

# ¿QUE SIGNIFICA PENSAR DESDE AMÉRICA LATINA?

*Al maestro y amigo Enrique Dussel.  
En profundo reconocimiento por su magisterio  
y su amistad, en su 70 aniversario.*

*Juan José Bautista S.*

## § 1. *Introducción*

En el año 2000 salió publicado un sugestivo y enorme libro de Randall Collins titulado *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*<sup>1</sup>, donde el autor hace un repaso de todos los movimientos filosóficos desde la antigüedad griega –pasando por el pensamiento chino, hindú, japonés, islámico, incluso por el pensamiento judío-, hasta mediados y fines del siglo XX. Sin embargo llama la atención que a lo largo de sus más de mil páginas no aparezca una sola línea acerca del pensamiento o la filosofía latinoamericana. Para Collins –como en general para el pensamiento euro-norteamericano-, parece que nunca existió ni existe pensamiento o filosofía en Latinoamérica. Hace algunos años cuando G. Vattimo vino a México preguntaba en el típico tono arrogante del europeo moderno “¿dónde está la filosofía latinoamericana? Porque yo no la veo”. Que estas actitudes provengan de filósofos o pensadores euro-norteamericanos, no sorprende tanto porque para ellos solamente occidente es capaz de “pensar”, en cambio el “inmaduro” tercer mundo, o latinoamericano, todavía no, hasta que no se modernicen como alguna vez dijo Habermas. ¿Las actitudes de estos filósofos serán producto de la sabiduría o la ignorancia?

En cambio lo que sí sorprende es que este tipo de actitudes provengan de filósofos o científicos sociales latinoamericanos, que más parecieran en su forma de pensar, europeos que latinoamericanos, porque cuando hacen ciencia social o filosofía lo hacen literalmente de espaldas a la realidad nuestra y por eso leen o parten de puros autores euro-norteamericanos y así problematizan solamente los problemas que esas teorías o autores contienen. Sin embargo da la casualidad que a fines del 2004 Carlos Beorlegui, un filósofo español, o sea europeo, acaba de publicar otro enorme libro de casi 900 páginas titulado *Historia del pensamiento*

---

<sup>1</sup> Collins, Randall. *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Ed. Belknap Press of Harvard University Press. 2000

*filosófico latinoamericano*<sup>2</sup>, donde el autor hace un repaso de todo el pensamiento latinoamericano desde poco antes de la conquista hasta nuestros días, (o sea que había existido pensamiento y filosofía latinoamericanas) donde muestra no solo que éste siempre existió, sino su especificidad y hasta sus dificultades a la hora de tematizarlo.

Según Beorlegui después de muchos siglos de problemático surgimiento y discusión, la filosofía latinoamericana recién encuentra en la filosofía de la liberación un aporte original a la filosofía universal. No por casualidad le dedica muchas páginas a esta corriente, y en especial a la obra de Enrique Dussel -según Beorlegui- el máximo exponente de esta corriente. A pesar de la simpatía, la percepción que tiene de la obra de Dussel no es de la más apropiada, ¿por qué? Da la casualidad que muchos científicos sociales y filósofos latinoamericanos que alguna vez conocieron algo de la obra de Dussel, creen que su filosofía no es todavía Filosofía, otros piensan que es más ideología política de la década del 70 y 80, en cambio otros piensan que es el intento frustrado de un teólogo por hacer filosofía, los más un comentario a la filosofía europea y norteamericana y otros un re-frito de muchos autores latinoamericanos y europeos, algo así como un comentarista o lector, para demostrar que se está enterado de lo último publicado y que en última instancia no dice nada nuevo.

Que piensen de ese modo gente que no conoce la obra de Dussel, es entendible, pero lo que más me llama la atención es que mucha gente que estuvo en las aulas de Dussel, no en una sola conferencia, o solamente un semestre, sino hasta por dos años o algo más, no entiendan el sentido de la obra de Dussel. Porque la obra de Enrique Dussel no es de fácil recepción, sino que presenta muchas dificultades y obstáculos, no tanto inmanentes a la obra, sino de contexto histórico-temáticos difícilmente perceptibles en una primera aproximación. De ahí que paradójicamente sean los latinoamericanos y hasta muchos de sus ex-alumnos los más acérrimos críticos suyos, ¿por qué?

Pues bien, en lo que sigue me propongo exponer algunas dificultades comunes en la recepción de la obra de Dussel que he observado a lo largo de más de 16 años de haber sido alumno suyo y haber observado a muchas generaciones de alumnos suyos, de oyentes y doctorandos pasar por los seminarios y haber visto y oído de cerca las discusiones y diálogos con algunos eminentes filósofos contemporáneos, fruto de cuyas discusiones vi transformarse la obra entera de Enrique Dussel hasta el día de hoy; para luego exponer la transformación de

---

<sup>2</sup> Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Ed. Universidad de Deusto. Bilbao. 2004

algunos conceptos y categorías que a mi juicio son centrales en su obra, para posteriormente mostrar, por qué a mi juicio, la obra filosófica de Enrique Dussel es un vivo ejemplo de lo que significa «pensar desde América Latina», hoy.

## § 2. *De las dificultades.*

### *Primera Dificultad.*

A riesgo de ser muy esquemático se podría decir que hasta principios de la década de los 70's hubo una continuidad temática difícilmente perceptible<sup>3</sup>, dado el contexto en el que se desarrolló su pensamiento luego de su retorno de Europa a Latinoamérica, concretamente a Argentina, porque allí encontró inmediatamente un ambiente filosófico muy renovado y fresco de discusión no solo de la filosofía contemporánea, sino también de la realidad argentina y sudamericana. Dussel que en ese entonces conocía bien el lenguaje heideggeriano pudo asimilar naturalmente no solo la crítica de Levinas a Heidegger, sino asimilar el pensamiento de Levinas como crítica de toda ontología, porque Dussel como todo filósofo que se precia de serlo, estaba «pensando problemas» que la realidad planteaba en ese entonces, y no autores o teorías. La realidad que le aparecía era la del pobre latinoamericano subdesarrollado que no estaba considerado en la historia universal y que por eso mismo desaparecía de la realidad tematizada por la ciencia social y la filosofía y sólo aparecía como negado y excluido del centro europeo, del mercado mundial y de la historia. Así es que, como ni Hegel, ni Heidegger, ni Ricoeur, ni ningún otro filósofo europeo tenía categorías para pensar una realidad como ésta y Levinas sí, entonces Dussel incorpora categorialmente<sup>4</sup> a

---

<sup>3</sup> El primer impacto en su pensamiento se podría ubicar cuando Dussel arriba a Europa donde se descubre por primera vez, como latinoamericano y no como simplemente occidental. Después, luego de su estadía de dos años en Israel regresa a Europa por el oriente y ve el sentido de lo europeo desde el medio-oriente semita, que es básicamente el recorrido de la historia occidental desde el medio-oriente. Otro momento constitutivo se podría ubicar cuando según sus palabras, lee por primera vez en Europa un texto de Leopoldo Zea titulado *América en la historia* donde descubre que Latinoamérica no está ni incluida, ni concebida en la historia universal. Ello a su vez se hace evidente cuando escribía su tesis doctoral de historia, descubre que no existía una historia de la iglesia latinoamericana después de 1492. O sea que la Europa occidental se había modernizado durante casi cinco siglos, prescindiendo literalmente, teórica e interpretativamente de América Latina. A mi juicio, darse cuenta de este detalle, no es cualquier cosa, el cambio deviene necesariamente en la constitución de otro paradigma desde donde sea inteligible esta realidad excluida.

<sup>4</sup> La categoría “pensar categorial” de origen zemelmaniano, alude a aquella intención epistémico-teórica que no se limita a copiar categorías o conceptos, sino que intenta hacer una incorporación problematizadora y resemantizante en un corpus categorial nuevo, esto es, que porque la realidad pensada con la anterior categoría no es la misma, por ello es que la intención epistémica deviene inevitablemente en una transformación del contenido anterior del concepto o la categoría, para que el nuevo contenido del concepto o categoría sea pertinente a la realidad tematizada. Pero el problema en última instancia no es tanto construir nuevos conceptos y nuevas categorías de análisis, sino nuevos “marcos” categoriales desde donde tenga sentido el uso de estos

Levinas en la construcción de su primera ética. Sólo entonces y por primera vez Dussel, puede sistemáticamente pasar categorialmente del pensamiento ontológico a lo que en ese entonces llamó “metafísica<sup>5</sup> de la alteridad”. Esto es, cuando escribe desde el 71 hasta el 75 los cinco volúmenes de “*La ética de la liberación latinoamericana*”<sup>6</sup>, ella no se puede entender, sin los cinco primeros capítulos de los dos primeros volúmenes, en los cuales pasa «categorialmente» o sea conceptualmente de modo explícito, mostrando los pasos lógicos adecuados, del momento ontológico, o de la totalidad moderna, es decir del Ser, hacia la “exterioridad”, como no-ser, como alteridad negada por la ontología moderna. Sólo entonces puede escribir el capítulo sexto en el que hace una recuperación metodológico-explícita de cómo es que conceptualmente y con nuevas categorías se puede trascender cognitivamente (o sea categorialmente) más allá de la racionalidad ontológico-moderna-occidental<sup>7</sup>. De ahí que no sea casual que el primer “programa de investigación<sup>8</sup>” de la ética de la liberación dusseliana, esté plenamente descrito en este sexto capítulo del segundo volumen de la ética de la liberación que en primera instancia será latinoamericana y posteriormente mundial. Así entonces Dussel puede decir; “sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el *tema* de la filosofía latinoamericana. Este

---

nuevos conceptos y categorías, por eso el problema epistemológico es mucho más complejo que proponer nuevos conceptos, o nuevas palabritas. Esto es, cuando alguien como Dussel hace un uso epistémico de una categoría que proviene de otro marco categorial, de otra teoría o autor, como el caso de Levinas, es inevitable que la realidad pensada cuestione el anterior contenido de la categoría y para que ésta tenga un uso con sentido, se le dé un nuevo contenido, que es lo que pasa con Dussel. Dicho de otro modo, quien no tiene idea de cómo se construye el pensamiento científico o filosófico siempre va a descalificar al pensador porque interpreta mal el sentido o contenido original de tal o cual categoría. Y desgraciadamente esto es lo que a menudo ha pasado con los lectores de Dussel, que siempre lo han cuestionado porque interpreta “mal” a los autores. Un pensador no aspira a interpretar bien o mal a los autores, o las teorías, su problema es pensar la realidad y a lo que aspira es a construir contenidos nuevos de conceptos o categorías que permitan entender bien lo que pasa con la realidad actual y presente, o con aquellas dimensiones de la realidad que aparecen invisibles ante otros marcos categoriales. Y a partir de ella recién tiene sentido el diálogo con los autores.

<sup>5</sup> Metafísica, como un más allá de la ontología ficisante de la modernidad, y por ello alteridad, como momento más allá de la mismidad de la ontología europeo-occidental. Esto es, el otro en Dussel, ya no era el otro de Levinas, ya no podía serlo, porque Dussel ya no está pensando en el “contenido” de la otredad levinasiana, sino en la latinoamericana en primera instancia, porque ella aparecía como el más allá de la europeidad occidental latino germánica. Y ahora será la otredad más allá del heleno-euro-americano-centrismo, que ya no es solo Latinoamérica, sino toda la periferia, o sea todo tercer mundo, es decir, el 80% de la humanidad.

<sup>6</sup> Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomos I y II. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 1973. Tomo III. Ed. Edicol. México. 1977. Tomos IV y V. Ed. USTA. Bogotá 1980

<sup>7</sup> Luego de este capítulo sexto del segundo volumen de su primera ética, vuelve al problema del método de la ética de la liberación en otro libro suyo de esta misma época, llamado: *Método para una filosofía de la liberación*. Ed. Sígueme. Salamanca. 1974, donde amplía y desarrolla más este sexto capítulo. Pero luego ya no volverá a tematizar explícitamente el tema del método.

