



Handwritten text on a piece of aged, yellowed paper, oriented vertically. The text is difficult to read but appears to include names and possibly dates or numbers.



Repensar lo pensado, pensar lo no pensado.

La filosofía de la liberación
de Enrique Dussel

MARIANO GAUDIO

mgaudio77@yahoo.com.ar

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 28 de junio de 2023 – Aceptado el 27 de agosto de 2023

1.

El pasado 5 de noviembre partió una figura difícil de calibrar de manera acabada: el representante más emblemático de la corriente denominada filosofía de la liberación, el filósofo más importante de las últimas décadas en la región, el interlocutor más desafiante para las posiciones centrales que todavía no han despertado del sueño eurocéntrico. Y así podríamos seguir. Tallador de una obra extraordinaria e inabarcable, entusiasta del rigor metódico, cultivador de la claridad pedagógica, y protagonista de una biografía pletórica en significatividad, y que refrenda la teoría en la práctica, Enrique Dussel (1934-2023) ha realizado una trayectoria absolutamente ineludible para cualquier corriente de filosofía contemporánea que se digne de ser tal, y por lo mismo, para cualquier contenido de filosofía latinoamericana actual.

Ahora bien, ¿cómo trazar aquí un semblante, breve pero genuino, a modo de homenaje y quizás también con cierto balance crítico? ¿Cómo ponderar semejante figura sin caer en una mera cronología o catálogo de publicaciones, sin diluirse en lo biográfico o en el contexto de las ideas circulantes, o sin sobrevolar superficialmente conceptos fundamentales de su obra? Es casi un cliché de la filosofía latinoamericana entretenerse o perderse en ese tipo de incursiones biográfico-contextuales y postergar los elementos nucleares del pensar filosófico. Sin la pretensión exhaustividad, pero sin eludir lo conceptual, intentaremos evitar los caminos donde lo histórico ocupa casi todo, aunque al mismo tiempo buscaremos una mirada en perspectiva. Por suerte, el mismo Dussel nos ofrece varias retrospectivas sobre su obra y sobre el sentido y alcance de la “filosofía de la liberación”, nombre con el cual puede designarse un movimiento mucho más amplio y heterogéneo y que, no obstante, refiere también específicamente a su propia posición filosófica. Esas retrospectivas del mismo filósofo permiten no sólo reconstruir ciertos mojones en la producción de la obra, sino también observar sus reconfiguraciones. Comenzaremos aprovechando algunas de esas retrospectivas, para luego hurgar más allá, tomando como eje vertebrador de un antes y un después la ya clásica *Filosofía de la liberación* (1977).

Entre las retrospectivas, vamos a tomar básicamente dos: una de un texto relativamente reciente, *Filosofías del sur* (2015), que es una compilación de artículos que van desde 1999 hasta 2013, y otra de comienzos de los '80, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (1983), que también contiene artículos, en este caso de los primeros años de su estadía en México, es decir, desde 1975. Ambos libros están atravesados por la problemática de la praxis y de la política, que a la vez están aunadas por el desafío de la liberación, y reflejan perspectivas diferentes cuya comparación minuciosa nos desviaría del asunto que queremos subrayar aquí. Analicemos, entonces, estas retrospectivas.

En el texto de madurez (2007) Dussel presenta todo un cuadro de situación respecto de su origen y posicionamiento filosófico:

Pertenezco a una generación latinoamericana cuyo inicio intelectual se situó a finales de la llamada Segunda Guerra Mundial, en la década de los 50. Para nosotros no había en la Argentina de esa época ninguna duda de que éramos parte de la “cultura occidental” [...]. 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 [...]. No había ninguna posibilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica desde América Latina [...]. Alemania y Francia tenían hegemonía completa, en especial en Sudamérica.¹

En esta primera postal aparece el corte generacional con la “llamada” Segunda Guerra Mundial, que no fue mundial, ni fue el primer holocausto de la Modernidad; por eso Dussel impugna ese nombre. De todos modos, sí es cierto que representó otro gran impulso (o, al menos, otro gran replanteo, como sucedió con la Gran Guerra y la crisis del positivismo) para la filosofía latinoamericana, pero todavía completamente eurocentrada y sin referencia alguna a lo originario. Lo occidental aparece como una referencia incuestionada e incuestionable, principalmente en Sudamérica, esto es, dejando de lado lugares como, por ejemplo, México o el Caribe.

En el otro texto, treinta años antes (1977), y con un contenido más personal que generacional, afirma: “Mi formación filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo fue francamente tradicional. Universidad seria de provincia, me dio los instrumentos necesarios para comenzar un largo camino”.² Se trata de un camino a desandar, o mejor, a destruir. Pero, antes de eso, un interesante detalle biográfico: “Mi pueblo natal, muy pequeño, en medio del casi desierto de Mendoza” –se refiere a La Paz– “me había dado la posibilidad de vivir mis primeros años muy junto a la pobreza, a la sencillez de nuestra gente de campo” –una posición que lo marca para toda la vida–, y agrega: “No tenía como Sarmiento deseo de negar mi origen, ni mi buena madre”.³ El carácter periférico, nacional o incluso provincial, y la alusión a ciertos tópicos como el desierto o el interior profundo, se conjugan con una categoría central en la producción de Dussel: el pobre y, en este caso, el estar-junto-con y del-lado-de, independientemente de todo lo que venga después.

Y lo que viene después es el viaje iniciático, la “experiencia europea” (1957-1967), donde la periferia se vuelve a mostrar y sentir:

¹ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015, pp. 257-258.

² Dussel, Enrique, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 11.

Con mi viaje a Europa [...] nos descubríamos “latinoamericanos” o no ya “europeos” [...]. Las diferencias saltaban a la vista y eran inocultables. Por eso el problema cultural se me presentó como obsesivo, humana, filosófica y existencialmente: “¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?”⁴

La diferencia se hizo notar, se encarnó en lo cotidiano, en lo invisibilizado; y propulsó la batería de preguntas que suelen acaernos cual cultura colonizada. En Madrid se revela el ser no-europeo, se corta la pretendida identificación inmediata con la cultura occidental. Pero para Dussel también fue un lugar de descubrimiento y de encuentro: “en el Colegio Guadalupano [...] conviví con más de doscientos compañeros de todos los países latinoamericanos. Mi voluntad latinoamericanista viene de aquella época”.⁵ El viaje, la distancia, la diferencia, el punto de encuentro, la reflexión. Es muy importante el periplo, que dura una década y pasa por Israel y La Sorbona, porque en esa experiencia se cimenta, aunque no lo parezca –como veremos en el siguiente apartado–, el posicionamiento de una filosofía latinoamericana. Lo que Dussel caracteriza como “peregrinación a las fuentes”⁶ y que lo conduce primero al humanismo semita y luego al humanismo helénico, no se puede escindir de su incansable buceo sobre los fundamentos de la cultura occidental pero desde una mirada que dé genuina cuenta de la historia mundial y, por ende, que destruya los mitos eurocentrantes. Esta constante se observa en toda su obra. Sin embargo, semejante buceo tiene recovecos laberínticos, que empiezan con Ricoeur, de quien Dussel dice que lo ayudó a asumir la barbarie,⁷ y que prosiguen con la fenomenología y Heidegger, con Hegel, luego Levinas, y en la década de los ’80 con Marx, por poner los hitos más llamativos. El problema reside en que este periplo tiene siempre como horizonte a esclarecer el sentido de América Latina, incluso con los riesgos de la internalización del entramado conceptual de cada caso y, entonces, sería muy superfluo (pero principalmente unilateral y deformador) diseccionar y reducir la obra de Dussel a estas referencias.

