los conocimientos tautológicos que abren el resto de las ciencias. El peligro aquí –recalca Cerutti– es evidente: el autofetichismo de la propia filosofía o, dicho en otras palabras, el olvido de la realidad, de la cruda facticidad de las víctimas, y la posterior autopoiesis filosófica no ya sobre esa realidad, sino sobre la simbólica o la estética. Creyéndose liberada, la filosofía analéctica caería entonces en la trampa de convertirse en filosofía primera, sin necesidad alguna de soporte en otras ciencias o saberes, ni tampoco en el mundo que la rodea.

Sin duda la acusación de “elitista” es una de las críticas más agrias que reciben por parte de Cerutti las posiciones analécticas. Y los excesos no se reducen a su concepción de la filosofía, sino al propio sujeto del filosofar, identificado por antonomasia con el filósofo. Único ser capaz de filosofar, el filósofo se reserva un papel

decisivo como lazarillo del pensamiento crítico. Surgido de entre los intelectuales de los grupos medios de la sociedad, el filósofo es el encargado de formular lo que necesitan las víctimas. Percibido antes como un profeta de la Verdad, antes como un guía del pueblo que, como un compañero de transformaciones, este intelectual de vanguardia recuerda más al filósofo-rey platónico que al intelectual de retaguardia.

El propio Dussel da pie a esta crítica, al defender que la filosofía de la liberación debe generar “una nueva elite cuya ‘ilustración’ se articulara a los intereses del *bloque social de los oprimidos*”.<sup>6</sup> En este caso y aun con continuas ambigüedades, recaídas y recuperaciones, el filósofo de Coyoacán ha matizado su pensamiento conforme pasan los años y la mayor parte de sus reflexiones perfilan al filósofo como maestro que aprende de sus discípulos y no como ese profeta vanguardista que los guía. Filosofar aprendiendo. Resuenan aquí los ecos del mandar obedeciendo zapatista. He aquí un segundo desafío, la consolidación de las retaguardias como geografías corporales y geopolíticas desde la que pensar las transformaciones.

Pensar desde las periferias y con las víctimas –haríamos bien en recordarlo– no es lo mismo que pensar por ellas. No se trata de hablar y reflexionar en nombre de nadie, ni de usurpar palabra alguna (con el peligro añadido de la deriva autoritaria), sino de responsabilizarse por ese otro plural en una situación de proximidad, cara-a-cara horizontal y abierto. La liberación es un consciente y esforzado proyecto humano para desatarse de las

5. Cfr. JUAN CARLOS SCANNONE, “La filosofía de la liberación en Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual”, en *Del monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, coords. JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO y MABEL MORAÑA, (Ciudad de México: CEIICH-UNAM, 2018), 39-56.

6. ENRIQUE DUSSEL, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación)” en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, ed. RAÚL FORNET-BETANCOURT, (Madrid: Trotta, 2004), 132.

dependencias y proyectarse en horizontes transformadores, un proyecto universalizable tras su aplicación a contextualizaciones concretas, pero no un universal dado ni mucho menos impuesto.

### **Categorías mayúsculas y Gobiernos concretos**

Nadie puede adentrarse en la filosofía de Enrique Dussel sin antes conjugar la categoría de “Exterioridad”. Lo que está fuera, en dicha Exterioridad, es lo que posibilita el proyecto de liberación. El maestro ubica la Exterioridad en una afuera radical a la Totalidad, característica que refuerza escribiendo con mayúscula dicha Exterioridad. Y como consecuencia lógica, a esa Exterioridad parece corresponderle un Otro también mayúsculo, en este caso, el Otro latinoamericano antropológico, que en algunos momentos y autores también puede ser leído en clave religiosa como Otro teológico (sucede, por ejemplo, en las primeras obras dusselianas). Pero ¿realmente se puede pensar y, todavía más, *existir* radicalmente fuera del sistema?, ¿acaso es posible salirse completamente de la Totalidad?

La globalización neoliberal, ese triángulo perverso que desde hace tanto conforman el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, se antoja infranqueable como paradigma práctico-epistémico de partida. Esto no implica conformarse con las meras reformas del sistema dado, sino que es la constatación trágico-optimista de que las transformaciones no son posibles desde una Exterioridad absoluta con respecto a lo Mismo dado, sencillamente, porque no hay corporalidades puras en la Exterioridad, no hay víctimas puras ni existen las ideas immaculadas. De hecho, la mera pretensión de esa supuesta pureza podría derivar antes bien en Otro abismo totalizador, aunque sea el de una Totalidad

subalterna que se totaliza contrahegemónicamente. He aquí un tercer desafío, en este caso, en forma de riesgo.

Convertido en el pensador de referencia de las filosofías de la liberación, Dussel analiza minuciosamente las causas estructurales de la generación de víctimas, sin descuidar la explicación económica o material, tan olvidada por las filosofías hegemónicas al uso. Su liber-acción es la acción por la cual se reconstituye la dignidad de la opresión, la evolución por la cual la justicia también llega a la Alteridad. Es global y transformadora o no es liberación; una liberación que no deja de ser una marcha siempre en curso y no un logro alcanzable de una vez por todas. Este matiz procesual es clave, de ahí que la liber-acción dusseliana no sea un estado alcanzable, sino un conflictivo esfuerzo condenado a la inconclusión. Por eso la liberación dusseliana tampoco es equiparable a la revolución, sino que la incluye.

Dicho de otro modo, la liberación en abstracto no significa nada, y la liberación absolutizada excede cualquier significado. El punto de partida es la opresión en sus diferentes tipos de expresión. El punto de llegada es la justicia. Entre ambas se abre un proceso de liberación en función siempre de historizaciones concretas. Y la liberación no termina aquí, pues los momentos de liberación-destructiva y liberación-constructiva conforman una especie de espiral sempiterna que no puede descuidar sus contracciones regresivas.

Estas reflexiones abren la puerta y las ventanas a una cuarta reflexión a modo de desafío: el abrazo a Gobiernos concretos de quienes reflexionan desde el paradigma de la liberación. En concreto, la cercanía de Enrique Dussel con el Gobierno de Andrés Manuel López Obrador (AMLO) en México, su rol en las áreas de educación, formación y capacitación de cuadros en el interior del partido Morena representan



un compromiso de doble filo. La *Vocación y responsabilidad del filósofo* (parafraseando la obra de Gianni Vattimo<sup>7</sup>) son inquebrantables y loables en el caso de Dussel, cuando seguramente en los últimos años de vida lo más cómodo hubiera sido sentar cátedra desde el sofá de su casa. Pero fiel a su compromiso, Dussel decidió posicionarse también en clave de política interna. Y precisamente esa vocación y esa responsabilidad como filósofo ubican en un callejón de muy difícil salida, quizá no tanto a un filósofo de su trayectoria y profundidad, sino sobre todo a quienes continúan su legado. Los partidos políticos pueden servir de guía a la hora de aterrizar nuestro pensamiento, pero bien haría cualquier forma de pensamiento crítico en mantener todas las señales de alarma encendidas para que el politiquero de esos mismos partidos no ciegue.

Releyendo el anterior párrafo caigo en cuenta de que me exige compartir el correspondiente aterrizaje situado a tales

afirmaciones pues, como bien enseñan las filosofías de la liberación, pensamos desde un cuerpo y un lugar. No soy mexicano, pero he vivido en México en tres etapas diferentes, ninguna como turista, lo que de alguna forma me sitúa en un territorio de frontera, ni demasiado cerca ni demasiado lejos, como para cuestionar las políticas implementadas o simplemente continuadas por AMLO. El ejemplo que más de cerca conozco porque lo he documentado como periodista es el Proyecto Integral Morelos (PIM). Pero la lista de agravios del actual Ejecutivo mexicano es extensa: el Tren Maya, la traición a los pueblos indígenas y los innumerables desprecios al movimiento feminista, en materia de feminicidios, violencia machista o derechos LGTBIQ+, por no hablar de la militarización del país, con el Ejército convertido en una gran empresa. Para quienes filosofan desde y sobre latitudes mexicanas, estas líneas recuerdan la pertinencia de una pregunta: ¿quiénes son las víctimas de la

Presentación del libro *Del monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*. José Gandarilla, Enrique Dussel, Silvana Rabinovich y Mario Ruiz Sotelo. FILUNI 2019, Centro de exposiciones, UNAM, agosto de 2019. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

7. Traducción de Antoni Martínez, (Barcelona: Herder, 2000).



Enrique Dussel en el jardín de su casa, Barrio del Niño Jesús, Coyoacán. s/f. Foto: Daniela Fontes.

Cuarta Transformación, como se conoce al plan de nación que mantiene el presidente mexicano?

Las filosofías de la liberación han de ser capaces de elevar sus críticas a cualquier poder y con independencia de sus querencias partidistas. Una vez escuché a Dussel afirmar, en transcurso una conferencia en España, que él no era un filósofo *sucursalero*, en el sentido de que pensaba por sí mismo y sin necesidad de seguir lo dicho por otras personas; flaco favor haríamos a Dussel convirtiéndonos en *sucursaleros* acrílicos de sus compromisos y militancias.

### Una liberación ¿mundial?

Dussel construye con y desde el Otro una trans-Modernidad de vidas intersubjetivas, del ser humano con el ser humano, siempre desde cara-a-cara plurales. Es un proyecto ¿mundial inclusivo? de liberación, donde la Mismidad y la Alteridad se realizan igualmente. He aquí un quinto desafío, con varias vertientes.

La pretensión mundial del proyecto liberador se ve cuestionada cuando se construye desde la Exterioridad absolu-

ta en la que se ubica al Otro latinoamericano. El riesgo totalizador asoma desde el mismo momento en que, consciente o inconscientemente, la liberación deja fuera de su transformación al resto de alteridades que no son la suya, tanto externas como internas. Respecto a las primeras, el ejemplo paradigmático son las mujeres y el fallido acercamiento de las filosofías de la liberación en general y de Dussel en particular a la inclusión de una liberación feminista; este primer riesgo se verá en los dos siguientes apartados. La crítica a la homogeneización interna, por su parte, apunta al hecho de priorizar las conversaciones con los pensadores europeos, independientemente de que sea para desnudar su eurocentrismo; apunta igualmente al modo empleado para ello, esto es, presentando al Otro latinoamericano bajo una abstracción monocultural que parece olvidar la diversidad del continente.

Fornet-Betancourt habla de la filosofía latinoamericana de la liberación aterrizada en Dussel, Scannone y Zea. Les acusa de no haber sabido

[...] leer la contextualidad latinoamericana como un complejo trenzado de

tradiciones culturales de muy diverso origen y con muy distintas proyecciones, tendiendo a nivelar las diferencias e incluso a reducirlas a un confuso denominador común llamado “mestizaje cultural”. [...] Y por eso la filosofía de la liberación es en gran parte un discurso monocultural, es decir, [...] que se hace eco sobre todo de la cara “criolla” del subcontinente y que, incluso allí donde se radicaliza como filosofía de los pobres, privilegia un tipo de racionalidad “universalista” de proveniencia europea. Por esta razón [...] no se ha abierto todavía a un diálogo interfilosófico con las tradiciones de pensamiento indígenas y afroamericanas.<sup>8</sup>

Dussel se defiende de ambas acusaciones. Por un lado, aduce su pertenencia a una generación de filósofos educados bajo los estándares occidentales:

La filosofía que estudiábamos partía de los griegos, a quienes veíamos como nuestros orígenes más remotos. El mundo amerindio no tenía ninguna presencia en nuestros programas y ninguno de nuestros profesores hubiera podido articular el origen de la filosofía con ellos. Además, el ideal del filósofo era el que conocía en detalles particulares y precisos las obras de los filósofos clásicos occidentales y sus desarrollos contemporáneos. Ninguna posibilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica desde América Latina.<sup>9</sup>

La crítica me parece pertinente, al igual que acertada la justificación que esgrime Enrique Dussel. Pero más que centrarnos

aquí en su autodefensa, resulta interesante observar cómo los mismos planes de estudios que de alguna forma “sufrió” Dussel en su adolescencia continúan vigentes en la actualidad. Basta con revisar cualquiera de los programas que presentan hoy las universidades europeas para darse cuenta de quiénes continúan siendo los autores canónicos y cómo las filosofías de la liberación aparecen recluidas al ostracismo. Por desgracia, esta constatación no aplica solo en Europa. Todavía recuerdo mi primera etapa como alumno de intercambio en Filosofía en la Universidad Veracruzana; por aquel entonces terminaba la licenciatura de Filosofía y apenas había escuchado nada acerca filosofías fuera del canon mayoritario. Tal vez por eso me llamaba tanto la atención la oportunidad de cursar un semestre en México. Mi sorpresa fue mayúscula cuando vi que la Academia mexicana enseñaba exactamente los mismos filósofos con los que yo había tratado en España. También he de decirlo, fuera de las aulas sí existía una reivindicación por escuchar otras voces, por acercarse a las filosofías “nuestroamericanas”. Fue la primera vez que escuché hablar de la filosofía de la liberación y de un tal Enrique Dussel.

Dicho eso y teniendo en cuenta el medio siglo de vigencia de las filosofías de la liberación, no creo que estas deban quedarse en la crítica al sistema universitario educativo, todo lo eurocéntrico y normativo que se quiera. También aquí habría que sacar una autocrítica y plantearse qué más podría haber hecho, qué más podría hacer, esta corriente de pensamiento para alzar sus voces, tan necesarias también en Europa. Por ejemplo, ¿por qué

8. RAÚL FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 278.

9. ENRIQUE DUSSEL, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación)” en *op. cit.*, p. 123.

la teoría decolonial ha tenido una acogida mucho mayor en esas mismas instituciones occidentalizadas?

Respecto a la segunda de las críticas vertidas por Fornet-Betancourt, la ausencia de un diálogo interfilosófico entre las filosofías de la liberación y las tradiciones de pensamiento indígenas y afroamericanas, Dussel argumenta que toma América Latina como un todo únicamente como herramienta discursiva para contrarrestar el escepticismo ante una identidad latinoamericana. También en esta ocasión, más que quedarnos con la respuesta del filósofo, constato que en la actualidad ya son varios los filósofos y filósofas de la liberación que están dialogando de forma rigurosa, seria y profunda con esas tradiciones. Son acercamientos diversos y heterogéneos, pero me viene a la mente la reciente *Filosofía maya. Antes de la invasión*, de Gabriel Herrera Salazar.<sup>10</sup> Esta observación crítica no implica que todas las filósofas y filósofos de la liberación deben ahondar en esta línea de investigación, pero sin duda estos diálogos son necesarios para el proceso de liberación.

### La liberación feminista

Para Dussel son especialmente relevantes las liberaciones directamente vinculadas con las tres dominaciones transversales que extrae desde el rostro del otro levinasiano, la viuda, el pobre y el extranjero. Desde ellas establece las respectivas liberaciones erótica (frente a la dominación machista y patriarcal), pedagógica (frente al modelo educativo basado en la repetición) y política (frente al hombre como lobo para el hombre). No son empero las únicas liberaciones que menciona, pues a lo largo de su obra también se refiere a la liberación del racialmente excluido (de los

pueblos originarios de Abya Yala), a la liberación económica de las explotadas (de la mano de obra obligada a vender su trabajo por dinero), a la liberación ecológica (de las generaciones futuras y de la madre naturaleza) y a la liberación geopolítica (de las dependencias coloniales y postcoloniales). El proyecto ¿mundial inclusivo? de liberación bebe de todas esas liberaciones.

La liberación erótica es la interpelación al mundo machista. El Yo del varón copa la Totalidad (el varón se equipara al hombre como ser humano), mientras la mujer queda cosificada como segundo sexo. La liberación de la mujer (en singular para Dussel) supone la liberación del hombre entendido como especie y, recíprocamente, la liberación del hombre como especie supone la liberación de la mujer. Esta liberación erótica es la más incompleta de las tres en las que Dussel centra su atención. El filósofo argentino-mexicano se refiere a esta liberación como “erótica”, obvianado de partida que la imposición de género supera el ámbito del *eros*, la esfera del amor. Parece reducir así la liberación de la mujer a este campo, pues las mujeres apenas aparecen explícitamente reflejadas en otras liberaciones, descritas siempre con el masculino genérico. Su equívoco también es notorio cuando explica cómo, frente a su opción por la liberación de la mujer como liberación del ser humano, la propuesta feminista se reduce al asalto de las mujeres a la Totalidad, hasta usurpar aquellas el lugar que ocupan los varones en esta (es decir, la liberación de ellas sin ellos, la liberación de una parte). Afirma por ejemplo lo siguiente:

El feminismo, [...] al ver a la mujer oprimida, pero sin salirse de la Totalidad como categoría fundamental, propone que la mujer remonte la

10. (Argentina: Las cuarenta, 2023).

corriente e iguale al varón; que suprima la di-ferencia, de tal manera que se hable de “hombres” sin más, ni de varones, ni de mujeres. [...] En el fondo hay una idea totalitaria, que se propone un Todo donde no haya otro distinto.<sup>12</sup>

La dimensión transversal del género entra con dificultades en la liberación de Dussel, quien habla de la mujer como la doble o triplemente discriminada, señalando por ejemplo cómo el ocultamiento de América fue producto de una violencia no solamente económica y política, sino también fálica: la violencia impuesta por el conquistador europeo sobre las mujeres indias. Pero su análisis no concreta de forma transformadora la Alteridad desde una perspectiva del género, conformándose con la mujer abstracta: de ahí su reiterada exposición de la singularidad de la mujer como portadora privilegiada de la “femineidad”. Sin llegar a absolutizar dicha “femineidad” ni a identificar a la mujer exclusivamente con ella, Dussel deja entrever cierto esencialismo en su concepción: “La mujer, persona humana, porta la femineidad esencialmente en su nivel *sexuado erótico en la pareja*, ante un varón, igualmente persona humana, que porta la masculinidad en ese mismo nivel”.<sup>12</sup> Y de ahí también su visión de las mujeres como un ser diferente al varón por naturaleza, lo que le impide distinguir claramente entre las mujeres como seres humanos biológicos de las mujeres como seres humanos histórico-culturales. De hecho, los feminismos no pretenden equiparar las mujeres a los varones, sino transformar el sistema de opresión. La mujer es entendida como esencia, quizá porque en la cuestión del género Dussel no acaba de dar el salto desde la ontología hacia la trans-ontología.

Estas ideas se repiten en sus obras de los años 70 y 80, si bien a lo largo del tiempo Dussel ha matizado su comprensión del feminismo. Pero de alguna forma sigue sin tratar de forma transversal la colonización de los cuerpos dolientes (de las mujeres y del llamado tercer género) fruto de las imposiciones heteropatriarcales de dominio. Al analizar la situación de las mujeres sin comenzar desde las vidas cotidianas de estas, incluida la división entre esfera privada y esfera pública, la filosofía de la liberación dusseliana, que se precia de partir de la cruda realidad de las víctimas, pierde el suelo bajo sus pies y se eleva en la abstracción, hasta caer en una contradicción práctico-metodológica de graves consecuencias: si no se habla de las mujeres de carne y hueso con nombres y apellidos, quedándose en la abstracción de “la mujer”, paradójicamente, se invierte el esquema de pensamiento liberador, pues la crítica ya no surge desde la *praxis* encarnada, sino desde la teoría, para después pretender aterrizar en la *praxis*. Además, se genera un vacío en torno a temáticas como los modelos de familia, la violencia sexual, la desigualdad de la carga de trabajo y el aborto, problemática esta última en la que se centra el próximo apartado.

En realidad, Dussel no es una excepción a la carencia de una perspectiva feminista que evidencian las filosofías de la liberación en general a la hora de concretar como sujetos de la liberación a “los pobres”, una categoría cuya abstracción pretenden rellenar con la mención a “la mujer” singular en la erótica. Tal vez por eso el intento liberador de algunas filosofías de la liberación se queda en este sentido a medio camino, sin aproximarse satisfactoriamente al ser humano como sujeto corporal reproductivo. En esta línea

11. ENRIQUE DUSSEL, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana* (Bogotá: Nueva América, 1980), 25-26.

12. *Ibid*, p. 32.

crítica, pueden revisarse las reflexiones de Vuola<sup>13</sup> y las más actuales de Hopkins<sup>14</sup>. El tercer volumen de la *Política de la liberación*<sup>15</sup> también incluye importantes referencias desde las que seguir pensando.

### Derecho al aborto

Uno de los temas concretos sobre los que deben aterrizar las filosofías de la liberación es el del aborto. La interrupción voluntaria del embarazo es un derecho que debe ser teorizado y defendido sin salirse además del principio-vida que plantea Dussel. Es decir, la generación, reproducción y cuidado de toda vida humana, una línea roja que puede resumirse así:

La vida de la que hablamos es la vida humana. Por humana entenderemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario. Nada más lejos de un biologismo simplista o materialista cosmológico [...] La vida humana es un “modo de realidad”; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad.<sup>16</sup>

Revisando la obra del filósofo, se observa una clara evolución en su pensamiento. En *Filosofía de la liberación*<sup>17</sup> Dussel decía lo siguiente: “La muerte física o cultural del hijo es la alienación pedagógica. Al hijo

se lo mata en el vientre de la madre por el aborto o en el vientre del pueblo por la represión cultural”. En ediciones posteriores, la afirmación quedó así: “La muerte del hijo es la alienación pedagógica. Al hijo se lo mata en el vientre del pueblo por la represión cultural”. La distancia entre lo que escribe en las dos ediciones citadas, respectivamente, la de 1996 (Editorial Nueva América, p. 113) y la de 2014 (Fondo de Cultura Económica, p. 148), se mide en abismos.

No es ni mucho menos la única ocasión en la que Dussel se ha referido al aborto. Allá por mayo de 1990, abordó la cuestión en una ponencia-diálogo con la ética del discurso de Karl-Otto Apel titulada “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, que posteriormente publicaría en formato de libro. Su línea argumentativa es la siguiente:

Un primer tema central es el del aborto. En esta situación límite, la filosofía se encuentra ante un auténtico dilema racional: dos derechos absolutos se enfrentan. El derecho de la mujer sobre su propia persona, su carnalidad, su corporalidad (y sobre lo que acontezca “en su cuerpo”), y el derecho del nuevo ser, el feto, a vivir. Ante tal dilema, que racionalmente no puede resolverse a priori, se puede adoptar la antigua doctrina del “mal menor”. En cada caso, bien definidas las circunstancias, será un acto

13. ELINA VUOLA, *Teología feminista: teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Trad. Janeth Solá de Guerrero. (Madrid: IEPALA, 1996).

14. Cfr. ALICIA HOPKINS MORENO, “Hacia una justicia feminista. ¿Cómo pensar la justicia que queremos en procesos de ruptura, conflicto y violencia entre nosotras?” en *Pensar las Autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía*, comp. ALICIA HOPKINS MORENO y C. E. PINEDA, (México: Bajo Tierra Ediciones, 2021). Y también: ALICIA HOPKINS MORENO, “La justicia comunitaria: un acercamiento desde la filosofía política dusseliana”, *Revista Ideação*, nº 41 (2020).

15. ENRIQUE DUSSEL, *Política de la liberación. Volumen III. Crítica creadora* (Madrid: Trotta, 2022).

16. ENRIQUE DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Trotta, 1998), 618.

17. (México: Fondo de Cultura Económica, 1977).



de libertad responsable y ética de la mujer —y por supuesto, solidariamente, del varón responsable— decidir dicha situación. La separación o no del feto del útero materno es un acto ético cuya responsabilidad es atribución del “sujeto” humano mujer, y del varón solidariamente, ya que dicho evento acontece en su propio cuerpo, su ser. Evidentemente hay criterios éticos (tal como que la persona nunca es un medio sino siempre un fin, como en el caso del feto) que la misma mujer debe respetar —pero es ella quien debe decidir responsablemente en justicia—.<sup>18</sup>

Dussel ha vuelto sobre el tema en fechas más recientes, como hizo en su columna de opinión “La ‘vida’: sí; pero toda la vida”, publicada en *La Jornada* en abril de 2007, y posteriormente difundida en *Carta a los indignados*.<sup>19</sup> Una vez más, lo mejor es trasladar de forma literal su expo-

sición (en este caso ligeramente recortada por ser demasiados extensa para trasladarla aquí):

Obligar a una niña violada a que dé a luz el hijo, fruto de una violación, no ayudando en la educación del hijo ni haciéndose cargo de tantos efectos negativos que sufre la joven madre, atenta de muchas maneras contra la “vida” y la dignidad de la madre. En primer lugar, porque el machismo de nuestro medio no hace también responsable del acto al “padre soltero”. [...] [quien] deberá hacerse responsable de todos los gastos y obligaciones educativas de su hijo si su madre [...] quiere tener dicho hijo. [...] En segundo lugar, porque toda pretensión de bondad de un acto exige un pleno y autónomo consenso, una libre determinación del agente moral. Nadie, ni el juez ni ninguna institución, por más sagrada que se pretenda [...], puede

Enrique Dussel en su estudio en su casa en el Barrio del Niño Jesús, Coyoacán, mayo de 2022. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

18. ENRIQUE DUSSEL, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos” en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, ENRIQUE DUSSEL, KARL-OTTO APEL, y PAUL RICOEUR, (Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara, 1993), 21.

19. (México: La Jornada Ediciones, 2011).

pretender suplantar o decidir por el actor ético. La mujer y el varón (este último como corresponsable de la decisión que tome la mujer, en cuyo cuerpo se engendra el nuevo ser humano) que conciben un hijo/a son [...] la última instancia ética de la decisión, y pueden ser juzgados por haberla adoptado, pero nadie puede ocupar su lugar.

[...] La vida de la madre viene primero; después la del hijo/a. Es una cuestión de vida o muerte, y encarar directamente la muerte de uno de ambos estaría en contra del principio material (por su contenido) de la ética. Claro que, en concreto, los principios pueden entrar en conflicto (la vida de la madre y del hijo/a), y hay que saber discernir entre ellos, darle a uno prioridad sobre el otro, en la complejidad casi infinita de los casos empíricos. No entramos aquí a describir la cuestión, sino a indicar los principios. Es un caso donde la “vida” nuevamente es criterio de discernimiento y fundamento de justificación de los actos.

[...] En conclusión, cuando se habla de la “vida humana” como criterio ético y principio que fundamenta la pretensión de bondad de todo acto, no se debe reducir a un aspecto de la vida, sino usarla en toda su universalidad como justificación de la justicia.

Releyendo las anteriores argumentaciones, da la impresión de que la defensa del aborto se le escapa entre los dedos al filósofo de Coyoacán. Una especie de “sí, pero...”. Dussel enseña que la vida humana es el principio absoluto material (contenido) de la pretensión de bondad de todo ser humano, por lo que todo acto humano puede a su vez considerarse ético si afirma, cuida o defiende algún aspecto

de la vida humana. Hablamos de la vida como modo de realidad de la corporalidad humana, un principio universal inquebrantable o, mejor incluso, la última referencia como realidad del ser humano. Y esa afirmación no tiene por qué estar reñida con el derecho al aborto. Una de las claves está en ese “nada más lejos de un biologismo simplista”.

La cuestión del aborto suscita el debate en torno a la libre decisión sobre los cuerpos de las mujeres o de las personas gestantes. Pero más allá de esa decisión física y puntual sobre el cuerpo, implica un plan de vida; una vida. Porque dar a luz requiere un hacerse cargo, unos cuidados, una asunción de la responsabilidad por la nueva vida. Junto al derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo y, a la postre, sobre su vida, la cuestión del aborto conlleva la pregunta radical por la vida, ¿qué es una vida humana? ¿El feto es una vida humana?, ¿desde qué momento podemos hablar de vida? ¿Por qué priorizar la posible vida de un feto a la vida fáctica de una mujer? Ahí radica uno de los ejes fundamentales del debate.

Por otro lado, no hay que olvidar que el aborto ha existido, existe y va a seguir existiendo, con independencia de su prohibición o regulación. Es un hecho. Las mujeres han abortado desde siempre, incluso cuando la medicina aún no había cosechado los alcances actuales, por lo que hablar del aborto hoy también es tratar una cuestión de clase. Y es que, mientras las enriquecidas abortan sin riesgos para su salud, las empobrecidas tienen que recurrir a métodos ilegales y clandestinos en los que ponen en juego su vida. Por eso permitir y legislar a favor del aborto es también una cuestión de salud y de liberación comunitarias.

Solo manchándose del barro entre el que sobreviven las víctimas es posible acompañar liberaciones surgidas de situa-

ciones y condiciones determinadas. Esta implicación comprometida es la postura filosófica opuesta a sostener hipótesis abstractas desde un no-espacio y desde un no-tiempo idealizados. Palabra de Dussel: “Una filosofía que pretenda ser crítica, en autoconciencia de sus propias limitaciones, deberá entroncar con las prácticas históricas y reales de las [...] oprimidas. [...] El filósofo [...] no solo pensará dichas prácticas, sino que real y personalmente colaborará con ellas”.<sup>20</sup> Dicho en otras palabras, filosofía liberadora al servicio de las víctimas y no únicamente filosofía para repensar la propia filosofía.

### En torno a las violencias y su necesidad

No es la renuncia a la razón, sino a escribirla en mayúscula y en singular, a circunscribirla al Universo occidental. Porque el proceso de liber-acción rebosa la esfera racional, dimensión necesaria pero insuficiente desde las periferias y para las víctimas. Prescindir del racionalismo ideológico de la Razón excluyente no es empeño sencillo para el proceso de liber-acción, que antes o después tiene que pasar por un momento de ruptura. He aquí el sexto gran desafío presente y futuro para las filosofías de la liberación.

Lo ideal tras el grito de denuncia de las víctimas es que los victimarios se dejen cuestionar primero y se autocuestionen después, iniciando así su propia concienciación. Por desgracia, es poco habitual que esta apertura en lo Mismo se produzca de forma pedagógica y progresiva. Y la ruptura de la Totalidad tampoco es graciosamente concedida a las periferias. La pregunta no puede postergarse por más tiempo: ¿caso es posible resolver todos los conflictos sin violencia alguna? La libe-

ración no siempre puede generarse sin lucha. Y por eso las filosofías de la liberación tienen que seguir profundizando en torno a las violencias.

Como hipótesis de partida, la violencia se convierte en una salida legítima para la liber-acción en aquellas ocasiones en las que no existe otro modo de ruptura posible y siempre y cuando la violencia no atente contra el otro plural y además se ejerza como autodefensa proporcional: “La defensa que las víctimas [...] efectúan de sus ‘nuevos derechos’ descubiertos no puede ser violencia (porque no se ejerce contra ningún derecho del Otro), sino que es ‘justa defensa’ con medios apropiados (que guardan proporción con los de la coerción ilegítima o violenta, para ser efectivamente ‘defensa factible’, estratégica, instrumental y tácticamente del propio derecho)”.<sup>21</sup>

Con la aceptación de esta violencia condicionada y justa, el pensamiento desde las periferias parece meterse en un tenebroso callejón sin salida que no puede sin embargo rehuir, salvo que se pretenda filosofar sin mancharse de barro. El nudo gordiano reside nuevamente en compaginar el momento de ruptura violento con el principio-vida, con la generación, la reproducción, los cuidados y la conservación de todas las vidas humanas que también merecen ser bien vividas. Se llega a una vía muerta o a la locura de una *reductio ad absurdum*, si la vida humana es el principio primero y último y, al mismo tiempo, una existencia humana intercambiable por otros valores. El riesgo de caer en esta contradicción vital es palpable en autores cercanos a la filosofía y la teología de la liberación: “La vida no es el bien mayor. Puede haber situaciones en las que –en conciencia– tenga que ser sacrificada en

20. ENRIQUE DUSSEL, *Política de la liberación. Volumen I. Historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta, 2007), 464.

21. ENRIQUE DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, op. cit.*, p. 29.

defensa de ciertos valores inalienables de la dignidad humana”.<sup>22</sup> ¿Acaso puede haber dignidad humana sin vida humana? Y en el caso de que la respuesta defienda la dignidad humana entendida de forma colectiva antes que individual, ¿es posible defender la pérdida de una sola vida sin renunciar a dicha dignidad? No. Imposible. Contundente y aparentemente sencilla, esa es mi respuesta para ambos planteamientos, sin renunciar por ello a una violencia condicionada y justa. Para argumentar esta afirmación hay que reflexionar en torno al origen y al alcance de la propia violencia.

Por un lado, la violencia puede ser, ha sido y es ejercida históricamente por la Totalidad: sucede cuando lo Mismo no acepta la irrupción de las alteridades y las doblega. Por esta dominación se convierte en represión física o psicológica, siempre colectiva (al menos de modo ejemplarizante), ante el intento del ser humano oprimido por liberarse. El genocidio del otro plural sucede de muchas maneras: por la domesticación dominadora que convence al ser humano de que es necesariamente moldeable; por la represión, que le corta las alas para rebelarse; por la matanza directa, que lo aniquila. La guerra es el clímax de todas estas represiones sistémicas, el extremo último de la ontología práctica del Norte. Ningún nadie está a salvo de esta lógica violenta. La condena a esta primera forma de violencia no ofrece dudas, y las filosofías de la liberación son muy claras al respecto de una violencia cuyo sustrato epistemológico entronca con la carga de negatividad que conlleva el verbo “violar” (los derechos y dignidades de otras personas).

Pero la violencia también puede ser ejercida y es ejercida por las alteridades, quienes la despliegan cuando pasan de

la desobediencia civil pacífica a la acción directa como vía de acceso hacia las transformaciones. Es ante este segundo origen de la violencia, con una raíz etimológica situada en *vis* (fuerza), donde los titubeos de las filosofías de la liberación son más notorios, partiendo del extremo de que el partisano e influyente Fanon llega a considerar la violencia la única opción de los colonizados: “Para el pueblo colonizado, esta violencia, como constituye su única labor, reviste caracteres positivos, formativos. [...] En el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos. [...] La violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente”.<sup>23</sup> Cegado por la sed de justicia, Fanon aventura que la lucha armada genera por sí misma el hombre nuevo al que aspira.