<sup>8</sup> Le llamo “programa de investigación” en el sentido de T. Kuhn, porque solamente a partir de un programa de investigación se puede proponer sistemáticamente la posibilidad de hacer visible, cognoscible o inteligible, conceptualmente hablando, un nuevo observable, un nuevo objeto, o un nuevo “tema” en el horizonte de la investigación y la producción teóricas.

pensar ana-léctico<sup>9</sup>, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana. Única y nueva, la primera realmente postmoderna<sup>10</sup> y superadora<sup>11</sup> de la

---

<sup>9</sup> La ética de la liberación, ya no podía ser dialéctica. Una vez que se ha mostrado la especificidad del pensar dialéctico y para lo que ella sirve (ver especialmente *Método para una filosofía de la liberación*), se necesita trascender la lógica dialéctica como lógica pertinente de la totalidad, pero no para negarla o abandonarla, sino para situarla en el contexto de otro marco categorial más amplio, que también trata de contradicciones, pero mucho más complejas; pero, no a partir de lo visto, o constituido por el lenguaje de la visión y del sujeto, o sea a partir de lo mismo, o del Ser, sino que parte justamente del cuestionamiento al sujeto, pero no de un cuestionamiento hecho por él mismo hacia su sí mismo, sino por el Otro que interpela y cuestiona con su palabra ininteligible en principio, las certezas o la sabiduría del sujeto moderno. Por ello es que en primera instancia la ética de la liberación es un poner en cuestión las certezas de la ontología moderna de la subjetividad, para producir en primera instancia, una liberación de la racionalidad moderna, para recién entonces poder acceder a la realidad negada del Otro, como realidad más allá del Ser moderno. La analéctica, o ana-dia-léctica no es otra dialéctica más, sino que es la dialéctica desfondada desde la palabra del Otro como revelación. En este preciso sentido, no es un razonar, sino que es un diá-logo entre un sujeto que proviene de lo mismo, y el Otro que proviene de más allá de mi mundo, pero no sólo en sentido culturalista, sino de profunda dominación. Dicho de otro modo, la analéctica, es un pensar que parte «desde» esa dimensión de realidad que no está incluida en mi mundo, y que me es revelada únicamente a partir de la palabra interpeladora del Otro, como «¡Pido justicia!» Para hablar de la analéctica como momento más allá de la dialéctica, hay que hablar también de la epifanía como momento más allá de la fenomenología, la cual parte del reconocimiento explícito de la dignidad del rostro del Otro como ser humano, pero a partir de su palabra, de su decir, no a partir de mi mirada o de mi logos, ni de lo dicho o ya sabido por la modernidad. Ejemplos de esta incomprensión abundan en la literatura hispanoamericana y norteamericana (un ejemplo último de esto sería el libro de Eugene Gogol, quien intenta cuestionar al otro de la filosofía de la liberación desde Hegel. Puede funcionar para quienes piensan aún Latinoamérica desde el marco categorial del pensamiento moderno, pero que fracasa rotundamente cuando quiere cuestionar a Dussel. Cfr. Gogol. E. *The concept of Other in Latin American Liberation*. Lexington Books. 2002). Captar esta especificidad no tiene que ver con la inteligencia, sino con el acontecimiento (en el sentido de Badiou), lo que remite en última instancia a lo político-económico como acontecimiento interpelador.

<sup>10</sup> El primero en utilizar esta palabra en un contexto filosófico fue el último Heidegger. Sin embargo fue Dussel el primero en utilizarlo como proyecto filosófico el año 1972, años antes de que Lyotard la asumiera como parte de su proyecto filosófico, pero en un sentido muy diferente. Hoy después de que la filosofía posmoderna ya tiene su propio sentido, la ética de la liberación ya no puede ser posmoderna, simplemente porque no parte de los presupuestos de la ontología de la modernidad, sino desde más allá de ella, no solo espacialmente, sino históricamente, por ello estamos construyendo la categoría de trans-modernidad para mostrar esta especificidad. La ética de la liberación parte desde una historia anterior a la modernidad, negada durante estos 500 años, y que tiende hacia un proyecto no-moderno ni occidental, en este sentido no intenta realizar ninguna utopía moderna, sino que intenta pensar el futuro, y lo posible, desde la perspectiva de quienes la modernidad siempre ha negado.

<sup>11</sup> El intento de “superación de la filosofía o pensamiento europeos”, no tiene nada que ver con la negación nihilista de lo previo o anterior, propia de la racionalidad moderna-posmoderna, sino que es el intento de lograr un nuevo principio epistemológico. El problema no es demostrar que el pensamiento latinoamericano es superior al europeo, no. El problema es construir un marco categorial que permita entender en el plano de la filosofía, la especificidad del problema del subdesarrollo, la dependencia, la opresión, el colonialismo, la miseria, la ignorancia, la negación, el sufrimiento y la exclusión latinoamericanas y para ello no bastaba (porque era insuficiente) el pensamiento y la filosofía europeas, porque no era, ni nunca fue su problema. De lo que se trataba era de construir un pensamiento, una ciencia social y una filosofía que sea capaz de pensar «desde» esta problemática propia en la que se debatía y se debate aún Latinoamérica y para ello, no bastaba con mirar sólo hacia Latinoamérica, sino que hacía falta trascender el pensamiento y filosofías europeas (de ahí el largo diálogo con esta tradición), porque en ese marco categorial, se escondía y se ocultaba aquello que justificaba el por qué de nuestra opresión. Dicho de otro modo, para entender la especificidad de nuestros problemas había que destruir (o sea des-montar, des-armar, paso a paso, lógico-conceptualmente) el marco categorial moderno y construir otro marco categorial «desde» el que se pudiese pensar con rigor nuestros problemas en primera instancia y luego, tercer mundo y finalmente la modernidad en su conjunto, para rematar en otra visión de la historia de la humanidad «desde» la perspectiva de los oprimidos y negados de todos los sistemas totalizantes.

europiedad”<sup>12</sup>. Sólo cuando ha hecho esta fundamentación categorial, de desmontaje del lenguaje ontológico, entonces tiene sentido todo la temática que desarrolla a partir del séptimo capítulo del tercer volumen como erótica, pedagógica, política, e histórica latinoamericanas.

Sin embargo, hay otro detallito a mi juicio importante, que luego de haber mostrado cómo es que se puede trascender el lenguaje ontológico hacia el lenguaje metafísico de la alteridad ya no solamente levinasiana (porque recordemos, Dussel no está pensando al otro de Levinas, sino al otro como *pauper* latinoamericano) sino ahora sí dusseliana, Dussel hace en el volumen tres una introducción histórica antes de exponer el capítulo 7 relativo a la erótica y el capítulo 8 relativo a la pedagógica. ¿Por qué digo esto? Porque en el futuro (especialmente a partir de su *1492. El encubrimiento del otro* de 1992), será imposible entender la obra filosófica de Dussel, sin esta otra cosmovisión de la “histórica”, distinta de la visión que de la historia tiene la modernidad-posmodernidad. Volveremos sobre esto.

Dicho de otro modo, si no se entiende, o no se conoce el lenguaje heideggeriano-levinasiano, difícilmente se podrá entender el diálogo (porque no es una mera exposición) que Dussel establece con Hegel, Heidegger, Ricoeur, Levinas, etc., y, lo que Dussel está pensando como tema o cuestión<sup>13</sup>, en esta primera ética que es el tema del otro, pero no del otro

---

<sup>12</sup> Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 1973. pág. 162. Esta primera obra fundamental de Dussel nace como un proyecto «ético de liberación», y en México se transforma en una filosofía de la liberación (Cfr. Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Ed. Edicol. México.1977). Pero a partir de 1992, que es cuando decide volver a fundamentar su pensamiento, discutimos mucho acerca de si este pensamiento de la liberación debía ser una ética o filosofía. La transformación conceptual del contenido de la categoría ética, ya había empezado en su obra, solo fue cuestión de desarrollarla. Desde ese entonces la postura es ética-crítica, pero no es una ética ontológica (descriptiva) que trate de las morales, sino una ética trans-ontológica, que cuestiona justamente el fundamento ontológico de la filosofía moderna, desde más allá de la modernidad euro-helena-céntrica.

<sup>13</sup> “Proponer *cuestiones* –nos dice Heidegger-; cuestiones no son ocurrencias; cuestiones tampoco son los «problemas» hoy en día al uso, que uno coge al azar de lo que se oye decir, de lo que se lee, y que adereza con un gesto de profundo ensimismamiento. Cuestiones surgen sólo del habérselas con las «cosas». Y cosas sólo hay *aquí* cuando se tienen ojos”. Cfr. Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Ed. Alianza. Madrid. 2000. El tema en «cuestión», o lo que da que pensar, no es problemilla cualquiera, ni ocurrencia primeriza en este primer Dussel. Lo que le da que pensar ya está claro, la miseria del *pauper* latinoamericano, lo que no queda claro aún y es aquello en lo que constituirá toda su obra, es la forma conceptual apropiada, el lenguaje categorial en el que se puede hacer explícito e inteligible teóricamente hablando, lo pensado. Y para ello no basta con tener ojos, sino que a partir de su experiencia semita (Cfr. Dussel, Enrique. *El Humanismo Semita*. Ed. Eudeba. Buenos Aires. 1969) y Levinas, hay que saber tener oídos, o sea hay que saber «escuchar» la voz del otro, es decir, ya no basta con la fenomenología y la dialéctica, sino que, hay que construir otro marco categorial desde el cual sea inteligible esta voz que me cuestiona, que en primera instancia es sólo un grito o un reclamo y que cuestiona la certeza de la ontología de la subjetividad moderna.

Otro detalle que me parece curioso, es que mucha gente que se acerca a trabajar con Dussel, se quedan tan fascinados con Levinas que no logran pasar mas allá de la fenomenología, y se quedan ya sea con Levinas, Ricoeur o Merleau Ponty y abandonan esta “otra” perspectiva. Obviamente nadie está obligado a ser dusseliano o a trascender el lenguaje fenomenológico, pero entonces se quedan con una interpretación fenomenológica de la obra de Dussel, cuando no lo es. El problema en última instancia no es tanto si se interpreta bien o mal a Dussel,

levinasiano, sino del otro<sup>14</sup> como pobre y dominado. Esto es lo que a juicio nuestro sucede cuando llega a México en el 75. Recordemos, el pensamiento de Dussel fue desde un comienzo muy comprometido con los movimientos de izquierda y de liberación, de ahí que el que le hayan puesto una bomba en su casa para amedrentarlo o amenazarlo no haya sido nada casual. Y así como tantos otros partió al exilio.

Cuando llegó a México el ambiente de la discusión filosófica era muy diferente del argentino. Prácticamente la filosofía en México estaba dividida en tres grupos: los analíticos (liderados por Mario Bunge), los marxistas (liderados por Adolfo Sánchez Vázquez) y los latinoamericanistas (liderados por Leopoldo Zea). Ninguno de estos grupos conocía en profundidad el debate argentino, ni mucho menos el lenguaje en el que se había construido su primera ética. Tal es así que cuando Dussel empezó a intervenir en el debate, casi nadie lo entendió, pero tampoco él podía intervenir en el debate porque tampoco conocía el lenguaje de los marxistas mexicanos<sup>15</sup>, ni mucho menos de los analíticos<sup>16</sup> de ese entonces. Y lo peor de todo es que a Dussel, casi todos lo veían como a teólogo y no como a filósofo. Y da la casualidad de que el prejuicio jacobino-moderno dice que la teología es cualquier cosa, menos

---

sino, si se es capaz de captar el problema que Dussel quiere mostrarnos, que nos atañe a todos, independientemente de si estamos o no de acuerdo con Dussel. Volveremos sobre esto.

<sup>14</sup> Normalmente los lectores o críticos de Dussel, tienen una visión posmoderna del otro, en términos de “diferencia” y no de “distinción”, que sería la especificidad propia del otro dusseliano. No negamos que puedan existir otras formas de problematizar el tema del otro, lo que queremos enfatizar es esta especificidad del «otro como distinción» en la obra dusseliana, cuyo matiz no es tan simple y por eso ha sido descuidado mucho por quienes creen conocer el tema del otro. Este descuido ha sido la causa de muchos artículos y libros de lectores y críticos de Dussel, quienes le atribuyen a su obra cosas que él no dijo. Pero lo grave, en nuestra opinión es que cuando la filosofía y ciencia social latinoamericana parte del “otro” como diferencia, sigue atrapada en la cosmovisión pos-moderna del otro, y así la especificidad del “otro” latinoamericano, desaparece. Lo grave, es que la categoría del «otro como diferencia» tiene su momento encubridor pertinente a la posmodernidad, por eso siendo crítico ónticamente hablando, no puede trascender el momento ontológico, y por eso mismo quedando atrapado al interior de la modernidad europeo-occidental, aparece como obstáculo epistemológico (bloqueo ideológico) cuando se quiere entender la especificidad de la otredad más allá del mundo moderno-posmoderno.

<sup>15</sup> El panorama del marxismo en América Latina tampoco era muy halagüeño. Visto en perspectiva desde principios del siglo XXI, se podría decir que el marxismo latinoamericano de las décadas de los 60's, 70's, 80's y principios de los 90's, básicamente era moderno, es decir, tenía conciencia euro-céntrica, es decir, intentando pensar América Latina, lo hacía con categorías moderno-occidentales y con cosmovisión euro-céntrica. La izquierda intelectual que piensa ahora desde categorías posmodernas, sigue atrapada en el mismo universo de cosmovisión, todavía no se dio cuenta que la única forma de superar a la modernidad es partiendo desde presupuestos no-occidentales, o sea desde más allá de la modernidad-posmodernidad. Se necesita otra cosmovisión de la historia, que no sea occidental.

<sup>16</sup> Posteriormente gracias a la obra de K. O. Apel, es que Dussel puede descubrir la especificidad del giro lingüístico, los límites de la filosofía analítica y el modo cómo se puede superarlo a partir del giro pragmático. Apel a juicio nuestro es ineludible a la hora de querer dialogar con el duro pensamiento analítico. Solamente gracias a Apel y entre otros a MacIntyre pudimos superar la famosa falacia naturalista y mostrar por qué el pensamiento analítico es tan valórico como el mercado neoliberal es. El pensamiento neutral y el que no se atreve a deducir normas de hechos, o deber ser del ser, había sido en el fondo, valórico y normativo. Esto lo muestra muy bien la obra entera de Apel.

ciencia. Y como casi todos los científicos sociales y filósofos latinoamericanos en general tienen prejuicios modernos, porque en el fondo son modernos, ni modo pues. Así es que luego de haberse publicado la primera ética, ésta tuvo poca recepción, porque además de México, en América Latina la ciencia social y la filosofía en general pensaban Latinoamérica con el lenguaje y marco categorial que provenía del marxismo y el materialismo histórico estándar, el cual concebía a Heidegger básicamente como un filósofo burgués y hasta idealista, y Levinas ni siquiera existía para este horizonte de pensamiento. Es más, la izquierda latinoamericana del siglo XX cuando pensaba la superación de la miseria y la pobreza lo hacían desde la imagen que la Europa moderna les proyectaba. Si en el pasado aparecía la miserable amerindia, en el futuro veían a una Latinoamérica moderna y occidental. Visto así el problema, se entiende que la izquierda latinoamericana no haya intentado siquiera cuestionar categorialmente la modernidad, sino solo el capitalismo y su modalidad imperialista. De ahí que su concepción de crítica sea meramente óptica, o sea parcial y por eso hayan abandonado la reflexión del cuestionamiento de los fundamentos.

