

Esto explica las múltiples referencias de la *filosofía de la liberación* a la juventud (opuesta a las gerontocracias o burocracias) como constituyendo el *pueblo*, ya que muchos sindicalistas se habían entregado a los militares, y la clase obrera, de hecho, carecía a veces de la posibilidad de su presencia y lucha concreta y agresiva en el retorno de Perón. Era la pequeña burguesía empobrecida, que «optaba» por las clases oprimidas, la que jugaba su función más libremente. No entender esa coyuntura bien precisa (1971-1973) es comprender mal lo que se dice en muchas obras.¹ Sin embargo, la *filosofía de la liberación* nunca jugó el papel de una ideología partidaria. Muy por el contrario, funcionaba estratégicamente como *crítica*. Crítica a un «espontaneísmo»; la filosofía era interpretada como palabra que critica el sentido de la praxis desde una cierta exterioridad —lo que fue entendido como «elitismo»—.² De la misma manera, el «etapismo» —primero la revolución burguesa y el cumplimiento de sus tareas, y después la revolución socialista—¹ era quizás el máximo de conciencia crítica posible dentro del movimiento popular en esos años, que de

horizontes metódicos que el grupo poseía. De allí las diversas vertientes, ambiguas que se gestaron en su seno, pero de allí igualmente la vigencia (1972-1975) y sus posibilidades. Las declaraciones, entonces, antimarxistas (anotadas por Cerutti, *op. cit.*, pp. 35, 36, 255, 278, etc.), que deben interpretarse como una voluntad antidogmática, ya fueron criticadas desde comienzos de los 70s por Hugo Assmann y Osvaldo Ardiles.

1. De esta época *América Latina: dependencia y liberación* (*cit. supra*), los tomos I, II, y III, de *Para una ética de la Liberación latinoamericana: Método para una filosofía de la liberación*, las Semanas Académicas de la Universidad de El Salvador (de 1969 a 1972, editadas en la revista *Stromata*, Bs. As.); y obras de conjunto tales como *Cultura Popular y filosofía de la liberación*, García C., Bs. As., 1975; *Hacia una filosofía de la Liberación latinoamericana*, Bonum, Bs. As., 1973; etc. Algunos han olvidado que el otro como la «juventud» nada tiene que ver con Marcuse o los movimientos europeos o norteamericanos del 68, sino con la corriente más crítica, de izquierda y con pretensiones de revolucionaria dentro del peronismo (la «juventud peronista»). Pensar un lugar para dicha «juventud» en el discurso filosófico es lo que se intentaba, con el riesgo de la vida —ya que el atentado de bomba que sufrimos en 1973 estará relacionado a una vinculación teórica con la juventud»—.

2. Algunos no advierten que el pretendido «elitismo» es, quizás, vanguardismo (más bien leninista), ya que en el peronismo campeaba un «espontaneísmo» que exigía dar toda la verdad al movimiento popular en cuanto tal, negando la posibilidad de adoptar una

todas maneras hablaba de socialismo como último término (lo que nunca hará el peronismo de la CGE, de la burocracia sindical o el sector «político»). Para nuestros críticos el agotamiento posterior del peronismo hubiera significado el fin de la filosofía de la liberación, y, de ser esto verdad, hace mucho tiempo que hubiera desaparecido esta corriente filosófica, que sin embargo no ha dejado de crecer en países, obras y precisiones. Lo que acontece es que se confundieron dos cosas: las condiciones *concretas e históricas* de originación de la *filosofía de la liberación* (Argentina a partir de 1969) no determinan absolutamente la constitución de sus categorías ni la estructura creciente de su discurso.

Pudo surgir dentro del «clima» del retorno del peronismo (un neopopulismo con enormes contradicciones, desde cuyas ambigüedades, justamente, apareció un pensar filosófico *crítico*, aunque su criticidad era al comienzo mínima y se fue precisando); lo que permitió, como lo vio claramente Salazar Bondy en Buenos Aires en 1973,² plantear la cuestión de la liberación, pero no sólo en el contexto argentino, sino igualmente de América Latina y, posteriormente, de África y Asia;¹ sobre todo, que pudo llevar mucha agua «tradicional», de grupos que nunca se habían comprometido en una línea popular y revolucionaria —por ello procedentes no de sec-

posición articulada pero crítica. Esta «criticidad» —que permite a la filosofía separarse de la ideología político-partidista— es la que nuestros críticos nos niegan: si adoptamos una posición crítica somos «elitistas»; si nos articulamos a lo popular somos «populistas» —siempre estamos en el error—.

1. Es interesante anotar que la posición política de los PC latinoamericanos desde 1935, siguiendo la consigna de Stalin, de formar Frentes con las democracias liberales, socialdemócratas y hasta con los populistas, responde en parte a una posición teórica mecanicista, dogmática, creyendo que las «tareas» del capitalismo anteceden *necesariamente* a la revolución socialista. Es ingenuo pensar que el ‘etapismo’ es necesariamente populista.

2. Allí Salazar llegó a indicar: «En esto me parece muy interesante lo que están haciendo gente como Dussel, que están tratando justamente de un replantamiento de la problemática tradicional con nueva óptica» (en «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación» en *Stromata*, oct.-dic. (1973, p. 397). Lo interesante habría sido mostrar cómo a partir de un cierto pensamiento «tradicional» heideggeriano, fenomenológico, se comenzó un camino que hoy no se ha terminado. En vez de explicarlo diacrónicamente,

tores liberales ni tradicionalmente marxistas — al molino de la gran revolución de lo que llamamos la «segunda emancipación». Esta es la peculiaridad de la *filosofía de la liberación*, que no ha sido captada por ciertos críticos, que obsesionados por encontrar la «deformación» *populista* no advirtieron la especificidad del movimiento.

En segundo lugar, sea cual fuere el origen histórico de un discurso filosófico, las categorías y la lógica misma del discurso tiene trascendencia relativa, autonomía propia y, por ello, se muestra válida, pertinente, para otras situaciones latinoamericanas — como Nicaragua, El Salvador y, en general, para la «revolución latinoamericana» que sólo acaba de comenzar—.

Insistimos, no es sólo una *aplicación* concreta del marxismo. Nació no como intento de concretización de un discurso filosófico (que en parte fue el intento del althusserianismo en América Latina), sino, por el contrario, como exigencia concreta de una *praxis* de liberación, es verdad que ambigua (la de la juventud y del movimiento obrero más comprometido, como el de Ongaro o el peronismo «de base», y otros) —pero, por ambigua, *incluyendo* también en su seno la solución adecuada que había que clarificar con el tiempo—. El discurso *teórico* no fue primero sino segundo. Fue la *praxis* la que se impuso, y fue pensada con las categorías

y desde su contexto (hubiera sido una especie de ideología argentina al estilo de Marx), se hizo frecuentemente una crítica sincrónica (o mejor «acrónica», donde se confunden obras de diversos tiempos, con distintos sentidos, atemporalmente) (una Crítica del Nuevo Testamento de Bruno Bauer), barajando todas las cartas y produciendo oscuridad.

«Como siempre —dice Marx en los *Grundrisse*—, Proudhon sabe que repican las campanas, pero, no sabe dónde». Nuestros críticos saben que hay que criticar el populismo pero no sabe cómo. En ese encuentro de Buenos Aires de 1973, Leopoldo Zea en «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación» (en *Ibid.*, p. 399-413), llegó a decir: «por su lado, Enrique Dussel, ha planteado una necesidad semejante y, como Salazar Bondy...» (p. 406); «Salazar Bondy, Dussel, Fanón y quienes como ellos pugnan y han pugnado por una filosofía de la liberación...» (p. 408).

1. Cuál no sería nuestro asombro cuando, al dar un ciclo de conferencias en Manila en agosto de 1983, un estudiante de filosofía nos entregó su trabajo de licencia sobre la filosofía de la liberación — inspirándose en nuestros trabajos traducidos al inglés (que eran muy pocos, sin embargo)—.

que se tenían (tradicionales, fenomenológicas, existenciales, hegelianas, Escuela de Frankfurt, etc.).

Las categorías pudieron ser mejoradas, perfiladas (y ciertamente el acceso serio y directo a Marx ha sido un momento fundamental, pero por exigencia práctica y no dogmática), teniendo la realidad como referencia. Si «pueblo» era una realidad en el discurso político, en la realidad cotidiana, no era cuestión de descartarlo por ambiguo, reaccionario, populista, pequeño burgués. Era cuestión de clarificarlo, precisarlo. Es bien posible que los primeros intentos (colocando «clase» como categoría abstracta y manejada como *única categoría* por dogmáticos, por nuestros críticos) no fueran suficientes.¹ Pero en vez de retrotraer la problemática a una simplificación academicista, abstracta, teoreticista («clase» es la categoría única adecuada, y «pueblo» es siempre populista, etc.) era necesario «constituir» la categoría pueblo.

§ 4. Tercera Fase. El Peronismo «Camporista» (11 de Marzo al 23 de Septiembre de 1973). Desarrollos

Hasta el triunfo en las elecciones del 11 de marzo de la candidatura de Héctor Cámpora —apoyado con firmeza, y participación amplia en el gobierno, por la juventud—, la mayoría del pueblo había luchado valientemente contra los militares (brazo armado de los intereses de la gran burguesía agraria, de otras fracciones burguesas, y de los intereses transnacionales en Argentina). La *filosofía de la liberación* había albergado en su seno ciertas contradicciones que no habían sido clarificadas en la praxis —desde luego algunos «esclarecidos» dicen que habían advertido las deformaciones latentes o explícitas, pero de hecho no habían intervenido hegemonicamente en el riesgo de la lucha anti-militar, antioligárquica—,

1. Hoy, con Fidel Castro o Marx, podemos ya construir en un nivel concreto la categoría pueblo, sin contradecir ni negar, en un nivel *abstracto*, la categoría clase (Cfr. Nuestra obra *La Producción teórica de Marx*, op. cit., cap. 18). Para esto era necesario no negar ninguno de los dos términos de la relación, de la realidad: ni clase ni pueblo).

que, todo lo equívoco que se quiera, había significado la cuestión política concreta del «retorno del peronismo» después de 18 años de persecución y exclusiones, de 1955 a 1973.

El período «camporista» fue muy breve, e igualmente breve el momento de una presencia de la *filosofía de la liberación* en las universidades nacionales argentinas —por medio de reuniones, cátedras, congresos, publicaciones, revistas, etc.—. Paradójicamente su presencia coincide con la de la juventud peronista (que en las manifestaciones se expresaba por el lema: «La patria socialista», ante la burocracia que más y más iría adquiriendo poder —la misma que antes se había aliado con los militares— y que gritaba: «La patria peronista»). La *filosofía de la liberación* era identificada con la juventud, aunque objetivamente no puede ni siquiera indicársela como su teoría. Había hecho un camino junto a ella. A su lado había descubierto muchos temas. Su praxis la había inspirado. Pero su sentido la trasciende.

De todas maneras la persecución a la juventud fue creciendo. Perón, que se había fundado en la juventud para agresivamente lograr su regreso, cuando llega al gobierno con Cámpora comienza a transladar lentamente todo su apoyo hacia el sindicalismo, el más burocrático (la Unión de Obreros Metalúrgicos, que poco después conducirá Rucci, sucesor de Vandor y sus tácticas).