Bajo un esquema en el que nunca se es totalmente víctima ni totalmente verdugo, la exposición de la violencia ejercida por el otro plural resulta controvertida, pues únicamente se sostiene sin fisuras en el ámbito abstracto: “La guerra justa, el empuñar el arma, la entrega de la vida son posibles si son medios adecuados para defender al pobre, para organizar un nuevo sistema. Siempre en la justicia, no haciendo al opresor lo que ellos hacen con los oprimidos”.<sup>24</sup> Pero ¿acaso alguna guerra es justa, sabiendo que por definición todas las guerras traicionan el principio-vida?, ¿cuáles son los “medios adecuados” y quién(es) dictamina(n) que lo son?, ¿cómo se define “la justicia” y desde dónde? ¿Quién(es) ejerce(n) la violencia y con qué fin? Tampoco el recurso a una violencia sin odio parece sostenerse más allá

22. LEONARDO BOFF, *Teología del cautiverio y de la liberación*. Trad. Alfonso Ortiz. (Madrid: Paulinas, 1978), 121.

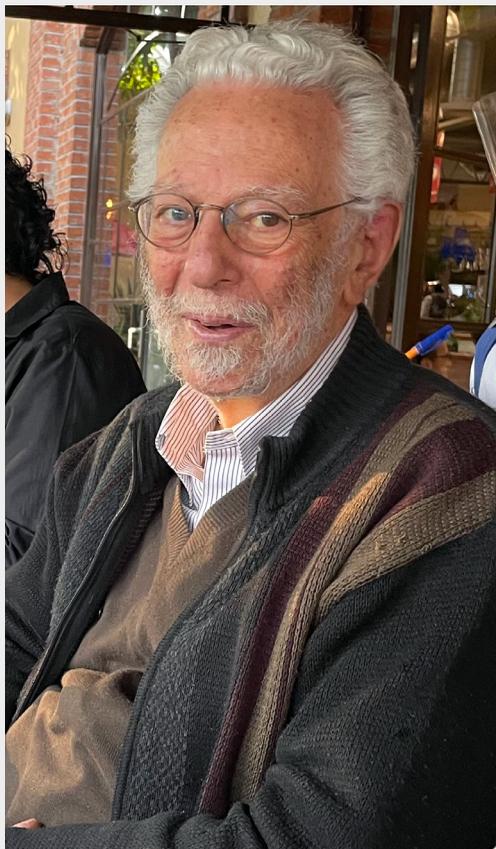
23. FRANTZ FANON, *Los condenados de la Tierra*. Trad. Julieta Campos. (México: Fondo de Cultura Económica, 1961), 85-86.

24. ENRIQUE DUSSEL, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1994), 119.

de la teoría. Además, ¿qué postura tomar cuando una víctima ejerce violencia sobre otra víctima? Los caminos hacia una transformación liberadora pasan por abordar sin rodeos estas cuestiones.

Pueden anticiparse dos conclusiones; en primer lugar, éticamente es posible diferenciar la violencia: “Existen [...] dos violencias *éticamente distintas*. La violencia del dominador, que es injusta, perversa; y la del oprimido, que es justa porque es defensa”.<sup>25</sup> Dicho eso, hay que ser consciente de que la distinción entre la violencia ejercida por la Totalidad y la violencia ejercida por las alteridades no resulta tan nítida sobre el terreno, pues las acciones de fuerza son caracterizadas como violentas o rebeldes, democráticas o antidemocráticas, en función del horizonte desde donde sean definidas. El esclarecimiento de esas fronteras es responsabilidad de las filosofías de la liberación. Como segunda conclusión, la violencia puede ser al mismo tiempo legítima e ilegal: “El fundamento de la *legitimidad* (no digo de la *legalidad*, que viene después) es el *consenso crítico* de los oprimidos, y no una violencia instituyente”.<sup>26</sup>

Con las víctimas como seres-siendo cuerpos dolientes finitos, la única violencia admisible es la ejercida desde una ontología débil (nuevamente Vattimo) que sitúe la posibilidad de la violencia en la discusión de los medios, nunca de los fines. La violencia como fin no es deseable ni legítima, pues conduce a la aniquilación del ser humano, al abismo de la muerte, allí donde el sujeto-siendo deja de ser verbo. La violencia como medio, por su parte, ha de estar sujeta a una justificación histórico-coyuntural permanente y ha de ser consciente de sus condiciones y limitacio-



Enrique Dussel en el Sanborn's de Miguel Ángel de Quevedo en el desayuno de fin de año, 2021. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

nes, para evitar caer en la violencia sin más o en la violencia como recurso rápido para alcanzar determinados intereses. Pero ni siquiera el recurso a una violencia de los medios resuelve toda la ecuación abierta por la posibilidad de la violencia, pues la ruptura siempre presenta sufrimiento y dolor humanos. Sigue haciendo falta un criterio acerca de los usos de la violencia.

Se llega así a la hipótesis de partida, convertida ahora en conclusión de llegada: el principio-vida, la generación, reproducción, cuidados y conservación de las vidas humanas que también merecen ser bien vividas. Vidas dignas, no mera supervivencia. Porque de la nada absoluta, la muerte, no puede surgir el ser humano. Todo esto

25. ENRIQUE DUSSEL, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Extemporáneos, 1977b), 97.

26. ENRIQUE DUSSEL, *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*, op. cit., p. 215.

ya lo intuyó Lèvinas con la proximidad del rostro del otro, que deshace el principio humano de autoconservación. Matar una vida humana no está justificado, ni en nombre de la autopreservación de lo Mismo ni como legítima defensa desde la alteridad. Quien mata a otro ser humano está aniquilando su propia posibilidad de vivir humanamente, vida que surge desde el otro plural. Es la prioridad ética del otro plural como matriz transformadora que cuestiona el derecho prioritario del *Ego* a la existencia. La vida del otro plural es la frontera infranqueable de una humanidad que no puede ser enrocada en el solipsismo del Yo. El Yo puede matar ontológicamente al otro, pero no puede aniquilarlo éticamente, salvo infringiéndose su propia destrucción como humanidad.

### Una necesidad actual

Los cuerpos dolientes son hoy igual de urgentes que en los inicios de la década de 1970, cuando comenzaron a caminar las filosofías de la liberación latinoamericanas, y las injusticias son si cabe más lacerantes. La inhumanidad es en la actualidad tan vergonzante como siempre. Y demasiadas veces la liberación se ha proclamado en nombre de ulteriores dominaciones. Por eso la liberación no puede quedarse restringida en el intento de un reducido y heterogéneo grupo de filósofos que piensan desde rincones académicos diversos. Los debates pueden surgir en cuanto al alcance y la pertinencia actual de las singulares propuestas de liberación enarboladas por filósofas y filósofos concretos, pero no puede haber dudas en torno la necesidad, también filosófica, de apostar por las libe-

raciones transformadoras. Dicho de otra manera, “proceso de liberación, sí; filosofía de la liberación, hay que ver, depende, tal vez”.<sup>27</sup>

Horacio Cerutti apuesta por enfatizar la liberación y no la filosofía en sí misma, lo que le lleva a promover la expresión “una filosofía para (luchar por) la liberación”, en vez de “la filosofía de la liberación”, entendiendo la filosofía como un elemento más del proceso. Y la importancia no recae en el matiz lingüístico, pues lejos de haber quedado caduca, la liberación sigue siendo necesaria para transformar la realidad desde un horizonte de pensamiento lo más inclusivo posible: “Es para transformar la realidad sobre la que se filosofa y desde la que se filosofa”.<sup>28</sup> He aquí el séptimo desafío. No se trata de un detalle menor, pues este rol transformador de la filosofía está alejado del que sostiene tradicionalmente la Filosofía hegemónica occidental, que generalmente privilegia la función educativa o formadora. ¿Acaso podemos renunciar a la transformación de la realidad?

Ya no es solo el Otro latinoamericano de Dussel, entendido a partir del rostro levinasiano del pobre, la viuda y el extranjero, sino que las alteridades son tan plurales que apenas con resultados imperfectamente abiertos pueden englobarse bajo el rótulo de “sures de geografía diversa, mujeres y vidas sobrantes”. En pleno siglo XXI todavía hay que filosofar para la liberación, incluso a pesar de que en algunos territorios la sensación sea la de vivir bajo estados democráticos del bienestar como los europeos; una Europa que no atraviesa precisamente la era de las inclusiones, sino la de las exclusio-

27. HORACIO CERUTTI, *Filosofías para la liberación: ¿liberación del filosofar?* (San Luis (Argentina): Nueva Editorial Universitaria, 2008), 24.

28. HORACIO CERUTTI, “Filosofar desde Nuestra América” en *Filosofía, utopía y política: en torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, eds. RUBÉN R. GARCÍA, LUIS RANGEL, y KANDE MUTSAKU, (México: UNAM, 2001), 17.

nes y la muerte en las fronteras; una Europa cuya producción de residuos humanos es una política de hechos consumados; una Europa donde la mera sobrevivencia sustituye en demasiados rincones al vivir con dignidad.

En estos tiempos actuales, el octavo desafío pendiente de las filosofías de la liberación es su acceso a los medios de comunicación, un acceso que implique la propia transformación de estos, así como una mayor presencia tanto en la vida política como en la educativa. Solo comprendiendo la función del periodismo como cuarto poder, un poder vigilante del legislativo, el ejecutivo y el judicial, pero un poder secuestrado hoy por los grandes emporios empresariales y mediado por las redes sociales y sus algoritmos (nunca neutros), el mensaje liberador llegará a las diferentes geografías. De la misma forma que, sin abandonar las calles y las plazas, las filosofías de la liberación deben hacerse presentes también en el interior de las aulas, de la misma forma, han de elevar sus voces a través de los medios de comunicación. Las posturas de extrema derecha, los

neofascismos de nuevo cuño y las posturas iliberales que asolan buena parte de Europa y de otras regiones son concededoras del poder mediático y por eso le sacan el máximo partido a la hora de difundir sus mensajes.

El fallecimiento de Enrique Dussel irrumpe al final de estas reflexiones, que he preferido no modificar, tampoco las críticas constructivas, para de alguna forma continuar fiel a la actitud de constante cuestionamiento que pregonó el maestro. De entre el profundo legado que nos deja, resalto su perenne compromiso con las víctimas. En la mente me revolotea una imagen, las decenas de personas que buscaban hueco en sus clases; sentadas en el suelo o apoyadas en la pared cuando ya no quedaban sillas libres, cualquier resquicio servía con tal de escuchar sus palabras. Generaciones bien armadas para la vida. Al finalizar cada una de las exposiciones, Dussel compartía mesa como un alumno más en la cafetería de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde continuaban los diálogos cara a cara. Un filósofo humano, un filósofo eterno.



## Bibliografía

- Ardiles, Osvaldo et. al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.
- Boff, Leonardo. *Teología del cautiverio y de la liberación*. Trad. Alfonso Ortiz. Madrid: Paulinas, 1978.
- Cerutti, Horacio. *Filosofías para la liberación: ¿liberación del filosofar?* San Luis (Argentina): Nueva Editorial Universitaria, 2008.
- Cerutti, Horacio. “Filosofar desde Nuestra América” en *Filosofía, utopía y política: en torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, editado por Rubén R. García, Luis Rangel, y Kande Mutsaku. México: UNAM, 2001.
- Cerutti, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, [Edición revisada: 2006].
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Volumen III. Crítica Creadora*. Madrid: Trotta, 2022.
- Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. México: Akal, 2015.
- Dussel, Enrique. *Carta a los indignados*. México: La Jornada Ediciones, 2011.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Volumen III. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- Dussel, Enrique. “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación)” en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, editado por Raúl Fornet-Betancourt, 123-160. Madrid: Trotta, 2004.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998, [Edición revisada: 2009].
- Dussel, Enrique. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.
- DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos” en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Enrique Dussel, Karl-Otto Apel, y Paul Ricoeur, 13-31. Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara, 1993.
- Dussel, Enrique. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1983.
- Dussel, Enrique. *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1980, [Edición revisada: 1990].
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, [Ediciones revisadas: 1996 y 2014].
- Dussel, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos, 1977b.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la Tierra*. Trad. Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1961 [Edición revisada: 2014].
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Herrera Salazar, Gabriel. *Filosofía maya. Antes de la invasión*. Argentina: Las cuarenta, 2023.
- Hopkins Moreno, Alicia. “Hacia una justicia feminista. ¿Cómo pensar la justicia que queremos en procesos de ruptura, conflicto y violencia entre nosotras?” en *Pensar las Autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía*, compilado por Hopkins, Alicia y C. E. Pineda, México: Bajo Tierra Ediciones, 2021.

- Hopkins Moreno, Alicia. “La justicia comunitaria: un acercamiento desde la filosofía política dusseliana”. *Revista Ideação*, n° 41 (enero-junio 2020).
- Pnud (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo). *Human development report: Uncertain times, unsettled lives*. Nueva York: Naciones Unidas, 2022.
- Scannone, Juan Carlos. “La filosofía de la liberación en Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual” en *Del monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, coordinado por Gandarilla Salgado, José Guadalupe y Mabel Moraña, 39-56. Ciudad de México: CEIICH-UNAM, 2018.
- Vattimo, Gianni. *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Trad. Antoni Martínez. Barcelona: Herder, 2000.
- Vuola, Elina. *Teología feminista: teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Trad. Janeth Solá de Guerrero. Madrid: IEPALA, 1996, [Edición revisada: 2000].
- VV.AA. “A manera de manifiesto”. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum. 281, 1973.

# LA DIALÉCTICA HEGELIANA SEGÚN ENRIQUE DUSSEL

ABDIEL RODRÍGUEZ REYES\*

\* Profesor en la Universidad de Panamá, Facultad de Humanidades, Departamento de Filosofía. Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco.

**Resumen:** En este artículo de homenaje a Enrique Dussel hacemos énfasis en sus reflexiones hegelianas de la década de los setenta, lo cual podríamos denominar parte fundamental del joven Dussel y un punto de partida de su filosofía de la liberación latinoamericana. De Hegel, nuestro filósofo demuestra un amplio conocimiento. Las analogías con este importante pensador alemán, es para dimensionar sus pretensiones de universalidad en cuanto a la concepción de un sistema filosófico. Dussel subsumirá el lenguaje y el método de Hegel para sentar las bases de su propio filosofar liberador. No siendo una tarea fácil, el filósofo argentino exiliado en México será catalogado como el Hegel de Coyoacán.

**Palabras clave:** Filosofía, liberación, sistema, dialéctica, modernidad

La filósofa panameña Linda Martín-Alcoff llamó a Enrique Dussel “el Hegel de Coyoacán”.<sup>1</sup> Ramón Grosfoguel en un reciente homenaje planteaba que “[...] lo que Hegel es para la filosofía eurocéntrica hoy, es Dussel para la filosofía decolonial del Sur Global hoy”.<sup>2</sup> Dussel siempre pensó su filosofía en grandes tratados con pretensión de universalidad y murió con esa idea. Su propuesta podemos considerarla un sistema filosófico abierto. En ese sentido, guarda una estrecha relación con

Hegel, solo que en vías adversas. Si el filósofo de Stuttgart es el gran pensador de la modernidad, Dussel es el promotor de una alternativa: la Transmodernidad, en la que era importante superar la dialéctica hegeliana y, para eso era necesario subsumir el pensamiento de Hegel.

Para referirnos a “la dialéctica hegeliana”, usamos el libro homónimo de Dussel, en particular la edición de “Editorial Ser y Tiempo” de 1972, escrito en 1970.<sup>3</sup> Para ser fieles al Dussel del setenta, el cual

1. LINDA MARTÍN-ALCOFF, “El Hegel de Coyoacán” en *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, eds. JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO y MABEL MORAÑA, (Ciudad de México: UNAM/CEIICH, 2018).
2. Véase: KARINA OCHOA, RAMÓN GROSFOGUEL y KATYA COLMENARES, *Programa radial de Abya Yala Soberana en homenaje al filósofo, teólogo e historiador Enrique Dussel*. 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=Wy2J-RO6nTo> (último acceso: 30 de Noviembre de 2023).
3. ENRIQUE DUSSEL, *La dialéctica hegeliana* (Mendoza: Editorial Ser y Tiempo, 1972).



podemos llamar el *joven Dussel*, no como ruptura, sino como proceso de maduración. Cuando se publicó nuestro filósofo no llegaba a los cuarenta años y no había escrito su primera ética (*Para una ética de la liberación latinoamericana*). Es importante este texto porque según nuestro filósofo es “testimonio del comienzo de lo que se ha dado en llamar una filosofía de la liberación latinoamericana”.<sup>4</sup> La filosofía de la liberación se fraguó entre finales de los sesenta e inicios de los setenta, encontrando en Dussel una de sus figuras cimeras.

Hacemos énfasis en el tema de las ediciones, porque se añaden párrafos entre una edición y la otra. Eso evidencia, además, la necesidad de una edición crítica y completa de Dussel para una investigación científica de su obra. Porque existe una dificultad de identificar cuándo nuestro filósofo dijo algo entre la primera edición y la última reimpresión, lo cual no solo ocurre con esta obra, sino con varias de ellas. Un trabajo editorial crítico debe

contemplar todos estos aspectos, identificar la edición madre y señalar las adiciones en las ediciones posteriores. *La dialéctica hegeliana* tiene por lo menos tres ediciones, la segunda de 1974, la tercera de 1992 y una reimpresión en 2012. Hay cambios de título y añadiduras en estos distintos momentos, Alberto Staniscia<sup>5</sup> ha hecho un trabajo resaltando más aspectos, de hecho, es uno de los pocos trabajos que conozco al respecto. En el último párrafo del capítulo “Dialéctica Hegeliana” del libro *Método para una filosofía de la liberación* nuestro filósofo llega a conclusiones a las cuales en la primera edición no puedo sentenciarlo de forma tan contundente, nos dirá: “La ingenua ontología hegeliana termina por ser la sabia fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos”.<sup>6</sup> En la primera edición no está ese párrafo.

No quiero dejar de pasar esto por alto y es parte de la autocrítica —no digo crítica— porque somos parte de la comunidad de la liberación en la cual Dussel fue

Enrique Dussel y Haydeé García Bravo en su casa en el Barrio del Niño Jesús, Coyoacán, mayo de 2022. Foto: José Guadalupe Gandarilla Salgado.

4. ENRIQUE DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación* (Buenos Aires: Editorial Docencia, 2012), 11.

5. ALBERTO STANISCIA, “Enrique Dussel o una filosofía desquiciada: Apuntes sobre la primera y la segunda edición de *La dialéctica hegeliana*” *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, vol 21, núm. 1 (2019) 1-26.

6. ENRIQUE DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974), 114.

nuestro maestro. Ya tiene decenas de críticos y superficiales en muchas ocasiones. Consideramos el pensamiento dusseliano de los más potentes a nivel mundial. Pero es gracias a conclusiones como la anterior citada, en la que especialistas, por ejemplo, los hegelianos se agarrarían de los cabellos, se preguntarían cómo es posible llegar a esas “atroces” conclusiones, igual pasa con el “yo conquisto” como antesala del “yo pienso” de Descartes en 1637. El “yo conquisto” es de 1492 y el “yo pienso” es posterior, porque para Dussel uno precede al otro. Para los especialistas en Descartes esto del “yo pienso” no tiene nada que ver con la colonización. Lo mismo ocurriría con Hegel, “la ontología hegeliana” no guardaría relación con el proceso de colonización. Aunque está comprobado que sin esta no hubiese sido posible la modernidad, siendo un elemento constitutivo.

Estamos acostumbrados a anunciar este tipo de afirmaciones críticas a los filósofos europeos, por eurocéntricos o ideólogos de la modernidad, sin embargo, aún no hemos explicado su fundamentación, esa es tarea en esta etapa de la crítica a la modernidad. Nos corresponde a nosotros hacerlo. Desarrollar los supuestos planteados por el maestro e incluso plantearnos nuevos. No conocíamos este texto de Dussel en cuestión cuando ya habíamos leído un libro de Buck-Morss, titulado *Hegel y Haití*<sup>7</sup>, solo hasta ese momento se nos despertó el interés por CLR James y *Los Jacobinos negros* (publicado en la década del treinta)<sup>8</sup>, según Buck-Morss la revolución haitiana fue determinante para la concepción de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. De tal forma que, siguiendo esta tesis, Hegel encubre la realidad haitiana para sus reflexiones teóricas. Además, recordemos los apuntes sobre

el nuevo mundo como “pueblos de débil cultura”. No es de extrañar del todo que el pensamiento de Hegel estuviese encubriendo en su sistema, el genocidio de los débiles oprimidos y explotados, quienes no pudieron defenderse de la superioridad del viejo mundo europeo.

En todo caso, nuestro filósofo demuestra un conocimiento de los clásicos – en este caso Hegel – y no así de pasada, sino con erudición. Los hegelianos podrán estar de acuerdo o no como con las reflexiones de Dussel sobre la dialéctica hegeliana, pero es un trabajo sofisticado, luego lo hará con Marx en la década de los ochenta, incluso más a fondo. Es importante tener en cuenta esta obra, *La dialéctica hegeliana*, como un paso importante en la configuración de la filosofía de la liberación latinoamericana. Es un texto poco citado por los estudiosos dusselianos. El mismo libro en su conjunto sufre una metamorfosis con respecto a Marx. Cuando lo escribió en los setenta tenía un pronunciado distanciamiento, ya en la tercera edición cambiará sustancialmente al respecto en referencia a la primera edición de 1972, ya en los noventa había leído a profundidad a Marx (tanto por las críticas de Horacio Cerutti como por el ambiente cultural en la época de su exilio mexicano), no a los marxistas necesariamente, e incorporando el arsenal del pensamiento vivo del pensador de Tréveris, tendrá que hacer varios ajustes en torno a sus observaciones con respecto a este.

¿Qué estaba buscando Dussel? ¿Cuál era el panorama intelectual? ¿Un texto sobre la “dialéctica hegeliana”, cómo entenderlo en el debate? En la década de los setenta hubo debates interesantes: en la teología y en la economía. El primer libro de Dussel fue sobre la historia de la iglesia

7. (México: FCE, 2013).

8. Cyril Lionel Robert James, *Los Jacobinos negros* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010).

en América Latina datado en 1967, ya estaba en diálogo con las corrientes fundadoras de la teología de la liberación; en el campo económico se debatía entre los desarrollistas y dependentistas, nuestro filósofo se decantó por estos últimos. A finales de los sesenta el influyente libro *Dependencia y desarrollo en América Latina* de E. Faletto y F. H. Cardoso marcó el derrotero de la discusión. Para los primeros años de los setenta, Dussel se metió al tema con su libro *América Latina: Dependencia y liberación*. Estamos ante el surgimiento de “una toma de conciencia”, de una perspectiva de encaramiento crítico con respecto a la modernidad, la cual bebió de la teología de la liberación y la teoría de la dependencia. *La dialéctica hegeliana* tiene que leerse bajo ese criterio, como encaramiento e intento de superación.

Pero para superar algo es necesario conocerlo. Por eso, Dussel hará una disección de Hegel, seguirá la pista de este pensador, su relación y tensión con Fichte y Schelling. Como todos sabrán, Hegel es un pensador sistemático y Dussel seguirá esos pasos. Si para Hegel su fundamento fue el Absoluto, para Dussel será la Exterioridad (como categoría). Nuestro filósofo nos deja ver a Hegel como superador de Kant. Para Dussel, Hegel recurrirá al “amor y la vida”, tema central para la filosofía de la liberación dusseliana, la cual encontrará plenitud a finales de los noventa con la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* publicado en 1998. Allí, subsecuentemente planteó el principio material de la reproducción de la vida, como el fundamento de todo su filosofar liberador.

Entre líneas, Dussel dejó plasmado o, eso podemos argüir, emprendió su búsqueda en esa dialéctica hegeliana, de “la vida, el ser y el amor nos abren en cambio a otro orden[...]”. Lo cual es fantástico, porque en la *Ética...* no es que el tema de la vida

le bajara del cielo a Dussel, son en estas pesquisas teóricas donde se encontró con los fundamentos de una filosofía con su momento material. Ya lo venía trabajando hace varios años, además de alimentarse con las experiencias de nuestros pueblos. El texto que nos ocupó hoy es definitivamente maravilloso: más adelante dirá que, de lo que se trata es de “vida interpretada”, por ejemplo: la ética de la liberación parte del dolor de la víctima, de ponerse en el lugar del otro, es un dolor interpretado, pero desde la materialidad de la vida. Dussel irá definiendo la metodología de su sistema desde estos escritos tempranos de su obra.

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

La disección de Hegel llevada a cabo por Dussel es cronológica, desde la vida escolar de Hegel en Tubinga, pasando por su estancia en Jena, le sigue la pista a la trilogía de Hegel y su vínculo con sus amigos, por ejemplo, Dussel escribirá sobre las “largas veladas” de Hegel con Schelling. Esta disección es para primero entender el sistema hegeliano para luego superarlo. El movimiento dialéctico en su desplazamiento capta la realidad. Dussel en *La dialéctica hegeliana* dice que lo buscado es “pensar su sentido”, nos dirá “la dialéctica



Enrique Dussel en el Sanborn's de Miguel Ángel de Quevedo en el desayuno de fin de año, 2021. Foto: José Guadalupe Gandarilla Salgado.

es el movimiento mismo en que se niega las oposiciones [...] hasta la reconciliación en el Absoluto”<sup>9</sup> allí está la potencia de la dialéctica, y más adelante – ya casi al final del texto, dirá: “la dialéctica entonces es un movimiento que arrastra las oposiciones y las supera, negándolas y asumiéndolas, en los opuestos superiores, más elevados”<sup>10</sup>, como lo planteó Hegel en esa exquisita metáfora del capullo que desaparece al abrirse la flor, en la *Fenomenología del espíritu*.

Si pudiéramos llegar a algunas conclusiones del texto, primero es la ingente necesidad de comprender la dialéctica de Hegel como elemento constitutivo de la filosofía de la liberación, con la cual es importante dialogar críticamente. Dussel nos lo deja muy claro a pesar de somerornos al lenguaje hegeliano, “Hegel, que parte de Dios antes de la creación, es el intento de pensar desde Dios. Pero, es

bien posible, que sólo Dios piense desde él, y, al hombre no le toque sino pensar desde el hombre. [...] Lo contrario a la modestia es la desmesura, y quizá el sistema hegeliano como totalidad totalizada sea la desmesura intelectual moderna, donde la subjetividad absoluta lo ha abarcado todo dentro de sí”. Aquí podemos establecer hasta donde estamos con Hegel. Nuestro punto de partida no puede ser Hegel (Dios o Absoluto), en cambio, si ya advertir al ser humano como punto de partida y, no solo eso, sino como centralidad.

El lenguaje utilizado en *La dialéctica hegeliana* por Dussel se asemeja al del mismo Hegel, en cuanto a su complejidad. Estoy seguro de que aún no hemos valorado en su justa dimensión el trabajo del maestro, su esfuerzo denodado será justipreciado cuando lo leamos en sus múltiples determinaciones sistemáticas, ya desde el muy temprano 1972 cuan-

9. ENRIQUE DUSSEL, *La dialéctica hegeliana*, op. cit., p. 110.

10. *Ibid*, p. 111.

do publicó el libro en cuestión. Si bien es necesario hacer una lectura crítica a Hegel, no quiere decir que dejemos de leerlo, todo lo contrario, es motivo para leer: la Fenomenología, la Ciencia de la Lógica y la Enciclopedia. Dussel leía en alemán, hace

un trabajo de erudición, debemos hacer ese esfuerzo, por algo fue un gran maestro de varias generaciones. La dialéctica hegeliana es un paso importante en el caminar de la filosofía de la liberación, hasta este momento poco trabajado.

## Bibliografía

- Buck-Morss, Susan. *Hegel y Haití*. México: FCE, 2013.
- Dussel, Enrique. *La dialéctica hegeliana*. Mendoza: Editorial Ser y Tiempo, 1972.
- . *Método para una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 2012.
- . *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- James, Cyril Lionel Robert. *Los Jacobinos negros*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010.
- Martín-Alcoff, Linda. “El Hegel de Coyoacán” En *Del monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, editado por José Guadalupe Gandarilla Salgado y Mabel Moraña, 79-98. Ciudad de México: UNAM/CEIICH, 2018.
- Ochoa, Karina, Ramón Grosfoguel, y Katya Colmenares. *Programa radial de Abya Yala Soberana en homenaje al filósofo, teólogo e historiador Enrique Dussel*. 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=Wy2J-RO6nTo> (último acceso: 30 de Noviembre de 2023).
- Rodríguez Reyes, Abdiel. “Movimiento y actualidad de la filosofía de la liberación”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 44, n° 129 (2023).
- Staniscia, Alberto. “Enrique Dussel o una filosofía desquiciada: Apuntes sobre la primera y la segunda edición de *La dialéctica hegeliana*”. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, vol 21, núm. 1 (2019) 1-26.

# UNA LECCIÓN DE ENRIQUE DUSSEL: LA RELACIÓN ENTRE ECONOMÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA

RAMIRO PARODI\*

\*Licenciado en Ciencias de la Comunicación y maestro de Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Es miembro del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismo (LEDA-UNSAM) y del Instituto de Investigaciones Gino Germani. (FSOC-UBA).

## Cotidianeidad dramática

Hay una frase que pronuncia Enrique Dussel cuando dicta sus *Lecciones de Filosofía de la Liberación*<sup>1</sup> que en nuestro presente suena verdaderamente atemporal: “El hecho de que el filósofo sea perseguido o muera asesinado no es nada accidental, casi diría que, cuando no muere, es porque no ha sido del todo filósofo”.<sup>1</sup> La afirmación fue pronunciada entre los días 22 a 24 de noviembre de 1972 en el marco de las conferencias que dictó Dussel en la ciudad de Viedma y es premonitoria de lo que le sucedería. Tal como relata Germán Marquínez en la noche del 2 de octubre de 1973 la casa de Dussel fue objeto de un atentado dictado bajo las órdenes de José López Rega quien por entonces cumplía el rol de ministro de Bienestar Social del tercer gobierno de Juan Domingo Perón en la Argentina.<sup>2</sup> El filósofo contó tiempo después que, al día siguiente del atentado, tomó sus libros de entre los escombros aún humeantes y se fue a dar clases.

Las LFL, también conocidas como “Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana” (según el título de su primera edición), anticipan una de las obras más importantes de Dussel, su texto

“Filosofía de la liberación”, escrito en el curso de 1976 y publicado en 1977, desde su exilio en México producto de la persecución paraestatal que padeció. Las conferencias portan la marca de su presente en ejemplos muy claros como cuando está explicando cómo el concepto de “totalidad” no es el todo, sino que se interrumpe en el encuentro cara a cara con el Otro. En ese pasaje, Dussel decide recurrir a un contra-ejemplo: ¿Cómo puede obturarse ese encuentro? ¿Cómo puede reprimirse aquello tan cotidiano como estar frente a un sujeto libre cara-a-cara? Mediante la tortura. “La tortura es la prueba de que el hombre es libre y puede también ser cosificado”.<sup>3</sup> La tortura era una práctica expandida por fuerzas estatales y paraestatales en los años en los que Dussel dictó las LFL y que se volverían parte de la cotidianeidad silenciosa en Argentina entre los años 1976-1983; el autor, atento a los rasgos de su época, intenta introducir una pregunta filosófica.

Dussel explica los principios de la Filosofía de la Liberación desde la tierra misma en la que crece: “Lo que intento no es una filosofía que se aplique a la realidad,

1. De ahora en más, LFL.

2. ENRIQUE DUSSEL, *Lecciones de Filosofía de la Liberación* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2020), 104.

3. Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 96.



sino un pensamiento que parta de la realidad. ¿Por qué? Porque lo que me interesa es la cotidianidad; que es lo único que vale la pena ser pensado”.<sup>4</sup> Esa “realidad” es bien compleja porque implica pensar tanto en experiencias dramáticamente cotidianas, como la tortura, así como en el sistema de relaciones que hacen a una formación social determinada. Por eso, en estas conferencias, uno se encuentra con una complejidad que recorre tanto lo que podríamos denominar como “el principio del cara-cara” hasta una recomposición de la “dependencia” como relación desigual entre naciones. Las conferencias recorren un gesto que se mueve de la experiencia a la estructura evitando, de ese modo, una esencialización de lo humano o una determinación unívoca de la economía.

¿Por qué produce este gesto? Porque la palabra de Dussel tiene una pretensión política. Para tocar al pueblo hay que encontrarse con él y escucharlo. Dussel está frente a una cantidad de estudiantes hablando de una cotidianidad que se

hace cada vez más presente: los miedos, las torturas, los atentados que vendrán. Pero no es un político, no está planteando qué estrategia tomar, está proponiendo una filosofía de la escucha que evite la simplificación del pensamiento y tense la experiencia cotidiana con reflexiones que repongan el sistema de relaciones en el que se desarrolla la propia crítica.

Entre el drama inmediato (y su radicalización en lo porvenir) y la insistencia en que sin filosofía no hay política posible se desarrollan estas conferencias donde Dussel deja sentados tanto los principios de su Filosofía de la Liberación Latinoamericana como su gesto pedagógico-político de producir un llamado que alerte sobre la inexorable necesidad de que la filosofía sostenga los dos extremos de la cadena: la experiencia cotidiana y la estructura económica.