### *Segunda Dificultad.*

No sólo que el contexto de la discusión había cambiado, sino que también el lenguaje. Es cierto que Argentina no es como México, pero también es cierto que en ambos países como en toda Latinoamérica se daban problemas comunes como el subdesarrollo, la marginación y la pobreza, y por eso Dussel se puso a pensar ahora América Latina «desde» este nuevo espacio social que como plataforma proponía México, pero para poder intervenir en el debate tenía que apropiarse de un nuevo lenguaje para no quedar fuera. En ese entonces el lenguaje que predominaba el ambiente de la izquierda y de la crítica era del marxismo occidental<sup>17</sup>. Además que desde los colegas más cercanos que tenía, los latinoamericanistas, le hicieron más que una crítica, casi una acusación, de que su obra era ingenua o ambiguamente “populista”, por hacer constante uso de la categoría pueblo<sup>18</sup> en la primera

---

<sup>17</sup> Más propiamente, el del marxismo del materialismo histórico, y el marxismo althusseriano. “Crucábamos 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 (como pensábamos en ese tiempo), ni tampoco es expresión de un paradigma productivista (como lo piensa Habermas)”. Cfr. Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. Ed. Universidad de Guadalajara. 3ra. Ed. 1991. pág. 11.

<sup>18</sup> Acá podemos notar otro error epistemológico típico de la intelectualidad latinoamericana, al confundir un concepto o categoría con la cosa nombrada (¿substancialismo?). Como si un concepto reflejara solamente una realidad y no otra, como si la realidad no fuese capaz de cambiar, como si la realidad fuese siempre idéntica a sí



ética. Y entonces Dussel se puso a estudiar a fondo a Marx para responder a las objeciones que le hacían los marxistas y los latinoamericanistas.

Cuando un pensador piensa de cara y de frente a la realidad, siempre dialoga con los grandes pensadores, siempre los tiene como interlocutores a partir de los cuales se construye y se afinan categorías para expresar del mejor modo posible, categorialmente hablando, a la realidad que se está pensando, que en este caso era la miseria del “pueblo” latinoamericano. Y como el ambiente de la intelectualidad mexicana era bastante marxiano, Dussel se puso a estudiar a Marx y no a los comentaristas de moda, o lectores de Marx que en ese entonces abundaban, porque cuando uno va a dialogar con un pensador, lo hace desde su obra y no desde lo que se dice acerca de él. Entonces empezó la larga y paciente lectura y estudio de más de diez años de toda la obra de Marx, no solo de lo que había sido publicado en alemán, sino también de lo inédito<sup>19</sup>, algo que nunca antes se había hecho. Y entonces con lo que se encontró Dussel, fue con un Marx radicalmente crítico de la modernidad, o sea del capitalismo, pero también anticipadamente del socialismo real (ambos como proyectos pertinentes a la modernidad europeo-occidental), porque las preguntas, o los problemas reales “desde” los que Dussel leía a Marx, no eran los mismos problemas que subyacían a las obras de los marxistas contemporáneos. Esto es, el Marx de Dussel, no es el mismo Marx del marxismo occidental, ni mucho menos del marxismo estándar, es decir, que cuando uno se enfrenta a la obra de Dussel y le atribuye a ésta el presupuesto del marxismo común o

---

misma a pesar de la historia y la cultura. Porque el pueblo europeo no es el mismo pueblo que el latinoamericano, y por eso mismo la categoría pueblo, no puede tener el mismo significado, o contenido cuando se hace uso de la categoría pueblo en Europa que en Latinoamérica. Si por x o z motivos el pueblo europeo, o italiano, o alemán actuó de modo irracional en un momento de la historia, eso no quiere decir que, *ergo*, o entonces, todo pueblo siempre va a actuar de modo irracional. Cada pueblo actúa de acuerdo a su propia historia, en el contexto de la macro historia y la cultura, por ello es que ningún concepto o categoría de pueblo, puede agotar todos los modos o formas de ser del “pueblo”, por ello es que siempre se puede pensar al pueblo o “lo popular” de distintos modos, sin necesidad de caer en los ismos. Porque todos los pueblos por más identidad que tengan respecto de sí mismos, siempre pueden cambiar en el devenir de la historia y por eso es que el pensador siempre tiene que estar dispuesto a cambiar el contenido del concepto pueblo, para explicar la especificidad histórica de los pueblos en la historia.

<sup>19</sup> Baste recordar que hasta fines de los 80's, recién se habían publicado en alemán sólo la mitad de toda la obra manuscrita de Marx. “Yo he trabajado Marx en sus cuatro redacciones de *El Capital* (la segunda, tercera y parte de la cuarta redacción, están inéditas, están en los archivos de Ámsterdam) y me tuve que meter en los archivos y estudiar inéditos de Marx. Ustedes dirán ¿cómo?, ¿tiene Marx inéditos? El 50 % de Marx nunca se ha publicado, ni en alemán. ¿Por qué?, si todo Marx se podría editar con menos del valor de un avión a reacción. Porque la Unión Soviética no quiso publicar Marx. Porque si se leía seriamente a Marx, el estalinismo caía hecho pedazos (vean cómo son las cosas); todavía hoy está inédito el tercer tomo de *El Capital*”. Cfr. Dussel, Enrique. *Marx y la modernidad*. Manuscrito de próxima publicación. O sea que el marxismo occidental de fines del siglo XIX y XX sólo conoció una parte de la obra total del Marx y partir de esa parte, interpretó todo Marx. Ver también. Dussel, Enrique. *El último Marx (1863 – 1882) y la liberación latinoamericana*. Ed. Siglo XXI. México. 1990.

estándar<sup>20</sup>, de seguro que tendrá muchos problemas de comprensión, porque en general se podría decir que la izquierda europeo-occidental asumió Marx de tal modo que ya no le permite cuestionar a la modernidad y por eso lo abandonaron. Esto es, -y es la opinión común- el Marx de la modernidad ya ha sido superado, o en todo caso Marx se equivocó en su diagnóstico del derrumbe del capitalismo y por eso puede sencillamente ser abandonado. En cambio lo que Dussel descubre es que Marx es crítico de toda forma de capital sea liberal o neoliberal y que mientras existan relaciones de producción económicas cuya producción de riqueza<sup>21</sup> implique la producción de miseria, Marx sigue siendo pertinente, porque la obra de Marx permite entender justamente este fenómeno, el de la producción a escala mundial de la miseria, o si se quiere de la pobreza y como el fenómeno de la miseria del *pauper* latinoamericano es muy evidente en América Latina, entonces Marx sigue siendo pertinente<sup>22</sup> y que quien quiera entender este fenómeno, no puede prescindir de Marx, a no ser que en última instancia esté de acuerdo con el capital y el proyecto moderno o posmoderno<sup>23</sup>. Uno de los grandes descubrimientos que hace Dussel es mostrar que Marx hace una explícita distinción entre “trabajo *vivo*” y “trabajo *objetivado*”. “De ella se deducen todas las demás

---

<sup>20</sup> El que supuestamente fue superado porque no era científico, sino filosófico. O porque era economicista y por eso no tenía una política o porque lo que había anunciado como socialismo, había sido en el fondo otro totalitarismo, o que porque era materialista se había olvidado del individuo, etc.

<sup>21</sup> *The Wall Street Journal*, acaba de informar que los millonarios en los EUA han crecido el 2004 en un 21%, con lo que ahora hay en los EUA “7.5 millones de hogares con valor neto de por lo menos 1.000.000 de dólares... EUA continúa encabezando al mundo en la creación de nuevos millonarios. El número de hogares estadounidenses con bienes líquidos de 20 millones de dólares o más se está incrementando en 3.000 hogares al año, según uno de los estudios... (en el 2004) Los más ricos fueron quienes más prosperaron; el número de hogares con valor neto de 5 millones de dólares o más se incrementó 38%...(la revista) *Forbes* informó hace unos meses que el número de multimillonarios (con una fortuna de más de mil millones) llegó a 691, un incremento de 17% en relación con el año anterior”. Cfr. *Más millonarios y más gente en la pobreza, el “milagro” estadounidense*. Periódico La Jornada. México. 27-05-05. pág. 28. Paradójicamente, la revista *Time* informó hace unas semanas que casi la mitad de los habitantes del planeta son pobres: mil millones con ingresos de menos de un dólar por día al año. Pero paradójicamente también está aumentando poco a poco el número de pobres en los EUA.

<sup>22</sup> A mediados de la década de los sesenta Habermas decía que: “En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida –también en las amplias capas de la población- ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La alienación ha perdido su forma económicamente evidente”. Cfr. Habermas, Jürgen. *Teoría y Praxis*. Ed. Taurus. Madrid. 1989. Pág. 216. Es cierto que en Europa central la pobreza prácticamente había sido superada, pero no en América Latina, mucho menos en tercer mundo. Si Habermas hubiese sido un filósofo y pensador “universal” no se hubiese limitado solamente a pensar Europa o Alemania, sino que habría incluido en su tematización América Latina y tercer mundo y entonces no habría abandonado a Marx. Pero como es sólo un pensador “europeo-continental”, por eso en su pensar no está incluido lo que no es primer mundo. De ahí que su filosofía sea sólo regional, particular y no universal.

<sup>23</sup> Es interesante observar cómo muchos intelectuales de izquierda cuando escuchan reclamos políticos de autonomía de los pueblos originarios, lanzan gritos desesperados al cielo denunciando a estos movimientos como “fundamentalismos” indigenistas, por querer ingenuamente volver al pasado. Pareciera que estos intelectuales se han acomodado tan bien a la modernidad, que no quieren soltarla, ni perderla, por eso están en contra del pasado.

distinciones. Una de ellas, quizá la más esencial conclusión práctico política o económica de Marx, porque aquí se originan las restantes, es el enunciado práctico siguiente: el *trabajo vivo* no tiene valor; la *capacidad o fuerza de trabajo* tiene valor... Según Marx, el trabajo es la “sustancia” o causa productora del valor. Más aún, el valor [...] no es más que trabajo “vivo” *objetivado*; es decir, trabajo “hecho *objeto*”... Mientras que, y ésta es la primera deducción de la distinción esencial entre trabajo “vivo” y “objetivado”, la “capacidad” o “fuerza de trabajo” sí tiene valor, por cuanto puede reproducirse en el tiempo necesario exigido para producir tanto valor en el proceso productivo como el contenido en el salario... El *trabajo vivo* es así la “fuente” (más que “fundamento”) que “crea” (y el concepto de creación debe distinguirse de la mera “producción” desde el “fundamento” del capital) *plusvalor* (...) *desde la nada* del capital (es decir: desde ningún valor presupuesto). El “trabajo vivo” pone en la realidad valor que surge “desde más allá (trascendentalidad, exterioridad, anterioridad) del “ser” del capital”<sup>24</sup>.

Así entonces Dussel puede afirmar que el “*trabajo vivo*” es el principio “*meta-físico*” real y crítico del capital como “totalidad”. Ahora bien, ¿por qué es importante destacar este descubrimiento? Para mostrar en última instancia la falacia del capital y de la modernidad, porque esta última necesitó sepultar a Marx para que no se viera y entendiera en aquello que consiste el *salario impago*, que es el momento de la creación del “plus”, que es a su vez el fundamento de la ganancia, porque al decir Dussel a partir de Marx que “el *trabajo vivo* no tiene valor”, lo que se está diciendo en última instancia es que el “trabajo vivo”, *no tiene precio*. No tiene precio quiere decir que es in-apreciable, in-finito, in-calculable, y por eso mismo im-pagable, es decir, no existe salario alguno que pueda pagar el *trabajo vivo*<sup>25</sup>, porque lo que el trabajo vivo realiza en el momento de su actividad, es tiempo de vida

---

<sup>24</sup> Dussel, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ed. Siglo XXI. México. 1990. pp. 334-337.