⁴ Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur*, op. cit., p. 258.

⁵ Dussel, Enrique, *Praxis latinoamericana*, op. cit., p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁷ *Ibid.*, p. 11.

De ahí que sea tan importante otro foco de irradiación, que curiosamente no entra en la agenda eurocentrada: la teoría de la dependencia. Ya no se trata de una inspiración en la distancia del viaje iniciático, sino de un contacto estrecho con la situación concreta en su regreso a la Argentina en 1967, años convulsionados y sumamente movilizantes. En este contexto aparece la teoría de la dependencia como instancia genuinamente reveladora:

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 opciones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿Por qué no una filosofía de la liberación? ¿Acaso un Fals Borda no habla de “sociología de la liberación”? ¿Cuáles serían los supuestos de una tal filosofía?⁸

Este pasaje presenta la teoría de la dependencia (a la que posteriormente también criticará) como una conversión, como un baño de realidad. En 2007, en cambio, Dussel enfatiza de su estadía en Europa en los '60 todos los componentes latinoamericanistas, y el encuentro con la teoría de la dependencia al regreso del viaje iniciático no aparece como un momento revelador.⁹ Aunque no deja de señalar que se trata de una “fractura”, la teoría de la dependencia aparece a la par de Levinas y de los movimientos populares y estudiantiles de 1968. La ruptura consiste, según Dussel, en la reconfiguración de la visión del mundo desde los parámetros de centro y periferia. Y en este punto emerge la necesidad de problematizar el tema del pueblo, que acompaña todo el periplo dusseliano, y que resurge a comienzos del siglo XXI con el populismo.

En la década del '70 madura la filosofía de la liberación. El Congreso de Filosofía de Córdoba (1971) constituye un momento crucial, por cuanto se reúnen muchos de los principales exponentes de esta corriente. Pero el desafío va más allá, y abraza a toda la patria grande latinoamericana en articulación con el reto que lanzara Augusto Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968). Según Leopoldo Zea, que responde de inmediato a tal exhortación, las ideas de Salazar Bondy son muy afines al planteo de la necesidad de una filosofía latinoamericana que realiza Dussel. La obsesión de

⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur*, op. cit., pp. 258-264.

Dussel radica, por entonces, en la cuestión del método. Por eso, la reconstrucción de la génesis histórica de la filosofía de la liberación, en la obra que lleva ese mismo título (1977), viene al final, junto con las reflexiones sobre el método. Rechazando por igual la filosofía analítica, el marxismo y la hermenéutica histórica, la filosofía de la liberación “pretende asumir dichas posiciones” (esto es, las posiciones de las tres corrientes mencionadas):

desde una actitud creadora, pero no ecléctica [...]. Pretende además, histórico filosóficamente superar el fisiologismo griego, el teologismo medieval y el concienzalismo moderno del centro, para discernir una antropología, una filosofía que tenga como pivote central al ser humano como libertad, como exterioridad, como persona, como oprimido.¹⁰

Ante la respuesta negativa con que concluye Salazar Bondy a su propia pregunta, la filosofía de la liberación se ofrece (y lo mismo hace Leopoldo Zea en México) como una respuesta afirmativa:

es posible filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominadas y coloniales, [...] desde las clases explotadas y populares, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, sólo si descubre otro discurso [...]. Es decir, es necesario no sólo no ocultar sino partir de la disimetría centro-periferia, dominador-dominado, capital-trabajo, totalidad-exterioridad, y desde allí repensar todo lo pensado hasta ahora. Pero lo que es más, pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de liberación.¹¹

La *Filosofía de la liberación* se presenta como revolucionaria: no sólo para *repensar todo lo pensado* desde una configuración que cambia totalmente el sentido, sino también para animar a *pensar lo no-pensado*. Este gesto fundacional resulta ineludible en el Dussel posterior. Por un lado, ya en 1975 tiene que exiliarse de Argentina tras sufrir un atentado en su casa y ser expulsado de la Universidad. Su patria destino será México, pero en definitiva es América Latina. Por otro lado, la re-lectura de lo pensado se orienta en la década siguiente hacia Marx, arduo y minucioso trabajo que le llevará más de una década, y posteriormente hacia la confrontación y articulación

¹⁰ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, reed. 2011, p. 255.

¹¹ *Ibid.*, p. 256.

de la filosofía de la liberación con un abanico de corrientes de filosofía contemporánea, desde las discusiones con el posmodernismo, con la filosofía francesa, con los virtuales herederos de Frankfurt como Apel y Habermas, con los estudios culturales, subalternos y pos-coloniales, etc.; y con posiciones críticas o situadas, como la de Santiago Castro-Gómez, la opción decolonial o la filosofía intercultural. El panorama es muy amplio y variado, y desde fines los años '90 Dussel se mantuvo muy al tanto de las principales discusiones filosóficas en el concierto regional y mundial.

Trazada *grosso modo* esta retrospectiva, ahora procedemos a recortar, enfocar y sumergirnos en algunos momentos que nos parecen significativos y representativos de su obra.

2.

El primer momento que queremos destacar es la instancia inmediatamente previa a la elaboración de la *Filosofía de la liberación*, y más precisamente entre el regreso del viaje iniciático y el comienzo de su posicionamiento en favor de una filosofía latinoamericana de la liberación, es decir, los últimos años de la década del '60. Esta etapa no puede sino estar atravesada por tensiones. Por un lado, el presupuesto de entrelazamiento con la cultura occidental, rubricado con toda una formación que va desde la Universidad seria de Provincia, hasta las catedrales europeas. Por otro lado, el tener siempre en vista el problema de América Latina. Todo esto se traduce en cómo re-pensar lo pensado, en cómo torsionar el rigor académico en crítica y creatividad. Para este momento, tomamos como referencia dos obras, *Lecciones de Antropología Filosófica* (1968) y *Para una de-strucción de la Historia de la Ética* (1969-70), reeditadas recientemente en un solo volumen por Las Cuarenta.

Que en este momento Dussel esté atravesado por la tensión entre lo occidental y lo latinoamericano no significa que no tenga elementos para resolver o conjugar la cuestión. Pero tampoco corresponde quitarle la fuerza que la misma tensión contrae. Así, por ejemplo, en el capítulo V de las *Lecciones de Antropología Filosófica* afirma: “Como latinoamericanos, mínimo horizonte de comprensión de nuestra cultura nacional, al volvernos a nuestro mundo, no podemos evitar, en el presente (si este «volver» es crítico y radical), de

re-considerar la etapa griega de nuestra constitución”.¹² Este componente fundamental se completa con el pensamiento hebreo y cristiano,¹³ al que Dussel le dedica otro capítulo. Pero entonces lo latinoamericano, que parece ser la preocupación que oficia de horizonte en este texto, recién emergería cuando las categorías fundamentales fueran del todo esclarecidas, y en el entretanto se cuela y trafica sin notarlo (o, al menos, sin una crítica radical) el elemento constitutivo occidental como si fuera el único, ciertamente mediante distintas etapas históricas. Mientras que en los primeros dos capítulos Dussel se dedica a reconstruir exhaustivamente los parámetros de la fenomenología, la crisis de la ciencia moderna (Husserl) y la comprensión del ser en el mundo de Heidegger, y mientras que en los últimos dos capítulos echa las raíces de lo latinoamericano en los griegos, hebreos y cristianos (dejando sin escribir los capítulos dedicados al hombre moderno y al hombre contemporáneo, junto con la segunda parte donde suponemos haría un balance crítico de la filosofía de Heidegger), cabe preguntarse: ¿dónde está lo específicamente latinoamericano? Pues en estas consideraciones, y en el esquema general de la obra, lo latinoamericano aparece poco y nada, apenas como un resultado en el que se aplicarían las categorías existenciales. Dicho de otra manera, el predominio de la filosofía tradicional europea es abrumador en estas *Lecciones* de Dussel.