Cuando Perón regresa a Argentina, en Ezeiza, el 20 de junio, se produce la matanza de la juventud por paramilitares del equipo de López Rega. Pocos días después, en la Semana Académica de San Miguel, ante la presidencia de Salazar Bondy y L. Zea, yo mismo declaraba¹:

«En 1968, cuatrocientos jóvenes universitarios mexicanos fueron asesinados. Octavio Paz —el de esa época—, en el pequeño librito *Postdata*, dice que: «El 2 de Octubre de 1968 terminó el movimiento

1. En nuestra conferencia «cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular», en *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Bs. As., 1974, pp. 72-73. El 20 de junio fue la matanza de Ezeiza. Esas palabras las pronuncié el 15 de agosto. El 2 de octubre (a cinco años exactos de Tlatelolco) me colo-

estudiantil. También terminó una época de la historia de México... El gobierno regresó a períodos anteriores de la historia: agresión es sinónimo de regresión».

La referencia a Tlatelolco era simbólica. La juventud asesinada años antes en México era ahora asesinada en la coyuntura política argentina. El 12 de julio renuncia Cámpora y su equipo, el más crítico, quizás el único que hubiera podido profundizar la revolución. Son intervenidas posteriormente en 1974 las provincias cuyos gobernados están con la juventud (Buenos Aires, Córdoba y después Mendoza). Se nos acusa de haber estado en el «poder»;¹ de hecho, nunca.

Estuvimos en el llano luchando contra la dictadura, y cuando pudimos comenzar a reformular los estudios filosóficos,² ya estábamos nuevamente en la oposición: en oposición al peronismo de derecha, ideológicamente conservador (el sector «político») o burocráticamente constituyendo verdaderas mafias (con asesinatos, bombas, etc.), o a los grupos de López Rega de los cuales ya se comenzaban a conocer algunos.

Eliseo Verón, y Silvia Sigal, usando en parte nuestras mismas categorías, al analizar en su trabajo «Perón: discurso político e ideología», indican:

«El problema se simplifica: no lo será ya la *palabra del Otro*, sino simplemente la *existencia* del Otro. De donde se sigue que la violencia política —que Perón mismo auspiciaba contra la juventud

caban la bomba en mi casa. Había dicho: («Hay que tener mucho cuidado, porque no va a ser que haya que adoptar una actitud filosófica crítica para ver con ojos claros qué es lo que acontece... La filosofía es racionalidad histórica y nueva, que debe saber jugarse por el pueblo de los pobres...») [Ibid., p. 73]. Si esto es pensar peronista, populista, acrítico, nada se entiende. No conocí en la época pensar más comprometido, más riesgoso, que hubiera sido objeto real, efectivo de atentados ya en 1973).

1. Nunca ocupé ningún cargo administrativo en la Universidad; nunca se me llamó a concurso definitivo (era interino), y así pudieron dejarme de un plumazo fuera de la Universidad en marzo de 1975; tenía sólo «semi-dedicación» y nunca pude alcanzar la dedicación completa ni exclusiva, por la persecución de los grupos derechistas en la Universidad.

2. Cf. mi art. «Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio», en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, p. 99-115. Y en *Revista de filosofía latinoamericana*, 1 (1975, pp. 13-55); «Reforma del plan de estudios de la carrera de filosofía».

ahora—no es tal vez otra cosa que la situación límite del mismo problema; en efecto, la manera más segura de tener la *última palabra* es reducir el enemigo al silencio».¹

Por nuestra parte, *siempre*, insistimos que la *palabra* (léase protesta, poesía, cultura, trabajo, etc.) que debía ser «tenida por verdadera» (dentro de la problemática kantiana o jasperiana de la «fe» racional),² la palabra que debe ser *creída* es la del «pobre», del «pueblo» y no la de un líder (sea el que fuera). Esta posición «crítica fundamental», hasta la exigencia «verticalista» de un Perón que exigía que su palabra fuera la única palabra, nunca pudo ser interpretada como no-populista por nuestros críticos —que no habiendo realizado una interpretación materialista histórica, desde la praxis concreta y cuyuntural, sino desde las teorías e ideologías, concluía lo que se había a priori propuesto concluir—.³

Desde Ezeiza (20 de junio de 1973), para mí, la suerte estaba echada, y la *filosofía de la liberación* que yo practicaba se tornó más y más crítica del peronismo de derecha.

Saber leer mis tomos III, IV, y V de *Para una ética de la liberación latinoamericana* bajo esta perspectiva, podría dar mucha luz a nuestra posición. Lo que pasó fue, que, posteriormente por el exilio, lejos de la Argentina, donde nuestro discurso era ininteligible (porque cada país tiene su *propio* discurso, en América Latina), y como dichos tomos fueron ya editados en el extranjero (en México y Bogotá), en cierta manera se tornaron incomprendibles. Los lectores posibles habían quedado en la Argentina —y eran persegui-

1. En *Argentina hoy*, ed. cit., pp. 203-204.

2. Parecieran ignorar toda la problemática de la «fe racional» en Kant, la «fe existencial» en Jaspers, en Levinas, etc. El «creer» la voz del otro, del pobre, constituye un modelo de la percepción del mensaje, no tautológico específico (Cfr. *Filosofía de la Liberación*, op. cit., toda la cuestión de la semiótica, parágrafo 4.2).

3. Está claro que debe creerse al pueblo y no sólo al líder. Los criterios para «oír la voz del pobre» es una cuestión política fundamental. Véase *Filosofía ética latinoamericana*, L.IV (USTA, Bogotá, 1979), donde expongo estas cuestiones en un texto que escribí en 1974.

dos, torturados, asesinados—, o los que podían leer las obras no conocían el contexto coyuntural concreto desde donde se había originado. Era un discurso estrictamente filosófico, criticando posiciones de otros filósofos, pero hablando a estudiantes y hombres concretos en situaciones concretas.

De todas maneras había habido un cambio histórico:

«Muchos hijos de fervorosos antiperonistas que en el 55 habían vivido a la «libertadora»¹ formaban ahora parte de las multitudes lanzadas a festejar el triunfo elector de marzo del 73... Hubo algo de ruptura generacional... Pero también esto implicaba un proceso de cambio de mentalidad en amplios sectores de la clase media... Estos jóvenes, coincidiendo en muchas de sus propuestas con los sectores obreros más politizados, constituyan lo que se dio en llamar la izquierda peronista y entrarían en colisión con los grupos apegados al peronismo tradicional... Se trataba de un fenómeno importante y nuevo en la sociedad argentina, donde los jóvenes de clase media —especialmente universitarios— habían constituido casi siempre la clientela de las izquierdas tradicionales, *permaneciendo aisladas de la clase obrera*».²

Es justamente este hecho el que se les escapa a los críticos de la *filosofía de la liberación*. Por estar articulada al pueblo, a la clase obrera, histórica, concreta, tuvo vigencia, pertinencia. Por el contrario, grupos más intelectuales, académicos, dogmáticos, aunque aparentemente más «puristas», estaban sin posibilidad de ir pensando la *praxis* en su palpitarse cotidiano. Se nos critica de populistas, intentando ser populares. Se autojuzgan de «críticos» siendo quizás aislados.

§ 5. Cuarta Fase. El Peronismo «Metalúrgico» (23 de

1. Yo mismo, como estudiante que se levantó contra Perón en 1954-1955 (fundador de la Federación Universitaria del Oeste, y secretario general de la misma), sufrimos prisión por efectuar manifestaciones, huelgas, mitines estudiantiles en Mendoza.

2. Horacio Maceyrá. *Cámpora. Perón. Isabel*. Centro editor. Bs., As., 1983. pp. 28-30.

Septiembre de 1973 al 1º de Julio de 1974). Persecuciones.

El 23 de septiembre Perón es elegido por tercera vez como presidente. El día 25 es asesinado José Rucci —secretario general de la UOM, líder del sindicalismo peronista burocrático—. El 2 de octubre (a cinco años del Tlatelolco) estalló en mi casa una bomba de alto poder, colocada por el «Comando Rucci», por «envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista» —había comenzado la expulsión dentro del peronismo de los «infiltrados»—. Yo ni era peronista (y por lo tanto infiltrado), ni tampoco marxista (más bien, todavía, sólo hegeliano de izquierda, antihegeliano latinoamericano). Este *hecho práctico* —que a mis críticos no les interesa por tratarse de un acontecimiento anecdótico y personal—, me parece que es un signo del *sentido real* e histórico de la *filosofía de la liberación*. Para el populismo «auténtico»¹ nuestro pensar era el principal enemigo. Era un enemigo *interior*, pero no en el seno del partido, sino en el seno del pueblo, del movimiento revolucionario. Porque partía de un pensamiento tradicional, porque me inscribía dentro de una historia popular; la filosofía de la liberación se les aparecía como infinitamente más *crítica* que los marxismos dogmáticos abstractos, que al haber calificado de antemano a todo como fascista no podían articularse de hecho al proceso concreto. Por ello, llamar a este pensar que se hace objeto de un atentado a muerte, «una nueva misticificación reaccionaria e idealista»² se hace, al menos, injusta, cuando no objetivamente errada y francamente no sólo insultante sino injuriosa, calumniosa a la persona misma.

1. Como algunos criticaron a otros de «populistas ingenuos» —explicadamente—, tuvieron la ocurrencia de autodefinirse como populistas «auténticos» dejando al colega en posición de «ingenuo». Es una manera rebuscada de «colocar» el mote de populista aunque explícitamente se lo rechace (una nueva «imputación ideológica»).

2. Hemos tenido información sobre la posibilidad de que el atentado lo cumplieran elementos derechistas del peronismo ortodoxo (quizá de la Unión Obrera Metalúrgica UOM). Cf. Juan C. Torres, *Los sindicatos en el gobierno (1973-1976)*, Centro editor.

Las fechas de este giro en la posición política de Perón, desde apoyarse en la juventud para posteriormente hacerlo en el sindicalismo más derechista, son las siguientes. El 12 de octubre toma el poder por tercera vez Perón. El 1º de mayo de 1974, casi 50 mil jóvenes dejan la Plaza de Mayo. La JP le grita a Perón: «¡Qué pasa General, que está lleno de gorilas el gobierno popular!» —con el ritmo de las consignas multitudinarias—.

Perón, al que «nunca le agrado tolerar disidencias, visiblemente molesto, responde con violencia: Estúpidos, imberbes...». Los militantes JP se retiran de la plaza.¹

La filosofía de la liberación pasa a la oposición en el seno del pueblo. «Desde el Ministerio del Bienestar Social, José López Rega impulsa la acción represiva coordinada de la policía y las bandas armadas civiles».² El sindicalismo obrero más auténtico y revolucionario, como el de Salamanca y Tosco en Córdoba, o el de Ongaro en Buenos Aires, era igualmente desarticulado.

Desde un punto de vista estrictamente económico no había habido cambio fundamental —la lucha se establecía en el nivel político e ideológico—. El ministro de economía Gelbart cubrió dicha cartera hasta la muerte de Perón. Por la ley 20538 se mantenía a raya a la gran burguesía agraria, que esperaba siempre su momento.