El objetivo de este escrito será dar cuenta de cómo aparecen esos dos niveles intrínsecamente relacionados en las LFL como rasgo anticipatorio del rol de la filo-

4. *Ibid*, p. 175.

sofía a fines del siglo XX y principios del XXI bajo la hipótesis subyacente de que en este período se produce una tendencia contraria: una reducción del pensamiento a “esferas especializadas” que abandonan la pretensión de poner en relación órdenes (aparentemente) disímiles. Más específicamente presentaremos el gesto pedagógico político de Dussel el cual para adentrarse a la experiencia cotidiana del cara-a-cara requiere a su vez de pensar la estructura económica. El primer paso para ello, desde nuestro punto de vista, es ubicar cómo la teoría de la dependencia es el andamiaje a través de la cual se vinculan estos dos órdenes en las LFL.

### Comienzo económico bélico y filosofía dependiente

El prólogo a la edición argentina (2020) de las LFL fue escrito por Germán Marquínez el 15 de agosto de 1979. Ya en ese momento, Marquínez, vasco de origen y animador del “Grupo de Bogotá” en los años 70, fue tajante al mencionar la incidencia que tuvo la teoría de dependencia en las coordenadas del pensamiento dusseliano:

En los últimos años de la década que comentamos y en los primeros del setenta se produce un nuevo cambio en la manera de enforzar el subdesarrollo latinoamericano. Este no es un mero estado de atraso sin relación con el pasado colonial, sino en dependencia con él de efecto a causa: es la doctrina de la dependencia. Somos atrasados por haber sido colonias y ser hoy neocolonias, es decir, capitalismo dependiente. En ese contexto evoluciona Enrique Dussel.<sup>5</sup>

Inmediatamente Marquínez respalda su afirmación con una cita del propio Dussel quien enfatizó que “en reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas comenzamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América Latina. En 1969, discutiendo con sociólogos en Buenos Aires, vi profundamente criticadas mis nociones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿Por qué no una filosofía de la liberación?”.<sup>6</sup>

Siguiendo el trabajo de Diego Martín Giller<sup>7</sup> podemos observar que la teoría de la dependencia nació como una crítica interna a las teorías del desarrollo que, ante la pregunta “¿por qué América Latina no crece al ritmo de Estados Unidos y Europa?”, se respondían a través de una hipótesis que postulaba que había países “desarrollados” y otros “subdesarrollados” y que estos últimos podrían llegar a ser como los primeros si seguían una serie de pasos tales como el crecimiento industrial, el orden político y la estabilidad social.

Raúl Prébisch fue uno de los principales referentes del desarrollismo. Planteó la diferencia entre “desarrollo”, como bienestar del pueblo, y “crecimiento”, como un componente económico que no necesariamente abona el desarrollo. La premisa acá es que puede haber crecimiento económico sin desarrollo que impacte en el bienestar del pueblo. Esto es así porque no hay desarrollo si el capital avanza sobre el trabajo. Prébisch señaló la existencia de un deterioro en los términos del intercambio entre países centrales y periféricos. Aseguraba que industrializar era el antídoto contra las crisis de los países centrales en las que los periféricos solían verse arrastrados. Pudo observar que los países centrales trasladaban sus crisis a los países subdesa-

5. GERMÁN MARQUÍNEZ, “Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)”, p. 25.

6. *Ibid*, p. 26.

7. DIEGO MARTÍN GILLER, *Espectros dependientistas. Variaciones sobre la “teoría de la dependencia” y los marxismos latinoamericanos* (Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2020).

rrollados porque la organización laboral y sindical en Europa y Estados Unidos estaba más consolidada que en América Latina. Prébisch confiaba en que la burguesía nacional podía ser parte de la solución al subdesarrollo aunque rápidamente vio que, en América Latina, por lo general estas burguesías estaban fuertemente aliadas a los intereses internacionales y que su vocación de desarrollo estaba siempre mediada por el interés externo. Sobre las burguesías nacionales también detectó que tenían el mismo nivel de consumo que las burguesías de los países desarrollados pero un comportamiento radicalmente distinto a la hora de invertir en sus países.

El origen del desarrollismo se encuentra en la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) y, de hecho, el del dependentismo también. Pero mientras que para el desarrollismo la CEPAL fue su hogar, para el dependentismo fue la casa que abandonaron. El dependentismo (Fernando Enrique Cardoso, André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, entre otros) fue sacudido por los golpes de estado de 1964 de Brasil y Bolivia y por la Revolución Cubana de 1959 y comenzó a cuestionar al desarrollismo porque observaba que el desarrollo produce subdesarrollo. Desde esa premisa, plantean la hipótesis del dependentismo como relación constitutiva entre el centro y la periferia señalando que indefectiblemente para que cambie un polo tiene que cambiar el otro. Fundamentalmente, lo que tiene que cambiar son las relaciones desiguales de intercambio y dominación. En el mismo sentido, el dependentismo es un llamado a repensar las particularidades nacionales o locales en su propia problemática. Para ello era fundamental abandonar la

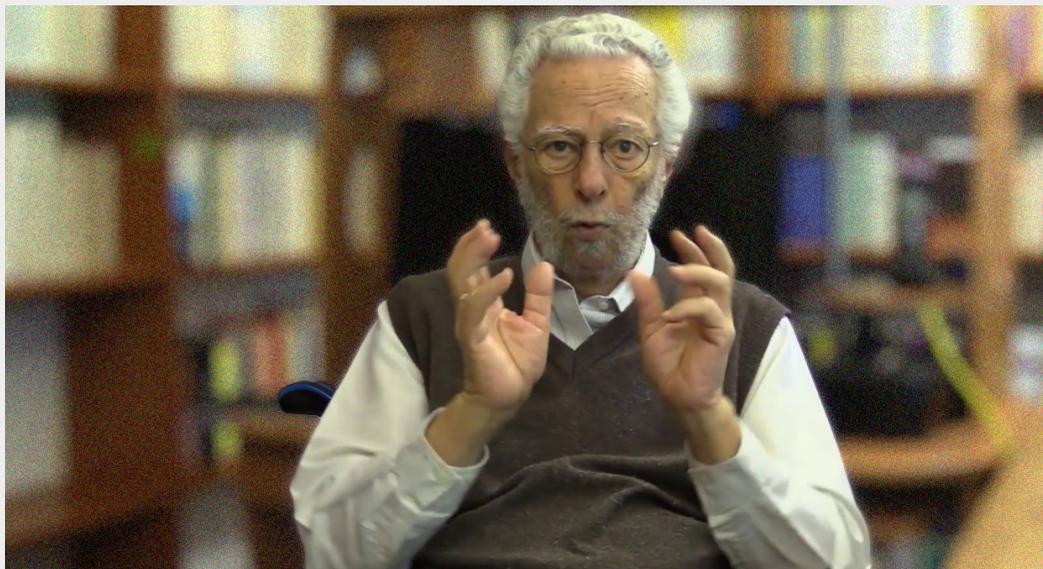
idea de que América Latina era un “atraso”, una “copia mal hecha” o un “subdesarrollo” de Europa. Sosteniendo la relación problemática con el hemisferio norte, era necesario pensar que ni las clases sociales ni la economía ni el Estado eran prototipos fallidos o atrasados respecto a los europeos. Eran otros y había que pensarlos en su especificidad.

Hay antecedentes especialmente pertinentes entre la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación tales como Sergio Bagú, Rodolfo Stavenhagen y Samir Amin. Lo son por el hecho de enfatizar la temporalidad colonial como un “momento constitutivo”<sup>8</sup> en el que ambas corrientes teóricas pueden situar un comienzo reflexivo. Continuando con la investigación de Giller podemos observar la siguiente afirmación: “La hipótesis de Bagú decía que la economía colonial se había estructurado en función de las necesidades de las metrópolis imperiales, teniendo como característica incuestionable la producción para el mercado mundial. Por ello, el régimen económico latinoamericano fue definido como un capitalismo colonial”.<sup>9</sup> Siguiendo a Stavenhagen, Giller señala que el autor abre el problema del “colonialismo interno” al plantear que, en América Latina, el comportamiento de las burguesías nacionales era complementario con el de las oligarquías latifundistas razón por la cual su crecimiento no implicaba un desarrollo.

Los antecedentes son importantes porque es el propio Dussel quien enfatiza fuertemente la “cuestión colonial” como el comienzo de la relación de dependencia. Dicha problemática es vital para el autor como se puede observar en las LFL: “Samir Amin ha escrito un libro que se llama “La

8. Cfr. RENÉ ZAVALA MERCADO, “Lo nacional – popular en Bolivia”, en *Obra completa*, tomo II (La Paz: Plural, 2013), 148.

9. DIEGO MARTÍN GILLER, *op. cit.*, pp. 44-45.



acumulación a escala mundial”. Es un gran trabajo que muestra, desde el punto de vista de la ciencia económica, cómo este drenaje de plusvalía que viene de las colonias es el origen del capital del “centro”. Se produce en el siglo XX el pasaje del colonialismo hispánico al inglés, colonialismo que después pasará a manos de Estados Unidos y de otros”.<sup>10</sup> Ese origen o comienzo es siempre ya conflictivo.

En las LFL, Dussel al presentar el concepto de “totalidad” ubica que su origen es la guerra. El “descubrimiento” de América entonces no es otra cosa que el comienzo bélico de la dependencia de la periferia para con el centro. Decíamos al comienzo del texto que estas conferencias portan la marca del presente de Dussel. Así como en el caso de la tortura, el filósofo va a decir también que la totalidad se cierra sobre sí misma y obtura el encuentro cuando, al descubrir el rostro del otro, lo totalizo en mi mundo “atravesándolo de un tiro y verlo caer como una piedra en el suelo”.<sup>11</sup>

José Gandarilla ubica que el comienzo bélico de la relación de dependencia en Dussel tiene un escenario de fondo que es la discusión en torno a la modernidad: “[...] la tesis nuclear de Dussel es que la modernidad consiste en el manejo de la centralidad del sistema, y que este proceso es construido no en el curso del siglo XVII, sino en el ‘largo siglo XVI’, la Europa moderna no se erige por creatividad autorreferente sino a un costo devastador, fulminando los contenidos civilizatorios de los pueblos originarios de América y África (con el despiadado trabajo obligado del indio y la imposición de la esclavitud a las gentes que son sustraídas de sus comunidades con la trata negrera)”.<sup>12</sup> Aquello que Europa “descubre” no es sino aquello que su desarrollo requiere explotar.

Permitámonos un juego dusseliano y sostengamos brevemente al problemático significativo “descubrir”. Dos significados complementarios pero distintos son posibles. Uno sería “encontrar lo que estaba

10. Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 154.

11. *Ibid*, p. 93.

12. JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO, (2020). “Presentación”, en *El primer debate filosófico de la modernidad*, ENRIQUE DUSSEL, (Buenos Aires: CLACSO, 2020), 24.

oculto” y el otro “quitar una cobertura”. El encuentro con el otro y la posibilidad de interrumpir el efecto totalizador implica un doble posicionamiento crítico. Por un lado, partir del principio de que nada está oculto, sino que lo que hay son gramáticas de visibilidad que determinan qué toma forma en el espacio público. Pero, otro lado, la posibilidad del cara-a-cara radica en que eso que cubría el rostro del otro y lo dejaba sujeto a la totalidad se cae en su reconocimiento ¿Por qué entonces es tan problemática la idea del “descubrimiento de América”? Porque supone que un continente puede estar oculto y de ese modo señala que lo único que permanece visible es lo que es visto por el centro al mismo tiempo que reprime la existencia del rostro de otro que habita ese lugar y, por ende, legitima la colonización con el fin de establecer la relación de dependencia so pretexto de incorporación a la promesa civilizatoria. Extendiendo un poco más el juego con las palabras que tanto se encuentra en la obra de Dussel la distinción podría recaer entre lo que la totalidad “ve” y lo que “reconoce” como dos instancias no necesariamente ligadas entre sí. Se puede ver el oro y la plata sin necesidad de reconocer al pueblo que está ahí.

El comienzo colonial es importante en el sentido de que para Dussel lo que establece es una temporalidad de la repetición o del eterno retorno de lo mismo. No es casual, entonces, que cada vez que se produce una discusión económica en América Latina con pretensiones soberanas sobre el uso y la preservación de sus recursos naturales se vuelva a plantear en los términos de la teoría de la dependencia. La reemergencia de esta teoría en textos como los de Giller o Tzeiman<sup>13</sup> (por solo citar los casos argentinos) le dan la razón

al Dussel de 1972 en este sentido: estamos frente a la repetición de lo mismo ¿Qué es lo mismo? El problema de la dependencia en América Latina. Por supuesto que se produce bajo nuevas coordenadas coyunturales pero las preguntas son similares e insisten: ¿Cómo no ser un país únicamente productor de materias primas? ¿Cómo preservar la soberanía sobre los recursos naturales y los territorios? ¿Cómo producir riqueza si no tenemos el desarrollo de las fuerzas productivas necesario? ¿Cómo hacer eso sin entrar en contradicción con las comunidades que habitan esos territorios? ¿Qué rol juega el Estado?

En este apartado buscamos enfatizar que el pensamiento de Dussel plasmado en las LFL encuentra una relación fuerte con lo que el marxismo ha denominado como la “determinación económica”. Claramente no es de forma unívoca ni unidireccional como se plasma en la metáfora del edificio de la base y la superestructura. Pero sí hay un énfasis que el filósofo no pierde de vista a pesar de que no sea su mayor interés: “La historia de Latinoamérica es una historia de dependencia, de dominación. Es sabido, es evidente, pero la filosofía nunca ha pensado, ontológica y metafísicamente, este hecho de la dependencia de nuestro ser. Dependencia que no es sólo económica, sino que es política, religiosa, cultural, antropológica; dependencia en todos los niveles de nuestro ser”.<sup>14</sup> Dussel convoca a un pensamiento relacional, esta es una lección de su legado: no se puede desconectar a la Filosofía de la Liberación de su determinación económica pero esta es siempre ya una relación compleja debido a que debe lidiar tanto con su mito (el “descubrimiento” de América y su respuesta desarrollista) al tiempo que restituir una teoría pertinente para abordar la proble-

13. ANDRÉS TZEIMAN, *La fobia al Estado en América Latina. Reflexiones teórico-políticas sobre la dependencia y el desarrollo* (Buenos Aires: IIGG – CLACSO, 2021).

14. ENRIQUE DUSSEL, *Lecciones de Filosofía de la Liberación, op. cit.*, p. 118.

mática en términos económicos, capaz de recoger un cúmulo de contradicciones (la teoría de la dependencia).

Quien ya había producido un gesto crítico similar había sido Karl Marx, en la segunda mitad del siglo XIX, quien, en el capítulo XXIV de *El Capital*, “La llamada acumulación originaria”, desarrolla una contrahistoria que permite pensar el comienzo del capitalismo en Inglaterra a través de dos gestos: la crítica al mito de los “sobrios ahorradores” y los “ociosos perezosos”, al mismo tiempo que la recomposición de la complejidad histórica de violencias que llevaron a la implementación del modo de producción capitalista, la propiedad privada y el trabajador “libre”. Insistimos, no se trata de un retorno al determinismo económico. Muy al contrario, Dussel indica que toda teoría que busque problematizar las relaciones de dominación, la inserción en el espacio público o las mediaciones jurídicas requiere de la reposición de una complejidad que excede lo inmediato al mismo tiempo que atañe a lo cotidiano.

### Política de la intemperie

El carácter constitutivamente bélico de la totalidad produce una dependencia económica entre centro y periferia, pero, a su vez, una cotidianeidad de dominadores y dominados. “¿Por qué hay tantas guerras? Las hay porque el hombre domina al hombre y, cuando el dominado intenta decir: ‘soy otro’, lo matan. Se lo mata de muchas maneras: o por la pedagogía que se hace mucho más eficaz para que el hombre vuelva a creer que es nada; o por la represión que le quita toda posibilidad de andar en ese camino; o, por último, simplemente,

porque se lo mata físicamente”.<sup>15</sup> El pensamiento dusseliano que prefigura su Filosofía de la Liberación establece el principio de la guerra en la pedagogía, la represión y el exterminio, como relación constitutiva del encuentro con el otro.

La guerra se reproduce a través de un ejercicio de “bestializar” al otro. Dussel remite al ejemplo argentino que extrae de Sarmiento quien diferenciaba entre “civilización y barbarie”. Al delimitar una frontera se establecen las condiciones de reactivación de la guerra contra el Otro. Dussel convive en una cotidianeidad, como la Argentina de los años 70, donde comienzan a aparecer “nuevas bestias” susceptibles de ser deshumanizadas tales como el “enemigo interno” o el “subversivo”. Ambos nombres que marcan una exterioridad interna y peligrosa; es lo Otro que habita suelo argentino.

Recordemos que en Argentina esto llevó a otra forma de establecer el principio de la guerra: la apropiación de bebés. Vale el rodeo para ubicar hasta qué punto puede suspenderse el principio de reconocimiento. En una investigación realizada por Sabina Amantze Regueiro en la que se muestran y analizan discursivamente un intercambio de cartas entre apropiadores de bebés y familias legítimas en exilio, la autora señala que según los apropiadores:

La familia “subversiva” estaba “desnaturalizada”, ya que los/as “subversivos/as” eran considerados “malos padres” y “malas madres” que no cumplían con las reglas naturales de la paternidad / maternidad y contagiarían a sus hijos/as. Por eso los/as niños/as debían ser criados por “buenos padres” para ser “verdaderos argentinos”.<sup>16</sup>

15. *Ibid*, p. 104.

16. SABINA AMANTZE REGUEIRO, “Subversivas”: “Malas madres” y familias “desnaturalizadas”, *cadernos pagu*, 44 (2015), 436.

El ejemplo que retomamos no es inocente por varios motivos: 1) ocurre posteriormente a la cotidianeidad en la que escribe Dussel sus LFL; 2) implica la reactivación del principio de la guerra; 3) la dictadura cívico militar de 1976-1983 es un momento constitutivo de reestructuración de la economía Argentina en donde se desplaza el proyecto de sustitución de importaciones por el de desarrollo del capital financiero.<sup>17</sup>

El principio del reconocimiento es el que obtura la reproducción de la guerra por otros medios. Dussel propone una práctica de la escucha como principio de un pensamiento no totalizador: “La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad”.<sup>18</sup> El modo en el que Dussel presenta las tesis de Emmanuel Lévinas señala que estas pueden ser pensadas como una crítica a la guerra<sup>19</sup>. Opone a la “lógica de la totalidad” que es “asesina e inmoral”<sup>20</sup> la experiencia cara-a-cara que posteriormente llamará la “lógica de la alteridad” que parte del *ágape* en tanto forma del amor abierta al encuentro con el Otro. Se trata de una

teoría de las pasiones humanas que busca curvar el bastón para el lado contrario al que lo hizo la lógica o el discurso de la totalidad. Este se ha constituido bélicamente a través de una operación de naturalización de su sentido, su proyecto y su fundamento. Según Dussel esta lógica dice que “ser virtuoso es actuar según la naturaleza”.<sup>21</sup> El filósofo pone en cuestión el carácter conflictivo de esa “naturaleza” primera.

Si recordamos el ejemplo que trajimos párrafos más arriba de la investigación de Amantze Regueiro, el significativo que los apropiadores utilizaban para defender su derecho a mantenerse la paternidad del niño secuestrado durante la última dictadura fue precisamente “desnaturalizar”. Siguiendo a Dussel podemos afirmar que allí donde aparece un argumento a favor del “retorno al estado de naturaleza” lo que está sucediendo es una operación de “bestialización” del Otro y, por ende, una justificación de la guerra. Esta afirmación en las LFL condensa esta cuestión:

Es así como, de pronto, la ontología se mancha de sangre [...]. Significa que ahora está comenzando a encubrir todo lo que sea el mundo. Tapa el sentido real del mundo y a la vez, niega el

17. MARÍA SEOANE, *Argentina. El siglo del progreso y la oscuridad (1900-2003)* (Buenos Aires, Crítica, 2004).

18. ENRIQUE DUSSEL, *Lecciones de Filosofía de la Liberación*, op. cit., p. 182.

19. Claro que la repercusión de la obra de Lévinas en el pensamiento de Dussel no se agota ahí. En un ensayo que Jacques Derrida le dedica a Lévinas señala tres puntos que podrían tranquilamente inscribirse en las tesis dusselianas de la Filosofía de la Liberación. Dice Derrida que el pensamiento de Lévinas: 1) “nos aboca a la dislocación del logos griego; a la dislocación de nuestra identidad, y quizás a de la identidad en general; nos aboca a abandonar el lugar griego, y quizás el lugar en general, hacia lo que no es ya siquiera una fuente ni un lugar; [...] 2) no obstante, definirse en su posibilidad primera como metafísica. Metafísica que Lévinas quiere liberar de su subordinación, y cuyo concepto quiere restaurar contra la totalidad de la tradición salida de Aristóteles; [...] 3) apela a la relación ética que podría, y solo ella, abrir el espacio de la trascendencia y liberar la metafísica”. Véase: JACQUES DERRIDA, “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)” en *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, Colección Pensamiento crítico/ Pensamiento utópico 38, 2012), 112. La crítica a pensar que en Grecia comienza la filosofía (claramente esbozada posteriormente en su obra *Filosofías del Sur* (2015), donde ubica la confusión o mito sobre el origen de la filosofía en Europa, que pudo haber comenzado por Grecia, y en el mundo, cuyas fuentes son diversas), la intención por sostener una metafísica no totalizante o totalitaria, y la insistencia por repensar una relación ética son principios que tras una lectura atenta uno puede encontrar en las LFL.

20. Enrique Dussel, op. cit., p. 101.

21. *Ibid*, p. 102.

mundo del Otro. Es decir: una pequeña porción de los mundos posibles se arroja el derecho de ser “el mundo”.<sup>22</sup>

Nos permitimos interpretar al autor y señalar que donde dice “de pronto” está apuntando a la temporalidad del retorno, de la repetición de la lógica de la totalidad. “De pronto” no es un origen o pecado originario sino un proceso cotidiano de reproducción de distintas formas del discurso de la totalidad a través del odio, la envidia y, por ende, el establecimiento del principio de la guerra: la negación del Otro.

En las LFL se puede ver claramente el desvío que Dussel intenta producir sobre la tesis de que la filosofía tiene su origen en Grecia tal como presentamos en la nota 2 de este escrito bajo una pretensión política. Es decir, Dussel no produce este gesto con un fin (meramente) ilustrado, sino porque en el fondo de esta controversia se encuentra una salida política a problemas de su presente. Para introducir la lógica de la alteridad recurre al código de Hamurabi y sus tres figuras de la alteridad: la viuda, el huérfano y el pobre. Dussel ubica a estos como tres arquetipos de la alteridad; representaciones del Otro que se encuentran en la intemperie, por fuera de la totalidad. Para la lógica de la alteridad estas tres exterioridades deben ser reconocidas y amadas. La filosofía aristotélica no permite sostener esta lógica debido a que, como señala Dussel, “en la Ética a Nicómaco; él dijo, más bien, que ‘el amor es de los iguales a los iguales’”. La lógica de la alteridad dusseliana implica “amar al que es despreciable”.<sup>23</sup> Se trata entonces de un reconocimiento que desborda el plano jurídico y toca el orden de las pasiones.

El pensamiento de Dussel que se configura en las LFL se presenta como un humanismo crítico capaz de problematizar el odio y el amor, la totalidad y su frontera, la negación y el reconocimiento. Dussel extiende la lógica de la alteridad ya no al cara-a-cara entre hombres sino a lo que podríamos denominar como el “continente-a-continente”: “América Latina está a la intemperie y nunca ha sido pensada. La filosofía de la liberación sería así la auténtica “filosofía de la miseria”, la que tiene por tema al pobre, al oprimido, al no -ser más allá de “lo mismo”.<sup>24</sup> En la serie arquetípica de la viuda, el huérfano y el pobre ingresa también “América Latina”, emergen como exterioridades a la intemperie en busca de reconocimiento no alienante.

Sobre el final de la lección II Dussel deja un rasgo del filósofo de la alteridad “el que no renuncia a la cotidianidad no puede ser filósofo”.<sup>25</sup> Es claro lo que ahí se refiere: la reproducción de lo mismo y la negación del Otro. Sin embargo, su propio pensamiento muestra que la cotidianidad puede volverse el objeto de la filosofía de la liberación porque, tal como vimos al principio del texto “lo único que merece ser pensado es la cotidianidad” pero ahora como conjunto de prácticas que reproducen la totalidad. Las grietas a la totalidad las produce la escucha como práctica político-filosófica. De ahí que para Dussel el pueblo, en tanto sujeto político, sea el Otro proveedor de mitos y símbolos. Es eso lo que el método ana-léctico de este humanismo crítico busca escuchar:

Al método meta-físico lo llamaré “ana-léctico” y es distinto del método “día-léctico”. Este último va de un horizonte

22. *Ibid*, p. 103.

23. *Ibid*, p. 105.

24. *Ibid*, p. 108.

25. *Ibid*.



a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar; dialéctico es un “a-través-de”. En cambio, analéctico quiere significar que el logos “viene de más-allá”; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida.<sup>26</sup>

Dussel muestra de este modo la continuidad y la ruptura con el pensamiento europeo. Propone una dialéctica erosionada desde el comienzo por la irrupción del Otro que denomina “ana-léctica”. Avanza dialécticamente, a través de la contradicción como relación primordial, tiene un telos que es “el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra”<sup>27</sup> pero su comienzo es siempre ya la alteri-

dad. Por lo tanto, se desplaza lo cotidiano que reproduce la totalidad y se incorpora lo cotidianamente subsumido al principio de la guerra.

### Una lección abierta

Comenzamos este texto enfatizando las marcas del presente (torturas, exilios, atentados, asesinatos) que acechan la exposición de las LFL. Con ello quisimos destacar el complemento político que sostiene la filosofía dusseliana que recupera la tesis XI de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintitos modos; de lo que se trata es de transformarlo”. Lejos de un llamado a la eliminación del estudio, la rigurosidad teórica o la formulación de objetos del pensamiento, la tesis ubica el rol del filósofo en relación a su presente: escuchar, interpretar, criticar. La distinción entre filosofía y política marca la necesidad de distinguir estos dos órdenes

26. *Ibid.*, p. 179.

27. *Ibid.*

del pensamiento, sosteniendo su relación, pero también su independencia:

Adviertan que la filosofía no es política, pero tiene función política. El político es el que en la liberación va a tomar el poder; el que va a organizar el nuevo orden político. En tanto que el filósofo se queda “en la calle”, a la intemperie, en la exterioridad, porque aún ante el nuevo orden posible tendrá que volverse para lanzar la crítica liberadora contra el sistema. Sin embargo, una es la cuestión política, el ejercicio del poder, y otra la función crítico-liberadora del pensar filosófico; una es la política y otro el magisterio.<sup>28</sup>

Dijimos que el pensamiento de Dussel que se prefigura en las LFL se presenta como un humanismo crítico que también podríamos describir como “complejo”. Eso implica que el centro que organiza su propuesta no es meramente el Hombre como principio ordenador sino un conjunto de relaciones que, sin olvidar el cara-a-cara, trabajan en reponer las determinaciones económicas, como la dependencia entre centro y periferia, que estructuralmente sobredeterminan la conformación de ese tal Hombre. Para este humanismo complejo y crítico lo cotidiano se vuelve objeto y de ese modo produce un gesto político que retomando la relación entre economía y filosofía busca intervenir y transformar su presente. Escuchar al pueblo, saber callar, denunciar los dramas e, incluso, la aceptación de un destino inesperado como la muerte o el exilio, conforman la relación entre filosofía, economía y política en las LFL.

Para cerrar, nos gustaría dejar planteadas dos cuestiones de distinto orden. La primera es una controversia en torno al humanismo por intermedio de un contrapunto con otro pensador argentino, Horacio González, quien en sus últimos años de vida se dedicó a pensar en un nuevo humanismo. González nos recuerda que “no hay humanismo sin reconocimiento, en su principio, de sus fuentes rencorosas”.<sup>29</sup> El modo en el que aparece el Otro en las LFL, por momentos, parecería reconstituir entidades puras fácilmente de ser amadas, la pregunta que queda abierta es, si no es posible una política del reconocimiento aún bajo condiciones de odio. Recuperando el espíritu dusseliano creemos que esta es una pregunta para nuestro presente debido a que, como señala González, existe una relación entre “hombre y mundo, odio y *tekné*”.<sup>30</sup> Es necesario, en este sentido repensar la reproducción del odio y la negación del otro bajo un nuevo espacio público (¿un espacio público digital?) cuyas gramáticas de visibilidad, relaciones de propiedad y circulación de la información son distintas al contexto en el que Dussel presentó las LFL.

La segunda cuestión con la que concluimos este artículo implica reforzar aquello presentado en la introducción cuando señalamos que una hipótesis subyacente de este escrito apunta a destacar el pensamiento dusseliano por pensar una complejidad de instancias como la económica, la filosófica y la política frente a una tendencia en el pensamiento crítico que se inauguraría en Argentina luego del retorno democrático a producir una impugnación al pensamiento marxista. Es posible de observar esta cuestión en revistas como *El*

28. *Ibid*, p. 182.

29. HORACIO GONZÁLEZ, *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres* (Buenos Aires: Colihue, 2021), 79.

30. *Ibid*, p. 82.

Porteño, *Punto de Vista* o *Crisis* que, bajo argumentos disímiles como la crítica a la determinación económica, la falta de una teoría de la ideología, el eurocentrismo, las derivas autoritarias, o una errónea presuposición sobre el sujeto político, han tendido a deshacerse del marxismo y con ello a fragmentar los análisis produciendo una

especialización en esferas (la sociología, la teoría política, la historia conceptual, la filosofía política) que tendieron a abandonar el gesto de recomposición de una complejidad que exige pensar en órdenes distintos pero relacionados tal como ya lo propuso Dussel en 1972, hace más de medio siglo.

## Bibliografía

- Amantze Regueiro, Sabina. “Subversivas”: “Malas madres” y familias “desnaturalizadas”. *Cadernos Pagu*. 44 (2015) 423-452. <https://www.scielo.br/j/cpa/a/8Wm5g79tBrfFxxRLQpqqshwK/abstract/?lang=es>
- Derrida, Jacques. “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)”, en *La escritura y la diferencia*, 107-210. Barcelona: Anthropos, Colección Pensamiento crítico/Pensamiento utópico 38, 2012 [1967].
- Dussel, Enrique. *Lecciones de Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2020 [1972].
- Dussel, Enrique. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: Akal, 2015.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe. “Presentación”, en *El primer debate filosófico de la modernidad*, Enrique Dussel, 11-30. Buenos Aires: CLACSO, 2020. <https://www.clacso.org/enrique-dussel-el-primer-debate-filosofico-de-la-modernidad/>
- Giller, Diego Martín. *Espectros dependentistas. Variaciones sobre la “teoría de la dependencia” y los marxismos latinoamericanos*. Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2020.
- González, Horacio. *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*. Buenos Aires: Colihue, 2021.
- Marquínez, German. “Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)” en *Lecciones de Filosofía de la Liberación*, Enrique Dussel, 17-52. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2020 (1979).
- Seoane, María. *Argentina. El siglo del progreso y la oscuridad (1900-2003)*. Buenos Aires: Crítica, 2004.
- Tzeiman, Andrés. *La fobia al Estado en América Latina. Reflexiones teórico-políticas sobre la dependencia y el desarrollo*. Buenos Aires: IIGG – CLACSO, 2021.
- Zavaleta Mercado, René. “Lo nacional – popular en Bolivia” en *Obra completa*, tomo II, René Zavaleta Mercado, 143-382. La Paz: Plural, 2011 [1984].

# JOSÉ REVUELTAS, UN HETERODOXO EN EL PANORAMA INTELECTUAL MEXICANO DEL SIGLO XX

ISRAEL COVARRUBIAS\*

\* Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia, Italia. Es profesor de teoría política en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro, donde dirige Estancias. Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Recientemente publicó el libro *La fascinación del populismo. Razones y sinrazones de una forma política actual* (Ciudad de México, Debate, 2023).

**Resumen:** En la historia de las ideas políticas mexicanas del siglo XX, el escritor José Revueltas (1914-1976) es quien mejor representa las funciones intelectuales de la probidad, la independencia, la disciplina y el compromiso político. Fue un militante de izquierda radical, con una concepción partisana de la política, pero con un pensamiento que se colocó por encima de la filiación y dependencia a ciertos cenáculos culturales o políticos. Este artículo se propone ir al encuentro de algunas de las ideas políticas del escritor, especialmente las que desarrolla en su *México: una democracia bárbara*, así como en diversos textos políticos hasta llegar a *México 68: juventud y revolución*. El objetivo es subrayar la importancia que ha tenido este tipo de intelectual es la dinamización de un pensamiento que otorga originalidad y autonomía al desarrollo de las ideas políticas mexicanas.

**Palabras clave:** José Revueltas, autoritarismo mexicano, redención, democracia, movimiento estudiantil.

## Introducción

La relación entre intelectuales y poder es uno de los tópicos que más llaman la atención del desarrollo cultural del autoritarismo mexicano a lo largo del siglo XX. La mayoría de los intelectuales mexicanos de renombre se formaron en las instituciones culturales del régimen político priista, incluso muchos trabajarían para él. En México, cuando se habla de intelectuales y poder, no se puede eludir el debate sobre la cercanía y, al mismo tiempo, la crítica con el poder político en turno. Este rasgo dual, que opera como momento fundacional, tuvo sus excepciones, ya que también

contamos con varias figuras que no sucumbieron a las delicias del poder político. Este es el caso del escritor y pensador José Revueltas (1914-1976), que quizá sea una de las figuras más paradigmáticas dentro de la historia intelectual mexicana del siglo pasado, sobre todo por su competencia intelectual en condiciones materiales difíciles, y por su aguda crítica al autoritarismo, donde también debemos incluir a sus instituciones culturales

En este artículo me propongo discutir varias de sus ideas de José Revueltas contenidas en algunos de sus textos políticos,



principalmente en su ensayo *México: una democracia bárbara*, publicado en 1958, así como en otros trabajos, evitando ante todo las minucias del erudito que visita la obra de un autor y pasa revista hasta al color de la tinta con la que escribió. La intención es ofrecer un panorama general sobre el autoritarismo mexicano en la segunda mitad del siglo XX a través de una de las mejores plumas con las que cuenta el pensamiento político mexicano, y mucho más allá de todo lo que ya se ha escrito desde la ciencia política sobre el sistema político mexicano. En este sentido, la de Revueltas es una pluma que por momentos puede ser excepcional, pues siempre estuvo vinculada con las cuestiones coyunturales que atañen a la política mexicana. A pesar del aire de abierta “inactualidad” que se respira en sus trabajos, quizá esa inactualidad sea parte de su vigencia y necesaria lectura o relectura, según sea el caso.