Sin embargo, en otro pasaje de la misma obra, se cuestiona: “¿Qué sentido tiene esta historia [de la antropología filosófica, o de la ontología fundamental] *para nosotros, hoy, en América Latina?*”.¹⁴ Y unas páginas después, tras distinguir –a partir de *Ser y tiempo*– entre historicidad inauténtica y auténtica, y tras referir el sentido heideggeriano de traducción, olvido y destrucción, confiesa: “Como latinoamericanos que somos, debemos saber elegir la historia de *los pueblos* que nos construyen (las culturas) y en ellos *los momentos* históricos esenciales”.¹⁵ Para Heidegger, esa historia de la destrucción abarca desde la ontología griega, medieval y cristiana, hasta la moderna con Nietzsche incluido. Dussel comparte –con varios matices y reformulaciones– esta periodización, y entronca el “pensar de

¹² Dussel, Enrique, *Lecciones de Antropología Filosófica, seguido de Para una de-strucción de la Historia de la Ética*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2019, p. 125.

¹³ *Ibíd.*, p. 157.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 117.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 122.

la América colonial”¹⁶ como continuación de la filosofía medieval, y la moderna y la contemporánea como aconteciendo con retraso. Es decir, sigue bajo el presupuesto eurocentrado. ¿Acaso no reproduce acríticamente la periodización?

Desde luego, todo esto nos resulta llamativo hoy, conociendo el periplo ulterior de Dussel, y cómo ha ido afinando y calibrando permanentemente una historiografía de la historia mundial y también de la historia de la filosofía. Pero lo señalamos, no para enrostrar, sino para vivenciar contradicciones que brotan de la formación tradicional y de la confrontación con las realidades de América Latina, y en relación con las convicciones éticas de nuestro filósofo. Queremos comprender lo latinoamericano como continuación (y en alguna medida, como repercusión tardía) de lo europeo forma parte de la mentalidad consolidada por el sentido común académico. Lo maravilloso, entonces, no radica en el artificio de contraponer lo occidental y lo latinoamericano, sino en rastrear las huellas de lo que conduciría a develar lo que está más allá, en abrir camino hacia esa exterioridad que la formación académica le vedaba u ocultaba. Y la huella fundamental que pulula en estas *Lecciones* es la destrucción.

El tema de la destrucción, que resulta explícito ya en el título de la obra que sigue a las *Lecciones de Antropología Filosófica*, aparece también con motivo del pensamiento crítico. Para Dussel, la antropología filosófica constituye la verdadera introducción a la filosofía, porque “llega necesariamente a la esencia misma del hombre como trascendencia, ex-sistencia. Es, sin embargo, una «segunda» trascendencia; la «primera» es apertura al mundo; esta «segunda» es ejercicio de un pensar crítico acerca del mundo, del hombre”.¹⁷ Significa la activación del pensamiento crítico frente a las habitualidades del “plácido burgués”. “La filosofía es justamente un «¿por qué?» hecho metódicamente parte de un pensar, es un modo de estar trascendiendo el mundo cotidiano de la inautenticidad, del impersonal «se» dice”.¹⁸ Dussel construye este pensar crítico no sólo con Heidegger y la fenomenología, sino también con Nietzsche, Scheler, Zubiri, Ortega y Gasset, entre otros, y con una mirada sobre la modernidad, la ciencia y el contexto histórico-social.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 124.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 59.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 57.

Ahora bien, la antropología filosófica ¿implica solamente una introducción a la filosofía? Ya de entrada Dussel apuesta fuerte: “La introducción a la filosofía es un comenzar a pensar lo primero que debe ser pensado. Es un plantearse desde el comienzo el fundamento”.¹⁹ Y en otro pasaje: “Sin el hombre no hay mundo. Esto nos manifiesta la preeminencia de la cuestión antropológica sobre toda otra cuestión filosófica”.²⁰ Aunque se pueda interpretar la preeminencia como lo que se da primero pero recibe un fundamento ulterior, para ello se estaría forzando los textos de Dussel. Más aún, nuestro filósofo considera que de esta manera no sólo está siguiendo el camino del Heidegger de *Ser y tiempo*, sino incluso del así denominado segundo Heidegger, porque de inmediato agrega: “El *hombre-ser* es el encuentro primerísimo, es el «acontecimiento participativo» (*Er-eignis*) en que el hombre abre el ámbito del ser, permitiendo que el ser de las cosas se le revele”.²¹ Es decir, para Dussel la antropología filosófica se condice plenamente con la ontología fundamental. Hombre y ser coincidan. El problema de las antropologías anteriores (Scheler incluido) consiste en que tratan al hombre como un ente más, y para Dussel recién con el *Da-sein* heideggeriano se alcanza la unidad fundamental y el tratamiento adecuado, porque recién en este caso el hombre es pensado como el *factum* originario y se abre el ámbito fundamental del ser. Tal convergencia entre hombre y ser lleva a que Dussel sostenga que no hay un cambio radical en la evolución del pensamiento de Heidegger.²² Más allá de este aspecto, lo importante está en la identificación entre antropología y ontología como una primera instancia de configuración del sistema. Por un lado, se cierra y completa el círculo antro-po-ontológico; por otro lado, saliendo ya de esta obra, se abrirá el ámbito metafísico, la pieza clave de la filosofía de Dussel, la exterioridad.

De todos modos, en *Para una de-strucción de la Historia de la Ética* profundiza el sentido de lo que será una constante de su posicionamiento y que se volverá contra aquello que servía de fuente inicial, la filosofía europea. La destrucción no es meramente negativa, sino

¹⁹ *Ibíd.*, p. 13.

²⁰ *Ibíd.*, p. 69.

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibíd.*, p. 84; pp. 308-309, nota 21.

crítica, y conlleva el camino de retorno y búsqueda de lo olvidado. “*Struo* en latín nos habla de juntar, hacinar, acumular, amontonar. Por ello de-struir es un des-atar, desmontar, escombrar, pero no simplemente arruinar”.²³ En este caso, nuestro filósofo se ocupa minuciosamente de la historia del *ethos* occidental, y dedica cuantiosos apartados a Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant, para llegar finalmente a Scheler. Resulta claro que reproduce la línea histórica eurocéntrica. Pero, a diferencia de las *Lecciones* (donde la alusión a lo latinoamericano era muy esporádica y se lo enfocaba simplemente como una consecuencia de la aplicación de la elaboración conceptual), en *Para una de-strucción*, al iniciar el *ethos* contemporáneo y con referencia a la modernidad en su conjunto, afirma contundentemente: “la civilización europea moderna ha conquistado todo el mundo conocido”.²⁴