La CGE tenía cierta hegemonía. El «Pacto Social» interclásista, propio del populismo, era controlado por la burocracia sindical y la burguesía industrial nueva. Esto se veía por «una sobreava-

Bs. As., 1983. Estos sindicatos liquidaron las ramas revolucionarias (p.e., de Salamanca y Tosco en Córdoba), asesinaron a sus propias bases de izquierda, y fueron la columna vertebral no sólo de la derecha peronista, sino de los gobiernos militares posteriores hasta 1983. Cfr. Roberto Azaretto, *Historia de las fuerzas conservadoras*, Centro Editor, Bs. As., 1983. Cabe destacarse que el «Comando Rucci», asesinado secretario general de la CCT (el grupo más fascista del sindicalismo), de la UOM, fue el que se atribuyó el atentado que sufrió. El panfleto colocado junto a la bomba decía: «Por envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista».

1. H. Maceyra, *op. cit.*, p. 109.

2. Cfr. Juan C. Torres, *op. cit.*, pp. 67ss. Fue en estos momentos cuando el grupo «I. P. Lealtad» comenzó a tener notoriedad (grupo derechista de la juventud peronista). Esto explicaría la vehemencia de cierta crítica; pero en todos esos movimientos derechistas no sólo nunca tuve parte sino que sufrió mucho su irracionalesidad y violencia.

luación gradual de la moneda, un substancial aumento de las importaciones y una gran pérdida de las reservas»,¹ al fin de la gestión Gelbart —medidas que ayudaban al capital industrial nacional y al consumo obrero—.

§ 6. Quinta Fase. La «Aventura Rasputinista» (1 de Julio de 1974 al 24 de Marzo de 1976). Pensar Anti-dominador

Perón moría el 1 de julio. De inmediato ascendió al poder López Rega. La ley agraria, que limitaba la acción de la SRA, fue declarada «no peronista» porque atentaba contra la propiedad.

Apoyándose en la burocracia sindical el gobierno promulgó una ley de Contratos de Trabajo con lo que se produce «la eliminación del sindicalismo rebelde. Entre agosto y septiembre de 1974, los principales sindicatos independientes, o liderados por disidentes fueron eliminados. Esa fue la suerte del sindicato de mecánicos de Córdoba, conducido por René Salamanca; el sindicato gráfico, liderado por Raimundo Ongaro en Buenos Aires; el de electricistas en Córdoba, dirigido por Agustín Tosco —poco después asesinado—; Guillán perdió su posición de líder máximo de los telefónicos».²

En educación fue nombrado Ivanissevich, en agosto del 74, que permitió el comienzo de una derechización fascista y anacrónica de las universidades. R. Puiggrós debe renunciar en Buenos Aires, y es reemplazado por algún tiempo por Solano Lima. El interregno posterior de Laguzzi —del que asesinan a su hijo en un famoso atentado— le sucede Ottalagano en septiembre. La ultraderecha de la «Argentina potencia» comenzaba la estirpación de toda inteligencia crítica —hasta octubre de 1983 prácticamente—. Se desata la violencia irracional: en julio es asesinado Mor Roig; cae Rodolfo Ortega Peña, historiador y diputado de la JP; Silvio Frondizi es victimado por las «AAA»; etc., etc. Se inicia la *etapa*

1. Guido Di Tella, *Perón-Perón, 1973-1976*, p. 200.

2. H. Maccyra, *op. cit.*, pp. 119-120.

del terror, la más triste de toda la historia de la República Argentina —comparada con la cual, la historia de Rosas en el siglo XIX contada por los liberales será un pálido e ingenuo recuerdo—.

Mientras tanto, nosotros, escribíamos durante 1973 la «erótica latinoamericana» y la «pedagógica». En 1974 tocaba ya lugar a la «política» (el tomo IV de la *Ética*). La tristeza y el dolor empañaba nuestra mente. Sin embargo, otros horizontes latinoamericanos nos alentaban... Pero cada vez menos. La caída de Torres en Bolivia, de la democracia en Uruguay, aquel 11 de septiembre de 1973 de Allende en Chile. Una noche oscura nos iba envolviendo y comprendíamos que tocábamos el fin de una época. Nuestras clases en la Universidad Nacional de Cuyo hasta noviembre de 1974 iban a ser las últimas para siempre en la Argentina. Los asesinatos se acercaban; las bombas eran de escucharlas cada noche. Un amigo tiroteado; otro herido; una alumna muerta a palos: Susana Bermejillo...; un colega filósofo moría torturado: Mauricio López...

Un grupo de colegas de Salta, con el que no pude tener mucho contacto, vivió estas contradicciones de manera amarga y violenta.

El grupo peronista «Lealtad»—alguno de sus componentes había sido cultor de la filosofía de la liberación— se enfrentó a otras posiciones. En esos terribles meses de terrorismo intelectual, moral y armado, algunos comenzaron a encontrar los responsables por tamañas diferencias internas en el peronismo —donde la derecha asesinaba a su izquierda, en una «caza de brujas» desorbitada-. Por nuestra parte, salimos en diciembre para Europa, volvimos en marzo. El 31 de ese mes éramos expulsados de la Universidad en Mendoza, junto con otros 17 colegas de los 32 del Departamento de Filosofía:

Muchos alumnos fueron igualmente excluidos. ¿Cómo? Simplemente: en la puerta de la universidad había «mafiosos» con armas. Las nuevas autoridades daban un carnet de entrada a la Facultad a los alumnos que les eran leales. Los otros alumnos no pudieron entrar nunca más a la Facultad —fueron excluidos de facto, por la fuerza de las armas—. La barbarie lo había invadido todo.

«Fuera» de la universidad, vigilado y sentenciado a muerte por listas anónimas, permanecimos semiocultos hasta mayo de 1975. En ese tiempo escribimos el tomo V de la *Ética*, el capítulo X sobre lo que hemos llamado «Arqueológica», el tema del Absoluto, del fetichismo. Después comenzó el exilio... Donde aprendimos nuevamente a dormir en paz las noches sin temor a que vinieran a asesinarnos... Como a tantos otros...

El 24 de marzo de 1976 los militares realizaron su sexto golpe de estado —diez años después del de Onganía—.

§ 7. Crecimiento, maduración, precisión

Se había profetizado sobre la filosofía de la liberación:

«La filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre más enfoques y perspectivas fecundas de las que ya ha dado y que fueron en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano. En la medida en que esta filosofía —dado su intrínseco dinamismo— intente encarnarse, más y más entrará en conflicto con la sociología, la historia e incluso las mismas organizaciones políticas».¹

Por el contrario, la filosofía de la liberación *ha crecido* lentamente durante estos años. Si es verdad que se originó a finales de los 60s, y, *explicativamente*, se hizo presente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina (1971)² —lugar donde se nucleó el grupo originario, tales como Osvaldo Ardiles, Juan C. Scannone, etc.—, creció principalmente en la Semana Académica del Salvador de 1971.³ En dichas Semanas, la de 1973 con la presencia de

1. Joaquín Hernández Alvarado, «¿Filosofía de la Liberación o Liberación de la Filosofía?», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 111 (1976), p. 399.

2. *Temas de Filosofía contemporánea*, del II Congreso Nacional de Filosofía. Sudamericana. Bs. As., 1971, mi ponencia ya nombrada sobre «Metáfísica del sujeto y liberación» (pp. 27ss).

3. Con la ponencia de Hugo Assmann y otros. Cf. «Para una fundamentación dialéctica de la filosofía latinoamericana», en *Stromata* 1-2 (1971), pp. 3-55. Al releer la p. 42 de ese ensayo, comprendo que en esos años no habríamos podido plantear —como lo puedo

Salazar Bondy y Leopoldo Zea, dieron horizonte latinoamericano al acontecimiento.¹

Cuando se produzca la persecución y el exilio (1974-1976) de muchos, y el obligado silencio en la represión interna de otros, la filosofía de la liberación emigró con ellos.

Hubo encuentros de filosofía de la liberación en la Universidad Autónoma de Toluca (1976) y en Puebla (Méjico). Seminarios en Chihuahua (Méjico), y se hizo presente en el primer Congreso de profesores de Filosofía de Centroamérica (Tegucigalpa) en 1978.

Poco a poco fue en Colombia donde surgió un grupo internacional en la Universidad Santo Tomás de Aquino a raíz de los Congresos de Filosofía Latinoamericana. El primero de ellos en 1980 —con temas generales y con la asistencia hasta de 700 participantes—.

Leopoldo Zea, Hugo Assmann y muchos otros asistimos a esos Congresos en Bogotá. El II Congreso de Bogotá fue sobre «*La Historia de la Filosofía en América Latina*» (1982). El tercero sobre «*Filosofía y cultura latinoamericana*» (1984). En torno a estos

hacer hoy, 1984 —la cuestión de la alteridad en el pensamiento de Marx (Cf. *La Producción teórica de Marx*, op. cit.).

I. Leopoldo Zea entró a nuestro conocimiento, por primera vez en la problemática de la liberación, con su ponencia «*La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación*», en agosto de 1973, en San Miguel (art. cit., *Stromata IV* (1973) pp.399-423). En un pasaje nuestro por México en 1971 grabamos una exposición hablada en la radio de la UNAM, para un disco *Voz viva de América Latina* (UNAM, México), sobre la «*Filosofía latinoamericana como pensar la praxis liberadora*». Hablando con Zea debatimos por primera vez el tema en 1976. Zea teje el tema en su obra *El Pensamiento Latinoamericano*, Ariel, Barcelona, en el capítulo V de la II parte (pp. 409 ss., en especial pp. 520-526). Quizá por esto Francisco Miró Quesada en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1981, considera a Zea «Pionero de la filosofía de la liberación» (dedicatoria, p. 7). Como ya hemos dicho, por su parte Salazar Bondy, en su obra *¿Existe una Filosofía en nuestra América?*, no habla explícitamente de filosofía de la liberación. En nuestra ponencia en Córdoba —como ya hemos indicado— citamos a Salazar, en aquello de que la filosofía había sido inauténtica y había que «cancelarla» (palabra de Salazar, p. 131), y que históricamente había «todavía posibilidad de liberación» (p.133). Por ello pienso que fue en Córdoba, en agosto de 1971, donde se expuso por primera vez de filosofía de la liberación en América Latina. Salazar no emplea el término «Filosofía de la Liberación» y es consciente de no haberla originado, como lo expresó en 1973 en la Semana Académica de El Salvador.

congresos nació la «Asociación de Filosofía de la Liberación» (AFlyL), con representaciones en casi todos los países latinoamericanos y con una sección norteamericana con casi cuarenta miembros —que en el Congreso Mundial de Filosofía de Montreal de 1983 tuvieron a cargo una Mesa Redonda—. Lo mismo hubo ponencias en el Congreso Panamericano de Filosofía en Caracas y una Mesa Redonda sobre el tema en el mismo tipo de Congresos Panamericanos de Tallahassee (Florida, USA). Ponencias sobre el tema se han dado en numerosos congresos filosóficos en muy diversos países.

Por su parte, han aparecido traducciones al portugués, en Brasil,¹ y al inglés.² En 1973 tuve la oportunidad de dictar conferencias en la Universidad de Dakar, Facultad de Filosofía, y pude constatar la receptividad inmediata del tema. En la Universidad del Cairo, el profesor Mourad Wahba y otros colegas de filosofía se interesaron por organizar sobre la cuestión filosófica de la liberación un diálogo entre filósofos del tercer mundo. El profesor William Reese, de la State University of New York, en Albany, escribió un trabajo sobre «Analytic and Liberation Philosophy» que abre un diálogo sobre la cuestión.