#### Un proletario del pensamiento

En la historia de la literatura, pero también en la de las ideas políticas mexicanas del siglo XX, José Revueltas es uno de los personajes que mejor expresa las funciones intelectuales clásicas de la

probidad, la independencia y la disciplina creativa. Su propio apellido no deja lugar a dudas, ya que, en realidad, define abiertamente su vocación de pensador de las “revueltas”. Es un escritor comprometido que en una mezcla de literatura, cruda y sin concesiones, con un ensayo, penetrante y provocador, hacen de la escritura de la política un ámbito donde lanza una y otra vez sus dardos en la búsqueda de comprender el universo nacional de *lo político* que se le presentaba en su época, desde muy temprana edad: la inclusión excluyente de las masas de campesinos, y de las clases sin poder en los primeros decenios del México posrevolucionario; la ausencia de democracia en el sistema político del país, la política del *palimpsesto* que identifica, entre otros, con la figura del presidente Luis Echeverría, quién desarrolló una animaversión brutal en contra del escritor; el sufrimiento; la revelación vinculada a las convicciones revolucionarias de su tiempo, sobre todo a favor y en contra del comunismo y de la Revolución mexicana; y las causas específicas donde participó, desde una huelga obrera local hasta el movimiento estudiantil del 68.

Su obra y personalidad están colocadas como uno de los momentos más altos de la literatura y el pensamiento de izquierda en el país a lo largo del siglo XX. De hecho, con su muerte en 1976, se cierra un ciclo histórico del desarrollo de la izquierda mexicana, y que será sucedido por una izquierda que abreva directamente del movimiento estudiantil del 68, cuyos ecos llegan a nuestros días. De cualquier modo, “sus preocupaciones y atisbos son una referencia obligada para la izquierda, pues la corta e intensa vida de José Revueltas resumen la historia del comunismo mexicano”.<sup>1</sup> Para Roger Bartra, si uno quiere comprender el recorrido intelectual de la izquierda mexicana durante el siglo XX, es necesario recuperar la vida y obra de las dos principales figuras intelectuales que produjo: Vicente Lombardo Toledano y José Revueltas. El primero, muestra la parábola de moverse de la izquierda socialista al oficialismo, y el segundo, del comunismo a la izquierda crítica a él y a su verticalidad innegociable.<sup>2</sup>

Nacido el mismo año que Octavio Paz, quien afirmó que Revueltas “es uno de los mejores escritores de mi generación y uno de los hombres más puros de México”,<sup>3</sup> estamos frente a una figura que militó en la izquierda radical,<sup>4</sup> con una abierta y convencida concepción partisana de la política, aunque siempre se situó por encima de la afiliación y la dependencia a determinados círculos culturales o

políticos. Un personaje que viene de una familia que quizá sea un caso único de talento intelectual inédito en el panorama mexicano de todo el siglo XX: una familia de comerciantes, oriunda del municipio de Santiago Papasquiaro, Durango, alejada del centro del país aunque migrada a la Ciudad de México, muestra la potencia creadora de la conversión cultural y la expansión individual a través del trabajo intelectual: Rosaura Revueltas, actriz de fama internacional, Silvestre Revueltas, el músico atormentado, Fermín Revueltas, el muralista, Consuelo, la paisajista, y José, el escritor militante.<sup>5</sup> En suma, para ellos “el arte no es un entretenimiento ni una pose, sino la más seria de las actividades”.<sup>6</sup>

Además, fue un intelectual perseguido desde su juventud, marcado “por recurrentes ‘temporadas en el infierno’ del autoritarismo postrevolucionario mexicano”.<sup>7</sup> Pasa varias temporadas en cárcel, la primera en 1929, cuando contaba con 15 años, acusado de “rebelión, sedición y motín”, a causa de haber puesto “afuera de la catedral metropolitana la bandera roja del comunismo en el decimo segundo aniversario de la Revolución de Octubre”.<sup>8</sup> La última, después del movimiento estudiantil del 68, al ser señalado como el autor intelectual del mismo. De hecho, su vida está marcada, por decisión propia, por el signo del desacuerdo, lo que lo llevará a ser una figura perseguida.<sup>9</sup>

1. CARLOS ILLADES, *El marxismo en México. Una historia intelectual* (Ciudad de México: Taurus, 2018), 97-98.

2. ROGER BARTRA, “¿Lombardo o Revueltas?”, en ÁLVARO RUIZ ABREU, *Revueltas en la hoguera* (Ciudad de México: Caly Arena, 2014), 142-158.

3. OCTAVIO PAZ, *Postdata. Crítica de la pirámide*, en OCTAVIO PAZ, *Obras completas V. El peregrino en su patria. Historia y política en México*, edición del autor (Ciudad de México: FCE, 2014), 258.

4. CARLOS ILLADES, *El marxismo en México*, op. cit., p. 84.

5. ROSAURA REVUELTAS, *Los Revueltas. Biografía de una familia* (Ciudad de México: FCE, 2021).

6. JUAN CRISTÓBAL CRUZ REVUELTAS, “Prólogo”, en JOSÉ REVUELTAS, *En el filo* (Ciudad de México: UNAM-ERA, 2000), 14.

7. *Ibid*, p. 9.

8. CARLOS ILLADES, *El marxismo en México*, op. cit., p. 81.

9. *Ibid*, p. 84.

Al respecto, vale la pena citar su novela corta *El Apando*,<sup>10</sup> que tiempo después será llevada al cine por Felipe Cazals en 1976, donde Revueltas describe agudamente el pequeño gran universo concentracionario de la cárcel de Lecumberri, en la Ciudad de México, donde estuvo preso, acusado del delito de disolución social. Irónicamente, esa cárcel es hoy la sede del Archivo General de la Nación, confirmando el peso que juega la violencia en la imposición de la historia mexicana. En esta breve obra, Revueltas recrea la violencia del cuarto de castigo, sin ventanas, que hacen de la tortura, la crueldad, el aislamiento y la despersonalización, un modo de amenaza para todos aquellos que disienten incluso dentro de la cárcel, que se vuelve el espacio de una “gigantesca derrota de la libertad”.<sup>11</sup> De esta obra se puede desprender que la intensidad del castigo carcelario no es menor ni mucho menos atroz que los castigos que se vivieron bajo los diversos autoritarismos extremos, por ejemplo, en Sudamérica con el ascenso de las dictaduras. El problema con México es que aquello que tuvimos históricamente como autoritarismo “institucionalizado” pareciera que nos desembaraza por completo para colocarlo, en varias de sus fases más intensas en el uso sistemático de la violencia, como una experiencia cotidiana erigida como un “micrototalitarismo”, que luego se vuelve preponderante en los años setenta, con la persecución de los disidentes políticos a través de la Dirección Federal de Seguridad (en particular, los integrantes de grupos guerrilleros).<sup>12</sup>

Para usar una fórmula de los intelectuales que fundaron el movimiento de los *narodniki* (populistas) en Rusia en el siglo XIX, José Revueltas podría ser definido tentativamente como un “proletario del pensamiento”.<sup>13</sup> En este sentido, su figura es análoga a la de ese otro gran intelectual disidente, de origen belga y perseguido por Stalin, Victor Serge, un libertario que murió en México en 1947. El hecho de que graviten en el universo comunista no los descalifica como pensadores y mucho menos como pensadores de la libertad. Revolucionarios, en efecto, pero donde aquella, en el caso de Revueltas, se presenta como “revelación”, es decir, como *kairós*,<sup>14</sup> no como fuga “redentora”. Y no es una concepción exclusivamente marcada por el horizonte de la Revolución mexicana, sino también por la convicción ética y política de que la revolución puede abrir un horizonte de posibilidad más digno y humano, cultivando “una esperanza en lo *posible*”.<sup>15</sup>

¿Cómo comprender esto sin caer en las descalificaciones prejuiciadas o en la hagiografía por su militancia comunista y por su forma-de-vida? Por ejemplo, a pesar del reconocimiento y admiración que Paz tenía sobre él, sus epígonos y, en general, los cenáculos intelectuales liberales de nuestro país, han ninguneado su valor intelectual, colocándolo —es lo que sostiene el crítico literario Christopher Domínguez Michael— como un escritor determinado por un “cristianismo popular y guerrero”, así como por la mitificación del universo impío del proletariado autóctono, y

10. JOSÉ REVUELTAS, *El apando*, en JOSÉ REVUELTAS, *Obra reunida*, vol. 3 (Ciudad de México: ERA-Conaculta, 2014), 11-46.

11. *Ibid.*, p. 45.

12. Sobre el mismo componente concentracionario de la cárcel de Lecumberri, vid. SALVADOR CASTAÑEDA, *Diario Bastardo (Diario desde la cárcel)* (Ciudad de México: Gobierno del Estado de Coahuila, 2004).

13. Vid. FRANCO VENTURI, *Il populismo ruso* (Turín: Einaudi, 1972).

14. CARLOS FUENTES, *A viva voz. Conferencias culturales* (Ciudad de México: Alfaguara, 2019), 83.

15. CRUZ REVUELTAS, “Prólogo”, *op. cit.*, 21.



del comunismo como proyecto imposible, para rematar diciendo que la obra del duranguense es un claro ejemplo del “pate-tismo de la desesperanza”,<sup>16</sup> que encarna “una de las leyendas más ricas de la literatura cristiana en México”.<sup>17</sup> Me parece que es una aproximación imprecisa. Sobre todo, la impresión que queda es que los escritores liberales mexicanos de nuestra época no saben qué hacer con un escritor herético, en efecto, comunista, pero heterodoxo y libertario —fue expulsado en dos ocasiones del Partido Comunista Mexicano (PCM)—, y que, además, se negó toda su vida a ser encapsulado por las instituciones culturales del Estado mexicano, una forma aceptada y constante de absolutismo intelectual, donde curiosamente Domínguez Michael se pasea hoy como digno exponente de esa cultura clasista, carente de originalidad, tremendamente repetitiva, y con poco conocimiento de las causas por las cuales se batió Revueltas,

incluyendo todas sus contradicciones. En una entrevista reciente que sostuve con el nieto del escritor, sentencia, hablando de Revueltas y Paz, lo siguiente: “mi abuelo fue un disidente sincero y Paz una suerte de fino oportunista”.<sup>18</sup>

En el mejor de los casos, José Revueltas es un intelectual adherido a “esa forma de religiosidad laica que tan bien caracterizó al intelectual del siglo XX [porque] es un cristiano materialista que no cree en Dios ni en una reconciliación última, ni en la redención tras el sacrificio”.<sup>19</sup> Pensador radical, Revueltas es una mezcla el “pesimismo de la inteligencia con el optimismo de la voluntad y de la vida”,<sup>20</sup> rasgo que comparte con otros grandes intelectuales del siglo XX en las dos orillas del atlántico, de Aleksandr Solzhenitsyn a Milan Kundera, de Albert Camus a Pier Paolo Passolini, etcétera. En su obra, por ejemplo, *Dios en la tierra*, el epígrafe de Dostoievski con el que abre no deja lugar a dudas: “...y, sin embar-

16. CHRISTOPHER DOMÍNGUEZ MICHAEL, *Diccionario crítico de la literatura mexicana (1995-2005)* (Ciudad de México: FCE, 2007), 420.

17. *Ibid*, p. 422.

18. Entrevista con Juan Cristóbal Cruz Revueltas, Ciudad de México, 10 de mayo de 2023.

19. JUAN CRISTÓBAL CRUZ REVUELTAS, “Prólogo”, *op. cit.*, pp. 15-16.

20. *Ibid*, p. 19.

go, estoy seguro de que el hombre nunca renunciará al verdadero sufrimiento; es decir, a la destrucción y al caos”.<sup>21</sup> Aquí, no hay atisbos de una solución de continuidad para el problema del sufrimiento, constataando la imposibilidad de que el hombre se reconcilie consigo mismo y con el mundo. Aminorar o comprender el sufrimiento humano, he aquí el problema que, entre muchos otros, ya había puesto en la mesa André Malraux en 1933 en su novela *La condición humana*, indicando la “condición trágica” de la existencia en el famoso diálogo entre Smithson y Chen: “¿Qué fe política acabará con el sufrimiento del mundo?, pregunta el pastor, a lo que Chen revira: “Prefiero disminuirlo a buscarle explicación”.<sup>22</sup> Es decir, es imposible salir de la oscilación entre “el rostro demoníaco del poder y el rostro sacralizado del empeño” que definieron la aventura de lo político en el siglo XX.<sup>23</sup>

En este sentido, son tres las direcciones en las que se podría colocar el pensamiento de Revueltas: “el mito de la Revolución mexicana, el ‘oportunismo’ de Lombardo [y de la convicción de que solo dentro del régimen postrevolucionario era posible el cambio en dirección socialista] y la ‘inexistencia histórica’ del PCM [convicción que lo llevó a que fuera expulsado en dos ocasiones del partido]”, que lo conducirán en la parte final de su vida a “postular una ‘democracia cognoscitiva’ que revolucionara las consciencias” a través del movimiento estudiantil del 68.<sup>24</sup> A más de cincuenta años de distancia, llama la atención que esta postura políti-

ca sea recuperada por el actual presidente mexicano, Andrés Manuel López Obrador, al estar convencido de que es necesaria una “revolución de las consciencias” en el México actual.<sup>25</sup>

### México, país de pasados que no pasan

En México, la escritura de la política está supeditada a una constante reescritura de sus huellas históricas, por ello, la mayor parte del tiempo la memoria histórica deviene conmemoración, supresión de pasados no considerados y tragedias. Oscilamos entre una concepción del tiempo como eterno retorno, que ya Octavio Paz había expuesto en 1970 con claridad en aras de comprender la matanza de estudiante en Tlatelolco en 1968, a la yuxtaposición de los tiempos, como lo presenta el escritor Carlos Fuentes en su ensayo *Tiempo mexicano*, publicado un año después del ensayo de Paz.

Para Octavio Paz, el tiempo es un eterno retorno, que opera como “esos neurotícos que al enfrentarse a situaciones nuevas y difíciles retroceden, pasan del miedo a la cólera, comenten acciones insensatas y así regresan a conductas instintivas, infantiles o animales, el gobierno regresó a periodos anteriores de la historia de México: agresión es sinónimo de regresión. Fue una repetición instintiva que asumió la forma de un ritual de expiación; las correspondencias con el pasado mexicano, especialmente con el mundo azteca, son fascinantes, sobrecogedoras y repetentes. La matanza de Tlatelolco nos reve-

21. JOSÉ REVUELTAS, *Dios en la tierra*, en JOSÉ REVUELTAS, *Obra reunida*, vol. 3 (Ciudad de México: ERA-Conaculta, 2014), 49.

22. ANDRÉ MALRAUX, *La condición humana* (Barcelona: Sudamericana, 1999), 149.

23. MARIO TRONTI, “Salir del siglo XX”, *Metapolítica*, núm. 76, enero-marzo (2012), 18.

24. CARLOS ILLADES, *El marxismo en México*, op. cit., p. 90.

25. *Discurso del presidente Andrés Manuel López Obrador en el Cuarto Informe de Gobierno*, 1 de septiembre de 2022. Disponible en: <https://lopezobrador.org.mx/2022/09/01/discurso-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-en-el-cuarto-informe-de-gobierno/>

la que un pasado que creíamos enterrado está vivo e irrumpe entre nosotros”.<sup>26</sup> Por su parte, para Fuentes el tiempo en México es yuxtaposición infinita, ya que “La coexistencia de todos los niveles históricos en México es sólo signo externo de una decisión subconsciente de esta tierra y de esta gente: todo tiempo debe ser mantenido. ¿Por qué? Porque ningún tiempo mexicano se ha cumplido aún. Porque la historia de México es una serie de ‘Edenes subvertidos’ a los que, como Ramón López Velarde, quisiéramos a un tiempo regresar y olvidar”.<sup>27</sup>

En este orden de ideas, la cuestión de la incongruencia del nacionalismo revolucionario en relación a las víctimas que produce y que necesita para legitimarse, será un tópico central en Revueltas. Sobre todo, cuando hace suya la discusión sobre lo irreductible de esa otredad que produce la Revolución mexicana, que deviene una continua interrogación en torno a la operación de incorporar a los olvidados, que son hijos legítimos de la Revolución. Por ello, el carácter de revelación de la Revolución es el de ir en contra ella y contra sus engaños orquestados por la clase política que estableció los parámetros de la ideología y la práctica del nacionalismo revolucionario. En este sentido, en *México, una democracia bárbara*, Revueltas sostiene que “el papel que desempeña la ideología dentro del complejo del poder, pues es precisamente en las ‘regiones nebulosas’ de lo ideológico y de las ideologías, donde se agazapa y disimula la manipulación real que constituye una de las bases primordiales en que se sustenta el sistema de dominio al cual se encuentra enajenada la sociedad mexicana en su conjunto”.<sup>28</sup> En este sentido, cabe agregar que siendo él un pensador adscri-

to al marco del marxismo de la época, trabajará mucho sobre el concepto de alienación que implica una reificación de lo político, como lo muestra en sus objeciones a la ideología de la Revolución mexicana. Y es aquí donde entra precisamente la idea de revelación trágica de Revueltas, ya que la falta de una solución de continuidad es la que debe permitir la concreción de un proyecto no petrificado de la Revolución mexicana, a condición de romper esa herencia nacionalista oficializada en las formas de escritura de la “gran” historia mexicana. Por ello, este autor observará tiempo después en el movimiento del 68, y antes en la práctica obrera autónoma, una posibilidad de abrir una brecha entre ese pasado y el tiempo presente.

### **México: una democracia bárbara, ¿cuánto hemos cambiado?**

En *México: una democracia bárbara*, Revueltas emprende una fenomenología del autoritarismo mexicano en el contexto de las elecciones presidenciales de 1958, coyuntura donde Adolfo López Mateos se encumbrará como presidente mexicano. Subraya el rol que debe jugar la oposición partidista frente al Partido Revolucionario Institucional (PRI), tanto de derecha, a la que no ve mucho futuro, sobre todo en el Partido Acción Nacional (PAN), como a la izquierda, donde distingue dos vertientes: la “izquierda oportunista” encabezada por Lombardo Toledano a través del Partido Popular (PP), y la “izquierda revolucionaria”, que abreva de las luchas sociales, y menos del PCM, del que dice, en realidad, no existe como fuerza política partidista, antes bien, como una mera cultura. En ese momento, el papel de la oposición política

26. Paz, *Postdata*, op. cit., p. 259.

27. CARLOS FUENTES, *Tiempo mexicano* (Ciudad de México: Joaquín Mortiz, 1971), 10.

28. JOSÉ REVUELTAS, *México: una democracia bárbara*, en JOSÉ REVUELTAS, *Obra política*, vol. 2 (Ciudad de México: ERA, 2020), 19.

está supeditado a dos puntos específicos: hacer suya el reclamo de garantizar elecciones limpias y libres, y la cancelación del fenómeno del *tapadismo*. El nombre de su libro lo toma en préstamo de la crónica del periodista norteamericano, John Kenneth Turner, *México Bárbaro*,<sup>29</sup> que es un auténtico cuadro sociológico de la cuestión social previo al estallido de la Revolución mexicana.<sup>30</sup>

En su ensayo, Revueltas lleva su crítica a tres ámbitos políticos: el de la ambigüedad “ontológica” de la práctica política mexicana, expresada en la forma del “tapado”, el problema democrático en el contexto de la sucesión presidencial de 1958, y el de la política “ilusoria”. El escritor dice que la ambigüedad constitutiva de la política mexicana no puede ser identificada solo como un rasgo característico de la clase dirigente, es un elemento inherente de la identidad mexicana, una suerte de *weltanschauung*. Con ello, el autor se mete de lleno al problema de la cuestión mexicana, así como del nacionalismo y de la identidad nacional, al indicar su esencialización política en una retórica que grita democracia y hace justo lo contrario.<sup>31</sup> En esta revisión, encontramos páginas de una excelente manufactura teórica, no solo coyuntural, en las que, por ejemplo, la ideología se presenta en su acepción “fuerte” de ser un instrumento que invierte la realidad: la democracia en México, dice Revueltas, está contenida en el texto constitucional de 1917, pero en los hechos siempre se va en una dirección contraria.

Es por ello, que el Estado posrevolucionario se ha convertido en una enorme maquinaria total y totalizadora desde el punto de vista ideológico.<sup>32</sup>

Sugiere que esa ambigüedad es el carácter contradictorio y cínico del *palimpsesto* en la política mexicana, un fenómeno que cobra vida en el llamado *tapadismo*, en la medida en que es una expresión completamente ajena a la democracia, donde las elecciones dejan de ser el umbral de entrada al juego democrático, y se vuelven simple rutina de la reproducción autoritaria. Es, a decir del escritor, “una variante de la no reelección”.<sup>33</sup> Con relación a lo que entiende por el palimpsesto, líneas más adelante escribe: “la democracia ideal, puramente invocativa, [es como] el traje de etiqueta con que se viste al chimpancé para su grotesca actuación en el circo de la política mexicana”.<sup>34</sup>

¿Qué es el tapadismo? Es el juego especular sobre quién será el siguiente candidato presidencial, haciendo uso de un mecanismo de disimulación donde, como es sabido, lo que no es, deviene verdadero, sin que medie un reconocimiento y mucho menos una participación de las mayorías o por lo menos de los afiliados al partido. Este fue una de las vértebras esenciales del estilo de hacer política “a la mexicana”, promovida por el PRI, desde su fundación en 1946, incluso desde antes, hasta el año 2000, cuando pierde precisamente en las primeras elecciones presidenciales realmente competidas y democráticas. El tapadismo era una suerte de núcleo “secre-

29. *Ibid*, p. 17.

30. Curiosamente las reflexiones de Revueltas sobre el autoritarismo mexicano no están tan alejadas de las que propuso Carlos Fuentes en *La muerte de Artemio Cruz*, novela publicada en 1962, a pesar de que ambos escritores persiguieron fines distintos.

31. Este tema ya lo había trabajado en el artículo “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, publicado en 1950. Vid. JOSÉ REVUELTAS, “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, en REVUELTAS, *Obra política, op. cit.*, pp. 451-468.

32. JOSÉ REVUELTAS, *México: una democracia bárbara, op. cit.*, p. 23.

33. *Ibid*, p. 18.

34. *Ibid*, p. 23.

to” que garantizaba la continuidad del nacionalismo revolucionario. Actuando como una especie de “cortina” hobbessiana,<sup>35</sup> termino por erigirse como un “tabú psicopolítico”.<sup>36</sup>

Para Revueltas, la idea de hacer “política a la mexicana” es severamente criticada. De hecho, así comienza su ensayo: “Existe en el México contemporáneo [...] una singular propensión [...] hacia considerar al país y determinadas de sus expresiones como algo único, privativo, que no tiene precedentes de ninguna naturaleza ni analogía respecto a nada que sea ajeno al propio México y a su peculiarísima idiosincracia”.<sup>37</sup> Si leemos bien a Revueltas, hay un “síndrome” que justifica cualquier forma de organización y reproducción del poder con el simple eufemismo de que es la forma de hacer política “a la mexicana”, y que se extiende a otros ámbitos sociales, como el de hacer negocios “a la mexicana”, o el de proyectar universidades “a la mexicana”, o el de comportarse “a la mexicana”, etcétera. En Revueltas, el *síntoma* de ese síndrome es la indefinición y el rasgo larvario característico del *self* mexicano, por lo menos en el de la política y de los políticos.<sup>38</sup> El rasgo constituyente de lo mexicano es que no sabe nombrar las cosas, prefiere la ambigüedad, la opacidad. Sentencia: “Como una respuesta prelimi-

nar puede decirse que en el concepto de ‘a la mexicana’ entran todos aquellos vicios y virtudes, defectos y cualidades de nuestra praxis, de nuestro ser en la realidad, de nuestro realizarnos en acción, que ‘no quieren decir su nombre’ y que permanecen en la vaguedad de una actitud que a la postre nos resulta muy divertida y nos arranca una sonrisa de alegre complicidad”.<sup>39</sup> En suma, Revueltas nos está advirtiéndolo que México es un país de indefiniciones, nada cartesiano, por cierto.

Si el tapadismo es una forma de expresión del palimpsesto mexicano, es porque resulta ser una narrativa unitaria que garantiza un enorme lazo de continuidad a la política misma, ya que termina por inventar un carácter épico, con fuerza de ley y fuerza legitimatoria, para la reproducción del régimen posrevolucionario. Así, si existe una escritura de la política “a la mexicana”, es aquella que se expresa por medio de una violencia instituyente donde cada gesto o expresión que se graba en la historia “oficial”, es una tensión creciente entre la escritura de los acontecimientos y su borrado, así como entre su posterior reescritura sobre las huellas que han dejado sus primeras manifestaciones y las querellas por la monopolización del universo interpretativo alrededor de esos hechos y procesos encapsulados.<sup>40</sup> Y es

35. En una lectura reciente sobre el frontispicio del *Leviatán* de Hobbes se hace referencia al carácter oculto del poder, expresado en esa cortina teatral donde aparece el título de la obra, que guarda celosamente una suerte de núcleo secreto, atendiendo al rasgo irrepresentable constitutivo a toda representación de lo político. Cf. GIORGIO AGAMBEN, *Stasis. La guerra civil como paradigma político* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018), 35-78.

36. JOSÉ REVUELTAS, *México: una democracia bárbara*, op. cit., p. 28.

37. *Ibid.*, p. 30.

38. Este punto será desarrollado por Roger Bartra con mayor detalle en la segunda mitad de los años ochenta del siglo pasado y en algunas de sus obras posteriores, cuando use la metáfora del ajolote para describir esa capacidad de incompletud y de indefinición de la cuestión mexicana en la figura del ajolote. Vid. ROGER BARTRA, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano* (Ciudad de México: Debolsillo, 2006).

39. JOSÉ REVUELTAS, *México: una democracia bárbara*, op. cit., p. 32.

40. La actualidad de este presupuesto revueltiano es innegable, porque nos podría ayudar a la comprensión del rol que han jugado determinados intelectuales mexicanos como vehículos de reescritura de los acontecimientos de relevancia nacional, sobre todo cuando el trauma inherente a ellos es prácticamente insuperable. Por ejemplo, el 68, el Halconazo, los desaparecidos de los 70, el fraude del 88, el EZLN en 1994, la masacre de Acteal, y más recientemente los 43 de Iguala.



aquí donde radica el segundo punto, el de la coyuntura abierta en 1958, que es una suerte de pretexto para ensayar una serie de ideas sobre el régimen político priista, donde precisamente la democracia “a la mexicana” se fundamenta en una solidaridad de tipo mafioso, que Revueltas define como “política críptica”, entendida como “una mutua complicidad que se desprende del interés común, que todos tienen [las facciones internas al régimen], en seguir practicando una política ‘a la mexicana’, a mayor abundamiento, hoy, con la apariencia, casi civilizada, casi intelectual, casi culta, de una ‘política de altura’”,<sup>41</sup> que disciplina a los diversos competidores del poder dentro del PRI, así como a los que están fuera de él, pero gravitan en su órbita, como la figura de Vicente Lombardo Toledano, a quien le dedica varias páginas del ensayo, y al que define como “líder de la pequeña burguesía”, no de los obreros. Líneas más adelante, remata: “[...] una política críptica que se ve en la necesidad histórica [...] de proceder a base de susti-

tuciones ideológicas y fetiches doctrinarios, que son la expresión subvertida, la idealización a la inversa, de los propósitos y objetivos verdaderos que, mediante una lucha más o menos disfrazada, o más o menos abierta, según lo determinen las circunstancias del momento, se proponen realizar las clases dominantes de nuestro país”.<sup>42</sup>

A la par de una serie de reflexiones de mero corte coyuntural, Revueltas irá introduciendo el tercer problema que comentamos, el de la política ilusoria, ya que el tapadismo no solo es la forma de ocultamiento de la identidad del “elegido”, revistiéndolo de un velo místico, sino también significa el ejercicio de una violencia consentida bajo el mecanismo de *reductio ad unum*: la heterogeneidad de las diversas corrientes políticas que componía al priismo a lo largo del territorio nacional, terminan atadas a una clase dirigente que, a cambio de permitir el “encapsulamiento” de su dinamismo, les ofrece inclusión en el régimen político, particularmente en

41. JOSÉ REVUELTAS, *México: una democracia bárbara*, op. cit., p. 35.

42. *Ibid*, p. 36.

el aparato burocrático, que se robustece porque absorbe a los grupos que componen “la pequeña burguesía social”, y que no son lo suficientemente fuertes como para actuar en completa autonomía, y tampoco lo abiertamente débiles como para terminar identificándose plenamente con la clase obrera.<sup>43</sup> Esta es la crítica que le hace a Lombardo Toledano y a su partido, el PP, que convence a estos sectores para que acepten ser funcionarios de gobierno, y por ello, le objeta el haber llevado a esta clase social al oficialismo priista, constituyendo una especie de “burocracias de partido” que siguen perviviendo al día de hoy, donde las redes familiares y de amistad pesan mucho más que la capacidad intelectual para ejercer el oficio o profesión.<sup>44</sup> Pero además, Revueltas crítica a Lombardo por su fantasía de que las clases obreras, en el momento en que sus luchas están cobrando realmente fuerza —el movimiento de los ferrocarrileros está a la vuelta de la esquina—, renuncien a ello para formar parte, de la NACIÓN amenzada, según Lombardo, por el imperialismo de Estados Unidos, por lo que solo la alianza con la “burguesía revolucionaria y antiimperialista” del régimen será capaz de hacerle frente y salir victoriosa del conflicto.<sup>45</sup>

Por lo demás, la peculiaridad de esta clase dirigente es que logra imponer sus objetivos como si fueran los de todos.<sup>46</sup> Una clase gobernante que se presenta como la única que debe y puede gobernar al país, una clase que termina en el paroxismo “impon[iendo] la imposición”,<sup>47</sup> ya que hasta la oposición, como la que representa el PAN o el PP, aceptan esa imposi-

ción, lo que pone en evidencia su relación de complicidad con el régimen. Al mismo tiempo, devela la hegemonía que esa “clase poseyente” —así la llama Revueltas— tiene dentro del sistema político y del sistema de partidos.<sup>48</sup> La reificación no puede ser menor: se acepta la dominación y además las clases sin poder apoyan esa forma de organizar el poder político. Aplauden el sometimiento que se les presenta como horizonte de posibilidades. De aquí, pues, que el escritor identifique un poder político real que no necesariamente coincide con el gobierno en turno, y que tampoco necesariamente está afiliado por completo al PRI. En esta “parte extraoficial del poder político”,<sup>49</sup> está también el mundo privado, la “clase adinerada”, dice, vinculado directamente con el PAN y a las grandes empresas y despachos de abogados que trabajan para ellas.<sup>50</sup>

José Revueltas se adelanta por varios decenios a los mejores análisis de la política mexicana, sobre todo los que están atentos al despliegue de su dimensión simbólica o metapolítica. Así, comprender e interpretar esta política ilusoria en el papel que juegan las intervenciones de los potenciales presidenciables en sus participaciones en las grandes ocasiones, a pedido del propio presidente, se vuelve una fuente rica de análisis. Por ejemplo, en el aniversario de la Independencia, en la conmemoración de la Revolución Mexicana, en el Día de la Bandera, en el aniversario de la Constitución, etcétera. La grandilocuencia del palimpsesto es que sus discursos deben ser leídos inversamente. En la “metodología política” de los priistas,

43. *Ibid.*, p. 47.

44. *Ibid.*, p. 53.

45. *Ibid.*, p. 59.

46. *Ibid.*, p. 42.

47. *Ibid.*, p. 60.

48. *Ibid.*, p. 62.

49. *Ibid.*, p. 43.