En no más de un par de años, aparece esta línea que oficia de divisoria de aguas, que conlleva una reinterpretación de lo pensando. Como observamos, en las retrospectivas Dussel reconoce que efectivamente hacia la década del '70 la cuestión se agudiza: aquí, en *Para una de-strucción*, el dato del colonialismo en sus múltiples expresiones se erige en una verdad que exige reconfigurar la modernidad y la contemporaneidad en su conjunto. La universalización de Europa a partir del siglo XV viene de la mano de su relativización, esto es, del carácter unilateral y completamente insuficiente de la universalización. En otras palabras, lo Mismo encerrado en la repetición de lo Mismo, incapaz de captar al Otro. Esta perspectiva se reúne aquí con la crítica a la metafísica de la subjetividad de raigambre heideggeriana y contra Scheler. La destrucción comienza a volverse contra sí misma: “la de-strucción se torna des-cubrimiento, por cuanto permite claramente no caer ya en los supuestos de la metafísica de la subjetividad”.²⁵ Aunque Dussel prosiga con la polémica entre Sartre y Heidegger acerca de la primacía del ser o del hombre, la equiparación terminológica entre de-strucción y des-cubrimiento no resulta inocente. En efecto, el libro concluye así:

La metafísica del sujeto se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica dominador-dominado, ya que la “voluntad de poder” fue la culminación de la modernidad. Pero, si

²³ *Ibid.*, p. 171.

²⁴ *Ibid.*, p. 273.

²⁵ *Ibid.*, p. 303.

la superación de la modernidad es lo que se viene gestado, dicha superación histórica es un movimiento de liberación. La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad.²⁶

En otras palabras, el *factum* originario de la colonización cambia rotundamente el panorama de reflexiones. La universalización de la moderna civilización europea, a la par de su consiguiente relativización no asumida, llega hasta la voluntad de poder nietzscheana y en plena crisis contemporánea, signada aquí por la crítica heideggeriana a la metafísica de la subjetividad. El mundo de la técnica y de la razón occidental llega a su consumación última con la así llamada Segunda Guerra Mundial. De nuevo, en este contexto emerge el Otro, la exterioridad del sistema vigente. La exterioridad de la repetición de lo Mismo proviene, inicialmente, de Levinas. En poco tiempo, Dussel echa mano de *Totalidad e infinito* para ir contra el cierre sobre sí de la ontología en Heidegger, pero también va más allá de Levinas, abriendo la exterioridad de la exterioridad de este filósofo. La destrucción y el descubrimiento en América Latina cobran otra dimensión. Si, por un lado, Levinas le sirve a Dussel para abrir la ontología hacia la metafísica, por otro lado, la verdadera exterioridad, la del dominado, colonizado, oprimido, indio o mestizo, le sirve para abrir una exterioridad aún más profunda que la de la viuda, el huérfano y el extranjero. El pobre, en Latinoamérica, tiene otra historia, otro color y otra fuerza. Con este itinerario nace y crece la filosofía de la liberación.

3.

En plena década del '70 Dussel elabora y sistematiza la filosofía de la liberación. Antes de ingresar en el libro que lleva por título ese nombre con el que se identifica la filosofía de Dussel en su conjunto, conviene presentar sucintamente algunos tópicos de un curso que funcionó como introducción. Se trata del curso de Viedma de 1972, publicado en 1977 en México como *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, y en 1979 en Bogotá (con varias reediciones posteriores) como *Introducción a la filosofía de la liberación*, y vuelto a publicar recientemente como *Lecciones de Filosofía de la Liberación* que tomamos como referencia aquí. Tal curso funciona

²⁶ *Ibid.*, p. 309.

precisamente como introducción y está dividido en seis partes o capítulos o lecciones: totalidad, exterioridad, eticidad-praxis, erótica-pedagógica, política-arqueológica y analéctica. La erótica, la pedagógica, la política y la arqueológica plantean distintas modalidades de la relación con el otro (con la mujer, con el hijo/discípulo, con el hermano y con Dios), y la analéctica constituye el apartado de reflexión sobre el método como superación de la dialéctica. Aunque no sea condición para la lectura de la *Filosofía de la liberación*, este curso contiene la ventaja de trazar ese contraste fundamental en la filosofía de Dussel entre totalidad y exterioridad, contraste que refleja una ruptura, pero también una reformulación, de los planteos anteriores.

La “totalidad vigente” implica tanto adoptar la cotidianidad como punto de partida del análisis, como asumir su dimensión crítica y desarmarlo, dando cuenta de aquello que excluye en su totalización. A diferencia de los textos anteriores, donde Dussel explora minuciosamente la terminología técnica de la fenomenología, en este caso la postal que coloca al comienzo resulta muy significativa y proviene de Bartolomé de las Casas: es una descripción a fractura expuesta de la conquista signada por la “insaciable codicia y ambición”²⁷ de los españoles frente a la mansedumbre de los nativos. Después viene el arsenal técnico-conceptual-fenomenológico: vida cotidiana, ser en el mundo, horizonte, hombre y mundo, com-prender, lo existencial y lo existenciario, la apertura, el ser y los entes, la totalidad de sentido y el proyecto. Así, de acuerdo con el testimonio de Bartolomé de las Casas, la conquista aparece instrumentando como entes a los nativos en función del proyecto de enriquecerse sin límites. “América Latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como *entes* o *cosas* desde su fundamento”.²⁸

El problema de la totalidad y de la ontología consiste en que tiende a cerrarse sobre sí misma. En el caso de Hegel, el más allá de la ontología surge con Feuerbach, Marx y Kierkegaard; pero sucede que la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger también siguen reposando sobre la totalidad. Por tanto: “Desde

²⁷ Dussel, Enrique, *Lecciones de Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2020, p. 73.

²⁸ *Ibid.*, p. 79.

las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana".²⁹ A la totalidad le sigue necesaria e inmediatamente la cuestión de la exterioridad, la alteridad que irrumpe e interpela en cuanto rostro del Otro. Mientras que la totalidad se caracteriza por la reproducción y el eterno retorno de lo Mismo, la alteridad implica una interrupción, una fractura y un injerto (la gran metáfora martiniana), donde el Otro, en el encuentro cara-a-cara, se revela como misterio, sin certeza pero con confianza. El otro precede en todo sentido al sí-mismo, y constituye la fuente primera de todos los aprendizajes. El otro es una epifanía, dice Dussel, está más allá del *lógos* (o del ser, identificado con el *lógos*) y se revela, sacude, interpela, "porque surge más allá de la totalidad, como lo que todavía no tiene sentido".³⁰ En Latinoamérica esta exterioridad es la barbarie. De ahí el debate acerca de la humanidad o no del indio, y de ahí también la misión presuntamente educadora y civilizadora de la modernidad, uno de los mitos cruciales para la imposible justificación de la conquista.

Ahora bien, casi como un paréntesis en estas lecciones, Dussel hace alusión al doble cariz del amor y del odio como modos de relación con el Otro. En una genealogía que se podría remontar heterogéneamente a varias tradiciones clásicas, modernas y contemporáneas, el amor aparece como la confianza en la palabra, en la autenticidad de la revelación del Otro, y como un alegrarse empáticamente frente a su bien, mientras que el odio aparece simétricamente como la negación del otro, la desconfianza, la envidia, el entristecimiento por su bienestar o un alegrarse por su mal. Este aspecto resulta muy esclarecedor no sólo ante la situación contemporánea signada por el individualismo y el egoísmo (o al menos, como desconfianza hacia toda instancia colectiva y aglutinante), sino también como perspectiva interpretativa de la modernidad, como clave de distinción entre el conquistador y el nativo. La negación del Otro caracteriza a la razón moderna, conquistadora, colonialista, capitalista, egoísta, etc., en la cual el Otro es el no-ser. Bajo esta separación, subsunción e instrumentación, se pretende justificar el colonialismo en todas sus formas.