<sup>25</sup> Levinas muestra esto mismo de otro modo en su libro *Cuatro lecturas talmúdicas*. (Ed. Río Piedras. Barcelona. 1992). Cuando a propósito de unas reflexiones talmúdicas de la tradición judía muestra por qué no existe riqueza alguna capaz de pagar el *trabajo vivo* de un ser humano *vivo*. Por ello es que desde el principio el salario es injusto, porque no equivale, ni puede compensar el tipo de trabajo o labor realizada, es decir no paga ni con toda la riqueza del mundo, lo que pretende pagar, por eso el beneficiario es siempre deudor del trabajador, éste en última instancia nos hace un favor con su trabajo, porque nos da algo que no hemos hecho, y que por eso no tenemos. De ahí que por principio el «salario justo» no existe, su principio falaz es totalmente encubridor de este acto injusto, porque nunca pagará justamente lo que pretende pagar. Así el gran capital después de no pagar lo que es impagable, roba además sistemáticamente el “plus”. En este hecho radica la posibilidad de acumulación permanente de riqueza por el gran capital y la permanente acumulación de miseria del “pauper”, de quien tiene sólo su fuerza de trabajo para poder vivir. Por ello, en última instancia el problema de la deuda externa, por principio es éticamente perverso, porque pretende querer cobrarle al “pauper” lo que sistemáticamente se le ha robado en décadas y siglos, primero por la violencia, y ahora de modo legal, por las leyes del mercado.

transcurrida que nunca más ha de recuperar el trabajador en vida, por eso es in-calculable, es decir no se lo puede calcular, que quiere decir, no se puede cuantificar, determinar, o sea cosificar en una cantidad equis llamada salario. Es decir, el trabajo vivo es impagable porque es infinito, como condición de posibilidad de las finitudes, o sea de las obras. Por ello es que el trabajo vivo es la condición primera de cualquier forma de producción, no solo porque presupone la vida del trabajador, sino porque la vida de este, presupone la vida de la comunidad y la naturaleza como condición de posibilidad de la vida de la comunidad humana, al interior de la cual es y existe el posible trabajador vivo.

Pero por otro lado, tampoco se puede pagar, o sea calcular la riqueza que produce la naturaleza, la cual como riqueza no existe sino es a partir del *trabajo vivo*. El misterio de la riqueza que produce la modernidad se funda precisamente en este doble ocultamiento, es decir en hacer creer que el trabajo vivo es calculable o sea pagable y por eso el salario sería justo, y que la naturaleza concebida como objeto, también es cuantificable. Por ello es que es fundamental el desarrollo del concepto de *trabajo vivo* desde el Marx de Dussel, para cuestionar y desfondar en regla las pretensiones morales de bondad o de justicia de la modernidad-posmodernidad y que quien no tenga esta claridad, estaría cayendo en cierta ingenuidad a la hora de intentar hacer una crítica en regla del discurso de la modernidad neoliberal. Por ello es que la segunda parte de la nueva *Ética de la liberación* empieza en este momento, el de la materialidad negada del pauper que ha producido la *Globalization* moderna-posmoderna. En realidad, cualquier intento serio de crítica del sistema mundo moderno que no empiece por el principio material crítico, está en riesgo de convertirse en una crítica pertinente al sistema y así de convertirse en una crítica óptica, o sea parcial y superficial.

Cuando lo conocí acababa de terminar su segundo tomo sobre Marx<sup>26</sup> y estaba empezando a escribir su tercer tomo y debo decir que yo me acerqué a Dussel, por los seminarios que estaba dando de Marx, no por su obra, la cual no me interesaba, porque me

---

<sup>26</sup> Dussel, Enrique. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Ed. Siglo XXI. México. 1988. Siempre recuerdo la presentación de este libro en el foro de la Editorial Siglo XXI. Estaban invitados a comentar el mismo varios eminentes marxistas latinoamericanos, y recuerdo bien que uno de ellos se oponía rotundamente a la idea dusseliana de que Marx tematizara en su obra madura el trabajo en términos de “trabajo vivo” o *Lebendige Arbeit* y que éste fuese precisamente el trabajo del *pauper*. Es más, decía que no se podía hablar de que el Marx maduro partiera en su análisis del no-ser del capital ya que el Marx maduro ya no era filósofo sino científico. Pero lo peor de todo es que –según el comentarista- no se podía afirmar de que el *pauper* como horizonte de la crítica, sea el sujeto de la revolución en Marx, sino sólo y exclusivamente la clase social, en este caso el proletariado. Bueno pues, que yo sepa, este eminente marxista después del 89, nunca más hizo crítica del poder, del capital, o del mercado mundial, ni en México, ni en el mundo moderno.

parecía más discurso político que filosofía, y así empecé como muchos otros, con varios prejuicios de la izquierda jacobina y moderna.

Dicho de otro modo, cuando uno se aproxima a la obra de Dussel y se enfrenta con el Marx de Dussel y lo trata de entender desde la perspectiva del marxismo estándar u occidental, pues no lo va a entender, o lo va a desechar, no necesariamente porque sea otro Marx (lo cual es cierto en parte) sino porque entender al Marx de Dussel implica entender previa o paralelamente el marco categorial con el que se está enfrentando a Marx y así tenemos entonces que el Marx de Dussel no es el auténtico Marx o el original, o el auténticamente puro y virginal, sino un Marx renovado y repensado y, en cierto sentido «desarrollado» a partir de los problemas que el presente plantea al pensar, pero también respetando el sentido con el que Marx había producido toda su obra, que en última instancia se podría reducir a una pregunta: ¿por qué Marx critica y cuestiona al capital? Básicamente porque destruye sistemáticamente las dos únicas fuentes desde donde se puede producir riqueza, que son: el trabajo humano (vivo) y la naturaleza; esto es, porque destruye sistemáticamente y a una velocidad vertiginosa (por la industrialización y la automatización), todo tipo de relaciones humanas intersubjetivas (cualitativas) que la humanidad ha producido, para hacerlas funcionar de acuerdo a la lógica del capital (que privilegia sólo la dimensión cuantitativa, o sea calculable).

Justamente por ello Dussel termina su trilogía afirmando algo insólito para el marxismo contemporáneo, que “El Capital” de Marx, es una ética. Porque para Dussel la ética no es moral, en este preciso sentido es que no es óptica o sea valórica, pero tampoco es una ética ontológica, sino que la ética, porque es trans-ontológica, es “crítica” de toda ontología o proceso de ontologización, en el sentido de totalización. Así tenemos pues que “El Capital” de Marx es una ética para Dussel, porque es crítica radical del mercado moderno, y del proceso de ontologización del capital, por eso mismo sigue siendo vigente. Y seguirá siéndolo mientras haya alguien que quiera cuestionar el constante proceso de acumulación de capital a escala mundial, lo que implica el constante incremento de miseria a nivel planetario, lo cual implica a su vez la explotación y destrucción sistemática de la naturaleza, la cual es finita, al igual que la fuerza de trabajo. El capital neoliberal concibe a estas dos fuentes como infinitas, por eso no entiende el proceso de destrucción de estas dos únicas fuentes desde donde se puede extraer riqueza, que son finitas, como todo lo que existe debajo del cielo.

Cuando en 1989 estaba terminando de escribir su trilogía sobre Marx, Dussel estaba pensando en cómo incorporar este Marx que había descubierto en su obra filosófica y entonces sucedieron dos acontecimientos sumamente importantes para Dussel y para todos nosotros. Primero, en noviembre del 89 se cayó el muro de Berlín (después el 91 se derrumbó la Unión Soviética) y luego a Dussel le invitaron al primer encuentro de filosofía intercultural al cual también estaba invitado un filósofo alemán al cual nosotros no conocíamos, Karl Otto Apel. Recuerdo cuando Dussel regresó sumamente entusiasmado de este encuentro, intuía él que había encontrado algo sumamente interesante y por eso organizó un seminario para trabajar toda la obra de Apel durante el año 90, ya que a principios del 91 vendría Apel a México para continuar con un encuentro similar al del 89<sup>27</sup>. Creo que sobra decir que este Marx no tuvo casi ninguna recepción en América Latina. ¿Será que la izquierda ya no tiene capacidad de renovar sus marcos categoriales?<sup>28</sup>

### *Tercera Dificultad*

Apel nos mantuvo en una literal suspensión no solo el año 90, sino diría hasta el 93. Gracias a este seminario de un año, pero especialmente al encuentro con Apel en el cual discutimos no solo con él, sino con mucha otra gente que llegó a este encuentro, empezamos a sospechar que no solo la filosofía de la liberación, sino la ciencia social y la filosofía en general, seguían atrapados en el paradigma de la conciencia y que casi nadie había operado dentro de sí el giro pragmático (más allá del giro lingüístico) que proponía Apel. Pero lo peor de todo es que la interpelación apeliiana nos puso a pensar a todos, en el sentido de que parecía realmente una fundamentación última irremontable en la cual al final teníamos nomás que aceptarla y partir de ella, es decir, el lenguaje parecía ser el horizonte irrebasable último desde el cual teníamos que partir todos, inclusive quienes partíamos de América Latina como horizonte crítico de la modernidad europea<sup>29</sup>. Y así parecía que (al menos en mi caso) lo que

---

<sup>27</sup> Recientemente la editorial Trotta acaba de publicar un libro en el cual publica todos los artículos que Dussel y Apel presentaron en estos encuentros que van desde el año 89 hasta el 2002, en los cuales yo creo que nosotros fuimos los que más aprendimos. Cfr. Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique. *Ética del discurso y Ética de la liberación*. Ed. Trotta. Madrid. 2004.

<sup>28</sup> Terry Pinkard en su imponente biografía sobre Hegel dice en la introducción que el siglo XX no entendió a Hegel, que la recepción de su obra fue muy superficial, porque fue hecha a partir de manuales de difusión muy escolares. Recientes especialistas de la obra de Kant están afirmando algo similar, que el siglo XIX y mediados del siglo XX, no habían entendido a Kant ¿No le habrá sucedido algo similar a Marx, y que por eso recién estamos por descubrir en este siglo a Marx, más allá de los prejuicios modernos y de los manuales marxistas?

<sup>29</sup> Recuerdo bien este hecho, porque muchos de los participantes del seminario que alguna vez creyeron en la posibilidad de una filosofía rigurosa desde América Latina, salieron casi huyendo, diríamos en desbanda hacia

nos quedaba máximo era ubicarnos en el plano (*Teil*) B de aplicación de la ética, porque el plano A, el de la fundamentación era apeliano y así teníamos que partir de nuevo de una fundamentación europeo occidental y no de nosotros mismos<sup>30</sup>.

Esta suspensión coincidió con la conmemoración de los 500 años del encubrimiento de América Latina en 1992. En ese año Dussel fue invitado un semestre a Frankfurt para exponer su *1492. El encubrimiento del otro*<sup>31</sup>, que estaba escribiendo por esos días, en el cual después de muchos años volvía a la histórica. Recuerdo el impacto que produjo en algunos de nosotros esta otra visión de un hecho histórico mundial, desde la perspectiva de una historia no occidental, la cual implicaba resituarnos históricamente en perspectiva mundial, pero ahora sí desde la otra cara negada de la modernidad. Pero quedaba pendiente la tarea que Apel nos había dejado, y que Dussel intentaba responder en muchos artículos que escribió durante esta época; ¿cómo pensar la ética de la liberación después del giro pragmático?

Debo decir que en ese entonces el problema fundamental ya no era la posición teórica propia, sino lo que ahora se podría nombrar como el “*locus*”<sup>32</sup> desde el cual se quería pensar. Si el *locus* era el más radical, entonces el nuevo punto de partida podía ser seguro y entonces se podía trascender no sólo el discurso latinoamericano, sino el moderno y por primera vez una posición filosófica desde América Latina, siendo mundial y sin dejar de ser latinoamericana por su historia, podía tener una pretensión fuerte de universalidad. Esto es, el grado de radicalidad nos ponía ante el desafío de no aspirar a producir una filosofía más, comparable a la filosofía europeo-moderna, sino que en el intento de *pensar* el problema más

---

otras posiciones mucho más fuertes las cuales en ese entonces eran euro-norteamericanas. Uno de ellos hace poco me decía: “y en América Latina, ¿quién piensa América Latina? Nadie, todos comentan autores modernos y posmodernos”.

<sup>30</sup> Recuerdo también que algunos de los alumnos cercanos a Dussel, que veían lo consistente y duro de la obra de Apel, le sugerían abandonar Marx y su “económica trascendental”, porque ya se había caído el muro y ya nadie serio partía de Marx. Recuerdo que ante estos embates, Dussel aguantaba estoicamente, buscándole por todos lados cómo ir más allá de la posición apeliana. Todos sus *papers* de esa época son testigos de este intenso “pensar” y búsqueda de un nuevo principio para la ética. Por mi parte yo también andaba cambiando de punto de partida, porque hasta ese entonces yo siempre había partido teóricamente de E. Nicol y H. Zelman y problemáticamente del mundo aymara de la vida y R. Zavaleta, y ahí me daba cuenta que ese “a partir” ya no funcionaba, entonces había que empezar de nuevo, pero de modo mucho más radical. Por eso me puse a estudiar en serio la obra de Enrique Dussel, cuatro años después de conocerlo, y estar asistiendo a sus seminarios.

<sup>31</sup> Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro*. Ed. Plural. La Paz. 1994. Traducida a seis lenguas y con varias ediciones en diferentes editoriales en español.

<sup>32</sup> Pero no *locus* en el sentido de lugar espacial, porque en parte, es cierto que partíamos desde América Latina en el pensar, sino del *locus* como el lugar antropocéntrico (en el sentido de Hinkelammert), porque ahora en el *pauper* como víctima, aparecía el proyecto de la modernidad *in extremis*. Esto es, ahora hay que pensar desde el otro no por motivos morales, de solidaridad, o de compasión, sino porque en *el otro*, como *pauper* y como *víctima*, aparece como fenómeno, lo que en última instancia nos puede pasar a todos, si es que no pensamos el problema de nuestro tiempo en su debida radicalidad.

complejo y profundo del presente, plantear la posibilidad de un pensar más allá de la tradición heleno-euro-americano-céntrica. De pronto Dussel se volvía a poner ante el desafío que la primera filosofía de la liberación latinoamericana de principios de la década del 70, se había propuesto como programa, el de constituirse en una nueva edad de la filosofía<sup>33</sup>.