50. *Ibid.*, pp. 44-45.

estos últimos siempre “han terminado por convertir lo negro en blanco, el absurdo en lógica, la abyección en dignidad, la ignominia en blasón de orgullo cívico, las raterías en toda clase en honradez de clase”.<sup>51</sup>

En síntesis, dice el historiador Carlos Illades, que esta obra pone a trabajar “El concepto de alienación —total en su obra como él mismo destaca— [y] guía su etnografía de la política nacional, ese mundo invertido dentro del cual la apariencia se presenta como lo real. Y la apariencia en este caso es la democracia, la simulación de que gobierna el pueblo, deliberan sus representantes, hay un debate público y existen opciones reales para el electorado”.<sup>52</sup>

### El 68 y sus redundancias

En *México 68: juventud y revolución*, y particularmente en sus impresiones que escribe al calor del desarrollo del movimiento estudiantil del 68, Revueltas delinea una serie de ideas alrededor de lo que llama democracia cognoscitiva, “la democracia como confrontación incesante del conocimiento consigo mismo, es decir de las tendencias que lo integran entre sí”.<sup>53</sup> Esta forma de pensar la democracia está radicada en la idea de autogestión, en este caso de la universidad, donde subraya el rasgo anti-conformista de aquellos que habitan la universidad. Sostiene, con un cierto tono lapidario: “la conciencia de quienes estudian, aprenden y conocen [...] deberá mantener siempre una relación crítica e inconforme hacia la sociedad, cualquiera

que sea la naturaleza de ésta”.<sup>54</sup> Páginas adelante dice: “El aula no es una tienda de géneros de deba funcionar bajo la divisa de ‘lo toma o lo deja’. No. El estudiante no quiere dejar lo que le ofrecen, en rigor no quiere dejar nada. Pero está en la universidad para tomarlo por sí mismo, por su propia elección y discernimiento libres, y además con todo derecho, sin pagar nada a cambio, pues todavía quiere considerar que el aula no debe ser ninguna clase de tienda ni mercado de nadie”.<sup>55</sup> Para Revueltas, la autogestión es una forma de autonomía y autogobierno, pero sobre todo de “desajonación”.<sup>56</sup> En el intento de desmitificación de la universidad, Revueltas vuelve a señalar el mecanismo dual que ya una década atrás había aludido respecto al fenómeno de la disimulación. Dice que cuando el régimen político “pronuncia la palabra *cultura*, al mismo tiempo echa mano de los granaderos y del Batallón Olimpia”.<sup>57</sup>

En el movimiento del 68, la forma de la autogestión cobra vida —y eso es lo que le llama la atención a Revueltas— en la organización de los estudiantes en brigadas, que no solo ocuparán las instalaciones universitarias, sino que se mueven hacia los barrios populares, a las fábricas, a botear y volantear, en un intento de extender el entusiasmo, y junto con ello el entusiasmo del propio autor, al conjunto de la sociedad. Aquí, no debemos perder de vista que el brigadismo es una práctica que por extrañas y no tan extrañas razones llega al presente mexicano: por ejemplo, será la gran operación que llevará a cabo una parte de la izquierda post-68, sobre

51. JOSÉ REVUELTAS, “Los que ‘no bailan sin huarache’ en la política oficial”, en REVUELTAS, *Obra política, op. cit.*, p. 557. Ahora bien, el fenómeno de transformar la abyección en dignidad es también un rasgo esencial de ciertos intelectuales mexicanos después de las elecciones presidenciales de 1988. *Vid.* nota al pie 40.

52. CARLOS ILLADES, *El marxismo en México, op. cit.*, p. 92.

53. JOSÉ REVUELTAS, *México 68: juventud y revolución* (Ciudad de México: ERA, 1978), 137.

54. *Ibid.*, p. 107.

55. *Ibid.*, p. 112.

56. *Ibid.*, pp. 132-133.

57. *Ibid.*, p. 130.



todo la que decidirá irse a las montañas del sureste mexicano desde los primeros años ochenta, vinculando el mecanismo de la autonomía que abreva de dos tradiciones, la indígena y sus formas consuetudinarias de producir deliberación; y la propia que gravitaba en el movimiento estudiantil, y que vería nacer el proyecto de la UAM en 1974, como respuesta precisamente a esa demanda de autonomía social, pero que en nuestra actualidad, vuelve con fuerza en las “brigadas por la lectura” que encabeza el escritor Paco Ignacio Taibo II desde el Fondo de Cultura Económica.

### Conclusión

Al inicio de este artículo, sugería que Revueltas ha sido un autor mal comprendido por la clase intelectual mexicana de las últimas décadas. Si bien no es posible

hacer un balance pormenorizado de sus errores teóricos, al haber gravitado en el campo del marxismo, lo que sí podríamos decir es que es un “pensador trágico y de tipo presocrático”,<sup>58</sup> seguidor de Heráclito y no de Parménides, sobre todo por la imposibilidad que supuso la experiencia revolucionaria como forma de movilización y cambio. Esto es patente en la decepción que le provocó Fidel Castro en Cuba con el encarcelamiento de Heberto Padilla en 1971, y la manera en que aludió “desdeñosa y ofensivamente a los problemas suscitados por la prisión del poeta mencionado”, el primero de mayo de 1971, en el Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura. “Heberto dice en su carta una verdad, por la cual renuncia a la verdad: se arrepiente de haber intentado esclarecerse, y se esclarece, así mistificadamente, en la otra verdad, en la razón de Estado. ¿Qué

58. JUAN CRISTÓBAL CRUZ REVUELTAS, “Prólogo”, *op. cit.*, p. 26.

mayor tortura para el escritor que la de oponer su obra a la razón de Estado y tanto más si el Estado es socialista?”.<sup>59</sup>

La de Revueltas es una biografía política y existencial, que ha sido indicada con claridad por el historiador Carlos Illades del siguiente modo:

Una breve vida de 61 años, con una trayectoria política de 46, bastó al novelista para transitar por el estalinismo, la nueva izquierda y la autogestión. También le fue suficiente para descreer de la patria socialista y clarificar la amenaza del totalitarismo soviético, concibiendo el fenómeno de la alienación consustancial a toda formación estatal. Revueltas no dudó en denunciar el *Gulag* como tampoco en defender a los escritores castigados por las dictaduras de cualquier signo. El ataque a la libertad creativa del que fue víctima dentro del PCM, y sus fuertes convicciones personales, lo hicieron solidario con todos quienes estuvieron en su circunstancia. Fue un escritor realista, pero un realista desencantado alejado del canon del realismo socialista, razón por la cual sus camaradas lo acusaron de “decadente”. También desmontó la mitología de la Revolución mexicana antes que nadie, recusando la eventual asociación del nacionalismo revolucionario con el socialismo. Acaso no le habría asombrado el posterior colapso de aquél. La inteligencia y la vocación crítica, una rebeldía natu-

ral y cierta fascinación por el martirio, la honestidad intelectual y la intransigencia revolucionaria, como se decía entonces, se sintetizaron de tal forma en su persona que hicieron de él actor y testigo de lo mejor y lo peor del socialismo del siglo XX.<sup>60</sup>

Finalmente, su probidad, cuya ausencia se extraña mucho en la vida intelectual contemporánea y reciente de México, podría ser comprendida en toda su extensión en las coordenadas de su obra, tanto literaria como ensayística. Quisiera terminar este artículo con una cita del escritor Víctor Serge, y que me parece podría ayudarnos a comprender cuál es el legado de un pensador como José Revueltas, y no solo para la vida cultural mexicana, sino latinoamericana y más allá. En la bolsa del pantalón que Serge traía el día de su muerte, encontraron una nota manuscrita que decía lo siguiente: “Los que se han entregado a una gran causa no deberían sobrevivirle, pues luego son inútiles, ridículos, y como ellos lo saben, les es infringida una pena mediocre en vez de un noble fin”.<sup>61</sup>

Tengo la impresión que Revueltas se esforzó demasiado en no sucumbir a la seducción del reconocimiento público de los “grandes”, sino que decidió emanciparse y enfrentar desde la escritura de la política al poder y al ogro filantrópico que en nuestro país no ha permitido el desarrollo de una escena intelectual sin condiciones. Por ello, es necesario seguir discutiendo su obra y su figura.

59. JOSÉ REVUELTAS, “La carta de Padilla y las palabras de Fidel”, en JOSÉ REVUELTAS, *Obra política*, vol. 1 (Ciudad de México: ERA, 2020), 289.

60. CARLOS ILLADES, *El marxismo en México*, op. cit., pp. 97-98.

61. Citado en J. HOBERMAN, *¿Quién es Víctor Serge... y por qué tenemos que preguntarlo?* (Ciudad de México: UAM-Xochimilco, 1985), 7.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Stasis. La guerra civil como paradigma político*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018).
- Bartra, Roger “¿Lombardo o Revueltas?”, en *Revueltas en la hoguera*, Álvaro Ruiz Abreu, 142-158. Ciudad de México: Caly Arena, 2014.
- Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Ciudad de México: Debolsillo, 2006.
- Hoberman, J. *¿Quién es Víctor Serge... y por qué tenemos que preguntar?* Ciudad de México: UAM-Xochimilco, 1985.
- Castañeda, Salvador. *Diario Bastardo (Diario desde la cárcel)*. Ciudad de México: Gobierno del Estado de Coahuila, 2004.
- Cruz Revueltas, Juan Cristóbal. “Prólogo” en *En el filo*, José Revueltas. Ciudad de México: UNAM-ERA, 2000.
- Domínguez Michael, Christopher. *Diccionario crítico de la literatura mexicana (1995-2005)*. Ciudad de México: FCE, 2007.
- Fuentes, Carlos. *Tiempo mexicano*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz, 1971.
- Fuentes, Carlos. *A viva voz. Conferencias culturales*. Ciudad de México: Alfaguara, 2019.
- Illades, Carlos. *El marxismo en México. Una historia intelectual*. Ciudad de México, Taurus, 2018.
- Malraux, André. *La condición humana*. Barcelona: Sudamericana, 1999.
- Octavio Paz, *Postdata. Crítica de la pirámide*, en Octavio Paz, *Obras completas V. El peregrino en su patria. Historia y política en México*, edición del autor (Ciudad de México, FCE, 2014), 258.
- Revueltas, José. *México 68: juventud y revolución*. Ciudad de México: ERA, 1978.
- Revueltas, José. *Dios en la tierra*, en José Revueltas, *Obra reunida*, vol. 3 (Ciudad de México: ERA-Conaculta, 2014).
- Revueltas, José. *El apando*, en José Revueltas, *Obra reunida*, vol. 3. Ciudad de México: ERA-Conaculta, 2014.
- Revueltas, José. *Obra política*, vol. 1. Ciudad de México: ERA, 2020.
- Revueltas, José. *México: una democracia bárbara*, en José Revueltas, *Obra política*, vol. 2. Ciudad de México: ERA, 2020.
- Revueltas, Rosaura. *Los Revueltas. Biografía de una familia*. Ciudad de México: FCE, 2021.
- Tronti, Mario. “Salir del siglo XX”, *Metapolítica*, núm. 76, enero-marzo (2012) 18.
- Venturi, Franco. *El populismo ruso*. Turín: Einaudi, 1972.

# UNA APOLOGÍA A LA CONCEPCIÓN NEGATIVA DE LA NOCIÓN DE LIBERTAD DESDE ISAIAH BERLIN

ALEXANDER GARAVITO SHTEFAN\*

---

\* Doctor  
en Ciencia  
Política por la  
Universidad de  
Guadalajara

**Resumen:** El ensayo presenta una examinación teórica de la noción de libertad propuesta por el filósofo Isaiah Berlin quien deconstruye esta idea en dos conceptos constituyentes<sup>1</sup>, a saber: la libertad positiva [libertad *para*<sup>2</sup>] y la libertad *negativa* [libertad *de*<sup>3</sup>]. Esta última forma de libertad será defendida a lo largo del texto como condición *sine qua non* para la existencia del espacio mínimo que permite el surgimiento de la subjetividad individual o individuo (unidad básica de una sociedad libre y democrática). Por consiguiente, la hipótesis que va a sostener este artículo consiste en la afirmación, según la cual, únicamente una ética política fundada sobre una concepción negativa de la libertad puede acercar nuestra sociedad a su ideal deseado<sup>4</sup>: la felicidad del individuo y el libre desarrollo de sus capacidades en armonía con los demás.

**Palabras Clave:** Libertad negativa, Isaiah Berlin, democracia liberal

- 
1. En su famoso ensayo *Dos conceptos de Libertad* (1958) Esta conferencia fue dada como «*Inaugural lecture*» en la Universidad de Oxford el 31 de octubre de 1958, y publicada ese mismo año por la revista *Clarendon Press*.
  2. Libertad *para* hacer/realizar algo. Llevar a cabo una reforma sería el ejemplo clásico en el contexto del poder en el que vamos a hablar. Pero este concepto se extiende también a la libertad positiva individual (para perseguir los deseos y objetivos personales) y grupal.
  3. Libertad *de* coerción al individuo/grupo de parte del Estado o de algún otro actor externo de forma arbitraria (saltándose el debido procedimiento establecido democráticamente y reconocido en la constitución que funge como contrato social).
  4. Por “ideal deseado” me refiero a la visión futura [necesariamente idealizada] que tiene una sociedad de sí misma y cuya función es crear un imaginario que opera como eje regulador de la práctica social. De la misma manera que el imperativo kantiano funge como modelo ético para las relaciones humanas precisamente porque permanece como idea.



## Introducción

La multiplicidad de problemas estructurales que vive actualmente la mayoría de países con democracias liberales ha formado en el imaginario social la idea según la cual la libertad “formal” no “está comprometida con las causas”, si es que esta frase tiene algún sentido. Dicho de manera precisa: la democracia liberal representativa, fundada sobre una concepción negativa de la libertad, es *insuficiente*. Sus reglas de juego son apreciadas, abiertamente, como obstáculos en el camino de proyectos políticos que, no es difícil adivinar, resolverán finalmente todos nuestros problemas. El único sacrificio requerido: suspender los derechos políticos, entregando en el camino las libertades y derechos individuales.

Para los críticos de la democracia liberal (independiente del espectro ideológico), nuestro predicamento exige un cambio de paradigma, a saber: dejar de

lado la libertad *de* (derechos y libertades individuales) como fundamento del sistema político, reemplazándola por el voluntarismo político, es decir, por la libertad *para*. *Para* gobernar para el pueblo, sin el pueblo como reza la famosa frase<sup>5</sup>.

Es así como la acusación al sistema político institucional democrático y representativo por (supuestamente) no responder a los intereses de la sociedad, una afirmación que se ha normalizado en el debate político<sup>6</sup>, ha motivado la redacción de este ensayo. Porque es confortable (y sencillo) ocupar una posición crítica sobre nuestro *state of affairs* y, de manera apresurada, concluir que hay que deshacerse de nuestra democracia liberal (con sus imperfecciones y aspectos positivos). No obstante, si no queremos terminar cambiando algo [supuestamente] malo por algo peor, debemos evitar “tirar el agua sucia junto

5. Interpretación libre de la frase típica del Absolutismo: “Todo para el pueblo, pero sin el pueblo”.

6. Caracterizado actualmente por su polarización.

con el bebé”. Justamente esa *prisa* por cambiar el mundo, imperativo enunciado por Karl Marx en su undécima tesis sobre Feuerbach, conllevó a establecer las dos grandes tragedias del siglo XX: el comunismo y el fascismo.

Dos proyectos radicales de transformación de la sociedad que abolieron la forma de gobierno liberal democrática para “probar” *alternativas*, que como mencionamos antes, se caracterizaron por la negación del individuo y la imposición de la colectividad a la fuerza. Esto es, la suspensión de las libertades negativas (libertades *de*) como obstáculos para la realización (la libertad positiva *para*) de sus (utópicas) doctrinas políticas y económicas para la creación de un nuevo hombre, ya sea el comunista *homo-sovieticus* o el fascista *uomo nuovo*.

Resumiendo, ¿es verdad que la democracia liberal representativa dejó de ser vigente ante los retos a los que las sociedades se enfrentan en el siglo XXI? *Spoiler*:— “no”. Este ensayo es un comentario sobre este *no*.

### El ataque a la democracia representativa e institucional como ataque a la libertad

Desde los extremos ideológicos del espectro político con frecuencia es repetida la (no muy profunda) “sabiduría popular”,

según la cual, la forma de gobierno democrática y representativa es insuficiente para llevar a cabo los cambios que necesita la sociedad, *ergo* hay que “probar” una alternativa. Alternativa que invariablemente se caracteriza por menoscabar la importancia del individuo en nombre de algún proyecto colectivo *totalizante* (independiente de su ideología o programa económico).

Así, la característica común de estas *alternativas* es su carácter antidemocrático<sup>7</sup>. En el sentido en que las libertades políticas de los individuos o grupos son parcialmente suspendidas en aras de perseguir aquellos objetivos dictados por aquel (o aquellos) que se presenta(n) ya sea, como la voz del pueblo<sup>8</sup>, o como algún tipo de proyecto político de carácter teleológico (de necesidad histórica<sup>9</sup>, religiosa<sup>10</sup> u otro tipo).

De esta manera, antes de afirmar que el sistema político democrático de tipo liberal “no funciona”, debemos tener plena consciencia que para hacer esta afirmación, sobre todo públicamente, es necesario gozar primero, justamente, de los derechos civiles y políticos individuales [de los que se abnega]. En este caso el derecho a la expresión de las ideas de forma libre y pública. Un derecho que parte de una libertad negativa, a saber: la libertad *de* no pensar como los demás (el gobierno). Algo imposible en un régimen auto-

7. Algo que de ninguna manera impide declararse democrático.

8. Entidad fantasmática totalmente construida por el mismo actor político que invoca esta [ya vieja] noción de identidad colectiva. Una táctica política característica de populismos tanto de izquierdas, como de derechas.

9. El materialismo dialéctico es la quintaesencia de este tipo de doctrina política con clara tendencia teleológica (básicamente, la afirmación pseudocientífica de acuerdo a la cual, la “necesidad histórica” crearía, necesariamente, las fuerzas productivas que traerán una sociedad comunista sin clases. En otras palabras, el desenvolvimiento de la Historia humana, que se desarrolla mediante la síntesis de sus contradicciones internas, tiene como objetivo ahistórico y universal una sociedad sin clases como forma final de la emancipación humana). El marxismo científico, que se impartía en todas las facultades de la educación superior en la Unión Soviética como una materia obligatoria, es el ejemplo más acabado de esta ideología que se presenta como científica, pero que en realidad es, meramente, la afirmación de una teleología. Una teleología que validó la exterminación de millones de personas por el mundo.

10. El régimen iraní es un ejemplo clásico, donde un líder religioso, el Ayatola, controla el poder político junto con el legislativo y el judicial. Este último fuertemente basado en un documento religioso, el Corán.

ritario. Por consiguiente, aquel que afirma públicamente que “la democracia liberal no funciona”, en ese mismo acto registra lo opuesto. Toda vez que, para poder verbalizar públicamente esa afirmación, implica la existencia de un debate público abierto y la posibilidad de cambiar gobiernos o inclusive la constitución (con todo y forma de gobierno) de una forma pacífica y procedimental.

Este mismo acto comunicativo de negar la democracia institucional presupone en-sí-mismo el funcionamiento normal de un sistema legal que protege a todos los miembros de la sociedad para participar libremente en su propio destino y poder deliberar, en este caso, sobre la mejor forma de gobierno para organizar sus sociedades. Una pregunta político-filosófica que acompaña a la cultura occidental desde la antigua Atenas y a la que Winston Churchill dio una corta respuesta que debemos recordar siempre que escuchemos propuestas o *insinuaciones* para derogar nuestra democracia en favor de una alternativa *colectivista* o *populista*<sup>11</sup>, cuyo patrón recurrente es que, discursivamente, a problemas difíciles que enfrenta la sociedad, siempre ofrece soluciones simplistas.

Más que soluciones, son, casi siempre, *slogans* políticos que solo buscan deslegitimar el proceso democrático para, eventualmente, poder “saltárselo”, llegar al poder y, una vez en el poder, deshacerse de las instituciones que impiden la concentración excesiva de poder en manos de unos pocos. Asimismo, *para* gobernar, una fuerza política antiliberal tiende a suspender los mecanismos democráticos de rendición de cuentas y, por ende, de la posibi-

lidad de cambio de gobierno. Una lógica que se repite una y otra vez, a lo largo del globo, en países con regímenes autoritarios y discursos populistas que buscan exaltar algún tipo de colectividad difícil de definir, tales como el pueblo, la raza, la clase, etcétera.

De esta manera, un discurso político que basa su argumentación en atacar los mecanismos legislativos, la autonomía de la rama judicial o el sistema de pesos y contra pesos presentándolos como obstáculos en la realización de su programa político, desconoce la preponderancia de la libertad negativa<sup>12</sup>, y por ende, amenaza la existencia de las libertades civiles y políticas de los individuos. Un *camino* [directo] *a la servidumbre*<sup>13</sup>.

Por contraparte, la democracia liberal es entendida como un sistema político que funciona con base en un conjunto de principios aceptados por todos los miembros de la sociedad y cuyos objetivos principales se suponen: evitar la tiranía para poder garantizar los derechos y libertades de los individuos [libres]. Es decir, el reconocimiento de la existencia de un espacio privado propio del individuo en el que no puede haber coerción exterior es la piedra angular del liberalismo. Un fundamento que hoy es atacado y que debemos defender todos aquellos que valoramos nuestra libertad e independencia de pensar y hablar independiente del tópico que sea, sin importar los poderes que puedan estar detrás.

En esta lógica de análisis es que surge con fuerza el llamado a recuperar la aparentemente contradictoria categorización de libertad que realizó a mediados del siglo XX el famoso filósofo Isaiah Berlin,

11. El populismo, sea de derechas o de izquierdas, es la forma de hacer política propia de movimientos que buscan socavar las instituciones democráticas para poder hacerse con el poder y gobernar de forma autoritaria eliminando por el camino el sistema de pesos y contra pesos junto con los demás instrumentos democráticos propios de la tradición liberal.

12. Aunque usa de los derechos y beneficios de las libertades negativas en ese mismo acto discursivo.

13. Como reza el título del famoso libro de F. Hayek.

quien tuvo a bien diseccionar el concepto de libertad a partir de una noción bifronte.

### Libertades negativa y positiva: ¿qué son y en qué se diferencian?

Antes de entrar a analizar la noción de libertad del filósofo Isaiah Berlin aplicada a nuestra realidad política, es imprescindible dejar claro sobre la mesa los términos de este ejercicio mental. A saber, definir los dos conceptos de libertad propuestos por Berlín: libertad negativa (libertad *de*) y libertad positiva (libertad *para*) y, finalmente, ver cómo se suponen y relacionan entre sí<sup>14</sup>.

Berlin no “inventa” estos conceptos (libertad positiva y negativa) en su cabeza, sino que parte de un análisis de la historia de la formación del Estado Moderno caracterizado por poner en su centro de valores el absoluto valor de la individualidad. Una tradición político-filosófica asociada comúnmente con el liberalismo. Sin embargo, el filósofo británico de origen judío no sólo se detiene a revisar los enfoques clásicos dejados por los padres del liberalismo (John Locke o Stuart Mill), sino que empieza regresando a un pensador contemporáneo del nacimiento del liberalismo y al que se ubica, en la tradición historiográfica, en oposición a este: Thomas Hobbes.

Hobbes, famosamente conocido por ser el apologeta del *Leviatán* como único antídoto para evitar regresar a la barbarie en la que se encontraban los hombres antes de la formación del Estado, pasa a formar filas con los demás fundadores del liberalismo en su aporte a la concepción negati-

va de la libertad como principio fundador del Estado moderno.

Esta lectura heterodoxa de la influencia de Hobbes sobre la tradición liberal, hecha por Berlin, se explica por la teoría del contrato social<sup>15</sup> desarrollada por el filósofo inglés en el siglo XVII. Recordemos que para Hobbes este contrato permite al hombre salir de un estado natural de “todos contra todos” y vivir *civilizadamente* dentro del marco legal de un Estado. Para el clásico, el contrato social es un pacto entre individuos (realizado ante Dios) para ceder parcialmente su soberanía absoluta individual y obedecer a un tercero, al cual nombran en ese acto. En esta concepción del contrato social, aunque a primera vista pareciera que se defiende una visión despótica del poder, en realidad se puede observar que tanto el acto de establecer un acuerdo [libre] entre individuos, como el nombramiento del poder administrativo, son dos momentos que afirman la primacía del individuo sobre la colectividad y, además, la idea implícita del carácter democrático de todo poder que se declare como legítimo (un grado de legitimidad es necesario hasta en los regímenes más autoritarios o *totalitaristas*).

Por su parte, otro filósofo inglés de la época, John Locke, resume la idea de libertad de la siguiente manera:

Esta libertad del poder absoluto y arbitrario es tan necesaria para la preservación del hombre, y está tan íntimamente unida a ella, que no puede separarse de ella sino por lo que pierde su preservación y su vida en común: porque un hombre, al no tener el

14. Evidentemente, como cualquier modelo, el propuesto por Berlin parte de una abstracción de la realidad social (es un ideal que no se *registra* en el mundo real). Que viene a ser el método científico de producir conocimiento siendo usado tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales. Mismo que consiste en descomponer fenómenos complejos en sus procesos constituyentes para poder estudiar “por partes” (análisis) el objeto de interés (en nuestro caso la noción de libertad), para luego, a partir del nuevo conocimiento adquirido, volver a “construir” dicho fenómeno en un nivel de comprensión más profundo (síntesis).

15. Existen numerosas versiones del contrato social, siendo una teoría muy de moda entre los pensadores de la época.

poder de su propia vida, no puede, por pacto, o por su propio consentimiento, esclavizarse a nadie, ni ponerse bajo el poder absoluto, arbitrario de otro, para quitarle la vida, cuando le plazca.<sup>16</sup>

Como podemos ver Thomas Hobbes, en efecto, comparte con el liberalismo su fundamento básico, a saber: una concepción negativa de la libertad cuya función principal consiste en garantizar la vida, seguridad y autonomía (junto con las libertades y derechos) del individuo. Se aprecia que aunque heterodoxa, la lectura historiográfica de Berlin de la libertad negativa es correcta: ambos autores coinciden sobre la universalidad de la libertad negativa necesaria para la existencia del individuo.

Es así como partiendo desde este análisis de los clásicos contemporáneos de la formación de los Estados modernos, Berlin definió el concepto de libertad negativa tal y como el término “libertad” fue utilizado por Thomas Hobbes, esto es: como la ausencia de coerción o interferencia en la vida privada<sup>17</sup> de los individuos, por parte de una agencia exterior. Por consiguiente, podemos afirmar que la libertad negativa<sup>18</sup> es condición *prima* para la existencia de todos los demás derechos positivos y negativos.<sup>19</sup>

Entendida la libertad negativa (libertad *de*), pasemos a revisar el concepto de libertad positiva<sup>20</sup> (libertad *para*). La libertad positiva puede entenderse como la

capacidad<sup>21</sup> de llevar a cabo una acción o plan, modificando el mundo exterior en el proceso, algo que inherentemente puede provocar oposición de parte de otros agentes o miembros de la misma sociedad. De aquí radica el peligro de su abuso retórico para llevar a cabo cambios en la realidad social de forma unilateral.

Como vemos ambos conceptos son abstracciones de la compleja noción de libertad que usa Berlin para responder a las preguntas: *¿qué es libertad?* Y *¿cómo funciona?* Cabe destacar que, para este intelectual, las dos formas de libertad representan ideales humanos válidos necesarios en cualquier sociedad libre y civilizada que persigue un ideal de progreso que tenga como objetivo mejorar progresivamente la calidad de la vida humana material y espiritualmente. Debido a esto Berlin consideró la libertad negativa uno de los conceptos distintivos del liberalismo moderno y observó:

Los padres del liberalismo, Mill y Constant, quieren más que este mínimo: exigen un grado máximo de no interferencia compatible con las demandas mínimas de la vida social. Parece poco probable que esta demanda extrema de libertad haya sido hecha alguna vez por alguien más que una pequeña minoría de seres humanos altamente civilizados y conscientes de sí mismos.<sup>22</sup>

16. JOHN LOCKE, *Second Treatise of Civil Government* (Cambridge: Hollis, 1690), de esta edición, véase especialmente el capítulo IV (Of Slavery, Sec.23).

17. Para Hobbes el espacio de la vida privada se reducía a la libertad para profesar libremente la fe por la que la persona se incline y el ámbito familiar. Sin que estos dos aspectos parezcan la gran cosa vistos desde la perspectiva del presente, la verdad es que son las semillas de, precisamente, la riqueza y diversidad de subjetividades que observamos hoy.

18. Los llamados derechos negativos están ligados con este concepto de libertad negativa.

19. No debe confundirse el adjetivo negativo en sentido pesimista, sino estrictamente en el sentido lógico relativo a la negación, o ausencia de coacción sobre los individuos.

20. Concepto asociado con los derechos positivos.

21. Esta iniciativa puede ser tanto de orden grupal, como individual.

22. ISAIAH BERLIN. *Two Concepts of Liberty* (Oxford, Inglaterra: Oxford University Press, 1958). Traducido al español como *Dos conceptos de Libertad* conferencia dada como «Inaugural lecture» en la Universidad de Oxford y publicada ese mismo año por la revista *Clarendon Press*.



### La libertad negativa como condición para el nacimiento del Estado moderno. El libre albedrío y la propiedad privada

Aunque a primera vista parece que los dos tipos de libertades se mantienen en esferas de influencia separadas, lo cierto es que cada una posee singularidades que las distinguen, pero a la vez las hacen complementarias; ahora bien, asumiendo este deseo de los pensadores liberales es importante reflexionar cómo el Estado Moderno ha posibilitado el surgimiento de una esfera de libertad negativa, es decir, qué elementos han sido determinantes para la posibilidad de su surgimiento. Coincidimos en afirmar que existen dos elementos esenciales: el libre albedrío y la propiedad privada, categorías que a primera vista parece que responden a lógicas

diferenciadas (más cercanas a la tensión entre lo público y lo privado) pero que en realidad son consustanciales a la noción de libertad negativa.

El libre albedrío, o dicho de otra manera, la *relativa* libertad de elegir la fe religiosa<sup>23</sup>, junto con la propiedad privada, se convirtieron en los dos primeros institutos que permitieron el surgimiento del espacio necesario para la emergencia de la subjetividad individual, característica central del nacimiento de la edad moderna. Vistos de cerca observamos cómo ambos institutos (la libertad de conciencia y la propiedad privada) pueden ser valoradas como libertades negativas, es decir libertades *de* coerción. En este caso, *del* Estado o *del* monarca.

Pensadores influyentes del siglo XVII tan diversos como Thomas Hobbes,<sup>24</sup> John Locke o Stuart Mill, como hemos dicho ante-

23. En este caso la libertad consistía en el reconocimiento de las dos vertientes del cristianismo occidental, a saber: el catolicismo y el protestantismo. Eventualmente el reconocimiento de comunidades religiosas minoritarias como la comunidad judía fue el siguiente paso en este proceso de libertad religiosa en Europa.

24. Quien reconoció la libertad de moral expresada como libre albedrío de profesar la religión que el individuo (entendido como hombre en la época) decidiese de manera personal. Reconociendo así el espacio de la vida privada de la familia, la religión y la propiedad como inalienable del individuo. Mientras que *la libertad para* siempre ha existido, como la "libertad" del rey para empezar una guerra, por ejemplo.

riormente, coinciden en la libertad religiosa (pensada como el derecho del individuo *de no* comulgar la fe *del* soberano) como un derecho inalienable del individuo. Convirtiendo esta dimensión de la vida humana en un espacio privado al que nadie puede tener acceso<sup>25</sup>. Ese espacio pasará a convertirse en el terreno sacrosanto que ninguna fuerza externa puede penetrar, dejando las puertas abiertas al desarrollo posterior de otras dimensiones de la subjetividad individual. Es decir, la libertad religiosa *produce* al individuo y permite su diferenciación [parcial] del colectivo que habita. Resumiendo, *ese no* es condición *sine qua non* para la aparición de un contenido individual propio (y no simplemente la reproducción automática de las prácticas sociales y religiosas de la comunidad).

Otro aspecto crucial para el surgimiento del Estado Moderno y el individuo es el papel clave que jugó el instituto de la propiedad privada<sup>26</sup>, algo que ha sido prácticamente llevado al olvido y que es necesario recordar y defender en los debates políticos que se apresuran a problematizar este derecho básico. Entre otras cosas, por la experiencia que nos deja el experimento soviético, que persiguiendo la emancipación de las personas eliminaron la propiedad privada, produciendo un sistema de dominación directa. Algo que significó, a todas luces, un gran retroceso en las relaciones sociales en el país eslavo, en comparación a aquellas sociedades que garantizan en sus leyes la protección de la propiedad privada.

Recapitulando, la crítica —ya casi *mainstream*— a la institución de la propie-

dad privada es repetida desde las más diversas corrientes de pensamiento<sup>27</sup>, pero escasamente se menciona su importancia crucial en la formación del Estado-Nación moderno y la forma democrática de gobierno que garantiza los derechos y libertades del individuo. En efecto, la conquista de la institución de la propiedad privada significó para la burguesía emergente en la Europa del siglo XVI-XVII, y, por ende, para la sociedad en su conjunto, un medio para defenderse *de* las arbitrariedades provenientes tanto *de* los monarcas, como *de* la aristocracia terrateniente en el contexto de las normas y costumbres de la sociedad feudal de la época.

Así observamos como el segundo principio fundamental del liberalismo, el derecho a la propiedad privada, es, también, una libertad negativa, en el sentido en que es, antes que nada, una garantía para el individuo sobre aquello que este ha logrado acumular ya sea con su trabajo o pericia—no le sea arrebatado por un tercero de forma unilateral o arbitraria (algo que entre otras cosas lo dejaría sin los medios de subsistencia). Es decir, es el derecho del individuo a *no* ser privado del fruto de su trabajo por un tercero.

### Las libertades negativas en momentos de crisis

A partir del siglo XVI en el viejo continente la concepción negativa de la libertad propia del liberalismo va a cimentarse en prácticas sociales y, posteriormente, llegar a formalizarse en instituciones establecidas por ley dando origen a una

25. En el presente ensayo no entramos a discutir hasta donde este ideal era llevado a cabo en la práctica. Solo registramos la extendida idea sobre el *espacio sacrosanto* de la fe *individual*.

26. Aunque no es objetivo de este ensayo entrar en polémica con las corrientes que representan esta crítica, es fácil de registrar una tendencia tanto dentro de la académica, como en el debate político una especie de *revival* de ideas económicas heterodoxas.

27. Principalmente el marxismo, aunque también algunas corrientes del anarquismo hacen una fuerte crítica al instituto de la propiedad privada. La crítica más reciente ha venido desde corrientes indigenistas y activistas del cambio climático.

nueva forma de gobierno, desconocida hasta entonces, a saber: la democracia liberal representativa. Cuyas “innovaciones” institucionales acabaron con las formas despóticas de gobernar propias de la época. El valor histórico de la creación del parlamento como un mecanismo que permite, de forma pacífica, conciliar los intereses de los diferentes grupos sociales, incluido el monarca y la aristocracia, es difícil de sobreestimar.