²⁹ *Ibíd.*, p. 92.

³⁰ *Ibíd.*, p. 99.

El problema reside en que el punto de vista de la cotidianidad ha invisibilizado al Otro. De ahí que el pensamiento crítico, la filosofía misma, tengan que situarse fuera de la totalidad vigente, esto es, en el pobre, en el pueblo, en las figuras que sintetizan una diversidad de otredades silenciadas y ninguneadas. “La fiesta de la liberación es la fiesta del pueblo”, es decir, de los analfabetos, de los incultos, los que no han sido alienados, y los que hay que escuchar e interpretar, “porque ahí está lo nuestro oculto”.³¹ Mientras la totalidad dominadora se empeña en repetir lo Mismo de manera vacua y muerta, el auténtico contenido y vitalidad se hallan en el Otro. Y mientras los griegos divinizaron el ser, los cristianos abrieron la alteridad pero sólo de manera teológica, los modernos negaron al Absoluto y colocaron al hombre como sujeto, hasta que finalmente “vinimos los latinoamericanos y, por primera vez en la historia mundial, afirmamos a otro hombre como el Otro”.³² La nietzscheana muerte de Dios significa ahora la matanza europea del otro hombre como epifanía del Otro absoluto. Y la liberación de Europa (u Occidente) en cuanto totalidad dominadora no se producirá –marxiana y freireanamente– sino mediante la liberación de los dominados, de modo que la tarea de la filosofía latinoamericana consiste en destruir, destruir la máquina de pensamiento eurocentrado para producir una nueva.

Y en este punto también emerge un aspecto curioso y polémico. Dussel se queja de “un comentarador de Buenos Aires”, uno de los tantos porteños que “creen que lo saben todo”, y que le reprochó a su libro *La dialéctica hegeliana* (1972) algo así: “«Este autor, que dice hablar de América Latina, lo único que hace es comentar europeos»”.³³ El argumento de Dussel apunta que debemos conocer muy bien la filosofía europea, “meterse muy dentro”, para hacerla estallar, para “conocer muy bien sus puntos débiles de su lógica y saber dónde poner la dinamita que los destruye”, contando además con la ventaja de provenir de la exterioridad, “donde surge la verdadera originalidad”.³⁴ Por un lado, el argumento resulta muy tentador, en cuanto entronca o injerta la formación tradicional con la perspectiva crítica

³¹ *Ibid.*, p. 110.

³² *Ibid.*, pp. 110-111.

³³ *Ibid.*, p. 111.

³⁴ *Ibid.*, p. 112.

de la liberación. En este sentido, la destrucción puede ser tan atractiva como el reconocerse como formando parte del hedor en Kusch. La destrucción permitiría articular un rasgo de continuidad en la ruptura que implica repensar lo pensado desde un contexto situado. Desde luego, el matiz malicioso del comentarista porteño descansa en que supuestamente Dussel no hace más que comentar y repetir, esto es, niega la originalidad de la apropiación destructiva. Se trata, indudablemente, de un sesgo: en toda su obra, con sus más y sus menos, Dussel jamás deja de posicionarse en Latinoamérica (o el Sur global) ni de reconstruir críticamente los autores europeos. Y jamás deja de aplicar una crítica radical. Pero, por otro lado, surge la cuestión roigiana de la valoración de lo propio, y esto podría ser un talón de Aquiles para la perspectiva dusseliana, porque el repensar lo pensado ocupa mucho más lugar y dedicación que el pensar lo no pensado. Al centralizar el foco en la destrucción de la filosofía europea, ¿acaso no habría una suerte de carencia (o de legitimación por omisión) en el reconocimiento de los contenidos propios, una suerte de invisibilización por obvios, o al menos una jerarquización que supone una valoración insuficiente de la filosofía latinoamericana que lo precede? ¿Acaso no se estaría alimentando una nueva dependencia conceptual, una importación de la agenda de problemas a pensar? ¿Acaso no se sustraerían y traficarian ciertos presupuestos implícitos, por más implacable y radical que sea la crítica?

El asunto está abierto. En el entramado de las *Lecciones de Filosofía de la Liberación*, Dussel se propone situar a América Latina dentro del concierto de la historia mundial, un tema que sin duda lo obsesiona y que aquí opera como génesis de su lectura de la conquista bajo las coordenadas de centro y periferia. La exterioridad juega un papel clave en la medida en que lleva el planteo de la modernidad a su justa dimensión, la eticidad y la consiguiente praxis. Sólo en virtud de la exterioridad—dice Dussel— se puede distinguir entre bien y mal. El mal es el problema; en Plotino, en Hegel, en los mitos, pero también en la conquista, en “la expansión de «lo mismo» a «lo mismo»”, en el reparto del mundo conocido que realizó Europa y que se justificó desde la filosofía, cometiendo “fratricidio”, “alienación o esclavización del Otro dentro de una totalidad mundial dominada por el «centro»”.³⁵ Y éste es el origen de la dependencia latinoamericana.

³⁵ *Ibid.*, p. 122.

Frente a semejante alienación, la filosofía de la liberación propone salirse, generar un orden nuevo, crearlo, y en ello se manifiesta la vitalidad y la moralidad de la praxis transformadora, así como el rol del filósofo o intelectual comprometido. Pero tal liberación no ha de confundirse con la liberación enajenada o asimilacionista, un hacerse “lo mismo” con el dominador, sino que ha de ser auténtica, rupturista, donde el oprimido aparece como exterioridad que quiebra la vertebración entre centro y periferia. Dado que la conquista fue un proceso alienante para el nativo, la liberación significa su des-alienación y vuelta sobre sí auténtica. Y dado que ese proceso se repite históricamente a través de diversos rostros de la alteridad (el indio, el negro, el mestizo, el criollo, el campesino, el obrero, el marginal), el compromiso de liberación se renueva conectando 1492 con la actualidad.

Dejando de lado las modalidades de relación del cara-a-cara y las reflexiones finales sobre el método analéctico, las *Lecciones de Filosofía de la Liberación* ofrecen el problema central, totalidad-alteridad, bajo la consideración ética, y de esta manera expresan una primera sistematización categorial. La *Filosofía de la liberación* (escrita en 1976 y publicada por primera vez en 1977, con numerosas reediciones) recoge, amplía y profundiza esta sistematización. Aunque Dussel una y otra vez fustigue a Hegel (y muchas veces con gran justicia), al mismo tiempo parece atravesado por la cuestión del sistema y por la necesidad de justificar el entramado categorial con el cual aplica el pensamiento. Quizás con ello también busque un rasgo peculiar de legitimación dentro del amplio espectro de la filosofía latinoamericana ya academizada o normalizada, o quizás también resulte ser una manera de asegurar la deducción de toda una serie de contenidos que en los '70 podrían parecer polémicos y hoy en día ya damos como asentados. Sea como fuere, la *Filosofía de la liberación* procede metódicamente partiendo de una historia y secuenciando el desarrollo en una serie de niveles que son retomados en los sucesivos capítulos desde ópticas diferentes. No realizaremos aquí una reconstrucción exhaustiva de la obra, sino simplemente transitaremos algunos momentos significativos.