En numerosas universidades latinoamericanas (en Quito, Río de Janeiro, Maracaibo, La Paz, Medellín, etc.) se han realizado conferencias, ciclos y hasta seminarios y cursos sobre filosofía de la liberación. En un plano estrictamente académico son numerosas las tesis de licencia, maestría y doctorado sobre algunos temas de filosofía de la liberación (no sólo en América Latina, sino igualmente en Estados Unidos, Alemania, Italia, etc.).

Es evidente que las críticas no se hicieron esperar. Desde su nacimiento en Argentina se hizo notar ya algunas de sus ambigüedades.¹ Fue Alberto Parisi, en *Filosofía y Dialéctica*,² el primer

1. La Editorial Loyola ha publicado siete tomos sobre el tema (en São Paulo, 1980-1984), y aparecen críticas en diversas revistas.

2. En 1985 aparecerá nuestra *Phylosophy of Liberation*, en Orbis Books, New York, lo que facilitará exponer el tema en África y Asia de habla inglesa.

libro que aborda de manera crítica a la *filosofía de la liberación*, indicando la ambigüedad de sus temas al ser colocados en un nivel sumamente abstracto. Por su parte, Alipio Díaz Casalis, en una tesis sobre el problema pedagógico en la filosofía de la liberación,³ advirtió ya sobre la posible desviación populista.

En realidad la filosofía de la liberación acaba de nacer. Sólo ha atravesado el corto camino de sus primeros diez años, y como el proceso de liberación histórico latinoamericano, y del tercer mundo, parece ir sólo ahora entrando en su situación más enfrentada a una dominación creciente, la filosofía de la liberación se hará más actual a medida que dicha *praxis* de la liberación vaya desarrollándose en extensión —por naciones— y en profundidad —en la radicalidad de sus proyectos revolucionarios—. Con dicha *praxis* la filosofía de la liberación irá igualmente extendiéndose y profundizándose.

Pero no sólo se trata de crecimiento. Hay *maduración*. Pienso que la polémica sobre el desconocimiento de Marx —aunque frecuentemente se olvida la erótica del contacto con Freud, la pedagógica en relación con Paulo Freire, etc., etc., es decir, muchos otros temas de la liberación urgente—, y por ello ciertas «ambigüedades» populistas —advertidas ya por Ardiles, posteriormente por Alipio Díaz Casalis y ahora por Horacio Cerutti, entre muchos otros» muestran el grado de maduración que se va alcanzando. Debo indicar que desde 1976 comenzamos a profundizar la cuestión del «populismo». En el Seminario de Filosofía política latinoamericana que coordino en el Colegio de Estudios Latinoamericanos (en nivel de maestría y doctorado), en la Facultad de Filosofía de la UNAM (México), desde 1976, el primer tema que

1. Por ejemplo. *Stromata I-2* (1971), p. 42, cuando Osvaldo Ardiles ya advierte sobre un manejo insuficiente de Marx.

2. Edicol, México, 1979: «Discusión sobre la analéctica» (pp. 43ss).

3. *A Pedagógica na filosofia de la Liberaçao*, de E. Dussel, PUC de São Paulo, 1979; II Parte, Cap. 2: «O confronto con Marx» (pp. 136ss.). No es aquí el lugar para colocar una lista completa, que de todas maneras habrá que confeccionar en el futuro sobre este tema en pleno crecimiento.

abordamos fue: «Estatuto ideológico del discurso político populista»,¹ con conciencia que se debía aclarar la cuestión. Hasta mi obra *La producción teórica de Marx. Comentarios a los Grundrisse* (1985), no se clarificarán algunos conceptos y categorías fundamentales de la filosofía de la liberación tal como yo la entiendo. Pienso que la polémica fue sumamente útil, porque de paso, nos permitió una «relectura» del mismo Marx a la luz de nuestra problemática latinoamericana —de primera mano y desde nuestra situación—; estrictamente dentro del pensar del mismo Marx pero mostrando algunos momentos tratados de paso o implícitamente en otras interpretaciones.

De todas maneras esta maduración no sólo hubiera debido internarse en el ámbito de la política o la economía, sino igualmente hubiese debido adentrarse en la de la erótica,² aunque en este campo poco se ha hecho; en la pedagógica, en la cuestión del fetichismo,³ etc. Una lógica de la filosofía de la liberación está bien esbozada en las magistrales páginas de Franz Hinkelammert en *Crítica de la razón utópica*, en el capítulo que critica a Karl Popper (contra la «teoría popperiana de la planificación, la competencia y la institucionalización en general»⁴), desde la *Sociedad abierta y sus enemigos*, como era de esperar, especialmente por su crítica a la «lógica de la investigación científica». Donde concluye: «tiene pleno sentido un proyecto de liberación que exija de las ciencias empíricas el ponerse al servicio de la realidad en vez de estar al servicio de la ilusión trascendental».⁵ Es necesario «reivindicar la realidad frente a las ciencias empíricas (tal como la entiende Popper), la acción política (antiutópica) y la sociedad entera

1. Cf. *Ideas y Valores* (Bogotá) 50 (1977), pp. 35-69, y en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 261-299.

2. Cf. *Filosofía Ética Latinoamericana*, t. III, Edicel, México, 1977, Cap. 7; y también *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Nueva América, Bogotá, 4º, 1990).

3. *Ibid.* t.V, USTA, Bogotá, 1980, cap. 10.

4. DEL, San José, 1984, pp. 160.

5. F. Hinkelammert, *ibid.* p. 202.

(dominadora), en un proyecto de liberación pleno de sentido y que presupone una crítica de las propias ciencias empíricas en su referencia a su ilusión trascendental»¹ —el sentido, por supuesto, de estas conclusiones de Hinkelammert supone, al menos, la lectura atenta de las páginas 159 a 203 de su magnífica obra—.

Con el tiempo se fue alcanzando mayor precisión. En efecto, las críticas —sean negativas o positivas, agresivas o constructivas, calumniosas o simpatizantes— han exigido la precisión. Pienso que en el nivel político y social, económico, donde la realidad latinoamericana está determinada por la crisis agónica de nuestra «Segunda Emancipación» —si la primera fue contra el mercantilismo monopólico ibérico a comienzos del siglo XIX—, es donde dichas precisiones son más necesarias. Por ello, la cuestión de la «clase» y el «pueblo», de la «cultura popular», la crítica al capitalismo, seguirán en el centro del debate, y, pienso que es en este nivel donde las precisiones más han avanzado —gracias a una «relectura» latinoamericana de Marx, que sólo ha comenzado.²

Los próximos años nos dirán sobre las nuevas rutas que se irán abriendo a la praxis de nuestro pueblo latinoamericano, y la filosofía de la liberación deberá seguir atenta a esa praxis concreta, histórica, siempre cambiante... Porque es la *Realidad* que debe ser *cambiada* y por ello *pensada*.

1. *Ibid.* p. 203

Véanse las obras del autor: *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988; *El Último Marx (1863-1882)*, y *la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, 1990, traducidas a diversas lenguas.

Cronología de algunas fechas indicativas

- 1880 -1886: Julio A. Roca. Dentro de la dependencia del imperialismo inglés.
- 1916-1922: Hipólito Yrigoyen. Primer presidente populista-liberal.
- 1919: «Semana trágica» de revueltas obreras.
- 1928-1930: Segundo gobierno de Yrigoyen.
- 1930: Primer golpe militar. José F. Uriburu. Comienza la «década infame». Francisco Romero profesor en la UNBA.
- 1943: 4 de junio. Segundo golpe militar. 24 de noviembre de 1946 primer gobierno de Perón.
- 1951: 11 de noviembre. Segundo gobierno de Perón.
- 1955: 16 de noviembre. Tercer golpe militar (Lonardi). Romero es destituido de la UNBA.
- 1957: Desarrollismo en el poder. Frondizi presidente.
- 1962: Cuarto golpe militar.

Primera fase: El onganiato (28 de junio de 1966-29 de mayo 1969).

- 1966: 28 de junio. Quinto golpe militar (J.C. Onganía), primer conocimiento de las obras de A. Gunder Frank. La «cuestión de la dependencia».
- 1968: Surgimiento de la sociología de la liberación. Repercusión de los acontecimientos del «68».
- 1969: 29 de mayo. El «Cordobazo». Aumento de conciencia política.

Segunda fase: crisis del modelo (29 de mayo 1969-11 de marzo 1973).

- 1969: agosto. Primera Semana académica de la Universidad de El Salvador (San Miguel, Buenos Aires), y su publicación en la revista *Stromata*.

1971: 26 de marzo. Lanusse presidente. Agosto, II Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba). Primera aparición grupal de la *Filosofía de la liberación*.

1971-1973: Gran actividad política de la *juventud argentina*. Gran movilización popular. Producción intelectual activa de *La Filosofía de la Liberación*.

Tercera fase: El Peronismo «camporista» (11 de marzo al 23 de septiembre de 1973).

1973: Abril. «A modo de manifiesto» de la *filosofía de la liberación*. 20 de junio. Asesinato de muchos jóvenes en Ezeiza. Agosto. Quinta Semana de El Salvador (San Miguel, Buenos Aires), con la presencia de Salazar Bondy y Leopoldo Zea.

Cuarta fase: El peronismo «metalúrgico» (23 de septiembre de 1973-1 de julio 1974).

1973: 23 de septiembre. Tercera elección de Perón. 25 de septiembre. Muerte de Rucci (UOM). 2 de octubre. Atentados de bomba del «comando Rucci», contra «infiltrados» marxistas. 12 de octubre. Perón toma el gobierno.

1974: 1 de mayo. La «Tendencia» se retira de Plaza de Mayo. López Rega aumenta su poder. 1 de julio. Muere Perón.

Quinta fase: La «Aventura rasputinista» (1 de julio de 1974-24 de marzo de 1976)

1974: Inmediato aumento de violación contra los derechos humanos. Violentas contradicciones en el peronismo (hegemonía de los grupos fascistas).

1975: 31 de marzo. Expulsión de la UNC (Mendoza) de 17 profesores filósofos. Comienza el exilio.

1976: 24 de marzo. Sexto golpe militar (Videla). Comienza la «Década del terror» y la «Guerra sucia» de la Seguridad Nacional.

La Filosofía de la Liberación, los *Subaltern Studies* y el Pensamiento Postcolonial¹

Los marcos teóricos que se manejan y construyen a finales de los 90s, tanto en América Latina como entre los estudiantes de América Latina en Estados Unidos (latinoamericanistas), que son filósofos, críticos literarios o antropólogos (también historiadores, sociólogos, etc.), se han diversificado y han adquirido tal complejidad que se hace necesario trazar una topografía de las posiciones para poder continuar internándose en el debate. Es decir, han cambiado a tal punto las perspectivas, las categorías, los planos de profundidad de la «localización» de los sujetos del discurso teórico-interpretativo y crítico, que ya no es fácil iniciarse en el estudio, y mucho menos continuar el debate de lo latinoamericano. En medio de tantos árboles el bosque hace tiempo que ha perdido su visibilidad. El antiguo latinoamericanismo («latinoamericanismo I») pareciera un objeto de museo —debiendo ser, sin embargo, la referencia obligada en toda la discusión—.

Veamos rápidamente dicha topografía del debate, sabiendo que es sólo «una» interpretación. Pero valga como un grano de arena para dar quizá algo de claridad a la discusión.