El Parlamento Británico y la constitución Norteamericana se convirtieron en modelos clásicos para muchas otras naciones debido, no solamente, a su mayor efectividad como sistema de toma de decisiones nacionales (debido al establecimiento de procedimientos, claros e iguales para todos, que regulan el funcionamiento normal de la sociedad). Sino también, desde su origen y hasta hoy, estos dos experimentos políticos han cautivado la imaginación del mundo entero, porque representan un modelo de sociedad que tiene al individuo en su centro. Esto es, un sistema político que garantiza los derechos y libertades del individuo. En una palabra, el liberalismo es la reacción al despotismo (que, simplemente, es la ley del más fuerte).

No obstante, el modelo liberal de democracia no existe “en el aire”. Independientemente de la forma de gobierno o el sistema económico de un país, este siempre tendrá que enfrentarse a problemas extrínsecos e intrínsecos, inherentes a la condición humana y la vida en sociedad. Una realidad especialmente notoria en momentos de crisis (política, social o económica) que por definición son momentos de gran inestabilidad y, debido a esto, requieren respuestas rápidas y consistentes (en contraste con los tiempos requeridos por los mecanismos democráticos institucionales de toma de decisiones).

A primera vista, lo anterior sugiere (como afirman muchos críticos) que la

democracia liberal es *insuficiente* durante las crisis. Y, siguiendo esta lógica, una crisis (política, social, económica) requeriría de un poder ejecutivo consolidado para poder tomar decisiones impopulares (y rápidas). Sin embargo, dicha crítica es fácil de desarmar y, aunque es muy popular, muestra la ignorancia de quien la repite. A saber, las democracias liberales, aprobadas mediante mecanismos democráticos, cuentan con un extenso arsenal institucional para periodos de crisis. Por consiguiente, no es cierto que una democracia liberal sea *inefectiva* para tratar con las crisis en comparación con las formas autoritarias de gobernar. Por el contrario, la evidencia empírica nos muestra que las democracias más maduras responden de manera mucho más efectiva ante los periodos de crisis. Dicho lo anterior, es importante reconocer que el balance entre las dimensiones social e individual dentro de una democracia es, necesariamente, frágil y problemático por lo que necesita ser constantemente actualizado mediante procedimientos democráticos. Y no, simplemente, ser desmantelado en favor de la colectividad y en detrimento del individuo.

La causa de esta inestabilidad se debe, por una parte, a los problemas contingentes o extrínsecos que una sociedad se enfrenta inevitablemente a lo largo de su desarrollo histórico en un medio cambiante (social y natural) y, por otra, a antagonismos internos inherentes a cualquier sociedad. Haciendo una aclaración muy importante sobre este último aspecto: las diferencias existentes dentro de una sociedad no son un problema cuando existen mecanismos institucionales basados en la deliberación libre para regularlas. Por el contrario, la pluralidad de valores, cuando es debidamente canalizada, se convierte en la riqueza principal de la sociedad, no sólo porque



aumenta la cantidad de diversas perspectivas que permiten crear formas ingeniosas de vivir colectivamente y, por ende, facilita a la sociedad a resolver los problemas que aparezcan por el camino. Sino además en sí misma, la pluralidad es una fuerza que defiende la idea de la individualidad. La pluralidad es el reconocimiento de la diferencia.

El pluralismo de valores, básicamente, es la afirmación de acuerdo a la cual diferentes y opuestos valores pueden existir al mismo tiempo y ser igualmente válidos. Justamente a Isaiah Berlin se le atribuye haber realizado un aporte teórico importante sobre este tipo de ética que acepta paradojas y contradicciones dentro de sí, siempre y cuando se mantengan dentro de límites establecidos. Y en esto último se distancia del *relativismo* (de valores), a saber, el pluralismo acepta límites a las diferencias (un ejemplo claro es cuando se pone en peligro la integridad física o mental de las personas).

### La dialéctica de la libertad negativa y positiva

La libertad empieza con un simple y llano NO. Es una ruptura con el “ciclo normal de las cosas” y el surgimiento de la reflexión (cómo práctica individual) sobre la experiencia humana como radicalmente contingente, esto es, no determinada por ninguna causa exterior diferente de la suma de las acciones de todas las personas participantes en la historia común de la humanidad.

Es decir, la libertad negativa es una ruptura con la inercia social que simplemente se reproduciría incesantemente a sí misma sin apenas cambiar durante el tiempo. El *no* de la libertad es la afirmación de la diferenciación individual. Es el *no* que pone en el centro al individuo como agente del cambio histórico, en lugar de abstracciones como el destino o el orden cósmico. Un rápido vistazo de la historia humana nos muestra el poderoso efecto de

este *no* primordial, cuando observamos los cambios que ha experimentado la civilización humana a través de los milenios. Esta evolución social (*cambio*) ha sido posible, únicamente, gracias a ese capital *No*.

La libertad negativa no originó la libertad positiva *para*. Esta última siempre ha existido<sup>28</sup>. La innovación histórica e institucional que realizó el liberalismo fue la concepción negativa de libertad, creando el espacio necesario para la aparición y desarrollo del individuo. Justamente esto la convierte en un logro social histórico que ha costado grandes luchas políticas y, cuyo sostenimiento es un reto en el presente. Puesto que se corre el riesgo (una vez más) de dejar de ver al individuo como fin en sí mismo<sup>29</sup> y convertirlo en un medio (o instrumento) pasivo para lograr los fines de un agente exterior (el Estado *antidemocrático* en nuestro contexto político actual). La libertad negativa hace posible el juicio y la responsabilidad personal. Un individuo no simplemente *obedece* órdenes, debido a que cuenta con una ética *individual*, cuyas coordenadas le permiten examinar moralmente sus acciones. Un individuo no es simplemente un peón en el tablero de ajedrez de alguien más, un individuo se caracteriza por su capacidad de agencia y responsabilidad personal.

Por consiguiente, sólo a partir del espacio sacrosanto que constituye el individuo, es válido hablar de una libertad positiva<sup>30</sup> “renovada”. En el sentido, en que, partiendo de la individualidad como principio para la organización social, la voluntad política se hace consciente de sus propios peligros y los riesgos que conlleva desestimar la primicia de la libertad negativa como fundamento del contrato social. Una socie-

dad fundada sobre estos principios es el ideal que persigue la democracia liberal. Una sociedad donde caben todos los individuos y donde las relaciones interpersonales se basan en el respeto mutuo, en tanto que individuos. Es decir, en tanto que fines-en-sí-mismos (y no medios de nadie).

Por el contrario, el debate político presente abunda con *slogans* que buscan desafiar la institucionalidad y los procedimientos democráticos como elementos que no responden a los intereses del “pueblo”. Una construcción demagógica que reemplaza el significado tradicional del término griego *demos*, por un contenido propio ajustado a la coyuntura política del momento. A todas luces este es el procedimiento ideológico típico del populismo que consiste en suspender los derechos y libertades individuales en nombre de una causa mayor. Ya sea la clase, la raza, El “Pueblo”.

La invocación constante de la idea de pueblo por parte de ciertas fuerzas políticas, independiente del extremo del espectro en el que se encuentren, le ha dado el nombre de *populismo* a este fenómeno. Una *forma* de hacer política que usa la demagogia, en vez de la razón, como principal instrumento para la argumentación y el debate, haciendo énfasis en la reacción emocional inmediata del *público*, en vez de abordar [en serio] los asuntos de interés público que se estén tratando (y que representan los verdaderos retos que tiene que resolver el *demos* para continuar existiendo como una sociedad libre y democrática).

Berlin no sugirió que el concepto de libertad positiva debería rechazarse; al contrario, lo reconoció como un valor humano entre muchos, y uno necesario

28. Toda dictadura o poder que no tenga como origen el *demos* es, por definición, un régimen enteramente basado en su capacidad para gobernar, es decir, en su potencialidad *para* llevar a cabo su voluntad.

29. De acuerdo al imperativo ético kantiano.

30. Libertad *para*.

para cualquier sociedad libre. Sostuvo que la libertad positiva era una versión genuina y valiosa de la libertad, siempre que se identificara con la autonomía de los individuos, y no con el logro de objetivos que los individuos “deberían” desear (por ejemplo, en las dictaduras de partido único: lo que el partido les dice que tienen que desear). El argumento de Isaiah Berlin, más bien, consiste en mostrar que aceptada la pluralidad social (la irreductibilidad de los valores humanos a un único estándar social para todos) es posible construir (libertad positiva) una sociedad de forma colectiva, libre y racional donde caben todos los individuos y sus intereses son tomados en cuenta.

En conclusión, la síntesis dialéctica que realiza Berlin de los dos conceptos de libertad es el modelo del *regateo*. Esta metáfora refiere al hecho que los hombres no vivimos en un *vacuum* (*no man is an island*), sino en un medio material y social, de manera que nadie es enteramente independiente de nadie y todos estamos interconectados mediante procesos que, conjuntamente, llamamos vivir en sociedad. La libertad de algunos debe depender de la restricción de otros. La aceptación de esa realidad ha sido la base político-filosófica del liberalismo desde su origen y, a su vez, el fundamento de la idea del contrato social. Es decir, la cesión parcial de ciertas libertades positivas (*para*) realizadas libremente por los individuos con el fin de garantizar, precisamente, su condición de individuos y poder vivir en sociedad de forma civilizada y armónica.

### Conclusión. ¿Qué significa ser libre?

Entonces, ¿qué es libertad y, por extensión, qué es ser libre? Pregunta angular para el

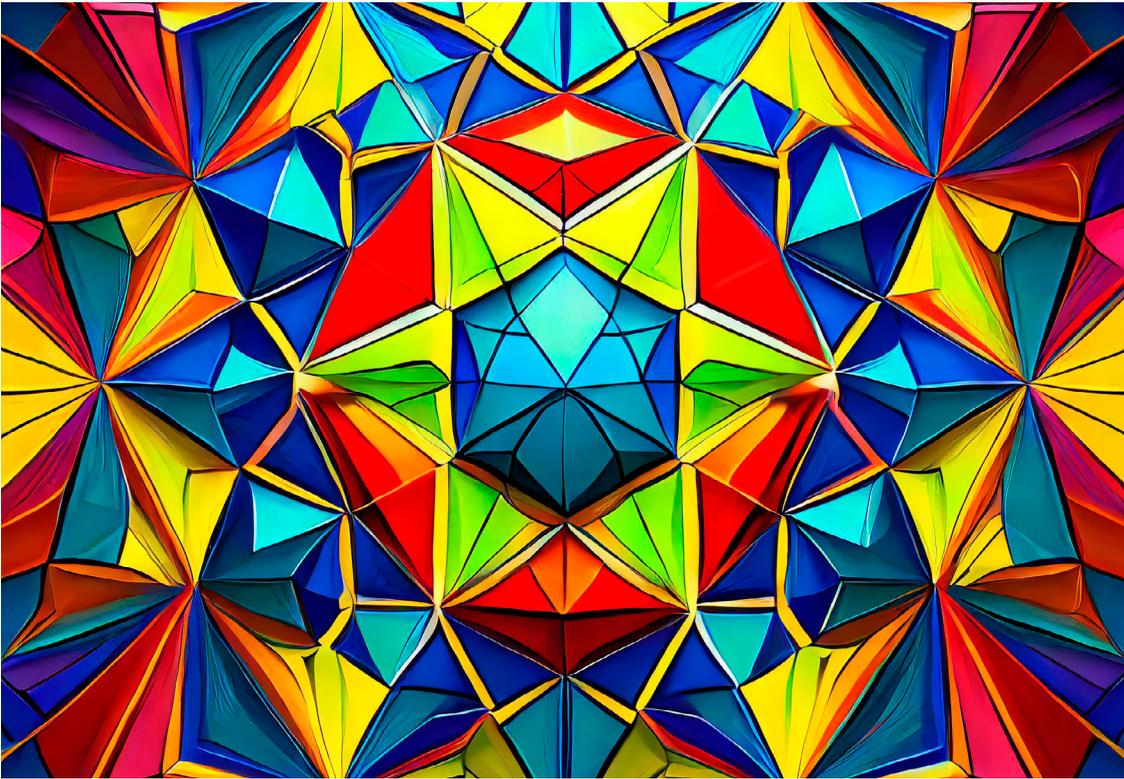
edificio filosófico del liberalismo desde sus inicios. Las múltiples respuestas (no solo dentro del liberalismo) a esta fundamental cuestión han dado forma a los procesos políticos de Occidente, al menos desde la Revolución Francesa. Marcando una profunda división entre las formas de gobierno democráticas y antidemocráticas, o simplemente, no democráticas (religiosas, por ejemplo).

El criterio de distinción para esta tipología es la concepción negativa de la libertad, esto es, la primacía del individuo, como unidad básica de la sociedad. Solo en una democracia es posible pensar el individuo como fin-en-sí-mismo (en contraposición de alguna forma de sociedad de castas o tribal donde el valor de las personas depende de su lugar dentro de la jerarquía social), debido a que se parte de la convicción que ningún miembro de la sociedad *vale* más (*a priori*<sup>31</sup>) que ningún otro. La diferenciación jerárquica depende de las acciones que emprendan como individuos y no por causas externas (religiosas o ideológicas). De esta manera el principio de igualdad universal ante la ley es condición *sine qua non* para la existencia del espacio privado necesario para el proceso de subjetivación individual.

Isaiah Berlin nos ofrece dos conceptos de libertad para responder a esta pregunta *estructurante* del contrato social. La libertad negativa y la libertad positiva como dos dimensiones, que se suponen y se cancelan al mismo tiempo, de una única noción de libertad. Encontradas siempre juntas en configuraciones diferentes, es decir no presentes en su forma pura (por separado). Modelos de conceptos inexistentes en la práctica, que no obstante, nos ayudan a comprender mejor nuestra propia realidad<sup>32</sup>.

31. Por derecho de nacimiento, por ejemplo.

32. Es el método científico que usa la ciencia para la comprensión de la realidad y la producción de conocimiento colectivo.



Porque es fácil desestimar la importancia de la libertad negativa y criticarla por su falta de contenido (positivo), por su “falta de compromiso”—diría el populismo *mainstream*—, sin embargo; la libertad negativa es la condición *prima* para la libertad por lo que debe ser el fundamento sobre el que se cimienta cualquier contenido positivo (libertad *para*). De lo contrario nos arriesgamos a terminar bajo regímenes de gobierno dictatoriales en los cuales en nombre del proyecto que sea (contenido positivo) la libertad negativa (el espacio mínimo donde puede existir la individualidad) es suspendida como obstáculo en la realización del *plan* que persiga el poder gobernante.

De acuerdo a la propiedad conmutativa de la multiplicación el orden de los factores no altera el resultado. Sin embargo, en política, el orden de valores sobre los que una sociedad construye su futuro es *determinante*. Así, el orden en que están dispuestas las palabras en la triada france-

sa *Liberté, égalité, fraternité*, no es producto de la casualidad. Existe una buena razón para ello. A saber, el principio de la autonomía del individuo (libertad *negativa*) es condición *sine qua non* para la idea del contrato social (entre *iguales* ante la ley). De esta manera, una vez aceptada la idea del individuo como fin en-sí-mismo y establecido un sistema legal que garantiza este principio, es posible pensar en llevar a cabo un proyecto colectivo de sociedad (libertad *positiva*) sin temor a terminar bajo una tiranía.

La evidencia histórica que ha documentado lo que sucede con las disidencias bajo regímenes autoritarios (son autoritarios precisamente porque no respetan la libertad y derechos del individuo) es tristemente extensa. Si no queremos regresar a la dominación directa, debemos valorar y conservar nuestras instituciones liberales, que, sin ser perfectas, garantizan el espacio mínimo para la existencia del individuo (condición primera para la existencia de sistemas

políticos democráticos, cuya característica distintiva es el respeto por la *libertad-de*). Como resultado esta libertad negativa *estructurante* impide (mediante instituciones) que la *libertad-para* se convierta en una amenaza para los individuos.

La forma de gobierno democrática representativa liberal puede no ser la mejor forma de gobierno, pero es, nada más ni nada menos, la forma de gobierno menos deficiente entre las que tiene en su arsenal la humanidad, como afirmó famosamente el Primer Ministro Británico, Winston Churchill hace más de medio siglo. La democracia liberal es nuestra oportunidad como sociedad de progresar en una forma pacífica, basada en el uso de la razón y, sobre todo, es la única forma de gobierno que garantiza las libertades y derechos del individuo. De hecho, genera las condicio-

nes para su emergencia y protege al individuo de los posibles abusos del poder.

Retomando nuevamente lo dicho páginas atrás, la innovación histórica e institucional que llevó a cabo el liberalismo fue doble: por un lado, la creación de un marco legal igual para todos los miembros de una sociedad, así como, y gracias a ese marco legal, el reconocimiento legal del individuo como unidad básica de la sociedad. Esto es, reconocer la autonomía del individuo por parte del Estado como principio básico de constitución societal.

Por lo tanto, a la trasnochada acusación a nuestras instituciones liberales por, supuestamente ser insuficientes para construir una vida decente para todas y todos, yo responderé, simplemente, con un: “agradece a la concepción negativa de la libertad por poder decir eso amigo. ¡*Touché!*”.

## Bibliografía

Berlin, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press, 1958.  
Locke John. *Second Treatise of Civil Government*. Cambridge: Hollis, 1690.

# IMAGINAR SUPERVIVENCIAS. FABULAR VIDAS ALTERNATIVAS EN LAS RUINAS DE LA CIVILIZACIÓN

RAFAEL RIVADENEYRA FENTANES\*

**Resumen:** En las ruinas de la civilización capitalista, experimentamos la sensación de ser supervivientes. Le pregunto a la bióloga y filósofa feminista Donna Haraway cómo vivir en este mundo herido. Para responder ella nos propone un relato de ficción breve. Su relato especulativo quiere despertar la esperanza de supervivencia colaborativa por la simbiosis postulada entre formas de vida. E invita a aprender a convivir en comunidades de colaboración entre humanos y animales, plantas, virus y bacterias. Inventar alternativas de cambio requiere de esfuerzos imaginativos que curen y restauren este mundo.

**Palabras clave:** supervivencia, relato de ficción, artes de vida, imaginación, simbiosis inter especie

## Introducción

En un mundo herido en las ruinas de la civilización, nos encontramos en un momento histórico con la sensación de ser supervivientes. Pero inventar alternativas de cambio requiere de esfuerzos imaginativos.

Abordo un relato de ficción enmarcando su emergencia en las ruinas del capitalismo. Le pregunto a Donna Haraway cómo vivir en este mundo herido y ella responde que curándolo; que comencemos por restaurarlo para convertirlo en un mundo en que quepan otros mundos. Y es que a partir del breve relato de ficción implicado, se invita a aprender a convivir en comunidades de colaboración entre humanos y animales, plantas, virus y bacterias, para hacernos conscientes que la humana

no es la única y excluyente forma de vida. Así, la ficción quiere despertar la esperanza de supervivencia específica no de manera individualista, sino colaborativa por la simbiosis postulada entre formas de vida.

## En las ruinas de la civilización y un mundo herido

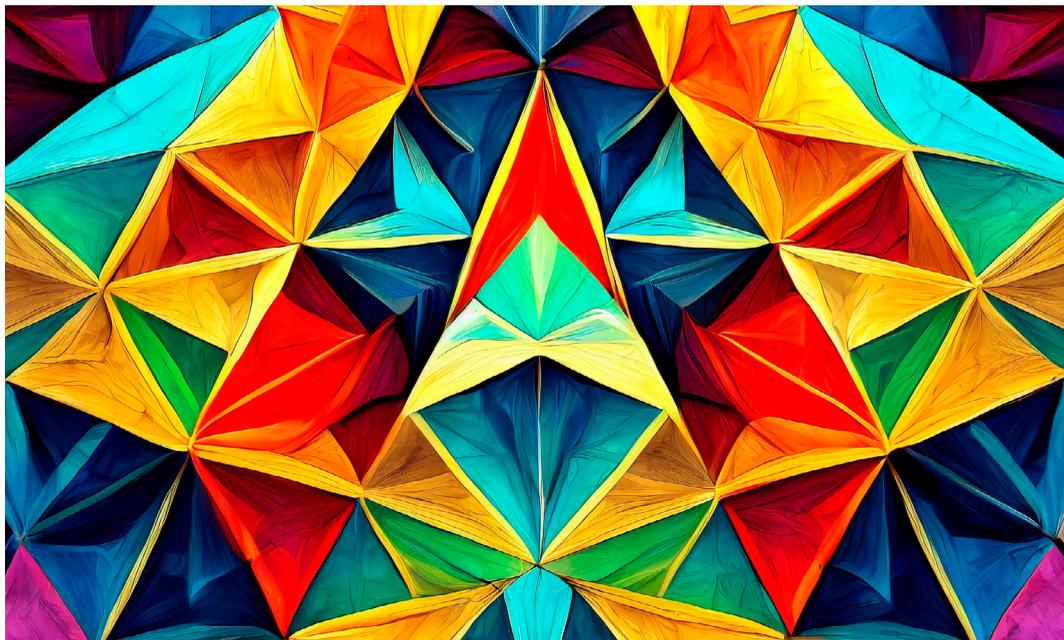
*La ironía es que ni el capitalismo ni el consumo pueden transformarse si sus actores principales no están dispuestos a cambiar radicalmente su forma de vida.*

María Pía Lara.

Para advertir lo que se entiende por “las ruinas de la civilización capitalista” comienzo con una cita (larga) para evocar nuestro mundo herido:

---

\* Maestro en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA) y Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Actualmente es Secretario Académico del Instituto de Filosofía A. C.



En efecto, las inundaciones cada vez más frecuentes, los incendios forestales, al aumento de la extensión de los desiertos, las sequías, la extinción masiva de la biodiversidad, la deforestación, las hambrunas de los pueblos menos adinerados y el incremento de los precios de los alimentos, el despojo, el acaparamiento de la tierra, los conflictos bélicos, las revueltas por la falta de empleo, la inestabilidad política, el éxodo de cientos de miles de personas, las epidemias por falta de acceso al agua potable, la crisis energética, entre otras, son aprendidas por la población general, como problemas independientes que pueden solucionarse con la adecuación del sistema y no como síntomas de una enfermedad sistémica y estructural que nos anuncia el fin de la modernidad capitalista y el emplazamiento a transformar radicalmente la sociedad construida.<sup>1</sup>

En esta apocalíptica cita se exponen dos cosas: lo amplio de la degradación ambiental y la falta de reconocimiento del desastre ecológico, a pesar de nuestra sensación de supervivencia. A principio del pasado mes de agosto el secretario general de la ONU anunció: “¡El cambio climático está aquí es aterrador y es sólo el inicio!”<sup>2</sup>. Como planeta y en términos climáticos hemos pasado del calentamiento a la era de la ebullición global: olas de calor, incendios forestales, aumento de la temperatura en dos grados centígrados a nivel mundial.

El cambio de nombre del que nos alertan no es para consolarse: cualquiera que se ha preparado un “tecito” sabe que cuando el agua *ebulle* o pasa al estado gaseoso, es momento de retirar el recipiente o apagar la fuente calórica. Si no se hace, el agua evapora o se quema -como se dice literariamente-, incluso hasta puede calentarse el recipiente y generar un connato de incendio. Y no obstante los tonos de ulti-

1. OMAR GELIPE GIRALDO, *Utopías en la era de la Supervivencia. Una interpretación del buen vivir* (México: Ítaca, Universidad Autónoma de Chapingo, 2014), 93.

2. S. A. ONU advierte que entramos en era de la “ebullición global”. DW, 27/0723. En <https://www.dw.com/es/onu-advierete-que-entramos-en-la-era-de-la-ebullicion-global/>

mátum del alto diplomático internacional, la declaración pasó de noche, frente a lo verdaderamente importante: el estreno de la película “Barbie”.

En efecto como ya se advierte el cambio de nombre es un cambio de era. Y para Felipe Giraldo se trata de la era de la supervivencia. A su decir ya no estamos en aquella contradicción del capital, cuando la sobreabundancia productiva se repartía con desigual distribución de lo producido y ante la incapacidad de absorber (consumir) dichos excedentes de producción. Ya no. Ahora estamos en una era caracterizada por la escasez:

[...] escasez de fuentes fósiles de energía, escasez de tierras y aguas por las que compiten bio-energéticos y que producen competencia por los alimentos, escasez para satisfacer las necesidades materiales de toda la población, y escasez para mantener el nivel de vida de las naciones industrializadas.<sup>3</sup>

Luego de la pandemia mundial por COVID19, nos encontramos con la sensación de ser supervivientes. Pero esta supervivencia es real: históricamente la escasez da la nota distintiva a esta época al acusar los límites del capitalismo:

[...] la aparente eficacia de producir siempre más, es lograda a costa de la destrucción de la naturaleza, de la desestabilización de los equilibrios ecológicos, de la sobre explotación de los ecosistemas, de la pérdida de la fertilidad de los suelos, y de la ruina ambiental en general.<sup>4</sup>

Pero esta sensación epocal de ser supervivientes, reitera justo lo que algunos venían advirtiendo hace una década e incluso más atrás: que nos encontrábamos ya en un tiempo extraordinario, al sobrepasar las fronteras ambientales, atravesamos el umbral del no retorno, precisamente en el ahora reinaugurado como “ebullición” del planeta.

### Relatos para sobrevivencia de la tierra

*Actuamos como si fuésemos inmortales y en realidad somos supervivientes.* Anna Tsing

Ante la catástrofe y desde una inquietud por la supervivencia, de cara a un planeta vulnerado y que nos es haber común, pregunto ¿Cómo vivir en un mundo herido? Acercó esta pregunta para hacerla a Donna Haraway quien desde una sensibilidad e imaginación feminista, hace frente a nuestra aciaga época a través de lo que ella llama “relatos para sobrevivencia de la Tierra”.

Partidaria de eco-feminismo, en Haraway existe un énfasis hacia la tecnología que la hace una autora de “culto” representante del ciber-punk y del imaginario *cyborg*.<sup>5</sup> Pensadora que incursiona creativamente en el cine documental, los performances audiovisuales y en la narrativa del *storytelling*, dispuesta a contar historias para la supervivencia del planeta: “Crecí en una familia en la que contar historias era tan importante como el aire que respirábamos”.<sup>6</sup>

Para Haraway en tiempos de destrucción y extinciones, es posible imaginar futuros que restañen un mundo herido, por eso apuesta a crear o recuperar historias de supervivencia y contarlas para

3. *Ibid*, p. 95.

4. *Ibid*, p. 94.

5. RAZMIG KEUCHEYAN, *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos* (Madrid: Siglo XXI, 2013), 259.

6. FABRIZIO TERRANOVA, *Donna Haraway: cuentos para la supervivencia de la Tierra*. (2017). LALULULA. TV. 82 minutos. 14/02/20. En <https://lalulula.tv/cine/100076/donna-haraway-cuentos-para-la-supervivencia-terrenal>

curar al mundo y hacerlo vivible. Si en los últimos cinco siglos hemos devastado el mundo, se trata de combatir esos modos dominantes, depredadores y expoliadores de hacer el mundo, para seguir con el problema de hacernos cargo de defender y privilegiar mejores modos de vida. Así, se pone en juego la historia de la tierra tal y como la conocemos y hemos participado en ella.

Entonces para combatir las historias asesinas de la tierra, se ha de narrar, de contar otros relatos. Esos otros relatos son “Historias Camile. Niñas y Niños del Compost”<sup>7</sup>, infancias de la tierra, de la noche, del suelo y de la incapacidad, de la no-acción y del no-éxito (y sin que no acción, no éxito, sean algo malo).

### Fabular vidas alternativas

La narración que tomaré, provoca-evoca-convoa a escuchar, reconocer, formas de vida convivencial alternativa. Por su brevedad se puede leer la siguiente síntesis o brincársela a condición de leer la transcripción tomada del documental.

*En el principio, cuando el planeta estaba devastado y en ruinas a comienzos de este siglo, hubo comunidades humanas que comenzaron a buscar formas nuevas de relación con el mundo y lo viviente.*

*Cuando Camille I nació (e incluso al momento de su concepción) a cada niño de esa comunidad se le debía atribuir una simbiosis con otra especie no humana. Así, por ejemplo, a ella le asignaron a la mariposa monarca.*

*Para cuando nace Camille II (descendiente de la primera Camille), se continuó y ahondó esta tradición. Pero avanzado el desarrollo científico de su comunidad y*

*mediante la tecnología del momento, Camille II pudo ponerse una barba hecha de filamentos de mariposa. Así, Camille II además sentir y conmocionarse humanamente el mundo, también lo hará como insecto.*

*Ambas Camilles son parte de la generación de las niñas y niños del compost: infantes de la noche, de la oscuridad, de lo subterráneo. Seres venideros de una forma de vida porvenir.*

A continuación transcribo el relato completo en la versión del documental<sup>8</sup>:

### *Historias de Camille*

Por Donna Haraway

A principios del siglo XXI, comunidades de todo el planeta sintieron una cierta urgencia ante la destrucción de modos de vivir y de morir. Una destrucción que afecta a humanos y otras criaturas en el tejido de nuestro vivir juntos en este planeta.

De alguna manera, una especie de ola de sentimiento y acción, de pensamiento y movimiento, barrió el planeta de un modo muy peculiar.

Empezaron a formarse comunidades de entre 150 y 500 personas, unas que ya tenían lugar, otras que se encontraban y agrupaban con intensidades que se practicaban de formas muy novedosas, o que se movían de un lugar a otro.

Todas estas comunidades se formaron en torno a una intensidad particular que sentían, un sentimiento de necesidad, un anhelo, un deseo, un proyecto que era vivir para recuperar las criaturas de la tierra, las humanas y las no humanas.

7. DONNA HARAWAY, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (España, Consonni. 2020), Capítulo 8.

8. Fabrizio Terranova, documental citado. La transcripción fue hecha por quien esto escribe en el lapso entre 1:07:20 a 1:16:30.

Querían aprender a cultivar las artes de vivir en un planeta dañado. Y ser quienes vinieron a recuperar y a restaurar allí donde se pudiera, como comunidades que ya vivían en las regiones devastadas o se mudaban a ellas para construir comunidades de cuidado y atención.

Camille I nació en una comunidad que había decidido que, hacía falta al menos tres padres y madres para cada nuevo bebé. Y tener un hijo no se decide así por nomás, era una decisión colectiva. Por lo tanto, las personas que querían tener bebés o traer bebés al mundo, tendrían que esperar y a lo mejor no podrían hacerlo, pero podían participar como padres y madres en una familia que criara a un bebé.

Así que Camille I tendría hermanas y hermanos, aunque no necesariamente en su mismo hogar. Pero quienes nacieran en esa comunidad tendrían otros niños que serían sus hermanos, aunque probablemente no serían sus hermanos y hermanas biológicos.

La elección reproductiva de la persona que gestaría al bebé ya fuera esta persona varón o mujer al principio del proceso. Quien gestara hasta el nacimiento tendría que hacer una elección reproductiva concreta. Tendría que escoger un simbiote u otra criatura para que estuvieran en simbiosis con el bebé humano durante toda la vida de ese bebé.

Así pues, la mujer que gestó a Camille I en un sueño que tuvo durante el embarazo, escogió para Camille I el simbiote de una mariposa monarca. El territorio de las mariposas monarcas abarcaba el lugar donde la comunidad se había asentado.

Camille I, en su pubertad podía hacer muchas cosas. Camille I podía decidir alterar su cuerpo y hacerse hombre, mujer u otro. Camille I podría conservar el cuerpo con el que había nacido o podía alterarlo parcialmente: un poco de esto, otro de aquello. Algunas modificaciones podrían ser irreversibles y había que aprender a vivir con las consecuencias. La comunidad no tenía miedo de este tipo de experimentación morfológica y pensaba que los adolescentes debían tener los medios para hacerlo.

Camille I eligió estar con la simbiosis y profundizarla. La historia comienza con la primera heredera de Camille I, Camille II.

Camille II nació mujer y, en su adolescencia Camille II decidió seguir como mujer, pero quiso dejarse la barba.

En la época de Camille I, las relaciones simbióticas no ocurrían aun en el nivel molecular. Pero la biotecnología de la comunidad se fue desarrollando de tal forma que cuando nació Camille II era posible y hasta deseable en la propia comunidad, que los simbiotes y los humanos compartieran sustancia corporal y compartieran sustancia genética.

Así que durante la pubertad Camille II decidió que le implantaran en la cara una barba a partir de las células madre de las antenas de las mariposas. De manera que Camille II tenía la cara llena de antenas de mariposas. Y las antenas podían sentir, saborear el aire, saborear la comida. Camille II tenía agudizada la sensibilidad lo que hizo que se agudizaran sus capacidades de cuidar y preocuparse por la supervivencia de las mariposas monarca.

La gente joven de la generación de Camille II se hacían implantes de células madre para reproducir en sus pieles motivos característicos de los insectos y las criaturas que cuidaban. Bailaban, se preparaban los cocteles de drogas, inventaban espectáculos de luz.

Quienes se vinculaban simbióticamente al pulpo y al calamar tenían cromatóforos en su piel y se excitaban sexualmente y latían a la vez que los calamares, las sepias y el pulpo, sus latidos producían espectáculos maravillosos de luz en sus pieles. Así que estos cuidados tenían una dimensión lúdica también.

Así como hacer parentesco pero no bebés era un asunto para toda la vida, formar y reformar parentescos no se hacía instantáneamente. Nunca se hereda todo de golpe. A menudo las adopciones se hacían con gente de cincuenta y tantos años.

Las familias se hacían y se rehacían y, a lo mejor, reformaban sus casas y reescribían sus acuerdos de responsabilidad económica común. Se daba por hecho que hacer parentesco era algo para toda la vida, y que las familias debían ser capaces de experimentar y cambiar.