A mi juicio (es una opinión muy personal), creo que la piedra de toque para volver a empezar la puso Franz Hinkelammert. En efecto, en el año 93 Hinkelammert fue invitado a participar del encuentro entre la ética del discurso y la ética de la liberación, lo cual obligó a Hinkelammert a trabajar la obra de Apel y a mostrar por qué Apel, como tantos otros filósofos o pensadores de la modernidad parte en su fundamentación, de un principio de imposibilidad o concepto límite, en este caso, el de la comunidad ideal-ilimitada de comunicación, o sea de una abstracción de lo real de la realidad y justamente por ello se puede remontar hacia un ámbito previo o constitutivo a partir del cual se construyó ese concepto límite o utopía<sup>34</sup>. A partir de éste ámbito se podía desfondar esta irremontabilidad, porque –según Hinkelammert– existe un plano u horizonte más allá del lenguaje, desde el cual inclusive el lenguaje es posible, e inteligible. Y es que para que sea posible el lenguaje, los sujetos de la argumentación tienen que estar vivos, de lo contrario sería imposible no sólo el lenguaje, sino

---

<sup>33</sup> “La filosofía latinoamericana es entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial... por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta edad de la filosofía y la primera Edad antropológica; hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía medieval, y la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas”. Cfr. Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 1973. Vol. II. Pág. 173-174. Esto que a principios de los 70’s parecía una afirmación descabellada, podemos decir que ahora después de más de 30 años, es casi una realidad. En ese entonces la ética de la liberación se afirmaba como postmoderna, ahora que la modernidad se está posmodernizando (o sea transformando desde ella misma), estamos acuñando para distinguimos de ese proyecto, la categoría de trans-modernidad, para indicar que la ética de la liberación no parte de la modernidad como presupuesto, sino de más allá de ella como anterioridad, y más allá como allende, en el sentido de trascendencia, porque tiende hacia un proyecto no anunciado, ni presupuesto por la modernidad, pero que hay que atravesarlo previamente. El más allá como aquende no es pre-moderno, porque no parte de la Europa medieval ni del occidente greco-latino, sino desde las culturas amerindianas con historias anteriores a la modernidad, negadas y excluidas por la modernidad, que hasta ahora han resistido a la cultura moderna imperial y que por eso mismo tienden hacia otro modelo de sociedad y de humanidad distinto del de la tradición heleno-euro-americano occidental. La transmodernidad entonces parte desde más allá de la modernidad como anterioridad, atraviesa toda la modernidad de modo transversal, pero a su vez como su cara oculta, excluida o negada y por ello entonces tiende hacia un proyecto más allá de la modernidad-posmodernidad europeo-norteamericana. La categoría de “transmodernidad” parte del intento de distinguir nuestro proyecto del posmoderno, pero a su vez parte de la necesidad de situar y aclarar categorialmente hablando el “desde” donde piensa la ética de la liberación que es el “pauper” dominado latinoamericano, de tercer mundo y de todo excluido, negado y marginado de la modernidad. No parte de la teología como una autora española dice.

<sup>34</sup> Hinkelammert, Franz. “*La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica*”; en, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Ed. DEI. San José. Costa Rica. 1995. pp. 225-272.



toda actividad humana, de ahí que la vida del sujeto como actualidad, sea anterior en el sentido de condición de posibilidad del lenguaje, de la argumentación y de toda acción humana posible. Esto que en apariencia es condemasiado obvio, no lo es cuando no se lo tematiza sistemáticamente, por ello suele convertirse en obstáculo epistemológico.

Y Hinkelammert para mostrar este argumento, partía desde el hambre, la pobreza, la injusticia y la miseria que abundaba en Latinoamérica, en cuyo horizonte el problema fundamental no es tanto ponerse o no de acuerdo lingüísticamente hablando, sino comer, alimentarse y estar vivo, para luchar por una forma de vida en la cual alimentarse o vivir, no sea cuestión de vida o muerte. Por ello es que ésta ética, antes de ser de la liberación, es una ética de la vida, pero no de cualquier vida, sino de la vida humana, pero en primer lugar de la vida de la víctima pobre y dominada, en quién se anuncia y se ve que la vida de todos está en peligro. Por ello es que esta ética es trans-ontológica, en el sentido de que trata de la vida, como *aquende*, como «anterioridad siempre presente», a toda forma concreta de producir y reproducir la vida, sin la cual es imposible tematizar con sentido siquiera cualquier problema ontológico y óntico de la vida humana. Y aparece históricamente la posibilidad de pensar desde este horizonte, por el callejón sin salida al cual está conduciendo la racionalidad medio-fin de la moderna economía de mercado neoliberal, porque ella está conduciendo a la humanidad toda al suicidio<sup>35</sup>.

Otro detalle importante en mi opinión, es el que ocurrió el primer día de 1994 en la selva chiapaneca con el movimiento encabezado por los zapatistas. Atento como siempre a lo político de la realidad latinoamericana, Dussel se puso a pensar en serio este levantamiento que supuso una renovación no sólo en los movimientos de izquierda, sino una renovación fresca del lenguaje con el cual los movimientos insurgentes interpelaban al poder. Porque se hizo evidente que el movimiento zapatista no interpelaba desde el lenguaje típico de la

---

<sup>35</sup> Esta tematización del suicidio, no piensa el suicidio individual consciente, o sea óntico, el cual existió y existe y que se puede cometer hasta por la vida, sino algo que como problema nunca se había siquiera imaginado antes, que la humanidad toda produjera el suicidio suyo de modo no intencional, sin proponérselo, o sea de modo inconsciente. Esta posibilidad del suicidio colectivo de la humanidad aparece cuando la modernidad-posmodernidad absolutiza y totaliza como única la racionalidad medio-fin. Así el pensamiento posmoderno que había nacido criticando y cuestionando el totalitarismo del socialismo real, no cuestiona este otro totalitarismo mucho más grave. ¿Por qué? Por otro lado, el racionalismo crítico de K. Popper y H. Albert, es totalmente acrítico respecto de la cerrazón de “la sociedad abierta” ante la constante destrucción de la naturaleza y el crecimiento sin par de la pobreza a nivel mundial. ¿Por qué? ¿No será que la modernidad-posmodernidad está perdiendo totalmente la conciencia crítica, de modo que ya no es consciente de las consecuencias de su forma de concebir la vida, que ahora son planetarias? ¿No será que los posmodernos en el afán de defender el disenso de las minorías, se están olvidando de las grandes mayorías empobrecidas, las cuales están cuasi condenadas a la muerte por el hambre y las enfermedades curables?

izquierda latinoamericana, o sea desde la cosmovisión moderno-occidental, sino desde más allá de ella, esto es, el pasado prehispánico, no había estado en el pasado, sino que durante estos quinientos años había sido siempre actualidad plena y que por eso se podía interpelar a la modernidad en su conjunto desde más allá del bloqueo ideológico que estaba imponiendo el modelo neoliberal y el discurso posmoderno<sup>36</sup>. El haber trabajado antes el testimonio de Rigoberta Menchú<sup>37</sup>, permitió entender de mejor modo, lo que mucha gente de izquierda con mentalidad todavía moderna occidental, no entiende aún. Que los rostros de la exterioridad no sólo se habían diversificado, sino que la interpelación respecto de primer mundo, si quería tener sentido, ya no se podía seguir haciéndolo con el lenguaje y los presupuestos de la izquierda moderna occidental, sino que había que cambiar radicalmente el discurso. Ahora entonces se podía incorporar la problematización propia de la fundamentación última de Apel, pero ya no desde Apel. A mi juicio solamente ahora se podía pensar seriamente en la posibilidad de una fundamentación última con pretensión de universalidad fuerte desde un horizonte distinto al de la tradición heleno-euro-americano-céntrico.

Sólo entonces (reitero, es mi opinión) la obra de Dussel podía profundizar el punto de partida, desde el cual volver a desarrollar una nueva fundamentación de la ética de la liberación más allá del giro pragmático, porque la primera ética y la filosofía de la liberación no habían trascendido explícitamente el paradigma de la conciencia. De ahí que desde fines del año 93 y principios del 94 Dussel recién haya empezado la enorme y titánica labor de escribir otra ética de la liberación<sup>38</sup>. Después de haber discutido y dialogado mucho con la obra de Apel y a partir de Hinkelammert y del Marx que Dussel había descubierto, entonces

---

<sup>36</sup> Dicho sea de paso, este hecho histórico puso en evidencia, el conservadurismo propio de muchos intelectuales tradicionalmente progresistas o de izquierda, que por no entender el problema, lo condenaron sin más. Los sujetos que ahora interpelaban a la modernidad, ya no provenían del interior de ella, sino literalmente desde más allá de la modernidad. Era obvio que quien no tenía experiencia (aunque sea teórica) de este más allá de la modernidad no podía entender este otro discurso.

<sup>37</sup> Excluida, negada y dominada por la modernidad, por ser mujer, por ser de la periferia, y por ser indígena.

<sup>38</sup> Debo decir que discutimos mucho acerca de si el nuevo intento de fundamentación debía ser filosófico o ético. En ese entonces en seminario volvimos a leer la primera versión de la ética de la liberación y ya teníamos plena conciencia de que ésta no podía ser ya sólo latinoamericana, sino mundial. Pero a su vez quedaba la duda de si debía ser una filosofía o una ética. Levinas ya había planteado la resemantización de la palabra 'filosofía' para convertirla en una "sabiduría de amor" y no un amor a la sabiduría. A mi juicio la palabra sabiduría siempre había sido ambigua, porque ¿a qué tipo de sabiduría se refería este amor? ¿sabiduría de qué, o de quién? Lo que personalmente había visto es que la sabiduría amada por el filósofo casi siempre había sido la del dominador, por eso mismo veía al filósofo occidental como un amante de la sabiduría del poderoso o dominador, la sabiduría amada por el filósofo era casi siempre la del dominador y no así la del dominado, ni mucho menos de los excluidos y por eso siempre insistí que si esta propuesta aspiraba a ser radicalmente crítica, debía ubicarse más allá del logos de la filosofía occidental, por eso insistí mucho en que debía ser una "ética" y no una filosofía de la liberación. No ética ontológica, sino ética como crítica de toda ontologización posible, en este sentido esta ética no podía ser una ética ni óntica, ni ontológica, sino que tenía que ser una ética trans-ontológica.

creo que Dussel estaba preparado para digerir sistemáticamente la discusión filosófica contemporánea, desde el principio vida que provenía de su diálogo con Hinkelammert y Marx, mediado por el giro pragmático que habíamos aprehendido de Apel. Tal es así que esta nueva ética que ya no era sólo latinoamericana, sino mundial, ya no pretendía ser una ética de minorías (disidentes) ni una ética para situaciones o estados de excepción, sino una “*ética cotidiana*, desde y a favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la «normalidad» histórica vigente.

Las éticas filosóficas más de moda, las *standars* y aún las que tienen algún sentido crítico, con pretensión de ser post-convencionales, son éticas de minorías (claro que de minorías hegemónicas, dominantes, las que tienen los recursos, la palabra, los argumentos, el capital, los ejércitos) que frecuentemente pueden *cínicamente* ignorar a las víctimas, a los dominados y afectados-excluidos de las «mesas de negociaciones» del sistema vigente, de las comunidades de comunicación dominantes; víctimas sin derechos humanos promulgados, no advertidos por los *ethos* de autenticidad y bajo el impacto de la coacción legal”<sup>39</sup>. Y así la elaboración de esta nueva ética mostró la pertinencia y la necesidad de ser dividida en dos partes, la ontológica y la propiamente crítica o ética, pero a su vez mostrada ella de modo multifundacional, de ahí que cada parte tenga tres principios equivalentes, el material, el formal y el de factibilidad. Todo ello precedido por una introducción histórica sin la cual no se podría entender en qué consiste un pensar más allá de la racionalidad heleno-euro-americano-céntrica. Sin embargo, la ética-crítica propiamente dicha como una ética de la vida, empieza en la segunda parte, porque en ésta lo que se muestra es cómo surgen las víctimas de modo no intencional, desde una «pretensión» del «bien» o de la «bondad» del sistema vigente. Sólo entonces, “desde éstas víctimas, la verdad comienza a descubrirse” como la no-verdad, lo válido como lo no-válido, lo factible como lo no-eficaz, y lo «bueno» puede ser interpretado como lo «malo». El juzgar el sistema de eticidad (el «bien») vigente como el «mal», lo «malo» o la «maldad» -como el «Mal absoluto (*als absolute Böse*)» diría Adorno- aparece así como el momento negativo del ejercicio de la razón ético-crítica”<sup>40</sup>.