Y el primer punto que llama la atención en esta obra es la distinción que separa aguas entre el pensamiento europeo y el latinoamericano. Los griegos –dice Dussel– comprendieron el ser como luz, y los modernos como *cogito*; “en ambos casos el ámbito del

mundo y lo político queda definido como lo visto, dominado, controlado”.³⁶ Ambos parten de la escisión sujeto-objeto, mientras que la filosofía latinoamericana, en cambio, privilegia la espacialidad y lo político, “la posición sujeto-sujeto, persona-persona”.³⁷ De ahí la ruptura con la totalidad ontológica y la cuestión del pensamiento situado. La proximidad abre una instancia más originaria que el punto de vista de la cotidianidad, y tal proximidad originaria se articula con la cultura y con la madre, la primera experiencia del cara-a-cara y de la reciprocidad.

Pero, si hay proximidad, también hay lejanía: los entes que se conforman un mundo, que se recortan como objetos a ser utilizados en la vida cotidiana y que cobran sentido a partir de un proyecto, configurando un horizonte y una totalidad. Todo este entramado en el que se inscribe el actuar del ser humano se vuelve completamente distinto en cuanto se lo enfoca desde la exterioridad, porque significa que hay un ente que no es meramente ente, sino que se manifiesta como rostro, la revelación del Otro. Y entonces irrumpe más allá del fundamento de la totalidad vigente y como lo más real, lo propiamente real, lo que se sustrae a la repetición de lo mismo y abre un abismo desde el cual nos interpela. El otro no es mera diferenciación en la identidad, sino que nace ya distinto, separado. “El otro se revela como otro [...] cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no-habitual o cotidiano, como lo extraordinario [...], el pobre, el oprimido”.³⁸ El otro provoca, llama desde adelante. Y el otro nunca está solo, sino siempre dentro de un entramado, “revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular”.³⁹ Es el mestizo, el indio, el esclavo, el hindú, el chino, y es el rostro de un grupo, de un colectivo que abraza cuestiones como el género, la clase social y la raza. Es un rostro aparentemente “feo”, según los parámetros canónicos de belleza, y sin embargo expone la belleza popular. Y, sin embargo, sin otro no hay libertad. La libertad no constituye un asunto individual, sino relacional: “Robinson Crusoe, de haber nacido solo, no hubiera sido libre [...]”; además, no hubiera sido

³⁶ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 44.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibid.*, p. 81.

³⁹ *Ibid.*, pp. 82-83.

persona, porque la persona sólo se reconoce y se construye como ser humano en la proximidad [con otro], y jamás en la pura lejanía solipsista”.⁴⁰

La secuencia seguida hasta aquí (proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad) se completa con el par alienación y liberación, y se replica en otros análisis que involucran la política y el fetichismo, pasan por la naturaleza y la economía, y llegan hasta la ciencia y la filosofía de la liberación. Todo el despliegue fenomenológico inicial converge en un asunto clave, de suma importancia, que trasciende tanto a las ontologías tradicionales (en particular, Hegel y Heidegger), e incluso a Levinas:

La conquista de América Latina, la esclavitud del África y su colonización al igual que la del Asia, es la expansión dialéctica dominadora de “lo mismo”, que asesina “al otro” y lo totaliza en “lo mismo”. Este proceso [...] ha simplemente pasado desapercibido a la ideología de las ideologías (más aún cuando pretende ser la crítica de las ideologías): a la filosofía moderna y a la contemporánea posmodernidad europea.⁴¹

Este pasaje contiene el despliegue de la alienación moderna en términos de subsunción del otro, y desde ella se desprende el consiguiente sentido de la liberación. Con este pasaje, solamente con este pasaje, se observa de manera magistral la fuerza crítica e irreverente de la filosofía de Dussel y la injusticia del comentarista porteño que lo acusaba de repetir filósofos europeos. Con este pasaje liquida no sólo las variadas expresiones de la razón moderna, sino también se anticipa y actualiza a las expresiones contemporáneas de la posmodernidad.

Ahora bien, por la apelación terminológica a la alienación, por la reivindicación de la liberación de los oprimidos, por la crítica de las ideologías, por la subsunción de la exterioridad, etc., se perfila un capítulo más en las referencias eurocentradas de la evolución de la filosofía de la liberación de Dussel. Así como en su momento se ocupó detalladamente de la fenomenología, de Heidegger, de Hegel y de Levinas, faltaba una última estación a explorar, la figura de Marx. Y esa tarea, que lo ocupa más de una década (la del '80) y a

⁴⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁴¹ *Ibid.*, p. 95.

la que se dedica de lleno, desemboca en una serie de producciones sobre Marx y está motivada, desde el comienzo, por la intención de explicar la realidad de América Latina. Y se trata de un periplo que se corona con una obra que, a nuestro entender, si no es la más importante que ha aportado Dussel, al menos debería ser considerada entre las mejores y como aquella que constituye una referencia obligada en la filosofía latinoamericana.

4.

En la década del '80 Dussel dedica tres libros al estudio minucioso de la obra de Marx: *La producción teórica de Marx* (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988) y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990).⁴² Y en 1995 ofrece una serie de conferencias en La Paz, Bolivia, donde recorre los principales conceptos marxianos e incluso ofrece una retrospectiva sobre aquello que lo motivó al estudio detenido de Marx: la comprensión y la explicación de la situación de América Latina. Las conferencias fueron transcritas por Rafael Bautista y publicadas posteriormente con el título *Marx y la modernidad* (2008). En este libro Dussel confiesa que una vez exiliado en México, en 1975, se encuentra con un clima hegemonizado por el marxismo, y que pocos años después Horacio Cerutti Guldberg “escribió todo un libro criticándome de populista, porque usaba la categoría *pueblo*. En el fondo, los tres tomos eran, un poco, para refutar esa crítica”.⁴³ Pero eso no era todo. En plena década del '90, con el avance irrefrenable de la globalización y las prédicas del fin de la historia y del fatalismo neoliberal, Dussel apela al gesto de Marx de recuperar a Hegel justamente cuando éste fue clausurado como un “perro muerto”, y afirma: “en América Latina, donde estaba de moda Marx, pero ahora ya no, y se lo ha declarado un «perro muerto», me declaro discípulo de aquel gran pensador”.⁴⁴

En las conferencias de La Paz Dussel va contando detalles de su estudio minucioso, de la discusión con comentaristas reconocidos

⁴² Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI / UAM, 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El capital*, México, Siglo XXI, 1990.