Los compromisos eran muy serios y se asumían para siempre, aunque podían adoptar formas diversas. Se entendía que hacían falta rituales y apoyos para celebrar la ruptura de las relaciones amorosas y la consolidación de una amistad después de esa ruptura.

Por supuesto, se cometían errores terribles, sabían que habría mucho sufri-

miento, pero las comunidades sentían que eran los niños del compost. Permanecían leales al problema. Estaban aquí para de una forma u otra construir el juego del cordel que haría posible la continuidad.

### Artes imaginativas para vivir y enfrentar el problema

*Porque lo único que podemos hacer frente a este mundo es rebelarnos.* Emily Carr

Ante la falta de reconocimiento de la gravedad de la debacle ambiental, la tranquilidad de nuestras conciencias y a su conciliación con nuestra creencia en el sistema, coincido con Haraway y Giraldo<sup>9</sup> de que existe una inercia del pensamiento por más que se diga crítico.

Giraldo lo expone así:

En tal sentido he insistido que la era de la supervivencia es producto de la miseria del pensamiento occidental y de la aparente separación del ser humano del medio natural, pues al producirse esa imaginaria des-relación, la humanidad quedó abandonada y aislada dentro de sí misma, y en consecuencia debió autodefinirse inmediatamente por medio de la autoposición de lo *cósico* para solucionar la angustia que su soledad le produjo. El individualismo es una consecuencia de la fingida disyunción de la cultura occidental y los ecosistemas, y del ensimismamiento por la desvinculación y competencia con su misma comunidad.<sup>10</sup>

Por su parte para Donna Haraway se trata de renunciar a la “parálisis” de la crítica, y explica que nos embotamos con tan sesudos análisis críticos, que perdemos la noción de lo que realmente importa en el

9. OMAR GELIPE GIRALDO, *op. cit.*, p. 96.

10. *Idem.*



mundo. “Envenenamos o acallamos a los demás con nuestras últimas versiones de las cosas”.<sup>11</sup>

Haraway denuncia la existencia de una inercia de la crítica, pues seamos académicos o intelectuales, “hace que todo acabe ahí: nos hace arrogantes”.<sup>12</sup> Confundimos saber cómo funciona el mundo con arreglarlo. Como ella misma advierte, todo y el único sentido de hacer análisis crítico del capitalismo es “aprender cómo contar otra historia, así como aportar al trabajo de quienes ya están narrando de manera diferente”. ¿Por qué narrar?

En los últimos 500 años hemos saqueado al planeta. La palabra que designa este saqueo es *Antropoceno* y nombra los efectos de transformación que las actividades humanas tienen sobre la Tierra. Acuñada por el ecólogo Eugene Storer a principios de los ochenta, la noción ha ganado notoriedad cuando Paul Crutzen ganador del Nobel en el 2000, postuló que había llegado el momento de bautizar así a la nueva era geológica.<sup>12</sup>

A esto Haraway contra-argumenta y prefiere llamarlo *Capitaloceno*, por el nombre del modelo económico domi-

nante que configura y amenaza la estabilidad ecológica del planeta. Pero más allá, Haraway propone otra nominación “para otro lugar y otro tiempo que fue, aún es y podría llegar a ser”. Lo llama Chthuluceno, un sustantivo compuesto por dos raíces griegas (*kthón* y *kainos*)<sup>14</sup>: “juntas nombran un tipo de espacio-tiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada”.<sup>15</sup>

El Chthuluceno propuesto por Haraway estaría “generado” por la palabra-acción, es decir por “historias y prácticas multispecies en curso de devenir-con, en tiempos que permanecen en riesgo, tiempos precarios en los que el mundo no está terminado y el cielo no ha caído, todavía”.<sup>16</sup> Cabe precisar que cuando ella dice “seguir con el problema”, más allá de la connotación de tener un grave problema como humanidad de hace décadas, para Haraway la expresión quiere decir enfrentarlo, ponernos de frente y darle seguimiento, no soltarlo, mediante las artes de vida, es decir, la defensa de formas de vida nuevas frente a otras:

Vivir-con y morir-con de manera recíproca y vigorosa en el Chthuluceno

11. Fabrizio Terranova, documental citado.

12. *Idem*.

13. DONNA HARAWAY, *op. cit.*, pp. 79 – 81.

14. *Kainos* significa ahora, comenzar en este momento algo nuevo: “No hay nada en los tiempos de comienzo que insista en eliminar completamente los que ha venido antes, ni, ciertamente, lo que viene después”, *Ibid*, p. 20.

15. *Idem*.

16. *Ibid*, p. 95.

puede ser una respuesta feroz a los dictados del Ántropos y el Capital.<sup>17</sup>

Y abrir posibilidades por la acción mediante las artes de vivir, para lo que aún puede ser en este fin crítico de ciclo, para abrirla a lo que aún no puede ser, pero abrir la posibilidad.

Necesitamos desarrollar prácticas para pensar en aquellas formas de actividad que no están atrapadas por la funcionalidad, las que proponen lo posible-pero-todavía-no, o lo que-aun-no-es pero está abierto.<sup>18</sup>

En este cauce de emergencias se dan los relatos de supervivencia. Y para Haraway la ciencia ficción, es pensamiento. Frente al actual modelo dominante de vida que impone lógicas depredadoras y de despojo, su pensamiento-ficción se elabora como un arte de vida.

### Simpoesis

*Imaginar un lenguaje quiere decir  
imaginar una forma de vida.*

L. Wittgenstein

La expresión del epígrafe es del segundo Wittgenstein, el autor de las *Investigaciones Filosóficas* (1953). En esta cita se relacionan las imágenes del lenguaje con “las formas de vida”. Análogamente y para este trabajo, las ficciones de la imaginación, son pensamiento que encuentra modos de vivir que reparan lo herido del mundo en un contexto de supervivencia:

[...] la imagen apocalíptica de la destrucción masiva de bombas que caen desde el cielo, la ciencia ficción del fin total; encuentran su reverso en la interrogante por ese otro modo de gobernarnos de la olla común, el comedor popular, el fuego ya no como el peligro que amerita alegorías devastadoras de la huida a otros planetas, el fuego como calor para quienes habitan la reparación de una tierra asfixiada que, como en la ciencia ficción feminista de Marge Piercy o Ursula K. Le Guin, o en los cyborgs de Donna Haraway, sus tejidos se van reparando en la configuración de otros modos múltiples de lo común, en que la producción y reproducción de la vida, los cuidados y no la protección, los afectos y no la ilusión de los ‘espacios seguros’, que permiten re-pensar nuestras tramas.<sup>20</sup>

Nuestro problema como humanidad es la supervivencia. Supervivencia no como vida en un más allá después de la muerte, ni como inmortalidad a lo Max Scheler.<sup>21</sup> Preservar la vida en el más acá y del lado de nuestro espacio y tiempo humano, resulta imperativo, pero a condición de convocar sensibilidades necesarias e ir mucho más allá de un ensimismado “sálvese quien pueda”:

Confío en que éste es un tiempo que apertura otras sensibilidades para organizar nuestras relaciones de interdependencia sin explotación y los

17. *Ibid*, p. 21.

18. MOIRA WEIGEL, Interview: *Feminist cyborg scholar Donna Haraway: “The disorder of our era isn’t necessary”*. The Guardian. 20/06/19. En <https://www.theguardian.com/world/2019/jun/20/donna-haraway-interview-cyborg-manifesto-post-truth>

19. SOFÍA ESTHER BRITO, *Reír, arder resistir: notas en torno a Stasiología/Guerra civil, formas-de-vida y capitalismo de Rodrigo Karmy*. En Ficción de la razon.org. 25/08/23

20. SOFÍA ESTHER BRITO, *Reír, arder resistir: notas en torno a Stasiología/Guerra civil, formas-de-vida y capitalismo de Rodrigo Karmy*. En Ficción de la razon.org. 25/08/23

21. MAX SCHELER, *Muerte y supervivencia* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2001).

modos cooperativos en los que deseamos y necesitamos re-conectarnos para sostener la vida.<sup>22</sup>

En medio de un contexto de cosificación de la naturaleza, de vulneración de la tierra y de humillación, exclusión y marginalidad humana, Haraway reivindica un sentir y pensar feminista, liberador y diferente, que reconoce subjetividades emergentes tejidas de relaciones y de tratos hermanos con lo vivo, que restañan al mundo herido de la modernidad capitalista.

Así, el pensamiento-ficción de Haraway ofrece no sólo ficcionar sino un “giro” en la idea de supervivencia: el reconsiderar la pervivencia específica no de manera individualista, sino colaborativa por la simbiosis postulada.

Y termino con un ejemplo básico. Lo tomo de una de las dedicaciones de la propia Haraway, cuando dice que hace composta “No soy una post-humanista, Soy una compostista”.<sup>23</sup> Y es en un texto de metodología de la investigación titulado *Los tónicos de la voluntad: reglas y consejos sobre investigación*, el premio nobel de medicina D. Santiago Ramón y Cajal explica lo siguiente como principio básico de colaboración:

Nada parece más trascendental en bacteriología que el conocimiento de las bacterias infecciosas, y nada más secundario que el de los microbios inofensivos pululantes en las infusiones y materias orgánicas en descomposición; y, no obstante, si desaparecieran estos humildes hongos, cuya misión es

reintegrar a la circulación general de la materia los principios secuestrados por los animales y plantas superiores, bien pronto el planeta se tornaría inhabitable para el hombre.<sup>24</sup>

Y como si este principio simbiótico lo elevara a axioma, Haraway precisa:

Nos necesitamos recíprocamente en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en pilas de compost caliente. Devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en absoluto.<sup>25</sup>

Un segundo ejemplo lo narra Ana Tsing, al referirse a Jacob Doherty antropólogo social de la Universidad de Edimburgo quien trabajó en los sistemas de recogida de residuos en los vertederos abiertos de Kampala, Uganda, y quien se propuso contar la siguiente historia:

[...] debido al cambio climático una especie de ave migratoria, se ha instalado en estos vertederos. Las autoridades locales odian a esta ave y están desesperadas por erradicarla, en parte porque produce muchas heces. Pero resulta que el pájaro es, en realidad, un aliado de los excavadores de contenedores y de los trabajadores del vertedero. Precisamente porque se alimenta de los restos de la basura orgánica, los trabajadores pueden clasificar los residuos más fácilmente, ya que las partes metálicas son más visibles una vez retirados los restos orgánicos. En este vertedero de Kampala, hombres, muje-

22. MINA LORENA NAVARRO, *Interdependencia de la vida humana / no-humana: COVID-19 e hipótesis en disputa*. CLACSO, 25/04/20. En <https://www.clacso.org/interdependencia-de-la-vida-humana-no-humana-covid-19-e-hipotesis-en-disputa>

23. DONNA HARAWAY, *op. cit.*, p. 157.

24. SANTIAGO RAMÓN Y CAJAL, *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad* (Madrid: CSIC, 2017), 41-42.

25. DONNA HARAWAY, *op. cit.*, p. 24.

res y pájaros forman un nuevo tipo de alianza en el corazón de la ruina.<sup>26</sup>

Por lo tanto, hemos de empezar a aprender a convivir en comunidades de colaboración entre humanos y animales, plantas, virus y bacterias, para hacernos conscientes que la humana no es la única y excluyente forma de vida.

### Cierre

*La vida como oikos, como hábitat, sólo es posible porque florece poéticamente.*

Ángel Augusto Maya

Ante la pregunta por cómo vivir en medio de la catástrofe, entre las ruinas del capitalismo, la fábula de ficción revisada invita imaginar supervivencias, esto es, a:

- a) Imaginar, narrar y tejer redes de lo común como relato de supervivencia.
- b) Hacer trama colectiva, colaborativa y compartida para restaurar el mundo y lo humano herido.
- c) Reconocer que las sensibilidades “entramadas” inventan formas conviviales alternativas (interdependientes, cooperativas, no dominantes),

desplazan al sujeto individualizado para construir comunidades de cuidado y de atención.

- d) Tomar conciencia que en el *Chtuluceno* el ser humano no es ni el único protagonista ni construye en solitario, sino que teje desde, esto es, una *simpoiésis* con otros.
- e) Hacer simbiosis entre las especies que habitamos este planeta (entre humanos y no humanos): es hacer parentesco pero sin el imperativo biológico y reproductivo. Se trata de hacer relaciones inter-dependientes para sobrevivir.
- f) Abrirnos a otros parentescos es ocasión de generar *artes de vida* que resistan para supervivir-restaurando un planeta dañado, herido.
- g) Romper con el circuito depredador de la mentalidad productivista mediante las artes de vida y su fuerza.

En definitiva, la especulación revisada resulta ocasión de conocimiento al ampliar nuestra experiencia vital: un saber que al realizar la construcción imaginaria del mundo y de lo humano, exorciza, cura y restaura la herida que nos es común.



26. NASTASIA, HADJADJI. Ana Tsing: “Imaginemos un arte de vivir en las ruinas del capitalismo”. *Climaterra*, 14/08/20. En <https://www.climaterra.org/post/anna-tsing-imaginemos-un-arte-de-vivir-en-las-ruinas-del-capitalismo>.

## Bibliografía

- Barrera Montppellier, Erick, Villalvazo Figeroa, Ernesto A. y Díaz Alvarez, Edison A. *Como agua pa'l antropoceno: manual para el planeta con recetas, relatos y ciencia*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad, 2020.
- Brito, Sofía Esther. *Reír, arder resistir: notas en torno a Stasiología/Guerra civil, formas-de-vida y capitalismo de Rodrigo Karmy*. Ficción de la razon.org. 2023, 25 de agosto.
- Durán Rodríguez, José. *Donna Haraway, la científica contra el Antropoceno cuyo laboratorio es el lenguaje*. El Salto Diario, 2019.
- Giraldo, Omar Felipe. *Utopías en la era de la Supervivencia. Una interpretación del buen vivir*. México: Ítaca, Universidad Autónoma de Chapingo, 2014.
- Hadjadji, Nastasia. Ana Tsing: "Imaginemos un arte de vivir en las ruinas del capitalismo". *Climaterra*, 14/08/20. En <https://www.climaterra.org/post/anna-tsing-imaginemos-un-arte-de-vivir-en-las-ruinas-del-capitalismo>
- Haraway, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. España: Consonni. 2020.
- Kertész, Imre. *Un instante de silencio en el paredón: el Holocausto como cultura*. Barcelona: Herder, 2002.
- Keucheyan Razmig. *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI, 2013.
- Moira Weigel. Entrevista Feminist cyborg scholar Donna Haraway: "The disorder of our era isn't necessary". En <https://www.theguardian.com/world/2019/jun/20/donna-haraway-interview-cyborg-manifesto-post-truth>
- Navarro, Mina Lorena. *Interdependencia de la vida humana / no-humana: COVID-19 e hipótesis en disputa*. CLACSO, 25/04/20. En <https://www.clacso.org/interdependencia-de-la-vida-humana-no-humana-covid-19-e-hipotesis-en-disputa/>
- (S.A). *ONU advierte que entramos en era de la "ebullición global"*. DW, 27/0723. En <https://www.dw.com/es/onu-advierte-que-entramos-en-la-era-de-la-ebullicion-global/>
- Scheler, Max. *Muerte y supervivencia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- Ramón y Cajal, Santiago. *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2017.
- Terranova, Fabrizio. "Donna Haraway: cuentos para la supervivencia de la Tierra". (2017). LALULULA. TV. 82 minutos. 14/02/2020. En <https://lalulula.tv/cine/100076/donna-haraway-cuentos-para-la-supervivencia-terrenal>
- Theuner Emmanuel. *Donna Haraway; La revolución de las hijas del compost*. LATFEM, 2018.

# POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN. VOLUMEN III. CRÍTICA CREADORA

Enrique Dussel

Editorial Trotta, Madrid, 2022

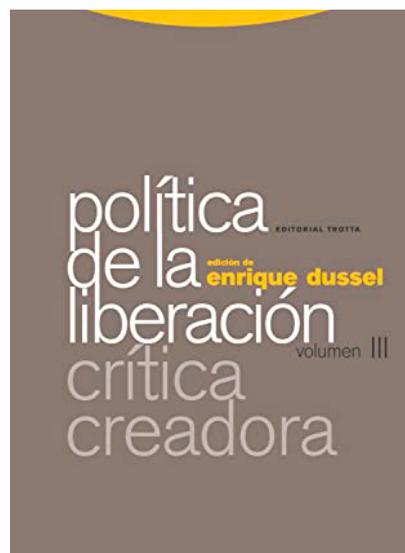
JAIME TORRES GUILLÉN\*

Durante parte de su vida intelectual, Enrique Dussel (1934, La Paz, Argentina–2023, Ciudad de México) cultivó el proyecto propedéutico e intergeneracional denominado “Política de la Liberación”. Lo materializó en una historia de la política, como historia de los pueblos o sujetos políticos que luego publicó en 2007 como *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*.<sup>1</sup> Lo continuó con *Política de la Liberación. Volumen II. Arquitectónica*<sup>2</sup> publicado en 2009. El primero tiene como principio superar los límites de los paradigmas históricos helenocéntricos, occidentales, eurocéntricos, lineales, seculares y coloniales.

Dicho brevemente, estos paradigmas borran de la historia humana, el mundo egipcio y mesopotámico, fenicio y semita, del III y II milenio a.C., así como el Imperio romano oriental, de Bizancio o Constantinopla; no toman en cuenta el pensamiento político construido en el Imperio chino, el Islam o el mundo mesoamericano, ni tampoco incluyen a América Latina en los orígenes de la Modernidad al olvidar que pensadores como Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez iniciaron la filosofía moderna antes que Descartes, Spinoza, Bodin, Hobbes o Locke lo hicieran. De ahí la intención de que el primer tomo de *Polí-*

*tica de la Liberación* sea leído por las futuras generaciones latinoamericanas como un contra-relato a los paradigmas hegemónicos de las historias de las civilizaciones.

El volumen II es la *Arquitectónica* de esta “Política de la Liberación” que funge como introducción (*Primera Parte*) al volumen III (*Segunda y Tercera Parte*) del libro *Política de la liberación* al cual Dussel llama *Crítica Creadora*. Podría decirse que ambos están ligados de manera particular porque lo que se describe teóricamente en el volumen II es deconstruido en el volumen III. El orden de exposición de este volumen es el siguiente: una introducción a la Segunda Parte del proyecto general de *Política de la Liberación*. Esta se titula: “La segunda constelación. La crítica mesiánica deconstructiva”. Luego la Tercera Parte titulada “La tercera constelación. La Construcción



1. (Madrid: Trotta, 2007).
2. (Madrid: Trotta, 2009).

\* DIRECTOR DE LA  
REVISTA PIEZAS  
EN DIÁLOGO  
FILOSOFÍA  
Y CIENCIAS  
HUMANAS Y  
COORDINADOR  
DEL PROYECTO  
AUDIOVISUAL LIBRE  
SEGUIRENLATIERRA.  
ORG

política creadora”. Dussel introduce cinco Excursos que tienen la función de aclarar y profundizar la discusión.

En palabras de Dussel, todo el proyecto es una “ascensión de lo abstracto a lo concreto”. En efecto, a la manera de lo que hace Marx en *Introducción a la crítica de la economía política*, en ambos tomos de *Política de la liberación* Dussel emprende una construcción crítica general de todo el sistema de las categorías de las filosofías políticas burguesas modernas. De todo ese trabajo, la categoría fundamental que organizará toda la *Arquitectónica* y posteriormente la *Crítica Creadora* es la de poder político.

La que se reseña aquí es *Política de la liberación. Crítica creadora*<sup>3</sup> volumen III el cual tiene características especiales. El libro no solo está armado con contribuciones de colegas<sup>4</sup> que trabajaron con Dussel la temática, sino que toma en cuenta los últimos acontecimientos políticos suscitados en América Latina, especialmente los que tienen que ver con las rebeldías indígenas, las movilizaciones populares de mujeres, jóvenes, trabajadores, campesinos y el arribo de los llamados gobiernos progresistas. Se trata de una concepción crítica creativa de la política general abordada desde dos momentos sistemáticos (uno negativo, el otro positivo) cuya reflexión pasa por tres *constelaciones* diacrónicas.

La primera *constelación* es la Totalidad vigente descubierta por Emmanuel Lévinas. Es el momento del orden político hegemónico (principio conservador) cuya clase dirigente estabiliza mediante un sistema legal y la subordinación del pueblo. Esto puede durar siglos hasta que la disidencia de los oprimidos obliga a las elites a transformarse en dominadores

y a establecer el Estado de excepción: el poder como dominación. Dussel considera que este es solo un momento negativo del poder político (necropolítica), por lo que no habría que confundirlo con una ontología del Estado como lo hace cierta izquierda con tendencias anarquistas.

La segunda *constelación* es la Ruptura mesiánica (principio anárquico) para enfrentar al Estado en su fase fetichista y necrófilo. Es el momento de exigencia y lucha el pro del desmantelamiento y disolución del Estado, en dicha fase. La referencia de Dussel a *El Estado y la revolución* de Lenin, para comprender la dimensión táctica o estratégica de esta Ruptura, así como al momento mesiánico materialista de Walter Benjamin y al “tiempo del peligro” de Pablo de Tarso, tiene como finalidad entender la temporalidad diacrónica de estas *constelaciones*.

La tercera *constelación* es el momento de la organización (principio de la imaginación) y construcción del nuevo Estado como *nueva* sociedad, tal y como lo pensara alguna vez Lenin. Este es el momento político de mayor complejidad porque se trata del momento positivo, por tanto, *creativo* que no debe confundirse con el momento de la positividad vigente de la primera *constelación*, pero tampoco como la negación revolucionaria del Estado en su fase necropolítica que al eternizarse en ese momento conduce al inmovilismo político. Sobre esto último vale la pena mostrar lo dicho por el propio Dussel:

En América Latina hay una cierta posición anarquizante que critica a los políticos o movimientos populares que se comprometen en el acto de construir un *nuevo* sistema como no revolucionarios, extractivistas progresistas en

3. (Madrid: Trotta, 2022).

4. Alicia Hopkins, Bernardo Cortés, Enrique Téllez, Jorge Zúñiga M., Mario Ruiz S., Gabriel Herrera, Carlos Núñez, José Gandarilla, Omar García C., Luis Jorge Álvarez, Antonio Wolkmer, Lucas Machado, Álvaro García Linera.

el mejor de los casos (fijándose definitivamente en el inmovilismo de una *perenne segunda constelación*). Califican de reformistas a muchas experiencias políticas latinoamericanas como la cubana, sandinista, y posteriormente el proceso bolivariano de Hugo Chávez, Evo Morales, López Obrador, etcétera.<sup>5</sup>

Según Dussel, esta posición confunde el necesario momento de mayor peligro, heroico y mesiánico de la segunda *constelación*, con el acto político revolucionario negando con ello el horizonte de la tercera *constelación*. En palabras de Dussel, se confunde el Estado de excepción con el Estado, y el poder político con dominación, alejándose con ello del pensamiento crítico y revolucionario y acercándose más a teorías convencionales del poder como la de Max Weber.

Para Dussel el *nuevo* Estado como *nueva* sociedad no es una utopía de la perfección en un sentido vulgar. Por supuesto que entiende que a nivel empírico las contradicciones están en todas partes. Es más bien una utopía en el sentido de Franz Hinkelammert. Es decir, la orientación de Dussel en esto es el “principio de imposibilidad” de Hinkelammert quien plantea que:

La política como arte de lo posible contiene, una *crítica a la razón utópica* sin la cual no es posible establecerla. Ese “no es posible” no es algo dado, sino algo por descubrir. Lo que sí podemos saber es que su descubrimiento pasa por la conceptualización de lo imposible, frente a lo cual se va elaborando y experimentando lo que es posible.<sup>6</sup>

Esto quiere decir que tal crítica a la utopía no es su rechazo, sino su conceptualización trascendental. Conocer la realidad implica que el pensamiento utópico incluya en su caja de herramientas la brújula de lo imposible para poder imaginar la praxis de lo posible. Este discernimiento no implica tanto a las ciencias empíricas, como a la filosofía. Como lo planteó Marx en el volumen I de *El Capital*: “Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social”.<sup>7</sup>

Además, el proceso diacrónico desde donde Dussel aborda el Estado permite entender a este como una *institución* ambigua pero no intrínsecamente dominadora. Una síntesis de lo anterior podría ser la siguiente: El poder del Estado no es ontológicamente dominación (primera *constelación*), pero puede fetichizarse al corromperse; de ahí la necesaria crítica negativa, pero esta praxis política no puede permanecer perennemente como acto negativo-liberador (segunda *constelación*), es posible que esta pueda pasar a la construcción del Estado como poder obedencial (tercera *constelación*).

Lo que Dussel plantea es que hay que reconocer en la segunda *constelación* la corrupción del *fundamento* de lo político sin caer en las versiones conservadoras del poder. En sus palabras lo que hay que entender es que el poder del Estado no es necropolítico en sí mismo, sino pasa por una inversión o remedo, a saber: la fetichización del sistema político, la decadencia del orden vigente que se afirma de manera absoluta y así niega a quienes se le

5. *Ibid*, p. 20.

6. FRANZ J. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1984), 29.

7. KARL MARX, *El Capital*, Tomo I, libro I (México: Siglo XXI, 1985), 96.

oponen.<sup>8</sup> Siguiendo a Marx en el concepto de fetiche, Dussel lo utiliza para significar una inversión y ocultamiento ideológico en la política. Esto es, en una *relación* uno de los términos de esta se oculta y termina *absolutizando* a otro término. Tal como lo hace Marx para el concepto de valor que en la sociedad capitalista se *absolutiza* en las cosas en vez de *relacionarse* con quienes las han producido socialmente.

Dussel aplica el análisis de Marx análogamente al campo político y así expresa que quienes producen las instituciones políticas son las personas que mantienen un vínculo y forman comunidad. En esta *relación* comunitaria se gesta el poder político soberano como *potentia* que luego se manifiesta en instituciones políticas (*potestas*) a las que se les delega dicho poder. Pero este esquema se fetichiza en las versiones del contractualismo y sus prácticas: ahí los individuos aislados y en estado de naturaleza, establecen un contrato con las instituciones que producen *socialidad*. Entonces la relación se invierte. En ese momento la *potestas* se corrompe al quedar *absolutizada* frente a los individuos. En suma, aquí se toma el contrato o las instituciones políticas (cosa) como sujeto en vez de la comunidad política (relación entre personas). De esta manera la *potentia* o el poder soberano de la comunidad política queda oculto invirtiendo la relación hacia la *potestas* quedando esta como ente absoluto: “el objeto de delegación (el representante) se transforma en la sede del Poder (el poder político fetichizado: *Macht* para Marx) que exige obediencia al que de hecho lo ha creado”.<sup>9</sup>

Es este el rodeo intelectual que habría que hacer para entender la segunda *constelación* y sobre todo la afirmación de Dussel sobre que el Estado o el poder político no supone intrínsecamente dominación. Contra Max Weber y sus discípulos, Dussel afirma que el poder político que estos describen es el fetichizado. Recuértese lo escrito por Weber en IX sociología de la dominación incluida en *Economía y Sociedad* que al definir la dominación como “un estado de cosas” en el que los actos de los dominados “tienen lugar como si” estos “hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar” el contenido del mandato del dominador,<sup>10</sup> inmediatamente Weber aclara: “1. Si se quiere tomar por base el concepto de dominación aquí indicado, es inevitable formular la anterior definición con la reserva de un ‘como si’”. Lo que está diciendo Weber es que la relación entre el mando y la obediencia, base de su concepto, es contingente: puede darse por persuasión, temor, costumbre o conveniencia.<sup>11</sup> De ahí el cuestionamiento de Dussel:

¿Cómo podrá un *obediente aceptar legítimamente* (es decir, por convicción subjetiva y habiendo cumplido los procedimientos igualitarios y el mandato del principio normativo auténtico democrático racional) ser dominado? El fetichismo opera en este ámbito cognitivo: *oculta* al dominado la dominación que sufre y permite que acepte [...].<sup>13</sup>

8. ENRIQUE DUSSEL, *Política de la liberación. Crítica Creadora (III)* (Madrid: Trotta, 2022), 85.

9. *Ibid.*, p. 93. Para todo lo relacionado con el concepto de *potentia* y *potestas*, véase la primera parte denominada “El orden político vigente” del libro: ENRIQUE DUSSEL, *20 tesis de política* (México: Siglo XXI/ Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2006), especialmente la Tesis 2 y Tesis 3.

10. MAX WEBER, *Economía y sociedad* (México: FCE, 2008), 699.

11. *Ibid.*

12. ENRIQUE DUSSEL, *Política de la liberación. Crítica Creadora (III)*, *op. cit.*, p. 95.

De esta manera la política se fragmenta: representación y participación se escinden y se impone la Voluntad-de-Poder del Estado territorial necropolítico. Es así como la crítica negativa a este momento fetichizado del poder político tenga sentido porque es el momento más expresivo de la corrupción estatal, la guerra misma (Totalidad) dirá E. Lévinas. Pero lo que Lévinas no observa, dice Dussel, es que la crítica negativa a la Totalidad al absolutizar el poder político como dominación, solo gesta una Ética de la Responsabilidad, mas no una Política de la Liberación.<sup>13</sup> En el lenguaje de Dussel: en la necesaria crítica negativa al poder fetichizado de Lévinas, ya no hay lugar para la actualización de la *potentia* en instituciones políticas (*potestas*) debido a que la lucha de las víctimas y los oprimidos se concentra en destruir el poder corrupto del Estado de manera indefinida. Este poder liberador, al que Dussel llama *hiperpotentia*, es necesario, pero no suficiente para reconstruir la nueva política.

Pero ¿Quién es el sujeto que detenta este *hiperpoter* en la segunda *constelación* diacrónica de la política? Enrique Dussel no duda: el *pueblo*. Pero como el término es equívoco se requiere construirlo como categoría. Una primera tarea supone un deslinde de las nociones de *Volk*, *people*, *peuple*, sociedad civil, etcétera.<sup>14</sup> Otra, concebirlo desde la Ruptura mesiánica: como el *resto*, la *plebs* o el bloque social de los oprimidos. La alteridad y exterioridad de la que habla Lévinas le sirve a Dussel para discutir el contenido a su categoría de *pueblo*, pero también la razón populista de Ernesto Laclau para justificarla como sujeto colectivo de la acción política.

Como bien se sabe, para Laclau, la lógica de la formación de las identidades colectivas no tendría que buscarse en la categoría de clase, sino de pueblo entendida esta como relación real entre agentes sociales.<sup>15</sup> Desde luego que esta lógica que opera al interior de lo social no es la única, pero interesa porque permite entender la manera como se logra unidad a partir de las diferencias. En efecto, según Laclau el pueblo nace como unidad en sus distintas demandas a partir de una cadena de equivalencias la cual construye una frontera antagónica, una división, dos bandos: el pueblo y los dominadores.

Dussel les reconoce a ambos sus valiosas aportaciones, pero también señala sus límites: Lévinas eterniza la negación al poder político cuya consecuencia es la anti-política.<sup>16</sup> Laclau abandona el momento material (sociológico y económico) de la unidad hegemónica de la constitución del pueblo quedándose en un nivel del discurso lingüístico. Por ello pierde

[...] la posibilidad de hacer jugar la categoría política *pueblo* en una esfera material, económica y sociológica, como referencia a la intersubjetividad de actores que poseen semejanza equivalencial unificada en torno a reivindicaciones (que se van tornando hegemónicas), ya que cumplen los *intereses de movimientos sociales* de los más diversos tipos.<sup>17</sup>

Surge entonces la necesidad de avanzar en la construcción de la categoría de *pueblo* como *actualidad* creadora, como sujeto innovador en la historia. Esto es de

13. *Ibid*, p. 105.

14. *Ibid*, p. 134.

15. ERNESTO LACLAU, *La razón populista* (Buenos Aires: FCE, 2010), 97.

16. Para una ampliación de esta crítica de Dussel a Lévinas véase ENRIQUE DUSSEL, *Política de la liberación. Crítica Creadora (III)*, *op. cit.*, especialmente capítulo V de la Tercera Parte: 2. *¿En qué consiste en E. Lévinas el "Estado de David?"* pp. 369 y ss.

17. ENRIQUE DUSSEL, *Política de la liberación. Crítica Creadora (III)*, *op. cit.*, p. 145.

suma relevancia para entender la política de la liberación de Dussel. Este *pueblo* constituido en la Ruptura mesiánica, en el momento o *constelación* segunda del poder político corrompido, ya no es la “comunidad política” que fue fracturada por dicho poder, sino “el *populus* futuro (nuevo orden organizado desde la *plebs* triunfante) [que] incluye ambiguamente a la *plebs in actu*, es decir, como identidad equivalencial de un ejercicio efectivo de la *hiperpotencia* por venir [...]”<sup>18</sup> que marcará la instalación del conflicto en el centro de la estructura política.

Para avanzar a la tercera *constelación* Dussel sostiene que es necesario transformar los principios *éticos* surgidos en la segunda *constelación* en principios normativos de la *política*. La crítica negativa de las víctimas al poder político tendrá que transformarse en la creación de un sistema político imperfecto de igualdad y justicia. Esta es precisamente la tarea de una política *crítica* o “Política de la Liberación”: **postular** principios políticos críticos.