§ 1. El «Pensamiento Latinoamericano»: desde el final de la Segunda Guerra Europeo-Norteamericana

A mediados de los años 40s, a finales de la guerra europeo-norteamericana, un grupo de jóvenes filósofos (tales como

1. Este estudio tiene su origen en la Ponencia presentada en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía (Puebla, 16-20 de Agosto de 1999), Coloquio de «Filosofía Política» de AFYL.

Leopoldo Zea, en México, Arturo Ardao, en Uruguay, Francisco Romero, en Argentina, etc.), reiniciaron el debatir la problemática de «nuestra América» latina, como había acontecido en el siglo XIX, con un Alberdi, Bello o Martí, o en la primera parte del siglo XX, con un Mariátegui, Vasconcelos, Samuel Ramos y tantos otros. Ante el «Panamericanismo» norteamericano se levantaba una interpretación de América Latina, que tampoco se quería confundir con el «Iberoamericanismo» del franquismo español.

Los miembros de una filosofía académica «institucionalizada» en la etapa anterior a la guerra —en la periodización de Francisco Romero—, habían comenzado a tratar contactos en todo el continente Latinoamericano. Se trataba de conocer la «historia» del pensamiento latinoamericano, olvidado por tanto mirar sólo a Europa o Estados Unidos. *América en la historia* del 1957 (publicada en el FCE, México) de L. Zea es un ejemplo de esta época.

El marco teórico de esta generación se nutría de filósofos tales como Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre, o historiadores como Toynbee. Se retornaba a los héroes de la Emancipación, a comienzo del siglo XIX (no se intentaba recuperar la época colonial), para repensar su ideal libertario ante un Estados Unidos desde 1945 hegemónico del «Occidente» en los comienzos de la Guerra Fría.

Por su parte, igualmente, en el África un P. Tempels publicaba, en 1949, *La Philosophie Bantu*, en Présence Africaine, París. En el Asia, y en la India más particularmente, el pensamiento de un M. Gandhi había redescubierto un «pensamiento hindú» como motor emancipador de la excolonial británica.

Esta etapa culmina en torno al año 1968, momento de grandes movimientos intelectuales y de estudiantiles (que se iniciaron con la Revolución Cultural en China en 1966, que se hace presente en el «Mayo francés» del 68, o en la protesta contra la guerra de Vietnam en Berkeley en Estados Unidos, en octubre en Tlatelolco en México, o en 1969 en el «Cordobazo» argentino).

§ 2. Modernidad/Postmodernidad en Europa y Estados Unidos

En la década del 70 cambia el «ambiente» europeo de la filosofía. Las revueltas estudiantiles han agotado una cierta izquierda (que abandona en parte la tradición marxista), mientras que otros se han burocratizado (constituyendo el marxismo estándar, incluyendo el «clasicismo» althusseriano).

Surge lentamente una cierta crítica al universalismo, fundacionalista o dogmatismo desde posiciones no tradicionales. Michel Foucault, protagonista en el Nanterre del 68, critica las posiciones metafísicas y ahistóricas del marxismo estándar (el proletariado como «sujeto mesiánico», el curso necesario y progresivo de la historia, el Poder macroestructural como el único existente, etc.,).¹ En Francia, Gilles Deleuze,² Jacques Derrida³ o Jean-François

1. Véanse de Michel Foucault. 1966. *Les mots et les choses*, Gallimard, París (trad. esp. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1986); 1969. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París (trad. esp. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México); 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París (trad. esp. FCE, México); 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, París (trad. esp. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México); 1976, *La volonté de savoir*, Gallimard, París (trad. esp. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977); 1984, *Le souci de soi*, Gallimard, París (trad. esp. *La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1987); 1986. *El uso de los placeres*, Siglo XXI, México. Nos decía R. Eribon que puede verse cómo en *Historia de la locura* Foucault muestra que al excluido no se le deja hablar (como crítica a la psiquiatría); mientras que en *Historia de la sexualidad* (desde *La voluntad de saber*) el Poder prolifera y el excluido toma la palabra (contra el psicoanálisis). Su intención es todo un proceso de liberación del sujeto que parte de la negación originaria y funda la posibilidad de un hablar diferencial. El «orden» (el sistema) del discurso disciplinario (represor) ejerce un Poder que legitima o prohíbe, primero; pero, posteriormente, los «quebrados» toman la palabra. Foucault es un intelectual de lo «diferencial»; Sartre de lo «universal». Es necesario saber articularlos.

2. Véanse de Gilles Deleuze. 1962. *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, París; 1991. *Foucault*, Paidos, México; con Félix Guattari, 1972. *Capitalisme et schizophrénie. I. L'Anti-Oedipe*, Minuit, París.

3. Véanse sus obras juveniles tales como: 1964. «Violence et métaphysique. essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», en *Revue de Métaphysique et Morale*, 69/3, pp.322-354; 4, pp. 425-43; del mismo en 1967. *L'écriture et la Différence*, Seuil, París; 1967b, De la *Grammatologie*, Minuit, París.

Lyotard; en Italia, Gianni Vattimo¹ (en posiciones muy contrarias), se levantan contra la «razón moderna», bosquejada bajo la categoría de «Totalidad» por Emmanuel Levinas en 1961 (en *Totalidad e Infinito*, publicada en la colección fenomenológica de Nijhoff, Nimega). La obra de Lyotard, *La condición postmoderna*, de 1979, publicada por Minuit, París, es como un manifiesto. En la tercera línea de la *Introducción* se nos dice que «el término está en uso en el continente americano», y lo define:

«Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos». ²

Desde Heidegger, con su crítica a la subjetividad del sujeto como superación de la ontológica de la modernidad,³ y aún más desde Nietzsche, con su crítica al sujeto, al orden de los valores vigentes, a la verdad, a la metafísica, el movimiento «postmoderno» no sólo se opone al marxismo estándar, sino que muestra la vertiente universalista como propia del terror y de la violencia de la racionalidad moderna. Ante la unicidad del ser dominante se levanta la «Différance», la multiplicidad, la pluralidad, la fragmentariedad, la deconstrucción de todo macro relato.

En Estados Unidos la obra posterior de Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, publicado en 1991 por Duke University, es un nuevo momento del proceso.

1. Véanse de Vattimo en 1968, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano; 1985, *La fine della Modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano; 1988, *Le Avventure della Differenza*, Garzanti, Milano; 1989, *El sujeto y la máscara*, Ediciones Península, Barcelona; 1989b, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova; 1998, *Credere di credere. E possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano.

2. Ed. castellana, Cátedra, Madrid, 1989, p. 9. W. Welsch muestra que el origen histórico del término es anterior (véase en *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1993, p. 10).

3. Véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1974.

Richard Rorty es más bien un escéptico anti-fundacionalista, que podría ser inscrito en la tradición «postmoderna», pero colateralmente.

En América Latina, la recepción del movimiento postmoderno se da a finales de los 80s. En la obra de H. Herlinghaus y Monika Walter, *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, editorial Langer, Berlin, 1994,¹ o en la obra compilada por John Beverly y José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, de Boundary, publicada por Duke University en 1993,² pueden verse trabajos muy recientes; los más antiguos de mediados de los 80s. En general significa una generación que experimenta un cierto «desencanto» propio del final de una época en América Latina (no sólo del populismo, sino de toda la esperanza que despertó la Revolución cubana desde 1959, confrontada con la caída del socialismo real desde el 1989). Tiene una actitud de enfrentar positivamente la hibridez cultural de una modernidad periférica que ya no cree en cambios utópicos. Desean evadirse de los dualismos simplificados de centro-periferia, atraso-progreso, tradición-modernidad, dominación-liberación y transitar por la pluralidad heterogénea, fragmentaria, diferencial, de una cultura trasnacional urbana. Ahora son los antropólogos sociales³ o los críticos literarios los que han producido una nueva interpretación de lo latinoamericano.⁴

1. Con trabajos de los editores y José Joaquín Brunner, Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canelini, Carlos Monsiváis, Renato Ortiz, Norbert Lechner, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Hugo Achúgar.

2. Con colaboraciones de los editores y Xavier Albó, José J. Brunner, Fernando Calderón, Enrique Dussel, Martín Hoppenhayn, N. Lechner, Aníbal Quijano, N. Richard, Carlos Rincón, Beatriz Sarlo, Silvano Santiago, Hernán Vidal.

3. En especial Néstor García Canclini, 1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, Grijalbo, México.

4. Véase Roberto Follari, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Rei, Buenos Aires, 1991; Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la Modernidad desde América Latina*, UNAM, México, y la crítica de Ricardo Malandi, 1993, *Dejar la Postmodernidad. La ética ante el irracionalismo actual*, Almagesto, Buenos Aires.

Pienso que la obra de Santiago Castro-Gómez es de sumo interés, ya que representa un ejemplo de una filosofía postmoderna desde América Latina.¹ Su crítica se endereza contra el pensamiento progresista latinoamericano; contra Adolfo Sánchez Vázquez,² Franz Hinkelammert,³ Pablo Guadarrama, Arturo Roig,⁴ Leopoldo Zea,⁵ Augusto Salazar Bondy,⁶ etc. En todos los casos —y sobre el mío propio— su argumentación es siempre semejante: estos filósofos (para S. Castro-G.) bajo la pretensión de criticar la modernidad, al no tener conciencia crítica de la «localización» de su propio discurso, por no haber poseído las herramientas foucaultianas de una arqueológica epistemológica que hubiera permitido reconstruir genéticamente el marco categorial moderno, de una u otra manera vuelven a caer en la modernidad (si alguna vez salieron de ella). Hablar del sujeto, de la historia, de la dominación, de la dependencia externa, de las clases sociales oprimidas, del papel de las masas populares, de categorías tales como totalidad, exterioridad, liberación, esperanza, es caer nuevamente en un momento que no toma en serio el «desencanto político» en el que la cultura actual se encuentra radicada. Hablar entonces de macro-instituciones como el Estado, la nación, el pueblo, o de las narrativas épicas heroicas es haber perdido el sentido de lo micro,

1. Véanse de nuestro filósofo: 1996, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona; 1997 (?), *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie*, Facultad de Filosofía, Tübingen (sin fecha); editor con Eduardo Mendieta de 1998, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa-Univ. de S. Francisco, México, con trabajos de los editores y W. Mignolo, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez, Fernando Coronil, Erna von der Walde, Nelly Richard, Hugo Achúgar.

2. S. Castro-G., 1996, p.18.

3. *Ibid.*, p.19.