⁴³ Dussel, Enrique, *Marx y la modernidad*, La Paz, Rincón Ediciones, 2008, p. 139.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 123.

que no entendieron a Marx, y de su reconstrucción centrada principalmente en *El capital*. Más allá del contrapunto con Cerutti Guldberg, cuando llega a México la ortodoxia marxista le criticaba el uso de categorías como “exterioridad” y “pobre” –en vez de ceñirse a clase y lucha de clases– en su *Ética de la liberación* (1973). Entonces se puso a leer a Marx, página por página, descubriendo toda una interpretación que desmonta la visión ortodoxa:

La lucha de clases es importante, pero ¿saben lo que ha pasado?, como dice Hinkelammert, hoy, ser explotado, es un privilegio (tener un salario y producir plusvalía [es un privilegio]), porque la mayoría ni lo es. Están *excluidos*. Y entonces, esa *exterioridad*, que parecía un fantasma, empieza a transformarse en una categoría histórica, política, fundamental. Porque la humanidad está siendo *marginalizada* del capitalismo.⁴⁵

Con esto se evidencia la importancia de re-pensar a Marx desde un posicionamiento situado. “Yo accedí a Marx después de los 40 años. ¿Por qué? Porque me interesaba América Latina, y los pobres de América Latina (que cada vez eran más) y, leyendo a muchos autores, ninguno me lo explicaba. Marx me lo explica”.⁴⁶

El concepto marxiano que Dussel enfatiza insistentemente, y que juega un rol central en su interpretación, es el concepto de trabajo vivo. Ya al comienzo de las conferencias cita a Marx: “«El capital es el trabajo muerto [...] que sólo se vivifica a la manera del vampiro al chupar trabajo vivo, tanto y cuanto más trabajo vivo chupa»”.⁴⁷ Y en otro célebre pasaje: “«La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como la ley necesaria del intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo puesto como no-capital...»” –prosigue Marx, enumerando todo lo que no es: lo no objetivo, no instrumento, no materia, no producto, no valor, etc., y remata–: “«Este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo, [es] el trabajo como pobreza absoluta. La pobreza no como carencia sino como exclusión plena de la riqueza...»”.⁴⁸ “En realidad, todo es trabajo”, dice Dussel tras desmenuzar el pasaje citado; todo es trabajo, y el intercambio se da entre trabajo

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 31.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 88.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 15.

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 79-80.

vivo y trabajo muerto, y se da bajo la figura de la subsunción: “la categoría fundamental de todo Marx es la categoría de *subsunción*. [...] Subsumir significa que lo que está fuera se mete dentro, lo que está debajo se lo sube y se lo constituye como parte”.⁴⁹ El trabajo vivo queda subsumido bajo el capital, incorporando valor al objeto y, de este modo, posibilitando la plusvalía.

Mientras al pasar Dussel se entrevera con y liquida a Rawls, Popper, Friedman, Hayek, y a tantos otros secuaces del liberalismo o del neoliberalismo, hacia el final vuelve sobre aquello que lo había marcado a fines de los '60: la teoría de la dependencia. En debate con varios expositores de esta corriente, hace hincapié en el concepto marxiano de mercado mundial y la consiguiente competencia que conlleva dependencia. “Lo que hace la competencia es *transferir valor* de un capital a otro”.⁵⁰ La explotación de un capital sobre otro se realiza con una batería de mecanismos para extraer plusvalor. El resultado de la articulación entre capitalismo central y capitalismo periférico son los pobres, los excluidos, los marginales, los que no llegan a ser clase. De ahí la relevancia y la reivindicación de conceptos como pobre y exterioridad. Y de ahí la relevancia y reivindicación de Mariátegui, que se dio cuenta de la diferencia entre pueblo y clase, y de Gramsci, que propuso el bloque social de los oprimidos.

Ahora bien, una vez saldadas las cuentas con Marx, Dussel se encumbra hacia una obra monumental. En torno de una fecha clave, el quinto centenario de 1492 —fecha que durante mucho tiempo, recordemos, se consideró como celebración del “día de la raza”, del “descubrimiento”, del “encuentro”, y que incluso en la actualidad recibe nombres irreproducibles—, y en un lugar significativo, la Universidad de Frankfurt (en el centro del centro de Europa), Dussel pronuncia una serie de conferencias emblemáticas que llevan por título: *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, publicadas luego en 1994. En estas conferencias aborda una multiplicidad de temas, desde la puesta en debate sobre el sentido de la Modernidad, la contienda entre De las Casas y Sepúlveda, la conquista espiritual y la historia mundial vista desde Amerindia y recuperando conceptos de las culturas originarias, hasta la

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 86.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 142.

evolución de los rostros múltiples del pueblo-Uno y cuya resultante, en virtud de la división entre capitalismo central y periférico, es la consabida marginalidad. Aquí nos centraremos en el primer punto, la puesta en debate de la Modernidad y su sentido para la filosofía latinoamericana.

La Modernidad, dice Dussel de inmediato, comienza en 1492, y desde entonces elabora toda una serie de mitos para justificar sus acciones. Así, por ejemplo, la conquista implica la prédica de una religión del amor a través de la violencia y el exterminio, la apelación a una víctima como Jesús para victimizar a los conquistados: la negación de los derechos, la cultura, el mundo y los dioses, para imponer un dios extranjero y “una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar”; y hace todo esto a partir de un mito civilizador, de presunta bondad, “con el que se justifica la violencia y se declara inocente el asesinato del Otro”.⁵¹ El mito civilizador parte de la presuposición de la inferioridad o cuasi-animalidad del conquistado, para legitimar tanto el proceso que supuestamente lo humaniza y eleva culturalmente, como los medios violentos utilizados para ello. Y se condice con otro mito propio de la Modernidad: el sacrificial, según el cual conviene padecer ahora ciertos males para lograr resultados de mejoramiento. Ambos mitos se pueden rastrear desde, por ejemplo, el debate de Valladolid; pero lo interesante del planteo de Dussel reside en que los coloca como mitos fundacionales de la Modernidad y de alguna manera se hallan implícitos, a la vez que propulsando, las consignas del progreso y sus derivados.

Una pequeña digresión contextual: en plena década del '90 se globaliza también el debate modernidad-posmodernidad. Sabido es que Dussel había utilizado en la *Filosofía de la liberación* la palabra “posmoderno”, incluso antes que Lyotard, pero con un sentido diferente, más afín a lo que después llamará trans-modernidad, precisamente para subrayar su distancia con las derivas posmodernas. Ahora bien, para la filosofía latinoamericana ese debate eurocentrado supone una previa, a saber, qué significa la modernidad. Por un lado, esa retracción hacia los presupuestos podría llevarnos a pensar que la modernidad en América Latina sería un

⁵¹ Dussel, Enrique, *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural Editores, 1994, p. 56.

proceso incipiente, más pendiente que realizado. Sin embargo, por otro lado, la indagación sobre el sentido de la modernidad revela una mirada radicalmente diferente a la eurocéntrica. Revela, por ejemplo, la conquista, la destrucción, la colonización, el extractivismo, la dependencia, etc. Lo revela y lo pone irremisiblemente en primer plano. Por lo tanto, las categorías con las cuales conceptualizamos la modernidad de manera situada son completamente diferentes a las que establece el eurocentrismo. Pero no sólo son diferentes para la realidad de América Latina, sino incluso para la historia mundial. Si la Modernidad se define como la expansión mundial europea y el reparto literal del mundo conocido, subsumido a sus intereses económicos, políticos y culturales, entonces la colonización ya no puede ser una anécdota, sino el aseguro fundamental del insumo y de los mercados para la realización de la revolución industrial. Y esta historia, que comenzó en 1492, si bien tiene muchos capítulos, todavía no ha terminado: bajo diferentes formas, la colonización continúa efectivamente en más de cien enclaves en el siglo XXI, e indirectamente a través de muchos mecanismos e instituciones de sometimiento y dominación.

En este sentido, la contraposición de Dussel con Habermas no resulta nada menor. Habermas dice que la constitución de la subjetividad moderna se caracteriza por la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Podría haber agregado el renacimiento, la revolución científica, la filosofía cartesiana, el capitalismo o la revolución industrial. Pero no podría haber agregado –siguiendo los parámetros de su visión del mundo eurocéntrica– la conquista y la colonización. “Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un determinante constitutivo de la Modernidad”, y en nota agrega Dussel: “Habla del descubrimiento, pero no le da importancia alguna”.⁵² ¿Qué es más increíble: que Habermas y Hegel no lo vean o no le den importancia, o que todavía hoy en nuestra formación europeizada en todos los niveles no se lo vea o no se le dé importancia?