Se trata de un postulado que abre un ámbito, un horizonte donde pueden descubrirse nuevas *posibilidades*, muchas alternativas *empíricas posibles*, lo que es esencial en la política *crítica*, porque necesita de este *espacio* donde se gesten las posibilidades liberadoras futuras, fruto de las transformaciones (o revoluciones en su límite, pero muy excepcionalmente), que no se dan por generación espontánea, sino por creatividad de la imaginación creadora.<sup>19</sup>

En efecto, la cuestión política del “postulado” refiere al “concepto universal vacío”, aquello pensado, sea la justicia, el Estado, la igualdad, el poder político, etcé-

tera, que, al no estar saturado de sentido, se construye en la temporalidad diacrónica de la Política de la Liberación. Esto permite la apertura al pensamiento de las alternativas y sus prácticas. ¿Por qué? Cuando se enuncia un postulado (justicia, fin de la explotación, sociedad sin clases) dentro de un proyecto político, en su nivel lógico no hay contradicciones, pero se sabe, por la experiencia de las víctimas, que empíricamente es imposible. Esta combinación entre pensamiento y experiencia de la alteridad rinde fruto en la imaginación creadora que establece horizontes de lucha desde una política realista y crítica.

El político *crítico*, ante el anarquista extremo, es *realista* (capta teóricamente la posibilidad *lógica* y orientadora, pero no la confunde con la posibilidad *real empírica*); y ante el conservador, es *crítico* (acepta la posibilidad de lo empíricamente posible entre las alternativas futuras que no existen en el presente, y que son imposibles en el conservador).<sup>20</sup>

Para Dussel, en algún momento de la lucha política se tendrá que transitar hacia postulados positivos críticos como la delegación del poder democrático, la creación de nuevas instituciones políticas o la soberanía de los pueblos para hacer frente a los desafíos del actual colapso ecológico. De ahí la necesidad de crear principios políticos normativos *críticos* entendidos como imperativos subjetivos, intersubjetivos y comunitarios con los que se tendría que redefinir todas las instituciones políticas.

Dichos principios son diferentes de los principios normativos políticos *positivos* de la primera *constelación* y de los principios normativos políticos *negativos* de la

18. *Ibid*, p. 147.

19. *Ibid*, p. 199.

20. *Ibid*, p. 200.

segunda *constelación* porque como deberá recordarse, en la *Ética de la Liberación*<sup>21</sup> Dussel traza estos mismos momentos en la primera parte de esta obra llamada “Fundamentos de la ética”: momento material, formal y de factibilidad. Lo correspondiente a la razón práctico-material de la ética es, la reproducción de la vida del sujeto (principio material); al negarse esta reproducción, se torna necesaria su crítica (principio formal) desde la alteridad, pero es necesario dar un paso más:

El momento ético-procesual de la factibilidad realizativa (no es meramente, procedimental, sino proceso, procesual), que en un primer momento es ejercicio de la razón instrumental y estratégica formales, en referencia a juicios de hecho; en un segundo momento es confrontación de dicho ejercicio de los principios ético-material y moral-formal, dando como resultado la máxima o norma del acto «bueno», la institución «legítima», el sistema cultural vigente (*Sittlichkeit*), etc.<sup>22</sup>

En concordancia a lo planteado en *Ética de la Liberación*, en *Política de la Liberación*, Dussel avanza hacia la construcción política creadora (momento de factibilidad) de la tercera *constelación*: el poder obedencial.<sup>23</sup> Con ello Dussel se posiciona frente al escepticismo posmoderno de la política y ante las llamadas ciencias políticas. El primero bajo la excusa de impedir el dogmatismo en política impone la idea de que esta se compone solo de decisiones estratégicas sin principios normativos

universales y la segunda se asume como imparcial, aunque se mueva con principios normativos implícitos en sus juicios.

En esta tercera *constelación* Dussel se dispone a plantear su propuesta para superar la totalidad fetichizada del poder político. Aquí la Voluntad-de-Creación que deviene de la Voluntad-de-Vida se posiciona frente a la Voluntad-de-Poder. Son las víctimas de la historia que irrumpen desde la exterioridad para negar el poder fetichizado que las condena a la muerte. Es la *hiperpotencia* que pone todo en cuestión, no ya desde una ética política, sino desde una “fuente creadora” de transformación o Política de la Liberación. No es ya fundamento, sino creación de acciones políticas críticas.

En la política fetichizada, la *potestas* aparece como *fundamento*, como si esta hubiera fundado las instituciones vigentes (Constitución, leyes, Estado) y con ello oculta la *fuentes creadora* de la *potentia*: el poder instituyente del pueblo. Este poder originario tiene tres determinaciones que Dussel viene postulando desde su *Ética de la Liberación* (momento material, formal y de factibilidad) y que ahora se presentan como la posibilidad real de crear un nuevo poder político. La primera es la voluntad-de-vida negada de los oprimidos y excluidos. Como lo plantea en la Tesis 12 de sus *20 Tesis de política*:

[12.11] Las víctimas del sistema político vigente *no-pueden-vivir* plenamente (por ello son víctimas). Su *voluntad-de-vivir* ha sido negada por la voluntad-de-poder de los poderosos. Esa *voluntad-de-vivir* contra todas las

21. ENRIQUE DUSSEL, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (Madrid: Trotta, 2006).

22. *Ibid.*, p. 236.

23. “El poder *obediencial* sería así el ejercicio delegado del poder de toda autoridad que cumple con la pretensión política de justicia; de otra manera, del político recto que puede aspirar al ejercicio del poder por tener la posición subjetiva necesaria para luchar en favor de la felicidad empíricamente posible de una comunidad política, de un pueblo” Véase tesis 4 en ENRIQUE DUSSEL, *20 tesis de política*, op. cit., p 37.

adversidades, el dolor y la inminente muerte se transforman en una infinita fuente de creación de lo nuevo.<sup>24</sup>

De esta voluntad surge la *hiperpotentia* que no es otra cosa que el poder del pueblo que emerge en los momentos creadores de la historia para construir transformaciones sociales significativas y revoluciones radicales. Es una nueva voluntad de creación.

Desde la nada del sistema vigente irrumpe una nueva voluntad, desconocida, inesperada. Es la primera determinación de la *hiper-potentia*, como oposición a la *potentia* del horizonte establecido por la Voluntad-de-Poder de los poderosos. El *hiper-*indica un “más allá”, una trascendentalidad, pero al mismo tiempo *nueva* potencia, fuerza, poder, capacidad.<sup>25</sup>

La segunda determinación es la unidad de voluntades alcanzada gracias a la actividad de la razón práctico-discursiva que legitima las exigencias desde la voluntad-de-vida. La tercera sería la posibilidad efectiva (factibilidad) de realizar en los hechos y estratégicamente, la razón instrumental de las víctimas. La suma de todas estas determinaciones, crean lo que Dussel llama la nueva voluntad política. En sus palabras:

Si la *potentia* era todavía el poder *en-sí*, y la *potestas* (todas las estructuras institucionales) era el poder *fuera-de-sí*, ahora la *hiper-potentia* es el poder que retorna hacia sí pero en un grado de mayor profundidad: es el poder *para-sí* con auto-conciencia

de ser un nuevo momento de la auto-determinación creadora del pueblo en la historia.<sup>26</sup>

La lectura teológica de Dussel está a la vista. Esta *hiperpotentia* es el *kairós* del que habla Walter Benjamin en su Tesis XIV de *Tesis de Filosofía de la Historia*. Es la *débil* fuerza mesiánica que irrumpe en el “tiempo-ahora” y desafía al sistema vigente político que se ha tornado necropolítico en la segunda *constelación*.

Ahora bien, ¿Cómo resuelve Enrique Dussel la difícil cuestión de articular la acción política que nace de la pura *potentia* expresada en democracia directa con la *nueva* política derivada de la *hiperpotentia* que crea imaginativamente un poder obediencial expresado en democracia representativa?

Habría que decir que aborda la problemática en su nivel intelectual. Lo primero que plantea es que participación y representación no son prácticas antagónicas. Si se toman de manera aislada da la impresión de una aparente oposición. Para superar esto avanza afirmando que la democracia *participativa* “tiene prioridad absoluta” sobre la democracia *representativa*.<sup>27</sup> Que la *representación*, tomada sin referencia a la *participación* puede fetichizarse, por tanto, habrá que entenderla como una institución *ambigua* a la cual siempre será necesario articularla con la democracia directa. La relación entre *potentia* o poder político *en sí* se pone como poder instituyente en relación a una posible *potestas*. Esta relación permite entender que la *representación* es un momento “de la democracia como régimen integral legítimo del ejercicio delegado del poder”.<sup>28</sup> Esta manera de entender

24. ENRIQUE DUSSEL, *20 tesis de política*, op. cit., p. 94.

25. ENRIQUE DUSSEL, *Política de la liberación. Crítica Creadora (III)*, op. cit., p. 363.

26. *Ibid*, p. 364.

27. *Ibid*, p. 535.

28. *Ibid*, p. 541.

la democracia participativo-representativa supera las versiones liberales actualmente en boga, “pero que tampoco la izquierda ha sabido describirla adecuadamente, lo que la ha llevado a callejones sin salida, a aporías innecesarias, a contradicciones de lamentables efectos”.<sup>29</sup>

Dussel da un paso más en este abordaje. Distingue tres instancias del ejercicio del poder como *potestas* que según sus palabras “se trataría de una nueva cuestión, punto de partida de la revolución política del siglo XXI”<sup>30</sup>: a) Participación que demanda; b) Participación que gobierna; c) Participación que controla. La primera no es otra cosa que el poder ciudadano que se exige a sí mismo aquello que necesita; la segunda es el ejercicio del poder institucional o delegado; la tercera es el poder ciudadano que vigila o “fiscaliza” el ejercicio del poder vinculado a las exigencias y necesidades de la comunidad política. Las referencias empíricas de Dussel a la primera y tercera instancia son las Leyes del Poder Popular del gobierno de Venezuela de la década del 2010. La referencia empírica a la segunda instancia es el principio del mandar obedeciendo de Las Juntas de Buen Gobierno Zapatista.

En esta reconstrucción positiva y crítica del poder político, la transformación del sistema de derecho será una tarea pendiente. Toda la discusión que en las últimas décadas se ha dado en torno a la lucha por el reconocimiento, la teoría crítica del derecho, el pluralismo jurídico, la sociología jurídica crítica y el derecho desde abajo, tendrá que sistematizarse, ponerse a dialogar y debatir con esta “Política de la Liberación”.

Para concluir esta reseña, deseo concentrarme en el Excurso V y la conclu-

sión del libro en cuestión. El primero se titula “¿Disolución o nuevo tipo de Estado?” Ahí Enrique Dussel discute de manera abierta<sup>31</sup> con quienes pretenden cambiar el mundo sin ejercer el poder delegado del Estado. Cuestiona estas versiones por no tomar en cuenta las tres *constelaciones* del poder político analizadas diacrónicamente. Su tesis es la siguiente:

Las exigencias políticas del presente latinoamericano y mundial, ante el avance siempre avasallante de las prácticas del neoliberalismo del capitalismo globalizado determina la necesidad de la disolución del Estado moderno y meramente representativo organizado de arriba hacia abajo. Mientras que una vez negado ese tipo de Estado hay que pasar al *fortalecimiento del Estado* económica, cultural, militar y políticamente, especialmente en los países poscoloniales o no centrales en vías de liberación.<sup>32</sup>

En una palabra, la disolución necesaria del Estado fetichizado no debe oponerse al fortalecimiento del Estado popular surgido de la tercera *constelación* en su fase creativa. Las versiones del Estado weberianas y metafísicas, esto es, aquellas que lo consideran una cosa, un ente monolítico, pierden de vista el carácter teórico con el que se requiera abordar la cuestión del Estado. También las versiones que suponen al Estado como *fundamento* y no como *relación* con el poder soberano de la comunidad, fallan al considerarlo un sistema de dominación infernal perenne. Luego están quienes simplemente lo conciben como una mera institución que *administra* las

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 542.

31. Quizá inspirado en “§ 43. La revolución, el Estado y las tensiones creativas” escrito por Álvaro García Linera el cual se incluye en el Volumen III de *Política de la Liberación*.

32. ENRIQUE DUSSEL, *Política de la liberación. Crítica Creadora (III)*, op. cit., p. 693

cosas públicas, sobre todo las referentes a la producción económica. Para Dussel todas esas versiones, sean de derecha o izquierda, marxistas o liberales, niegan la política y desarticulan la democracia participativa-representativa.

El Estado que surge del momento *crítico creativo* abordado en la tercera *constelación* es el ejercicio delegado obedencial del poder del pueblo y es ahí donde se requiere poner más atención teórica y práctica. Esta es una de las cuestiones más problemáticas para Dussel que deseo presentarla de la siguiente manera: ¿Cómo plantear la necesidad del liderazgo en esta noción de Estado, si previo a esta no solo se niega el Estado fetichizado, sino que se exige el aumento del ejercicio de la democracia? Dussel confiesa que “[...] el tema es escabroso y no frecuentemente encarado aún por el pensamiento crítico, o de izquierda en este caso, pero necesario de ser precisado [...]”.<sup>33</sup>

Aun con ello avanza en la discusión. Sostiene que no se trata del término weberiano “líder carismático” porque Weber entiende el poder político solo como dominación. En todo caso, dice, ayuda el concepto de *partisan* analizado por Carl von Clausewitz y posteriormente por Carl Schmitt al concebirlo como un líder popular. Schmitt lo caracteriza como combatiente irregular que demuestra dominio de la vida pública, de carácter telúrico e intenso compromiso político para luego definir la palabra *partisano* derivada de “[...] *partido*”, e indica los vínculos con un partido o grupo que lucha o hace la guerra o actúa políticamente de alguna forma. Semejante vinculación a un partido se refuerza en tiempos revolucionarios”.<sup>35</sup> Schmitt de

manera inteligente sentencia que mientras el colonialismo exista “el partisano representará un tipo de combatiente activo específicamente terrestre”.<sup>35</sup>

Por ello Dussel acota: no es ya el liderazgo partisano de Lenin o el de Mao Tse-Tung el que interesa, sobre todo en los análisis limitados a la guerra o a la enemistad absoluta de la que habla Schmitt. Se trata, dice Dussel, de “una descripción de una *figura política* que exige un nuevo análisis y que es el que se está dando en América Latina actualmente”.<sup>36</sup> Es un liderazgo limitado por la democracia participativa-representativa que cumple un servicio de *magisterio obedencial político democrático*. Según el filósofo, pueden referirse empíricamente en los pasados gobiernos progresistas de Venezuela (Chávez), Bolivia (Evo), Brasil (Lula), Ecuador (Correa).

En lo que respecta a la conclusión del libro, Dussel la titula “La larga transición al nuevo orden político”. Es consciente del trabajo teórico y práctico de largo aliento e intergeneracional que se requiere para materializar una Política de la Liberación. Aquí esboza algunas reflexiones filosóficas a tomar en cuenta. En primer lugar, aclara la dialéctica de su ética y política, a saber, la subsunción de la “pretensión ética de *bondad*” a una “pretensión política de *justicia*”. Esta última “es la posición que adopta el sujeto político (sea miembro del pueblo o representante electo) por haber ejercido un acto humano que normativamente ha cumplido con los principios que subsumió de la ética a la política”.<sup>37</sup> Pretensión debido a que el “principio de imposibilidad” nos recuerda el grado de imperfección de la condición humana, pero que al ser consciente de los errores y fallas atribuibles a

33. *Ibid*, p. 703.

34. CARL SCHMITT, *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político* (Madrid: Trotta, 2013), 32.

35. *Ibid*, p. 38.

36. ENRIQUE DUSSEL, *Política de la liberación. Crítica Creadora (III)*, op. cit., p. 709.

37. *Ibid*, p. 717.

la subjetividad de quien tiene una delegación del poder, es capaz de corregir y cumplir obedeciendo a lo que el pueblo le mandó.

Pero no solo es esta la justificación de una pretensión de justicia en la nueva sociedad que piensa Dussel. Se debe sobre todo a la situación excepcional en que los pueblos dominados de América Latina se encuentran desde 1492. De ahí el significado fuerte de la pretensión de justicia: aniquilación del sistema injusto. Aquí justicia no es necesariamente legalidad, porque, debido al Estado de excepción en que se encuentran nuestros pueblos, legalidad y justicia, no coinciden. De ahí que un nuevo derecho también es posible.

Para concluir, Dussel es claro con su pensamiento al señalar que “La tercera constelación no es necesariamente un proceso ascendente, positivo, continuo. Sufre siempre irrupciones, retornos, fisuras, que habrá que saber evaluar, corregir como aprendizaje continuo”.<sup>38</sup> Así es, este movimiento creador de la tercera *constelación* contiene también en su caja de herramientas la *autocrítica*. Esta la tendrían que comenzar a practicar quienes hoy miran asombrados el avance de las nuevas derechas en América Latina, sin entender que la praxis política es siempre de largo plazo, limitada a la condición humana y sin triunfos definitivos. *La Política de la Liberación* de Enrique Dussel, es sin duda, parte de esas herramientas y necesaria autocrítica.

### Bibliografía

- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta, 2006.
- Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI/ Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2006.
- Dussel, Enrique. *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- Dussel, Enrique. *Política de la Liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Crítica Creadora. Volumen III*. Madrid: Trotta, 2022.
- Hinkelammert, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1984.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Marx, Karl. *El Capital* Tomo I, libro I. México: Siglo XXI, 1985.
- Schmitt, Carl. *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Madrid: Trotta, 2013.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: FCE, 2008.

---

38. *Ibid*, p. 723

# CAPPITALISMO. LA UBERIZACIÓN DEL TRABAJO

**Radetich, Natalia**

Editorial Siglo XXI, Ciudad de México, 2022

DANIEL DÁVALOS ALONSO\*

Para hacer un análisis sobre la reconfiguración de las relaciones laborales mediadas por plataformas digitales, Uber, sin duda alguna, es el fenómeno idóneo por donde se debe comenzar. No solo porque Uber como plataforma digital plantea en sí misma un cambio radical en el esquema organizacional del trabajo, sino además que, por su cualidad de empresa transnacional, añade una serie de factores complejos que suponen un reto a la hora de hacer un análisis completo. Precisamente el libro *Cappitalismo. La uberización del trabajo*, de Natalia Radetich, afronta este desafío.

A grandes rasgos, el libro de Radetich aporta una profunda reflexión sobre el complejo entramado de relaciones entre humanos y no humanos que se práctica (en un espacio aparentemente disociado) a través de las plataformas digitales. La dificultad en el estudio de los espacios digitales radica en que las acciones tangibles aparecen difuminadas por los medios electrónicos y tecnológicos. Tal vez este es el primer reto que la autora tuvo que superar.

Cuando se piensa en el trabajo en la sociedad moderna actual, es común traer a la conversación la idea de “la sociedad del rendimiento” de Byung-Chul Han<sup>1</sup>. El sujeto en la sociedad del rendimiento es un individuo que se encuentra libre de un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote. De esta manera, el trabajador actual, no necesita de alguien que le some-

ta, sino que se somete a sí mismo. El sujeto autoexplotado encuentra su origen en la violencia de la positividad, resultado de la superproducción de los tiempos modernos.

Esta perspectiva se alinea con la filosofía del emprendedurismo proveniente de Silicon Valley, cuyos arquetipos se retratan en figuras como Steve Jobs, Bill Gates o Elon Musk. El emprendedurismo propugna la idea de que es posible iniciar un negocio exitoso y rentable desde la modestia de un garaje. Hans Ulrich Gumbrecht, al abordar la dinámica de Silicon Valley, señala la emergencia de un tipo específico de sueño americano: las Startups. Estas empresas se caracterizan por trabajar en la implementación práctica de una idea, incluso sin obtener beneficios inmediatos, con la expectativa de alcanzar un mercado potencialmente amplio<sup>2</sup>. En consecuencia, el emprendedor se ve obligado a mantener una actitud positiva constante para llevar su empresa al éxito.

Esta es la génesis de Uber: una compañía tecnológica que, catalogada en su momento como una de las compañías más lucrativas, tuvo que generar una atmósfera de éxito e innovación para cumplir su cometido. Persuadiendo a incautos para que estuvieran dispuestos a participar activamente bajo los discursos de la “economía colaborativa” y el “ser tu propio jefe”, y que, sin embargo, funcionaran más bien como fuerza laboral al servicio de la empresa.

\*Egresado de la carrera de Sociología de la Universidad de Guadalajara.

1. BYUNG CHUL HAN, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012).

2. HANS ULRICH GUMBRECHT, *El espíritu del mundo en Silicon Valley: Vivir y pensar el futuro* (Barcelona: Deusto, 2020).



Así pues, tenemos un discurso cargado con una contradicción. Aceptar la explicación del fenómeno de Uber como un problema cultural de la modernidad no resuelve la incompatibilidad entre Uber como compañía exitosa y las carencias a las que se exponen los socios conductores. Hace falta una observación aguda que responda las preguntas esenciales y que logre dar nombre y rostro a los sujetos que son participantes de dicho entramado complejo de relaciones.

Esa es la propuesta del libro. La autora, lejos de quedar satisfecha con la respuesta de Uber como un mal propio de la posmodernidad, logra describir un problema que hasta hace poco no tenía mayor relevancia.

*Capitalismo. La uberización del trabajo* se compone de 15 capítulos divididos en 3 partes. En él se pueden encontrar datos estadísticos, mapas e imágenes que se utilizan para contextualizar y argumentar de manera clara y precisa, punto por punto, las acciones perversas de Uber. Radetich enfoca el estudio de esta plataforma en el caso de la Ciudad de México, una ciudad característica por su población densa y por su importancia económica no solo para el país sino para el mundo. Sin embargo, el enfoque presentado en este libro puede valer para varias ciudades del país, incluso del continente. Su análisis abre una puerta hacia la comprensión más profunda del tema.

Por ejemplo, la primera parte está dedicada a describir un plano general. Nos posiciona en *Uberland*<sup>3</sup>, un lugar imagina-

rio habitado por 4 millones de trabajadores descentralizados. Este lugar, oculto tras un icono en la pantalla del smartphone, resulta ser un oxímoron, pues cuanto más se indaga dentro de él nos damos cuenta de que lo imaginario se ha incrustado en la realidad.

Uber tiene la posibilidad de operar en varios países simultáneamente las 24 horas del día, alimentada gracias a los cables submarinos que distribuyen el internet. Pese a tener la oportunidad de posicionarse en cualquier lugar del mundo, Uber estratégicamente contempla los países con una infraestructura urbana, política y legislativas deficientes para sacar el mayor provecho. Esto nos lleva a pensar que nos encontramos frente a un primer indicio de colonialismo digital.

La llegada de Uber a cualquier ciudad, escribe Radetich, representa un proceso conflictual. Los protagonistas más visibles del conflicto que desencadena la llegada de Uber a una nueva ciudad suelen ser los siguientes: el gremio taxista (...), los gobiernos locales, Uber (la empresa y sus representantes) y los nuevos conductores de la aplicación” (p. 65). Ahora bien, una vez puesta en escena a los protagonistas del conflicto lo que queda preguntarnos es ¿cómo podríamos interpretar las relaciones laborales que ocurren dentro de Uber?

De eso va ocuparse en las páginas siguientes. En la segunda parte del libro explora la naturaleza del trabajo en Uber. Radetich, más allá de simplemente esbozar un perfil demográfico, examina la jerarquía presente en la relación entre Uber y sus socios. La empresa se coloca en una posición superior, no solo por su capacidad de absorber la fuerza laboral de los conductores, sino que además tiene la facultad de apropiarse de la fuerza productiva de sus

3. Un concepto que retoma de la socióloga Alex Rosenblat, utilizado para definir influencia de Uber a lo largo del mundo.

propios bienes y recursos (p.130). Esta relación jerárquica revela que el éxito y las ganancias millonarias de Uber no provienen únicamente de una buena estrategia de negocios, sino que dependen esencialmente de la absorción de la fuerza productiva de sus trabajadores.

A pesar de la disparidad de poder evidente, surgen formas de organización que resisten a tales abusos, y que Natalia Radetich menciona en el libro. No obstante, frente a una gran maquinaria digital de despojo, la oposición que representan las organizaciones de los socios ante Uber, solo es comparable a la historia de David y Goliat.

Luego de analizar las capacidades de Uber para apropiarse del trabajo físico, en la tercera parte se expone otra faceta mediante la cual la compañía se apropia de los recursos intangibles. Esta forma de expropiación se entiende mejor desde una perspectiva simbólica, en la cual se destacan las siguientes: la expropiación del conocimiento del espacio urbano. Este conocimiento es crucial para el gremio taxista, sin embargo, las apps que han digitalizado el espacio urbano a través del GPS, erradican esta forma de conocimiento, ya que el socio conductor solo debe seguir las indicaciones del algoritmo; Uber realiza una extracción financiera, por ejemplo, los automóviles transitan por avenidas y calles financiadas con el erario público, del cual Uber no aporta económicamente para su construcción, por el contrario, cobra impuestos de las ganancias del trabajador; Uber despoja al trabajador de su identidad. La unidad automóvil-app-trabajador es una “capsula laboral” en movimiento que acude allí donde sus servicios son requeridos (p.199) este lugar de trabajo representa para el conductor un alto grado de sedentarismo, transformándolo en un autómatas a merced del algorit-

mo; Uber extrae y lucra con los datos de sus usuarios. El algoritmo vigila, controla y ordena las acciones del conductor desde un lugar desconocido. Nadie, excepto los altos ejecutivos de la compañía, conoce el funcionamiento interno del algoritmo, lo cual ejerce una coacción constante sobre el trabajador.

A estas alturas, resulta evidente que Uber constituye un fenómeno donde se entrelazan lo social, lo urbano y lo tecnológico. Lo social se manifiesta en la construcción de relaciones personales entre socios conductores. Lo urbano se hace presente a medida que se configura, comprende y se apropia la ciudad mediante la circulación de vehículos. Y lo tecnológico emerge como elemento central, ya que Uber depende de servidores, software, smartphones y algoritmos para operar. Radetich nos conduce hábilmente desde una acción aparentemente sencilla, como tocar la pantalla para solicitar un vehículo, hasta el incesante despojo que sucede bajo esta aparente simplicidad.

Considerando todo lo expuesto hasta ahora, a manera de eiségesis, quiero resaltar tres ideas que, aunque aparecen de manera ocasional en el libro, no ocupan una posición central, más bien, se ven como aristas para el entendimiento del caso. Sin embargo, por su relevancia, me parece sumamente necesario desarrollarlas con mayor detalle para aportar a la conversación.

La primera es sobre “el sonambulismo tecnológico”<sup>4</sup>. Se trata de una crítica a la visión convencional de que la tecnología —aparentemente neutra— se fabrica para solucionar los problemas de una sociedad, pues resulta fácil obviar su utilidad y por lo tanto simplemente nos deshacemos de toda reflexión sobre ella. Nada más fuera de la realidad. Pues las tecnologías no son simples medios para la actividad humana,

4. L. WINNER, *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología* (Barcelona: Gedisa, 2008).

sino también poderosas fuerzas que actúan para remodelar dicha actividad y su significado (Winner, 2008). Radetich, por ejemplo, basa su investigación en dos tecnologías importantes, el smartphone y el automóvil. El primero como una tecnología de información y comunicación, y el segundo como una tecnología de movilidad (p.12). El smartphone es un artefacto físico que, abstraído del espacio, gestiona una red extensa de conectividad, dándole así la posibilidad de acceder a un mundo de mercantilización. El automóvil, por su parte, es una máquina que para cumplir su función demanda la construcción de calles, avenidas, carreteras que poco a poco van dando forma a la ciudad para apoderarse de ella, restándole importancia a los caminantes. Radetich tiene muy clara la noción de la poca neutralidad de la app, y destaca que toda la tecnología que rodea a Uber, no puede estar incluida sino con la intención de capitalizar.

La segunda idea que quiero resaltar es la de la cercanía entre el espacio digital y el espacio físico. Natalia Radetich hace uso de dos metodologías, por un lado, hace una revisión documental sobre las nuevas formas de trabajo en el capitalismo de plataformas y por otro, hace uso de la etnografía digital. Es este segundo método el que a mi parecer resulta ser más revelador. El etnógrafo digital está interesado en averiguar cómo el mundo digital ha pasado a formar parte de los mundos materiales, sensoriales y sociales en que habitamos así pues, el etnógrafo digital tiene que hacer uso de medios digitales, estos son: redes sociales, chats, o encuestas con Google que le permitan esbozar un primer plano de la perspectiva de los sujetos investigados.<sup>5</sup>

Las dos tecnologías anteriormente mencionadas se desplazan en dos terrenos aparentemente diferentes entre sí, el smartphone en el espacio digital y el automóvil en el espacio físico. Pero existe una

tercera tecnología que se encuentra en un estado liminal: El algoritmo. Entre el *hardware* y el *software* anida un ente capaz de organizar el trabajo en la plataforma. Puede dar la impresión de que el algoritmo se desplaza en un terreno digital, no obstante, tras su programación y diseño existe una mano de obra especializada que dota a este de una intencionalidad específica que resuelve conflictos en favor de la empresa.

Por último, la tercera idea trata sobre el lenguaje. Elegir las palabras que usamos para nombrar las cosas suele tener mayor repercusión de lo que se quiere crear. Al elegir nuestras palabras damos forma a la realidad. Esto es aprovechado por las compañías tecnológicas, las cuales ya de por sí se valen de la narrativa incuestionable de la eficiencia de la tecnología. En el caso de Uber, se hace uso de un lenguaje que le permite deslindarse de toda responsabilidad para con sus trabajadores. Uber no es una empresa de transporte, es una empresa tecnológica que pone a disposición una plataforma para conectar conductores y pasajeros. Uber no cuenta con trabajadores, los conductores son solo socios, y en el peor de los casos, son solo usuarios. Así mismo, tampoco los despide, solo los expulsa de la plataforma. Uber no retiene pagos, solo cobra una comisión.

Los eufemismos representan los obstáculos más complicados para cualquier investigación. Afortunadamente la autora hace un increíble trabajo al momento de nombrarlos. Frente a estas circunstancias, propone dos neologismos: *Cappitalismo* y *appropriación*, ambas siendo un juego de palabras en donde se contrae la palabra "app", esta es un acotamiento de la palabra "application", que se refiere a las aplicaciones o programas para dispositivos móviles. El *Cappitalismo* es un nuevo modo de producción que consiste en digitalizar los medios físicos para invisibilizar la explo-

5. S. PINK, et. al., *Etnografía digital. Principios y práctica* (Madrid: Ediciones Morata, 2019).

tación. Y el término *appropriación* es utilizado para pensar en el régimen de poder y acumulación de capital que ponen en juego las plataformas digitales de trabajo.

Deshacerse de los eufemismos, y plantear nuevos términos que ayuden a esclarecer el tema, es un primer paso para delimitar el problema. La propuesta de Natalia Radetich revela que en Uber se está gestando una nueva clase de trabajadores. Se trata de una relación social mediante la cual una persona queda completamente sometida a una corporación tecnológica. No se trata, por tanto, de una autoexplotación como los análisis de la posmodernidad sugieren. Los socios conductores de Uber, pues, se asemejan más a una servidumbre digital.

Después de todo lo que se ha dicho, ¿qué podemos reflexionar sobre el texto? Estamos frente a un problema complejo, y relativamente nuevo del cual es posible que aún no alcancemos a dilucidar sus consecuencias. Lo que podemos asegurar, es que Uber llegó para quedarse. Ha reconfigurado la organización del trabajo como en su tiempo lo hizo el fordismo. Esta nueva organización laboral merece la pena ser estudiada con seriedad. Con este fin, el libro de Natalia Radetich debe ser una lectura obligada.

Este libro es luz en la oscuridad, ilustra de manera objetiva las desdichas del trabajo en Uber como plataforma digital. Apor-

ta una nueva perspectiva al debate y nuevos elementos al diálogo. No resulta inadecuado tener esta clase de conversaciones. Como vimos, Uber ha logrado la hazaña de capitalizar la desigualdad, y las condiciones desfavorables de los países periféricos. La tecnología le ha permitido a Uber llevar el capitalismo clásico al plano digital.

Podría dar la impresión de que estás reflexiones son un tanto catastrofistas, y que la solución al problema se encuentra en un retorno al pasado. Si pensáramos esto, tendríamos como opciones romper nuestros smartphones, hacer mayor uso del sistema tradicional de taxis, o legislar para la regulación de Uber. No obstante, plantear una solución a un problema de estas magnitudes no es una tarea sencilla. La autora por su parte, no da una respuesta definitiva, por el contrario, su libro deja más preguntas a pensar.

Sea cual sea la postura que se tenga sobre el tema, la cuestión fundamental radica en mejorar las condiciones laborales. Se trata de abordar con honestidad un problema que afecta a una parte esencial de la humanidad: el trabajo. En última instancia, nos planteamos la pregunta crucial: ¿es este el tipo de empleos que nos depara el futuro? Reflexionar sobre este tema implica preocuparse por las personas que están inmersas en una resistencia aún incipiente. Podemos tomar el ejemplo de Radetich, que advoca por los trabajadores de Uber. No es casualidad que este libro esté dedicado a ellos.

## Bibliografía

- Chul Han, Byung. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *El espíritu del mundo en Silicon Valley: Vivir y pensar el futuro*. Barcelona: Deusto, 2020.
- Pink, S., et. al. *Etnografía digital. Principios y práctica*. Madrid: Ediciones Morata, 2019.
- Winner, Langdon. *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona: Gedisa, 2008.

# NORMAS PARA AUTORAS/ES

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** sólo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

## Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

## Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).

En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.

- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

**Un autor:** MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

**Dos autores:** PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

**Tres o más autores:** GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

**Editor o compilador:** HANS Kelsen, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

**HANS KELSEN, “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS KELSEN, (Madrid: Taurus, 1966), 150.**

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

**OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”, *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.**

**Notas de pie de página:** a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos (“voladitos” o en superíndice), sin punto en la llamada.

**Citas textuales:** cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría sólo en el margen izquierdo.

**Bibliografía:** se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

**Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.**

**Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.**

**Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.**

**Kelsen, Hans. “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.**

**Valencia Magallón, Oscar. “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”. *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.**

**Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.**

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: torresguillen@hotmail.com / revista.piezas@if.edu.mx o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.