4. Muy especialmente en las tres obras nombradas y en muchos lugares (es el autor más criticado).

5. Lo dicho con respecto a Arturo Roig.

6. S. Castro-G., 996, pp. 89ss. «Salazar Bondy piensa que la esquizofrenia sicológica es sólo expresión de una enajenación económica» (*Ibid.*, p. 90). S. Castro-G. tiende siempre a simplificar la posición del contrario de una manera un tanto simiesca.

heterogéneo, plural, híbrido, complejo. De una manera personal, entre otras críticas, se escribe:

«El otro de la totalidad es el pobre, el oprimido, el que, por encontrarse en la exterioridad del sistema, se convierte en la fuente única de renovación espiritual. Allí en la exterioridad, en el *ethos* del pueblo oprimido, se viven otros valores muy diferentes a los prevalentes en el centro... Con lo cual incurre Dussel en una segundo reducción: la de convertir a los pobres en una especie de sujeto trascendental, a partir de la cual la historia latinoamericana adquiriría sentido. Aquí ya nos encontramos en las antípodas de la postmodernidad, pues lo que Dussel procura no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto».¹

Lo que no advierte Castro Gómez es que Foucault critica ciertas formas de sujeto, pero revaloriza otras; critica ciertas maneras de historiar desde leyes apriori necesarias, pero revaloriza una historia genético-epistemológica. Frecuentemente Castro-Gómez cae en el fetichismo de las fórmulas, y no advierte que es necesaria una cierta crítica del sujeto, para reconstruir una visión más profunda del mismo; que es necesario criticar una simplificación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano, para integrarlo en una interpretación más comprensiva; que es necesario no descartar las rnicro-instituciones (olvidadas por las descripciones macro) para mejor articularlas a las macros instituciones; que el Poder se constituye mutua y relationalmente entre los sujetos sociales, pero no por ello dejar de haber el Poder del Estado o el Poder de una Nación hegemónica (como hoy es el caso de Estados Unidos). Se critica una cierta unilateralidad con

1. S. Castro-G., 1996, pp. 39-40. Olvida aquí Castro-Gómez que H. Cerutti me criticó en nombre de la «clase obrera» (el proletariado como categoría metafísica, que yo no aceptaba dogmáticamente) del althusserianismo, por el uso indebido de «pobre» y «pueblo» que, como mostraré después, es, exactamente, un modo muy foucaultiano de detenerse reflexivamente sobre los «excluidos» (el demente de los manicomios, el criminal de las prisiones... «Otros» que vagan en la «exterioridad» de la visión panóptica de la «totalidad» de la «Edad clásica» francesa). E. Levinas había radicalizado antes ciertos temas que M. Foucault trató después.

otra de sentido contrario, y se cae en aquello que se critica. Desde una crítica panóptica postmoderna repite la pretensión universal de la modernidad; es decir, «la postmodernidad —nos dice Eduardo Mendieta— perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso autorreflexivo».¹

En Europa, por otra parte, un cierto racionalismo universalista, que desconfía del irracionalismo fascista (del período nazi alemán), como el de Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas, opina que, por el contrario, lo que se trata es de «completar la tarea de la Modernidad», como racionalidad crítico-discursiva, democrática. Se trata de un intento de fundamentar la razón contra escépticos, del tipo Richard Rorty.

De manera que el debate, en el Norte, se estableció entre una pretensión de racionalidad universal o la afirmación de la diferencia, de la necesidad de la negación del sujeto, la deconstrucción de la historia, del progreso, de los valores, de la metafísica, etc.

§ 3. Surgimiento de diversos pensamientos críticos en la periferia postcolonial: la Filosofía de la Liberación²

En el Seminario en la Universidad de Duke, *Cross-genealogies and Subaltern Knowledges*, del 15 al 18 de octubre de 1998, convocada por Walter Mignolo, pude conocer a colegas de la India tales como Gyan Prakash (Princeton), Dipesh Chakrabarty (Chicago) y Jha Prabhakara (Colegio de México), que describieron cómo surgió el movimiento hoy denominado «Subaltern

1. En «Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad», en la obra que edita con S. Castro-G., 1998, p. 159.

2. Véanse mis obras *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 3th ed. 1993 ed. inglesa; y 1996, *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey.

Studies», cuando en torno al año 1970 Ranajit Guha¹ inició una transformación teórica que, de marxista estándar, por medio de una lectura situada de M. Foucault, comenzó a salirse de los caminos trillados del pasado innovando en cuanto al estudio de la cultura de las masas populares, grupos o clases subalternas en la India. Lo importante de este movimiento, que después se enriquece con la participación entre otros de Gayatri Spivak,² Homi Bhabha,³ los nombrados G. Prakash y D. Chakrabarty, y muchos otros. Todos ellos utilizan la epistemología de Foucault, de Lacan, sin dejar de recurrir a Marx y situarse como un movimiento intelectual de «compromiso» político junto a los grupos subalternos. Ahora pueden abrirse a problemas de género, de cultura, de política, de crítica al racismo, contando con nuevos instrumentos teóricos críticos de análisis.

1. Véase de 1988, «On some aspects of the Historiography of colonial India», en R. Guha-G. Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York. Como puede suponerse esta corriente historiográfica se opone a la mera «historiografía de la India» tradicional en el mundo anglosajón. Su diferencia la establece un método crítico inspirado en Karl Marx, Michel Foucault o Jacques Lacan. En esto la semejanza con la Filosofía de la Liberación se hace evidente.

2. Véanse de 1987, «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography and Value», en G. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York; 1993, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York-London; 1994, «Can the Subaltern Speak?», en P. William-L. Chrisman, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Columbia University Press, New York, pp. 66-111.

3. Su obra de 1994, *The location of culture*, Routledge, London-New York, de la cual E. Said escribe: «His work is a landmark in the exchange between ages, genres and cultures: the colonial, post-colonial, modernist and postmodern», se sitúa en una fecunda «localización (location)»: el «ser-entre», el «in-between(ness)» supera las dicotomías sin negarlas unilateralmente. Trabaja en la tensión y en el intersticio. Bhabha no niega el centro ni la periferia, el género ni la clase, la identidad ni la diferencia, la totalidad ni la alteridad (se refiere frecuentemente a la «otherness of the Other» pensando explícitamente en Levinas), sino que explora la fecundidad del «ser-entre» del «border land» de la tierra, del tiempo, de las culturas, de las vidas, como un «lugar» privilegiado de localización creadora. Se ha superado la dualidad y no se ha caído en su pura negación. La Filosofía de la Liberación, sin negar sus intuiciones originarias puede aprender mucho, crecer. Bhabha asume una negación simplista del marxismo, como muchos postmodernos latinoamericanos, que sin advertirlo caen en posiciones conservadoras, y hasta reaccionarias.

La obra de Edward Said, de 1978, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, publicado en Penguin Books, Londres, se sitúa igualmente como una toma de conciencia crítica ante los estudios europeos sobre el Asia. Con respecto al África, la posición de Tempels será criticada casi tres decenios después de su aparición por P. Hountondji, el que en 1977 publica su obra *Critique de l'éthnophilosophie*, en Maspero, París.

Quiero con esto sugerir que en toda la periferia (África, Asia y América Latina), comenzaron a surgir movimientos críticos que partían de su propia realidad regional, y que utilizaban en algunos casos a un marxismo renovado como referencia teórica.

Pienso que la Filosofía de la Liberación en América Latina, que se inicia igualmente en torno de 1970 (casi al mismo tiempo entonces que los primeros trabajos de R. Guha en India), e influenciada también por un filósofo francés, aunque en este caso no por M. Foucault sino por E. Levinas, se encuentra enmarcada por un mismo tipo de descubrimientos que pueden ser malinterpretados si no se reconstruye convenientemente la situación originaria desde donde nace, y por ello se distorsiona su perspectiva. La Filosofía de la Liberación nunca fue simplemente «Pensamiento latinoamericano», ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada autocriticamente en la periferia, en los grupos subalternos. Por otra parte, desde hace más de veinte años (desde 1976 en algunos casos), se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Pareciera, al contrario, que sólo ahora al final de los 90s va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte.

La intuición originaria de la Filosofía de la Liberación, tradición filosófica (a diferencia de los otros movimientos más antropológicos, históricos, de crítica literaria, que deberán por ello articularse enriquecedoramente) heredera de los movimientos del 68, partió de una crítica de la razón moderna, del sujeto cartesiano desde la crítica ontológica de Heidegger, por una parte, lo que le permitió sostener una posición crítico radical de dimensión

ontológico-fundamental. Por otra parte, se inspiró igualmente en la primera Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, especialmente en el H. Marcuse de *El hombre unidimensional*), lo que le ayudó a comprender el sentido político de dicha ontología (incluyendo la heideggeriana en su vinculación con el nazismo). Citábamos en 1969 un texto de Heidegger en nuestra *Para una destrucción de la historia de la ética*:

«¿Qué significa mundo cuando hablamos de oscurecimiento mundial? El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu de sí mismo, su disolución, consunción y falsa interpretación [...] La dimensión predominante es la de la extensión y el número [...] Todo esto se intensifica después en América y en Rusia».¹

Y concluimos diciendo que es necesario decir «un no al mundo moderno que ya termina su ciclo; y un sí al nuevo hombre que hoy está en el tiempo de su conversión, de su viraje (*Kehre*)».²

Pero, al mismo tiempo, fueron obras como las de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, las que nos situaron en el horizonte de las luchas de liberación de los 60s. En Argentina en ese momento las masas populares luchaban contra la dictadura militar de Onganía, Levingston y Lanusse. Como filósofos y académicos asumimos la responsabilidad crítica y teórica en el proceso.³ Sufrimos atentados de bomba, fuimos expulsados de las universidades y del país, alguno (como Mauricio López) fue torturado y asesinado. El desmontaje teórico iba articulado al práctico. Se fueron elaborando categorías críticas ante la subjetividad moderna. El acceso histórico era fundamental en la de-estrucción de la Modernidad. Era ya una genealogía de las categorías modernas, pero

1. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1966, pp. 34-35.

2. Mi *op. cit.*, p.126, nota 170.

3. Véase mi artículo —que reproducimos en esta publicación— «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación», en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, pp.55-96.

desde un horizonte mundial (metrópolis/colonia). Situando nuestro discurso dentro del sistema-mundo (al que no pudieron acceder ni Foucault, Derrida, Vattimo, ni tampoco Levinas) descubríamos en el «Yo» con el que firmaba desde 1519 sus reales cédulas el rey de España, y Emperador, era el mismo «Yo» que el «yo conquisto» de Hernán Cortés en México en 1521, mucho antes que el «ego cogito» de Descartes en la Amsterdam del 1637. No era sólo ir a los supuestos epistemológicos de la «Edad clásica» de la Francia de los siglos XVII y XVIII, era considerar a la Modernidad mundial toda desde hace 500 años.

Hace 500 años comenzó a esbozarse el «mito de la Modernidad»,¹ la superioridad europea sobre las restantes culturas del orbe. Ginés de Sepúlveda fue ciertamente uno de los primeros grandes ideólogos del «occidentalismo» (el eurocentrismo de la Modernidad), y Bartolomé de las Casas, desde 1514, el primer «contradicción» de la Modernidad con sentido global, mundial, centro-periferia.

El «excluido» y «vigilado» en el manicomio y la prisión panóptica clásica francesa, había sido anticipado en siglos por el indio «excluido» y «vigilado» en las «reducciones», pueblos y doctrinas de la América Latina desde el siglo XVI.² El negro vigilado en la «sensala» junto a la «casa grande» había surgido en 1520 en Santo Domingo, cuando se terminó la explotación del oro de los ríos y comenzaba la producción del azúcar. «El Otro» de Levinas, que en mis obras de 1973, habiendo leído con cuidado ya

1. Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, en diversas ediciones españolas y con traducciones en seis lenguas (entre ellas, y con el título *The invention of the Americas*, Continuum P. I., New York, 1995, y en alemán en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993).