Dicho de otro modo, si no se tiene en cuenta, o si no se conoce en aquello que consiste el giro pragmático apeliano y el “principio vida” como producción, reproducción y desarrollo de la vida humana hinkelarmiano, desde la cual tiene sentido cualquier intento de pretensión

---

<sup>39</sup> Dussel, Enrique. *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. pp. 15-16

<sup>40</sup> Dussel, Enrique. *Ética de la liberación...* pág. 297

con sentido, mediado a su vez con la “materialidad<sup>41</sup>” de la corporalidad viviente del sujeto como trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) de Marx, está difícil entender la nueva ética de la liberación, la cual supuso cuatro largos años de pesada redacción en la cual se hizo un diálogo y una digestión de casi toda la producción filosófica contemporánea<sup>42</sup>. Esta nueva ética presupone este enorme trabajo y por eso a veces tengo mis temores de que le pase algo similar a la primera ética, no tanto por el pensar euro-norteamericano, el cual está acostumbrado a mirarse solamente a sí mismo como si fuese lo único filosófico que existe en el universo todo, sino por la ciencia social y la filosofía latinoamericana y de tercer mundo, los que están acostumbrados a valorar más lo que se produce en el centro que en la periferia.

Pero eso no es lo más grave, la intelectualidad latinoamericana de izquierda en general, en el fondo había sido anarquista y ahora se ha vuelto posmoderna, esto quiere decir que se ha vuelto relativista. Casi sin mucha discusión ha asumido el discurso posmoderno y lo ha subjetivado de tal manera que ahora se ha afincado en el refugio de la diferencia, la alteridad (o alternidad) y el pensamiento débil. Al igual que Europa y Norteamérica, ya no cree en fundamentaciones, mucho menos últimas, cree que todo es relativo, que todo es discurso, cuestión de opinión y que por eso no tiene sentido tener pretensión de verdad universal, es decir, le ha creído ingenuamente a la modernidad y a la posmodernidad, porque cree que este mundo ya no se puede cambiar y por eso no ya no intenta nada nuevo, ha envejecido a destiempo. Por seguirle ingenuamente al discurso moderno-posmoderno se ha perdido en el laberinto esteticista propio del remolino neoliberal y ya no ve más allá de sus narices, por eso ya no intenta hacer ni ciencia ni filosofía, se contenta con el ensayo y la literatura. Los científicos ahora se llaman analistas, y se preocupan más de estar al tanto de lo último que se ha publicado, que de pensar la realidad. Se han vuelto lectores y por eso ya no

---

<sup>41</sup> Este concepto de *materialidad* que procede de Marx, no tiene nada que ver con el materialismo del materialismo histórico y dialéctico, por ello la tan insistida distinción de Dussel entre las palabras alemanas *Material* y *Materiell*. Lo que el materialismo traduce como materia en el sentido de cosa, o de materia física, en alemán es *Materiell*, en cambio Marx utiliza la palabra *Material*, para referirse a “*contenido*”. Por ello es que la materialidad de la que se habla en esta ética de la liberación, es “la materialidad de la corporalidad viviente” del sujeto humano, en este caso de la víctima, desde donde se puede cuestionar con sentido el sistema de la dominación moderna. “El «materialismo» de Marx, obviamente, es *Material* (con “a”), ya que su problemática es la de una ética de contenido, y no del «materialismo dialéctico» de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa”. Cfr. Dussel, Enrique. *Ética de la liberación...* pág. 622

<sup>42</sup> Testigos de todo este período de intenso debate con la filosofía contemporánea, son por ejemplo: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Ed. Universidad de Guadalajara. 1993. *La Ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Ed. UAEM. Méx. 1998, aparte de muchos artículos aparecidos en varias revistas especializadas y en varios idiomas.

piensan la realidad. Todo lo juzgan a partir de tal o cual teoría, la realidad casi ya no cuenta, se está difuminando.

En un contexto como este, pensar con rigor la posibilidad de una política futura que sea capaz de pensar la política desde más allá de la concepción moderna de la política parece un intento o muy soberbio, o muy ingenuo, o imposible. Pues si, parece que estos tiempos son de tal gravedad que a cada momento hay que intentar lo aparentemente imposible.

### *Cuarta dificultad*

La primera edición de la nueva ética de la liberación publicada en 1998 (la cual se agotó en meses y ya va por la cuarta edición), significó mucho esfuerzo y tiempo de Dussel para su difusión no sólo en México y Latinoamérica, sino en Norteamérica y hasta en Europa, pero a su vez –aunque no se lo crea- implicó que mientras su autor lo iba difundiendo, seguía corrigiendo y afinando muchas categorías no del todo claras, porque hay que decirlo, en esta nueva ética de la liberación está condensada la discusión teórica fuerte de más de una década de intenso debate, el cual me tocó ver de cerca y participar. Creo que hay muchas cosas que desarrollar aún de esa ética que no están del todo claras, pero se trataba justamente de dar este paso que a mi juicio fue y sigue siendo fundamental, el de alumbrar la reflexión relativa a nuestras realidades con “otro marco categorial” que no proceda en sentido estricto de la Europa moderna, ni la tenga a ésta como presupuesto o fundamento, sino «desde» América Latina<sup>43</sup>, para luego desarrollarlo y ampliarlo en la perspectiva de construir un consistente marco categorial «desde» el cual cuestionar en serio y en regla la pretensión de universalidad de la filosofía y pensamiento heleno-euro-americano-céntrico.

Supuestamente desde Aristóteles a la ética le sigue la política, ¿es así el teorema? ¿Se sigue lógicamente? ¿Es inevitable? La redacción de la ética de la liberación le dejó a Dussel muy exhausto, pero a su vez con una inmensa carga de trabajo, porque a cada paso que él

---

<sup>43</sup> Creo que hay dejar claro que se trata de un pensar que parte solamente «desde» esa dimensión llamada América Latina (más identificada con las ciudades), pero todavía no desde Amerindia (que siguen desarrollando los originarios de estas tierras en el campo o la sierra, como un más allá de las ciudades). Digamos que este pensar, todavía está ubicado «desde» la comprensión que las ciudades “letradas” latinoamericanas tienen de América Latina, y no desde el campo, la sierra, el altiplano, la pampa, el pantanal, o la selva amerindiana. América Latina tiene apenas quinientos años, la misma edad de la modernidad, en cambio una tematización desde Amerindia, el lado más profundo de América Latina, supone otro tipo de tematización tal vez más radical, el cual es posible que suponga otra transformación (sino revolución, por qué no) profunda de la filosofía, similar a la que está operando la ética dusseliana y el pensamiento hinkelarmiano, o sea que hay mucho trabajo todavía por delante, el cual creo que ha de ser imposible sin tomar en serio, la profunda senda abierta por la obra de Dussel y Hinkelammert.

exponía la ética en tal o cual lugar, se daba cuenta de que habían muchos aspectos que debían ser más aclarados, y desarrollados. Pero, ¿con qué continuar la ética? Otra vez, aquello que determinaba la continuidad teórica no podían ser las modas intelectuales o las críticas teóricas que siempre van a aparecer, sino la realidad, porque ¿para qué sirve la teoría? ¿Para pelearse teóricamente con el vecino del frente, o para iluminar con entendimiento aquello que acontece en la realidad nuestra? Después del derrumbe de los socialismos reales y luego de que el modelo neoliberal ya empezaba a mostrar sus consecuencias nefastas, especialmente en los países de tercer mundo, muchos movimientos insurgentes empezaron a interpelar políticamente estas pretensiones de primer mundo con poco éxito. A su vez la teoría política literalmente estaba abandonando no sólo la filosofía, sino hasta la ética para convertirse en meramente instrumental, formal, y sin contenido alguno que la guiara<sup>44</sup>. Y así Dussel luego de publicar varios *papers* en los cuales ensayaba en serio la posibilidad de una posible filosofía política crítica, se puso a trabajar desde el 2002 una nueva *Política crítica de la Liberación*, y esta vez sí tenía que empezar explícitamente con la histórica, pero ya no como una mera introducción, sino incorporada ahora sí de modo sistemático.

Había dicho que el tercer volumen de la primera ética empezaba con una pequeña introducción histórica. Mucho antes Dussel había escrito una *Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia mundial*<sup>45</sup>, cuando era profesor de historia de la cultura en Resistencia en 1967<sup>46</sup>. En esta obra hacía ya una revisión de la historia universal de la humanidad desde que apareció el *homo sapiens*, incluyendo el continente americano para

---

<sup>44</sup> La obra de Rawls, como política pertinente a la economía neoliberal, estaba siendo fuertemente estudiada no solo en Norteamérica, sino hasta en Europa. Los antaño estados fuertes estaban literalmente desapareciendo ante el fuerte embate del mercado neoliberal, y la tan cacareada política habermasiana, al final devino en una normatividad formal vacía y carente de contenidos, que se preocupaba solo por la legalidad abstracta. Así ella al final es una normatividad pertinente al nuevo “imperio de la ley” del mercado.

<sup>45</sup> En esta obra, está incluido un artículo suyo del 65 que se llama *Iberoamérica en la historia universal* aparecido por primera vez en la “Revista de occidente”, donde ya muestra por qué para entender a la modernidad pos-cartesiana hay que entender primero la primera modernidad “ibérica” que se da durante todo el siglo XVI como momento constitutivo de la segunda modernidad en la cual ya no aparece ni España, ni Portugal. Pero que también explica por qué América Latina es constituida desde el principio como momento negado y subsumido, del cual la segunda modernidad pretende prescindir. Es decir, negando la primera modernidad iberoamericana, Europa termina negando Latinoamérica. Así la América anglosajona se constituirá sobre este pre-juicio y por eso se entenderá a sí misma como continuidad de la modernidad europeo-occidental.

<sup>46</sup> No hay que olvidar que Dussel tiene una sólida formación en historia, las cuales estudió en Francia (en la Sorbona donde obtuvo su doctorado en historia) y en Alemania, por eso su producción histórica es abundante. Además de ello hay que agregar la profunda y abundante obra suya relativa a la historia de la iglesia no solo en América Latina, sino mundial, la cual desarrolló de modo paralelo a su obra filosófica hasta principios de los 90’s. Ver; *El humanismo semita* del 64; *El humanismo helénico* del 66 y *El dualismo en la antropología de la cristiandad* del 68, textos escritos desde una histórica en sentido antropológico y su impresionante “Introducción general” a la *Historia general de la iglesia en América Latina*. Ed. Sígueme. Salamanca. 1983.

intentar re-situar primero Iberoamérica y luego América Latina en el contexto de la historia mundial, lo cual implicaba ya desde ese entonces, la necesidad de una reconstrucción total de la historia universal en la que explícitamente se incluyera Latinoamérica, que Dussel hará posteriormente. Pero (a mi juicio) en el contexto de la primera ética, no estaba ubicada como una parte fundamental de la arquitectónica de la ética de la liberación, por eso aparecía casi como paralela o ilustrativa de cómo se podría comprender la historia desde la perspectiva del otro como oprimido, para mostrar la constitución histórica primero del *ego conquiro* como fundamento del *ego cogito* y luego de la constitución de Europa occidental como modernidad.

Yo creo (vuelvo a reiterar, es mi opinión) que de la pertinencia explícita de la histórica en la nueva arquitectónica, se empieza a ver recién a partir de su *1492. El encubrimiento del otro*<sup>47</sup>, donde se muestra cómo un mismo fenómeno –el de la modernidad- se puede percibir de distinto modo si se lo comprende desde la versión oficial y estándar de la historia moderna, que cuando se lo entiende desde la histórica negada por la historia occidental. A mi juicio este texto es fundamental a la hora de querer entender la especificidad constitutiva de la dominación moderna sobre Latinoamérica primero y luego sobre el planeta entero, de ahí que siempre insistía en la importancia de recuperar, en sentido sistemático y arquitectónico la histórica; porque casi todo el mundo ve y entiende la historia desde la concepción que la modernidad tiene de la historia, tal vez por eso desde Hegel, su *Filosofía de la historia universal*, siga siendo cuasi incuestionada. Más aún después del discurso filosófico de la modernidad habermasiana, donde él da por consabido que la historia europeo-moderna, es, la historia universal.

Hasta que apareció *Black Athena*<sup>48</sup> de Martin Bernal, un libro en el cual se muestra cómo el heleno-centrismo europeo es una falacia. Que Europa para constituirse en moderna, tuvo que literalmente cambiar la historia, recién en el siglo XVIII y que el cambio de paradigma histórico se debió casi a motivaciones racistas, porque según el modelo antiguo la historia de la humanidad, o sea la civilización, empezaba en el África negra, hace más de

---

<sup>47</sup> Texto cuya comprensión supone ya de hecho, el marco categorial que Dussel está empezando a manejar, que incluye ya no solo a Levinas, sino también ahora a Marx más allá del economicismo, a este Marx que analiza históricamente la constitución del capital moderno. Pero que a su vez supone la pregunta con la cual construye el argumento central de este libro: ¿dónde y en qué momento surge el fenómeno llamado modernidad? Donde el presupuesto explícito ya no es la Europa occidental, pero tampoco su diagnóstico de ella, sino lo otro que la modernidad, como momento más allá de ella, por eso es que Latinoamérica ya no aparecía como su lado, fenomenológico oculto, sino como literal meta-física, trans-ontológica y por eso trans-moderna.

<sup>48</sup> Bernal, Martin. *Black Athena. The Afroasiatic Root of Classical Civilization*. Rutgers University Press, New Brunswick. T. 1. 1991. Trad. Castellana en Ed. Crítica.

5000 años y no en Grecia (blanqueada según el modelo ario). Es más, que Grecia había sido en el principio una ex colonia egipcia (africanos) formada por colonos fenicios (semitas) y por habitantes locales y que no fue considerada europea sino hasta hace poco, cuando el imperio turco otomano se vino abajo y surgió recién la Europa moderna. O sea que esta nueva ética demostraba que el problema de la historia había sido central no solo para la Europa moderna, sino para los otrora pueblos sin historia. A mi juicio, este *giro histórico* fundamental, se da cuando Dussel se percató que para cuestionar el proyecto posmoderno de la modernidad occidental, tiene que tener *otro* diagnóstico *distinto* de la modernidad, que como presupuesto histórico fundamente por qué es que la ética de la liberación no es ni moderna, ni posmoderna, ni occidental.