Para Dussel la modernidad contiene una doble cara: elabora un mito emancipador, y trafica la justificación irracional de la violencia. Muestra y encubre. Aparece y se sustrae. 1492 constituye su momento fundacional. La Modernidad “«nació» cuando

⁵² *Ibid.*, p. 21 y nota 38.

Europa pudo confrontarse con «el Otro» y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador”.⁵³ Sin alteridad no hay yo. No obstante, esa alteridad no fue reconocida como tal, no fue descubierta, sino encubierta y subsumida como lo Mismo. Pero –quizás aquí forzando un poco a Dussel– ese lo Mismo no es lo Mismo, sino lo *subsumido* en lo Mismo, y tal subsunción parte de lo que podríamos considerar una simetría negada (es decir, un reconocimiento de la alteridad, junto con su negación en condiciones de simetría; una horizontalidad verticalizada). Lo Mismo subsumido resulta inferiorizado:

Así como los cristianos ocuparon Málaga [...] cortando a cuchillo las cabezas de los andaluces musulmanes, así también les acontecerá a los «indios», habitantes y víctimas del nuevo continente «descubierto». Alianzas y tratos nunca cumplidos, eliminación de las élites de los pueblos ocupados, torturas sin fin, exigencias para que traicionen a su religión y cultura bajo pena de muerte o expulsión, ocupación de tierras, repartimiento de los habitantes en manos de los capitanes cristianos.⁵⁴

Desde 1492 y hasta 1636 (año de publicación del *Discurso del método*) se concreta, según Dussel, la primera Modernidad, el yo conquisto que precede al yo pienso, la sed de oro y de plata (y luego de recursos y trabajo vivo esclavizado) en la acumulación originaria del capitalismo, y la configuración del panorama mundial desde las coordenadas centro / periferia. Con su doble cariz, lo que muestra y lo que oculta, la Modernidad aparece (o busca legitimarse) como una perspectiva de progreso o mejoramiento que abarca desde la novedad en su comienzo hasta el discurso del desarrollismo en la segunda mitad del siglo XX. Así como en la primera Modernidad el Otro queda subsumido bajo el mito civilizatorio, en la época contemporánea el desarrollismo no sólo involucra una carga despectiva, sino también un trazado lineal y unilateral donde los menos aventajados tienen que seguir los pasos de los más aventajados. Aparte de no preguntarse cómo se dio esa diferencia de ventajas, ni cómo sería la dinámica en un período de tiempo prolongado, el desarrollismo encubre su carácter

⁵³ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 9-10.

filosófico. El primer tema que explora Dussel en estas conferencias es precisamente este “componente enmascarado, sutil, que subyace debajo de la reflexión filosófica [...]. Se trata del «eurocentrismo» –y su componente concomitante: la «falacia desarrollista»”.⁵⁵ De ahí la incapacidad del centro de ver más allá de sí y de abrirse genuinamente a la alteridad. De la misma manera que pasa por alto o minimiza el proceso de colonización, el relato eurocentrado se autopercebe centro de referencia y parámetro de toda cultura, razón, progreso, etc.

En este punto, Dussel no se entretiene con chiquiteces. Además de habilitar un discurso que permite comprender en continuidad la conquista, las luces, el positivismo y la dependencia, se enfrenta con dos figuras filosóficas de primer nivel: Kant y Hegel. En el famoso opúsculo sobre la Ilustración, Kant afirma que la gran mayoría de la humanidad, por pereza o cobardía, permanece con gusto en la minoría de edad, un estado de inmadurez culpable. Este argumento se condice netamente con el mito civilizador y con el paternalismo ilustrado. Aunque ciertamente la cobardía no se da sin motivos, sino por las amenazas de un tutor que no quiere perder su posición de poder, que quiere mantener los grilletes o el andador (y Kant podría haber profundizado en esa veta), la minoría de edad es auto-culpable en la medida en que no asume lo que se presupone que ya tiene, el pensar por sí mismo. En verdad, la culpabilidad no corresponde al menor, sino al mayor de edad inmaduro. De todas maneras, el esquema argumentativo legitima la subsunción, y de ahí la pregunta de Dussel a Kant (¡una pregunta similar a la que se hace Fichte en 1796!): “¿un africano en África o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez?”.⁵⁶ Sin embargo, Dussel no explora otros textos de Kant, sino que simplemente deja ahí la pregunta.

En el caso de Hegel, quizás más clásico desde el punto de vista de la filosofía latinoamericana, Dussel toma las *Lecciones sobre la filosofía de la historia mundial*, donde ésta aparece como auto-realización de Dios (o la razón, o la libertad, etc.), esto es, un desarrollo

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 13.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 14.

que conlleva la sucesión de fases o determinaciones, momentos articulados dialéctica y linealmente, y cuyo movimiento de encarnación va del Este al Oeste. A partir de tales consideraciones, Hegel distingue entre Viejo y Nuevo Mundo (el equivalente entre mayoría y minoría de edad, o moderno y pre-moderno), y aunque admite que hay cierta información sobre las culturas americanas, se trata de “...una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima [...]. La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente”.⁵⁷ El centro de la historia mundial está, según Hegel, en el Mediterráneo (no en el Atlántico, como concibe Dussel), y entonces América, al igual que África y Asia, se supeditan como periferia, con todas las connotaciones racistas, despectivas e inferiorizantes. Más aún, para Hegel –prosigue Dussel– la centralidad al interior de Europa la ostenta el Espíritu germano, el representante genuino de la razón que barre con la costumbre y la tradición, que se erige en fundamento y que pone a todo lo demás como lo fundado. (En este punto, el joven Marx señalaría la hipóstasis y el poner el mundo de cabeza para disolver en la cabeza del filósofo las contradicciones reales). En la *Enciclopedia* Hegel afirma que, frente al Espíritu absoluto, “el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos *no tiene derecho alguno*”.⁵⁸ De ahí que no llame la atención que Dussel cite a continuación los pasajes de la *Filosofía del derecho* donde Hegel explica el colonialismo como expansión de las contradicciones de la sociedad civil.

Por último, el proceso que se inicia en 1492 posee distintas modalidades o figuras en que se desarrolla históricamente: invención, descubrimiento, conquista y colonización. Cada una con sus peculiaridades, estas figuras sirven para encubrir, eliminar, esclavizar y estigmatizar al Otro, para justificar todo tipo de acciones aberrantes. Con este proceso, Europa se universaliza, pero sin integrar a la alteridad como tal, sino manteniendo su particularidad e imponiéndola por la fuerza. Se universaliza y particulariza a la vez, porque no llega a ver fuera de sí más que un espacio libre para realizarse y aplicar la razón que cree portar exclusivamente.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 20.

Al mismo tiempo, ese volver sobre lo Mismo denota un vaciamiento y una muerte interior, aledaña de la incapacidad de apertura frente al Otro. Por consiguiente, el eurocentrismo no es más que la imposición violenta de una particularidad “con pretensión de universalidad” sobre otras particularidades, y remata Dussel: “¿Cómo es posible que un latinoamericano exprese esto, se preguntará el europeo? Es justamente parte de las contradicciones internas de una cultura colonial y dominada como la nuestra. Tenemos introjectado en nuestro mismo ser [...] el ser del dominador”.⁵⁹

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 31, nota 45.