2. Lo panóptico podía observarse en los planos claros, cuadrados, con la iglesia al centro, de los pueblos trazados con racionalidad renacentista hispana, pero no por ello menos «disciplinaria» de los cuerpos y de las vidas, regladas hora por hora desde las cinco de la madrugada, reglas interiorizadas por el «examen de conciencia» jesuitico, un «ego cogito» reflexivo muy anterior a Descartes... en las reducciones socialistas utópicas del Paraguay, o entre los Moxos y Chiquitos en Bolivia o los californinos en el Norte de México (hoy Estados Unidos).

en ese entonces a Jacques Derrida, lo denominaba lo «dis-tinto» (porque la «di-ferencia» se definía desde la «Identidad»¹), es, de una manera «generalizada» o en abstracto, el «excluido» y vigilado de Foucault como demente recluido en el manicomio o como criminal separado en la prisión. Ver en la «exterioridad» una categoría meramente moderna es distorcionar el sentido de esta categoría levinasiana crítica, que la Filosofía de la Liberación «reconstruye» —no sin la oposición del propio Levinas, que sólo pensaba en Europa, sin advertirlo, y en la pura «responsabilidad» ética por el Otro, pero sin «responsabilidad» sobre el que dejara de «tener hambre», de estar sin casa, de ser extranjero—.

La Filosofía de la Liberación se separa bien pronto de Levinas, porque debía pensar críticamente la responsabilidad acerca de la vulnerabilidad del Otro pero en el proceso de la construcción de un nuevo orden (con toda la ambigüedad que esto conlleva). El filósofo de la liberación no es «representante» de nadie, ni habla en nombre de otros (como que hubiera sido investido de esta función política), ni realiza una tarea para sobrellevar o negar una culpabilidad pequeño burguesa. El filósofo crítico latinoamericano, como lo concibe la Filosofía de la Liberación, se asigna la responsabilidad de luchar por el Otro, la víctima, la mujer oprimida del patriarcalismo, las generaciones futuras a las que le dejaremos una Tierra destruida, etc. (todos los tipos de alteridad posible) desde su conciencia ética situada; la de cualquier ser humano con «sensibilidad» ética que sepa indignarse ante la injusticia que sufre algún Otro.

«Localizar» (en el sentido de Homi Bhabha) el discurso fue siempre la obsesión de la Filosofía de la Liberación. Intentaba situarse desde la periferia del sistema-mundo, desde las razas do-

1. Es decir, hablaba de la «Différance» como «Distinción», con otro sentido que la nera «Diferencia» en la «Identidad», desde 1973 en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I, Siglo XXI, Buenos Aires. Después, desde México, en *Filosofía de la Liberación*, indico repetidas veces la diversidad entre «diferencia» y «dis-tinción» del Otro (Edicel, México, 1977), donde en el prólogo observo (en 1977, dos años antes que Lyotard) que se trata de una filosofía «post-moderna».

minadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de educación bancario, desde la miseria,¹ etc. Claro es que los instrumentos teóricos deben irse perfeccionando, y para ello el aporte postmoderno debe subsumirse. Pero la Filosofía de la Liberación igualmente subsumió las categorías de Marx, de Freud, de la hermenéutica de Ricoeur, de la Ética Discursiva, y de todos los movimientos de pensamiento que puedan aportar categorías que son necesarias aunque no suficientes para un discurso que justifique la praxis de liberación. Si es verdad que hay una historia hegeliana, «gran relato» encubridor y eurocéntrico,² no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios. Por el contrario, Rigoberta Menchú, el Ejercito Zapatista, los *black americans*, los hispanos en Estados Unidos, las feministas, los marginales, la clase obrera en el capitalismo trasnacional que se globaliza, etc., necesitan una narrativa histórica que reconstruya su memoria, el sentido de sus luchas. Las «luchas por el reconocimiento» de los nuevos derechos (hablando como Axel Honneth) necesitan de la organización, de la esperanza, de la narrativa épica que abra horizontes. La desesperanza tiene su sentido durante algún tiempo, pero la esperanza de la vida humana, de su producción, reproducción y desarrollo es una «Voluntad de Vivir» de la que ya Schopenhauer se declaró contrario, aunque nunca Nietzsche. Richard Rorty no necesita nada de esto, pero sí las miles de víctimas, por ser pobres, del reciente huracán Mitch en el Caribe y Centroamérica.

El dualismo simplista de centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación, clases explotadoras-clases explotadas, todos los niveles del género, cultura, razas en la bipolaridad dominador-dominado, civilización-barbarie, fundamento-fundado, principios universales-incertidumbre, totalidad-exterioridad, en cuanto superficial o reductivamente utilizado debe ser superado.

1. Hermann Cohen escribía que el método crítico inicia su tarea asumiendo la posición del miserable.

2. Véase mi obra ya citada 1492: *El encubrimiento del Otro*, cap. I.

Pero superado (en tanto subsumido) no quiere decir que se puede «decretar» su inexistencia, inutilidad epistémica, o total negación. Por el contrario, la «deconstrucción» derridariana supone que el texto puede ser leído desde una totalidad de sentido vigente o desde la exterioridad del Otro (esto último permite una tal reconstrucción). Estas categorías dialécticas bipolares deben ser situadas en niveles concretos de mayor complejidad, articuladas con otras categorías que le sirvan de mediación, en un nivel micro. Sin embargo, suponer que no hay dominadores ni dominados, ni centro ni periferia, etc., es caer en un pensamiento reaccionario o peligrosamente utópico.

Ha llegado el tiempo en América Latina de pasar a posiciones de mayor complejidad, sin fetichismo o terrorismos lingüísticos que declaran «superadas», «antiguas», obsoletas, sin validez a posiciones que usan otra nomenclatura que la deseada por el expositor. La «lucha de clases» nunca podrá ser superada, pero no es la única lucha, hay muchas otras (las de la mujer, de los ecologistas, de las razas discriminadas, de las naciones dependientes...), y en ciertas coyunturas otras luchas son más apremiantes y con significación política mayor. Si el «proletariado» no es un «sujeto metafísico» para toda la eternidad, no significa por ello que no es ningún sujeto colectivo, intersubjetivo, que aparezca y pueda desaparecer en ciertas edades históricas. El olvidarse de su existencia es igualmente un grave error.

§ 4. Los estudios latinoamericanos en Estados Unidos

En los últimos tres decenios, en parte por la diáspora latinoamericana debido a las dictaduras militares, y en parte por la pobreza de la sociedad latinoamericana debido a la explotación del capitalismo tardío trasnacional, muchos intelectuales latinoamericanos (y muchos otros ya en Estados Unidos integrados como «hispanos») han renovado completamente los marcos teóricos interpretativos en el ámbito de los «Estudios Latinoamericanos» (LASA se funda en 1963), especialmente en la crítica literaria,

que tomó el relevo del «pensamiento latinoamericano», en manos de los filósofos en el pasado. Esto es debido, entre otras razones, a que una cierta izquierda marxista norteamericana fue expulsada de los departamentos de filosofía y se hicieron presente en los departamentos de crítica literaria, literatura comparada o lenguas romances (en especial el francés), lo que dio a estos estudios un vuelo teórico nunca antes alcanzado (ni en Estados Unidos, ni tampoco en Europa). La preponderancia en el uso de filósofos franceses (Sartre, Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard, etc.) se explica igualmente porque es desde los departamentos de lengua francesa (y no la inglesa¹ más tradicional y bajo el control de un pensamiento más conservador) que dicho movimiento inicia sus trabajos. Si a esto agregamos que los «*Cultural Studies*», especialmente en el Reino Unido (piénsese en Stuart Hall, de origen jamaicano), también contó con los aportes de la diáspora latinoamericana (piénsese en el caso de Ernesto Laclau, por ejemplo), podrá entenderse que el panorama se fue ampliando. Los «*Subaltern Studies*» procedentes de la India, el «pensamiento» y la «filosofía africana» afro-americana y afro-caribeña, en pleno desarrollo, permitieron discutir la innovadora hipótesis de una «razón poscolonial (*postcolonial reason*)»,² que surgió en Asia y África después de la emancipación de naciones de dichos continentes a partir de la II Guerra Europea del siglo XX. Pero entonces se advierte que el antiguo «pensamiento latinoamericano» y la «Filosofía de la Liberación» habían ya planteado cuestiones que ahora se discuten en África y Asia. Un «Estudio subalterno latinoamericano (*Subaltern latin american Studies*)» se sobrepone a muchos temas ya tratados por la tradición filosófica latinoameri-

1. Sólo cuando en torno al «inglés» del «Commonwealth» comiencean a exponer su pensamiento asiáticos, africanos y caribeños el panorama cambiará radicalmente, en una línea muy semejante a la Filosofía de la Liberación.

2. Véase Bart Moore-Gilbert, 1997, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, London. Con excelentes descripciones muestra ahora la presencia del pensamiento crítico de la periferia postcolonial en los departamentos de literatura inglesa en Estados Unidos. El Commonwealth se hace presente.

cana iniciada en los 60s., y aparentemente olvidada (en parte porque los especialistas en crítica literaria no fueron protagonistas de las discusiones filosóficas en aquellas épocas).

De allí que un Alberto Moreira muestre la necesidad de la crítica del primer latinoamericanismo (tanto de los «estudios latinoamericanos» en los Estados Unidos como del «pensamiento latinoamericano» de América Latina), como del neolatinoamericanismo. La tarea de un segundo latinoamericanismo sería «producirse como aparato antirrepresentacional, anticonceptual, cuya principal función sería la de entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia su total clausura»,¹ lo meramente global, de una sociedad donde lo disciplinario ha dejado lugar al control antidiferencial.

Ante el descubrimiento de la interpretación del «orientalismo», en los términos de Said, se descubre con posterioridad un cierto «occidentalismo» (la autocomprendión moderna de Europa misma), y por ello se habla con Roberto Fernández Retamar o Fernando Coronil de «postoccidentalismo»:

«Occidentalism is thus the expression of a constitutive relationship between Western representations of cultural difference and worldwide Western dominance. Challenging Occidentalism requires that it be unsettled as a mode of representation that produces polarized and hierarchical conceptions of the West and its Others».²

1. Véase «Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden», en E. Mendieta-S. Castro-G., *Teorías sin disciplinas*, pp.59-83. El «latinoamericanismo norteamericano» que se practica en los «estudios de áreas» de las universidades de ese país cuenta con la inmigración masiva de intelectuales de América Latina, en estado híbrido e inevitablemente un tanto desarraigados. Pero es posible la solidaridad: «La política de solidaridad, así entendida, debe concebirse como una respuesta contrahegemónica a la globalización y como una apertura a la traza de lo mesiánico en el mundo global» (*Ibid.*, p.70). La única cuestión de fondo sería preguntarse si la pobreza y la dominación de las grandes masas de las naciones periféricas no las sitúan en muchos niveles como de hecho excluidas del proceso de globalización. Es decir, no parece tan evidente que «la sociedad civil no puede entenderse hoy fuera de las condiciones globales, económicas y tecnológicas» (*Ibid.*, p.71).

2. Fernando Coronil, 1997. *The Magical State. Nature, money and Modernity in Venezuela*. University of Chicago Press, Chicago, pp. 14-15.

Lo «postoccidental» de Coronil es, por ello, como la «transmodernidad» que estamos proponiendo en otros trabajos. Lo «postmoderno» es todavía europeo, occidental. Los postoccidental o transmoderno va más allá de la Modernidad (y de la postmodernidad), y se encuentra mejor articulado a la situación latinoamericana, cuya «occidentalización» es mayor que en el África y Asia, y su emancipación lejana —por lo que lo de «poscolonialismo» no le cabe adecuadamente¹—.