De ahí que la nueva ética, antes de empezar con la exposición del principio material, incluya ahora sí como parte integral de la arquitectónica, la *histórica*<sup>49</sup>, para mostrar que el principio vida tiene la misma historia que la humanidad, que la posición crítica respecto de cualquier sistema de dominación, no nace con la modernidad como ingenuamente dice Habermas, sino con la misma humanidad, en fin, que la modernidad no crea el sistema mundo moderno desde sí mismo, como dicen Weber y Habermas, sino que es un apropiarse y adueñarse de muchas creaciones e invenciones propias de la humanidad y no de la modernidad. Una vez tenida esta claridad histórica desde el comienzo de la nueva ética, entonces ahora la crítica ya no era sólo teórica, sino también histórica, lo cual le daba a la nueva ética una consistencia que antes no había tenido, porque ahora ya no se podía cuestionar solamente el proyecto inconcluso de la modernidad, sino también el concepto de Globalización y de Sistema Mundo<sup>50</sup>, que la modernidad, su globalización neoliberal y su

---

<sup>49</sup> Desde la primera ética, Dussel hace una distinción entre las disciplinas modernas como la pedagogía, la economía, la historia etc., y el cómo se debiera considerar estas dimensiones de la realidad desde la ética de la liberación. La distinción fundamental estriba en que la ciencia histórica como disciplina moderna (por ejemplo) es una tematización particular en el sentido de parcial, de ese recorte de realidad, sin tomar en cuenta la conexión entre esta disciplina (o dimensión de la realidad) con el contexto de realidad que la hace posible y le da sentido, ya que cada dimensión atraviesa transversalmente todas las otras dimensiones y por eso no se puede aislarla de las demás. Así la *histórica* no trata de los hechos históricos, sino de la historicidad de todo acto humano, pero en este caso especial, trata de la constitución histórica de la dominación humana y su posible liberación, la cual atañe a la totalidad social, y no solo a una parte. Así se puede hablar por ejemplo, de una *histórica* de la *pedagógica* de la liberación.

<sup>50</sup> Este es el diálogo que sostuvo fundamentalmente con *Re-Orient* de Gunder Frank y *The World-System* de Wallerstein y la crítica al Euro-centrismo de Samir Amin. Si bien todos ellos cuestionan y relativizan la centralidad europea, no deducen a partir de sus descubrimientos una nueva arquitectónica como fundamento para un nuevo marco categorial para trascender la visión que la modernidad tiene de la historia. Falta la reflexión epistemológica que conduzca a la construcción de un nuevo marco categorial que relance una nueva Filosofía de la historia universal no occidental.



intento de hacer del planeta un Sistema mundo, eran en el fondo proyectos euro-céntricos, porque partían del presupuesto implícito e ingenuo de que Europa “es” el centro del mundo y de la humanidad. De ahí que Dussel continuó fecundamente ampliando y profundizando esta dimensión histórica en varios artículos y simposios hasta el 2001<sup>51</sup>. De ahí que sostengo y sostuve varias veces que esta nueva ética y ahora la nueva política no se entiende sin esta nueva *histórica*<sup>52</sup>.

Y así cuando Dussel empieza el 2002 la redacción de la nueva política crítica de la liberación, vuelve de nuevo a empezar con la parte histórica. Pero si en la nueva ética la histórica era sólo una introducción pequeña, ahora es todo un tomo de cerca de 500 páginas, ¿por qué? Uno de los problemas fundamentales de la ciencia social y la filosofía latinoamericanas es que ellas razonan y piensan América Latina desde la cosmo-visión que Europa tiene de nosotros y del mundo, esto es, lo hacen como si fuesen europeos<sup>53</sup>, porque piensan y razonan presuponiendo la concepción moderna de la historia y no desde la especificidad propia de la historia latinoamericana y mundial, que no es la misma, porque tenemos otra historia que aún necesitamos des-en-cubrirla para vernos desde nuestro propio horizonte, desde lo que somos en la historia, y no desde lo que la modernidad occidental dice que somos. Pero además la especificidad de esta primera parte histórica, es que ella está

---

<sup>51</sup> Ver especialmente la segunda parte de *Hacia una filosofía política crítica* donde en cinco capítulos amplía y desarrolla en el contexto del debate contemporáneo sobre Sistema-Mundo y *Globalization* las hipótesis más fuertes de la introducción histórica de la nueva ética. Cfr. Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Ed. Desclee de Brower. Bilbao. 2001. pp. 345-433

<sup>52</sup> Sorprende ha veces que el intelectual de izquierda latinoamericano parta en su análisis con absoluta normalidad presuponiendo siempre la visión moderna de la historia como esclavismo, feudalismo y capitalismo. Es obvio que el intelectual euro-norteamericano presuponga esta concepción de la historia, porque es condición de posibilidad para que su proyecto, el de la modernidad-posmodernidad tenga sentido y continuidad. Pero no lo es para quien quiere cuestionar este proyecto, de ahí que cualquiera que quiera cuestionar con sentido la modernidad-posmodernidad y parta del mismo presupuesto histórico, va a recaer en lo mismo que la modernidad, igual que los socialismos reales, porque en el fondo siguen siendo parte del proyecto de la modernidad. América Latina y tercer mundo, si realmente quiere trascender el proyecto de la modernidad-posmodernidad, no pueden partir de su misma concepción y cosmovisión de la historia, sino que tiene que cuestionarla, revisarla y partir de otra cosmovisión de una “histórica no-moderna”.

<sup>53</sup> Por estos días (junio de 2005) estuvo en México Fernando Cardozo en un coloquio con Alain Touraine en la UNAM y allí recordaba que siendo él aún estudiante, Touraine había leído su trabajo y le hizo la observación de que él (Cardozo) y sus compañeros analizaban la clase obrera paulista (de Sao Paulo) como si fuese una clase obrera europea, que para que sus análisis tuviesen sentido tenían que analizar a la clase social de modo situado, ubicado en su tiempo y espacio histórico, esto es en el Sao Paulo del Brasil Latinoamericano. Cardozo dijo que esa observación fue sustancial para tomar conciencia del tipo de análisis sociológico que se hacía en ese entonces y por qué es que se debía cambiar radicalmente, en vez de pensar a la clase obrera paulista como si fuese europea, pensar ahora a la clase obrera paulista como paulista y brasilera. Pero mientras recordaba esta deuda teórica que tenía con Touraine, Cardozo nunca se dio cuenta de que si bien había dejado de pensar a la clase obrera paulista como europea, sus categorías, sus conceptos y su forma de razonamiento, seguían siendo europeos, por eso al final dijo: “porque somos occidentales”

pensada desde el ángulo de lo político de la realidad, es decir no es una historia de las ideas políticas, sino que es un pensar políticamente la histórica, como acontecimiento gracias al cual existen la complejidad de las ciudades, los estados y los imperios históricamente, el modo cómo ellos se constituyen, se complejizan, se totalizan, son cuestionadas, criticadas, subvertidas, transformadas por dentro y por fuera por los sujetos sociales insurgentes, y cómo periódicamente la humanidad ha necesitado producir revoluciones para darle continuidad a la vida, cuando los estados o los imperios totalizaron por el dominio, una forma de vida de unos cuantos a costa de la vida de las grandes mayoría empobrecidas.

De modo similar a la anterior ética, esta nueva política tiene una arquitectónica dividida en dos partes. La primera dedicada a la histórica, la segunda dedicada a la sistemática. La segunda parte (que a su vez estará dividida en dos volúmenes, cuyo primer volumen se está terminando de redactar por estos días) tiene como propósito aclarar en aquello que consiste el concepto de lo político en oposición y más allá no solo de Schmitt, Arendt, Badiou o Agamben, sino más allá de la concepción moderna de política, rastreando paso a paso, concepto a concepto, aquello que constituye por dentro a lo político como tal, más allá de los prejuicios propios de la modernidad. Así, a mi juicio el descubrimiento central de esta nueva política, concretamente del primer volumen de esta segunda parte, es haber logrado distinguir con precisión conceptual en aquello que consiste el poder. Porque para la modernidad, el poder es sinónimo de dominio. Resulta totalmente trágico ver cómo la izquierda latinoamericana y mundial ha asumido ingenuamente la concepción moderna de poder, que dice que el poder es igual a dominio. Es más, pareciera que todos los políticos y politólogos de izquierda se habrían convencido totalmente de que la política es hobbesiana y por eso o se han vuelto hobbesianos o simplemente se han desilusionado de tal manera de la política que porque ella es hobbesiana, ya no tiene sentido la lucha política, porque ella siempre va a degenerar en la lucha por el poder para dominar. Esto es, el político ya sea de izquierda o no, revolucionario o no, estaría condenado a ser dominador, o sea a ser éticamente perverso.

Dialogando con la obra de Baruch Espinosa, Dussel descubre que la noción de poder depende de la constitución de dos conceptos los cuales definen al poder: el poder como *potentia* y el poder como *potestas*. La *potentia*, como voluntad colectiva o popular, o como fuerza acumulada en el seno de la comunidad, sería aquello que constitutivamente constituye el contenido de quien va a ejercer ese poder que en primera instancia era y es *potentia*. Una

vez dado el poder, entonces esta *potentia* es delegada o, traspasada, para que alguien o un grupo la ejerzan en cuanto *potestas*, de acuerdo a la voluntad de la *potentia*. Sin embargo, el poder en cuanto *potestas* se puede convertir en dominio cuando se desprende de la *potentia*, cuando se enajena de ella, o cuando ejerce el poder como *potestas* en contra de quienes como voluntad colectiva ha constituido la *potentia*. Dicho de otro modo, en la modernidad quienes mandan, o sea quienes tienen el poder, lo ejercen en cuanto dominio, porque mandan sin obedecer a la voluntad de quienes les han delegado la *potentia*, que básicamente es la voluntad colectiva de un pueblo soberano, cuya voluntad en consenso es lo único que puede legitimar (más allá de la legalidad) el poder delegado de una persona (rey, presidente o funcionario) o un grupo (congreso, constituyente, parlamento).

Esta forma de concebir el poder, que no es típicamente moderna, permite entender de mejor modo la forma en la que los zapatistas de la selva chiapaneca (de origen maya, o sea anterior y simultáneo a la modernidad) entienden el poder como el ejercicio de la comunidad y como delegación de quienes mandan obedeciendo. De ahí que hayan reiterado varias veces que el gobierno o el poder de los dominantes se ha tornado despótico e ilegítimo, porque ellos (los gobernantes) están acostumbrados a «mandar mandando» (el poder entendido sólo como *potestas*, o como dominio moderno), esto es, sin obedecer ni escuchar a la voluntad popular, en cuanto *potentia*. Para que el poder se torne *racional*<sup>54</sup> hay que cambiar la coordenada, o mejor transformarla por dentro, esto es; para que la *potestas* no se torne despótica, como literal dominio, quienes mandan, tienen que hacerlo escuchando, es decir, obedeciendo a la *potentia*, o sea a la voluntad popular. Esto significa que si en la modernidad el poder es sinónimo de dominio, ello no quiere decir que el poder es y será dominio en todo tiempo y espacio históricos, sino solamente que, para la modernidad el poder es sinónimo de dominio, porque ella, la modernidad, necesita constitutivamente convertirse en dominadora para llegar a ser y desarrollarse, porque ella sabe desde el principio que su poder es ilegítimo, ilegal y normativamente perverso, por eso la política moderna es el arte de apropiarse de la *potentia* popular y debilitarla, para luego ejercerla como dominio, para resguardar sus propios intereses en contra de la voluntad popular. No por casualidad defiende la «legalidad» del imperio de la

---

<sup>54</sup> Esta noción de racionalidad iría inclusive más allá de la racionalidad discursivo-comunicativa, en el sentido de que ya no se trata solamente del diálogo entre iguales, sino del diálogo entre desiguales (no en el sentido de diferentes) es decir, del diálogo entre quienes tienen el poder como *potestas* y quienes no lo ejercen como potestas, pero que es donde se puede legitimar todo poder como consenso, que es el lugar por excelencia de la *potentia*, ya que este momento supone el diálogo como reconocimiento de la dignidad entre quienes ejercen y quienes no ejercen la potestas.

ley, en contra de la «legitimidad» de la voluntad popular, por eso está en contra de los *populismos*<sup>55</sup>, que en el fondo manifiesta un temor al pueblo, porque sabe en lo profundo de su conciencia que su poder, siendo algunas veces legal, es ilegítimo. Por eso se entiende que las ciencias sociales modernas sean constitutivamente encubridoras de este momento constitutivo perverso. Por eso se entiende que las ciencias sociales sean también acríticas por constitución del “estado de derecho” y aspiren solamente a describir la realidad tal cual es o tal como aparece ante los ojos, y afirmarla como lo que es y debe ser, al margen del momento constitutivo de este hecho que es histórico. Por eso se entiende que la modernidad reniegue de la historia, o la construya o invente a su antojo. Y justamente por todo ello, ahora se entiende por qué las ciencias sociales modernas deban ser conservadoras (por eso su concepción de la realidad no es histórica), valóricamente neutrales (no pueden deducir nada, ni la crítica, ni la superación) y lógicamente formales (sólo piensan las contradicciones de modo estático, sin posibilidad de transformación ulterior).

Una vez que Dussel ha descrito en el primer volumen aquello que constituye a la política en cuanto a lo que ella es, pero no desde la perspectiva de la cosmovisión moderna, sino desde más allá de ella, entonces puede afirmar en aquello que consiste el principio democrático como concepto límite, como postulado, como principio trascendental, desde el cual podemos decir ahora que, no existe fácticamente un estado democrático en cuanto tal, sino que todas las llamadas naciones o estados democráticos, son sólo estados con procesos democráticos al interior de los cuales se están dando procesos políticos con pretensión democráticas, los cuales jamás se cumplen plenamente y a cabalidad, y justamente por eso, no hay un solo modelo democrático, sino varias formas sociales concretas e históricas con pretensión democrática.

El tercer volumen, aún en proceso de redacción está empezando a pensar aquellos procesos políticos cuyas prácticas estratégico-críticas están francamente en contra de las políticas modernas neoliberales. Esto es, el tema explícito de este tercer volumen será desarrollar la política crítica de la liberación de la política moderna propiamente dicha. Frente a las políticas gubernamentales neoliberales que en los hechos han demostrado ser un fracaso, especialmente en países de tercer mundo, los nuevos rostros de los sujetos políticos, están cambiando literalmente el espectro de la política y así poco a poco están produciendo “estados

---

<sup>55</sup> Concepto “ambiguo” que Dussel ha tratado y criticado largamente desde 1976 y que volverá a ser tematizado en esta nueva política crítica, más allá de los “ismos” que la modernidad le ha etiquetado.

de rebelión” (más allá de los “estados de excepción”). Cada vez va apareciendo más y más que los pueblos (que ya no son amorfos multitudes o masas) ya no luchan por reivindicaciones inmediatistas, sino por las fuentes gracias a las cuales es posible la vida de los pueblos, como son los recursos naturales, como el agua por ejemplo, y ahora el gas y el petróleo, los cuales de acuerdo a la lógica neoliberal, se deben privatizar. El imperio de la propiedad privada de las empresas, se está apropiando poco a poco de todos los recursos naturales para producir más y más ganancias, el cual es su único objetivo y fin, ante el cual está dispuesto a sacrificar la vida humana en general y el planeta entero. Frente a esta planetarización del dominio moderno capitalista y neoliberal, como problema grave de consecuencias insospechadas, se yergue de nuevo el pensar ético-normativo-político-crítico de Enrique Dussel, que sigue pensando hasta el día de hoy, aquello que da que pensar, que ya no es el Ser o la razón, el signo, o el símbolo, el lenguaje o la argumentación, sino la vida humana, la cual está en peligro, pero no la vida de unos cuantos, sino la vida de todos, en un mundo en el cual todos podamos caber y comer con dignidad y vivir una vida digna y liberada de la necesidad.

### § 3. *Del pensar.*

Desde Heidegger sabemos explícitamente<sup>56</sup> que «filosofar es pensar». Pero ¿qué significa pensar?<sup>57</sup> De acuerdo a la lógica del mundo de la vida cotidiana todos pensamos y, tenemos razonamientos lógicos, pero entonces ¿por qué nos alcanza la inconciencia propia de la cotidianidad? Ya no digo a la gente común, sino a la *intelligentzia* contemporánea, la que supuestamente debe saber el por qué de las cosas y de lo que sucede en el mundo. ¿Por qué ante tanto problema mundial la *intelligentzia* ya no ilumina con entendimiento los problemas y muestra caminos para su ulterior superación?<sup>58</sup> Parece que no siempre pensamos, aunque

---

<sup>56</sup> Robert Brandom dice que la tarea propia de la filosofía es hacer explícito lo que está implícito. Cfr. Brandom, Robert B. *Making it explicit. Reasoning, representing & discursive commitment*. Harvard University Press. 1998 Sin embargo como veremos en un futuro trabajo, no es lo mismo hacer explícito lo que está implícito (Brandom), que hacer visible, lo que aparece invisible (Hinkelammert), pero tampoco es lo mismo hacer inteligible lo que parece ininteligible; que hacer pensable, lo que en principio aparece como impensable (Dussel). Pero también se puede hacer explícito el por qué de la invisibilidad, así como hacer explícito por qué la lógica de lo pensable, hace impensable lo que no se ve, lo cual implica producir una lógica más compleja, que la lógica de la mera explicitación.

<sup>57</sup> Cfr. Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Ed. Nova. Buenos Aires. 1972

<sup>58</sup> El sociólogo francés Alain Touraine, que por estos días estuvo en México, decía que en Europa y América Latina no pasaba nada (parece que no se enteró de los movimientos insurgentes de Bolivia que ya derrocó a dos presidentes, de la rebelión de los venezolanos, de los ecuatorianos, panameños y hasta guatemaltecos que no quieren medidas de corte neoliberal), que ya nadie pensaba. Lo más interesante fue su diagnóstico de la ciencia

razonemos y tengamos pensamientos lógicos y hasta muy coherentes. Parece que no siempre pensamos porque parece que no siempre llegamos con la razón al fondo de los más graves problemas. Porque con la razón razonamos lo que sea, pero con el pensar, pensamos sólo lo que “da que pensar”. ¿Qué es aquello que da que pensar? Solamente lo grave da que pensar, al pensar. Esto quiere decir que para que el pensar acontezca, el logos o la razón tienen que abocarse a tematizar, o sea problematizar, lo que es grave. De acuerdo a la gravedad de lo tematizado puede la razón profundizarse en el acto de pensar lo grave. Entonces es posible que acontezca lo que se llama pensar en filosofía. Pero no todo es grave, ni entre las gravedades epocales todas ellas son las gravísimas. Dicho de otro modo, si lo grave es lo que da que pensar, lo gravísimo, da mucho más que pensar, al pensar; o sea que, cuanto más grave sea lo pensado, tanto más profundo y radical será el pensar. Entonces ¿qué es lo gravísimo de nuestra época? ¿Qué es lo que da que pensar de tal modo que la tematización de lo gravísimo profundice a tal grado la razón, que la única forma en la cual ella puede operar es siendo radicalmente crítica?

Heidegger en la década del 30 del siglo XX había dicho que lo gravísimo de la época era que todavía no pensábamos<sup>59</sup>. En opinión de Heidegger la filosofía de su tiempo había perdido la capacidad de pensar, y por eso ella ni siquiera se daba cuenta de que ya no pensaba, lo cual para Heidegger era gravísimo para la filosofía y para la época moderna y por eso lo que reinaba era la inconciencia total (¿final de la filosofía? o caracterización y forma de ser del postmodernismo). Porque para Heidegger en la modernidad, la razón dejó de pensar porque confundió a la acción de calcular con lo propio del pensar, porque razonar en filosofía es pensar, y no calcular como en la ciencia natural (o en la filosofía de la ciencia que procede de la ciencia natural). El pensar tematiza con la razón la realidad toda, «desde» las gravedades epocales. En cambio el cálculo (esto es, la razón calculadora), sólo calcula o sea que cuantifica (describe) solamente una dimensión de la realidad, aquella que se somete a la sola cuantificación, y cuando el logos confunde esta dimensión de la realidad con toda la realidad, entonces no solo reduce a la realidad, sino que también reduce y empobrece a la razón<sup>60</sup> y así

---

social del siglo XX, que (según él) la ciencia social había pensado básicamente el siglo veinte, con categorías del siglo XIX y que por eso había que repensar la categorías, transformarlas, o de plano cambiarlas.

<sup>59</sup> *Ibíd.* Pág. 10

<sup>60</sup> El joven Heidegger (de principios de la década del 20 del siglo XX) ya había detectado esta tendencia de la filosofía y la ciencia a abandonar los cuestionamientos radicales para dedicarse solo a problematizar problemillas superficiales o de detalle; “Así pues, hay que «plantear» aquí algunas cuestiones, tanto más cuanto que el cuestionar ha caído en desuso... Aún más, se pretende de manera solapada acabar definitivamente con el

desaparece lo que sea el pensar, como ejercicio propio del logos filosófico. ¿Tragedia de la modernidad-posmodernidad?

A principios del siglo XXI, ¿qué será lo gravísimo? ¿Qué será aquello que no solamente obliga a la razón a ser profundamente crítica, sino inclusive a transformarse radicalmente para ponerse a la altura de la gravedad de los tiempos? Parece que nunca como antes en la historia de la humanidad los problemas se hubiesen globalizado de tal modo, que ahora aquello que pasa en algún lugar repercute a la larga en todo el planeta (así por ejemplo con el calentamiento de la tierra). De ahí que sólo ahora se haya hecho evidente que pensar un problema, implica pensar en última instancia en toda la humanidad y en todo el planeta. Tal vez por eso recién ahora el pensar latinoamericano<sup>61</sup> esté mostrando que lo que se llama «pensar desde» algún lugar como América Latina, implica «pensar» inevitablemente en perspectiva mundial, en el contexto de la historia (no moderna) de la humanidad y con pretensión fuerte de universalidad, porque el relativismo es pertinente al proyecto de la modernidad. Relativiza de tal modo la verdad que la hace desaparecer, porque ya no la necesita.

El pensar como pensar (no como mero razonamiento), siempre aparece “situado” o ubicado, desde algún *locus*. Siempre empieza desde algo, o alguien y en la medida en que trasciende con el pensar los límites singulares o particulares, des-cubre que nada humano nos es ajeno, que aquello que le sucede a alguien en algún remoto lugar, nos “puede” pasar a todos y ello “puede” afectar *in the long run* a la humanidad toda. Por ello la inconsistencia del relativismo y la necesidad de superarlo desde la perspectiva de un pensamiento que sea pos-metafísico y trans-ontológico y ahora también trans-moderno.

La pregunta es heideggeriana, pero la respuesta ya no puede serlo, porque cuando se piensa en rigor la pregunta y por el sentido de ella, la radicalidad del preguntar nos lleva a trascender los límites de lo preguntado, por eso es que siendo la pregunta de origen heideggeriano, la radicalidad de la tematización de lo preguntado implica trascender ya no solo Heidegger o la ontología en general, sino la modernidad como horizonte desde el cual

---

cuestionar... ¡lo único que interesa es el funcionamiento sin restricciones del «negocio»!... Esto vaya para aquellos que sólo «entienden» algo... ese pseudoentendimiento de la curiosidad siempre ajetreada, es decir, esa aversión hacia lo único que verdaderamente importa. A esos hay que aligerarles en la medida de lo posible su «línea de entendimiento», para que se vayan por sí mismos a pique. De ellos nada se debe esperar. Sólo se interesan por lo pseudos”. Cfr. Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Ed. Alianza. Madrid. 1999

<sup>61</sup> Léase, la obra de Dussel o de Hinkelammert.

tiene sentido la ontología moderna-posmoderna y la obra de Heidegger, por eso la respuesta a la pregunta que interroga por el sentido de lo que significa pensar hoy «desde» América Latina como un más allá de la modernidad (porque también se puede pensar «desde» África o la India y el medio oriente), implica trascender la ontología moderna (Heidegger en consecuencia) y el proyecto de la modernidad-posmodernidad.

Creemos (y es nuestra hipótesis) que la obra de Enrique Dussel, es un buen ejemplo de que no sólo se puede «pensar desde»<sup>62</sup> América latina», sino también de lo que significa pensar hoy de cara a los problemas que plantea nuestro tiempo, no sólo los de tercer mundo. Que en última instancia implica pensar no ya desde los pre-supuestos que la modernidad-posmodernidad ha fundamentado durante cinco siglos, sino desde un horizonte más allá del marco categorial del pensamiento moderno, lo cual implica partir en el ejercicio del pensar, de otros presupuestos, de otros fundamentos, de otras concepciones y de otras cosmovisiones, de modo que podamos concebir las dimensiones de la vida humana de otro modo que el ser europeo-moderno-occidental, si es que queremos superar los problemas del presente, si es que todavía somos capaces de imaginar y crear un mundo radicalmente distinto, en el que podamos caber todos.

*Junio 20 del 2005*

---

<sup>62</sup> El pensar «desde», es lo propio del logos cuando ejerce el pensar, esto es cuando quiere meditar profundamente acerca del por qué de algo, por ello parte de la pre-eminencia de la realidad como complejidad más allá de cualquier sistema teórico. En cambio el pensamiento «para» ya no es lo propio del pensar, porque supone la relación sujeto-objeto propia de la modernidad. El sujeto piensa «para» el objeto, porque para el sujeto el objeto por principio no piensa. El pensamiento moderno-occidental se ha constituido en un pensamiento «para», porque se piensa a sí mismo como “sujeto” capaz de ponerse en el lugar de la humanidad toda, a la cual ha constituido en objeto. De ahí que el pensamiento «desde» suponga la incorporación plena de la relación categorial sujeto-sujeto, la cual a su vez supone la incorporación categorial del principio «reconocimiento» de la víctima como corporalidad negada, que supone a su vez el reconocimiento del principio «liberación» como intencionalidad ético-crítica de toda dominación sistémica. Solamente desde el presupuesto del «pensar desde» se puede pensar en la posibilidad de «pensar con», porque primero hay que desprejuiciarse desde la realidad del otro, para entonces recién poder dialogar y pensar «con el otro».