§ 5. Reflexiones Finales

Todo lo dicho, como podrá observarse, fue intuido en parte ya por la Filosofía de la Liberación desde sus inicios, y, en último caso, tiene posibilidad de aprender, de integrarlo, reconstruido, en su propio discurso. Sin embargo, y con respecto a todas estas nuevas propuestas epistémicas, tanto en los centros de estudios de América Latina como de Estados Unidos o Europa, la Filosofía de la Liberación sigue guardando una posición propia.

En primer lugar, se trata de una «filosofía» que puede entrar en diálogo con la crítica literaria y asimilar mucho de ella (y de todos los movimientos nombrados, de los postmodernos, «*Subaltern Studies*», «*Cultural Studies*», «*postcolonial reason*», metacritica del latinoamericanismo como la de Moreira, etc.). En cuanto filosofía crítica, le cabe una función bien específica: debería estudiar el marco teórico más abstracto, general, filosófico de la literatura denominada de «testimonio» (prefiero llamarla «épica», como expresión creadora de los nuevos movimientos sociales que irrumpen en la sociedad civil contemporánea). En tercer lugar, debería analizar y fundar el método, las categorías, el discurso mismo teórico de todos esos movimientos críticos que, de hecho, habiéndose inspirado en Foucault, Lyotard, Baudrillard, Derrida, etc., deben ser «reconstruidos» desde un horizonte mun-

1. Walter Mignolo, en «Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina» (en el libro editado por E. Mendieta-S. Castro-G., pp. 31-58), desarrolla el argumento.

dial (ya que, por lo general, piensan eurocéntricamente), ya partir de muchas exigencias hoy ineludibles, tales como la comprensión del diálogo (si lo hubiere) intercultural en la estructura de un sistema que se globaliza. Globalización-exclusión (nueva aporía que no debe simplificarse fetichistamente) enmarca la problemática de las otras dimensiones.

Cabría todavía hacer algunas reflexiones sobre el anti-fundamentalismo, por ejemplo del tipo rortyano, y aceptado por muchos postmodernos. No se trata de una mera defensa de la razón por la razón misma. Se trata de la defensa de las víctimas de los sistemas presentes, de la defensa de la vida humana en riesgo de suicidio colectivo. La crítica de la «razón moderna» le permite a la Filosofía de la Liberación no confundirla con la crítica de la «razón como tal», y con respecto a sus tipos o ejercicios de racionalidad. Muy por el contrario, la crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.¹). La afirmación y emancipación de la Diferencia va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es Diferencia o Universalidad, sino Universalidad en la Diferencia, y Diferencia en la Universalidad.

De la misma manera, el grupo de pensadores anti-fundacionistas opone a los principios universales la incertidumbre o falibilidad propias de la finitud humana, lo que pareciera abre el campo de la lucha por la hegemonía indecidible *a priori*.² La Filosofía de la Liberación puede, por su parte, afirmar la incertidumbre de

1. Véase todo esto en mi obra *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998).

2. Es la posición de Ernesto Laclau. Véanse de este autor 1977, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, N.I.B. London; 1985, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres; 1990, *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, Londres; 1996, *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires (en inglés *Emancipation(s)*, Verso, London, 1996).

la pretensión de bondad (o justicia) del acto humano, conociendo la falibilidad e indecidibilidad inevitable práctica, pero pudiendo al mismo tiempo describir las condiciones universales o los principios éticos de dicha acción ética o política. Universalidad e incertidumbre permiten, exactamente, descubrir la inevitabilidad de las víctimas, y desde ellas se origina el pensamiento crítico y liberador propiamente dicho.

Opino por todo ello que la Filosofía de la Liberación tiene recursos teóricos para afrontar los desafíos presentes y poder así subsumir la herencia del «pensamiento latinoamericano» de los 40s y 50s, dentro de la evolución que se cumplió originariamente en los 60s y 70s, que la preparó para entrar en los, nuevos diálogos fecundos y creativos, como en un proceso crítico de retroalimentación en los 80s y 90s. Con Imre Lakatos diríamos que un programa de investigación (como la Filosofía de la Liberación) muestra ser progresiva si puede subsumir antiguos y nuevos retos. El «núcleo firme» de la Filosofía de la Liberación, su Ética de la Liberación, ha sido criticada parcialmente (por H. Cerutti, O. Schutte, K.-O. Apel y otros), pero, opino, ha respondido como totalidad hasta ahora creativamente.

En efecto, el siglo XXI nos depara tareas urgentes. Desde hace más de veinte años (desde 1976 en algunos casos) se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Pareciera, al contrario, que sólo ahora al comienzo de este siglo XXI se van descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte, es decir, de África, Asia, América Latina y la Europa oriental, incluyendo las minorías del «centro». Además, el diálogo «transversal» de las «Diferencias»: la posibilidad de articular el pensar crítico de los movimientos feministas, ecologistas, anti-discriminacionista entre las razas, de los pueblos o etnias originarias, de las culturas agredidas, de los marginales, de los inmigrantes de los países pobres, de los niños, de la tercera edad, sin olvidar la clase obrera y campesina, los pueblos del antiguo Tercer Mundo, las naciones periféricas empobrecidas... las «vícti-

mas» (usando la denominación de Walter Benjamin) de la Modernidad, de la Colonización y del Capitalismo trasnacional y tardío. La Filosofía de la Liberación intenta analizar y definir el meta-lenguaje filosófico de esos movimientos.

Pienso que la Filosofía de la Liberación nació en este «ambiente» crítico, y por ello pensó desde su origen estos problemas con los recursos teóricos «a la mano» y en su época, en su «localización» histórica. Meta-categorías como «totalidad», y «exterioridad» siguen teniendo vigencia, como referencias abstractas y globales, que deben ser medidas por las microestructuras del Poder, que se encuentra diseminado en todos los niveles y del cual nadie puede declararse inocente.

La Filosofía de la Liberación, al final de los años 60s fue ya una Filosofía postmoderna desde la periferia mundial, como superación de la ontología (*la Ueberwindung*) inspirada en la miseria latinoamericana y la alteridad levinasiana. Fue criticada por el marxismo estándar, por el populismo irracionalista, por el conservadurismo, por el liberalismo, por la filosofía repetitiva (análítica, hermenéutica, académica, etc.) y por jóvenes postmodernos latinoamericanos (¿eurocéntricos?) que quizás no han descubierto en la Filosofía de la Liberación un movimiento post-moderno *avant la lettre*, en realidad *transmoderno*, que aprecia la crítica postmoderna pero la descentra desde la periferia mundial y la reconstruye desde las exigencias políticas concretas de los grupos subalternos.

Hoy, sin embargo, después del «giro descolonizador», va a resituarse toda esta problemática nuevamente. La Filosofía de la Liberación es considerada, junto a la teoría de la «colonialidad del poder», una de las columnas de esta nueva crítica epistemológica al eurocentrismo; crítica que se inició desde finales de la década de 1960.

Meditaciones Anti-Cartesianas: *Sobre el origen del Anti-Discurso Filosófico de la Modernidad*¹

Este trabajo tiene conciencia de ser explícitamente polémico. Polémico ante el juicio despectivo de la existencia de un «Sur de Europa» (y por ello de Latinoamérica) construido epistémicamente por la Ilustración del centro y norte de Europa desde mediados del siglo XVIII. La Ilustración *construyó* (fue un *making* inconscientemente desplegado) tres categorías que ocultaron la «exterioridad» europea: el orientalismo (descrito por Edward Said), el occidentalismo eurocéntrico (fabricado entre otros por Hegel), y la existencia de un «Sur de Europa». Dicho «Sur» *fue* (en el pasado) centro de la historia en torno al Mediterráneo (Grecia, Roma, los imperios de España y Portugal, no haciéndose referencia al mundo árabe del Magreb, ya desacreditado dos siglos antes), pero en ese momento era ya un resto cultural, una periferia cultural, porque para la Europa dieciochesca que efectuaba la Revolución industrial todo el mundo Mediterráneo era un «mundo antiguo». En el decir de Pauw: «en los Pirineos empieza el África», y las Américas Ibéricas, como es evidente, se las situaban como colonias de las ya semi-periféricas España y Portugal. Con ello, simplemente Latinoamérica «desapareció del mapa y de la historia» hasta hoy, comienzo del siglo XXI. Intentar comenzar a reinstalarlas en la geopolítica mundial y

1. Este artículo comenzó siendo una ponencia presentada en el II Congreso de la Asociación Filosófica del Caribe (Puerto Rico), 2005, invitado por su presidente Lewis Gordon. Posteriormente expuse el tema con nuevos contenidos en una conferencia dictada en la X Feria del Libro en Santo Domingo, el 25 de abril de 2007, donde también comenzamos a preparar la celebración del *Quinto Centenario* del primer grito crítico mesiánico en Santo Domingo (en aquel 1511, a la manera de un *Tiempo-ahora* de Walter Benjamin) contra la injusticia de la naciente Modernidad, del colonialismo que se inauguraba no sólo en el Continente Americano sino en la periferia del Sistema-mundo.

en la historia de la filosofía es el intento de este corto trabajo, que ciertamente será criticado por «pretencioso».

§ 1. ¿Fue René Descartes el primer filósofo moderno?

Comenzaremos por una indagación de una de las historias europeas de la filosofía de los dos últimos siglos. Las historias no sólo indican el tiempo de los acontecimientos sino igualmente su lugar geopolítico. La Modernidad se origina, según la interpretación corriente que intentaremos refutar, en un «lugar» y en un «tiempo». El «desplazamiento» geopolítico de ese «lugar» y ese «tiempo» significará igualmente un desplazamiento «filosófico», temático, paradigmático.

1.1. ¿Dónde y cuándo se ha situado tradicionalmente el origen de la Modernidad?

Stephen Toulmin escribe:

«Some people date the origin of modernity to the year 1436,¹ with Gutenberg's adoption of moveable type; some to A.D. 1520, and Luther's rebellion against Church authority; others to 1648, and the end of the Thirty Years' War; others to the American or French Revolution of 1776 or 1789; while modern times start for a few only in 1895 [...].² «Modern science and technology can thus be seen as the source either of blessings, or of problems, or both. In either case, their intellectual origin makes the 1630s the most plausible starting date for Modernity».³

Por lo general, aún para J. Habermas,⁴ el origen de la Modernidad tiene un «movimiento» de Sur a Norte, de Este a Oeste de

1. Recordando que los chinos habían descubierto empírica e históricamente la imprenta siglos antes.

2. Toulmin, 1992, p. 5.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. J. Habermas incluye «el descubrimiento del Nuevo Mundo» (Habermas, 1989, p. 15), pero siguiendo las tesis de M. Weber no puede sacar ninguna consecuencia de esa indicación puramente accidental.

Europa del siglo XV al XVII que es aproximadamente el siguiente: a) del Renacimiento italiano del *Cuattrocento* (no considerado por Toulmin), b) la Reforma luterana alemana, y c) la Revolución científica del siglo XVII se culmina en d) la Revolución política burguesa inglesa, norteamericana o francesa. Obsérvese la curva del proceso: de Italia, a Alemania, a Francia hacia Inglaterra y Estados Unidos. Y bien, debemos refutar esta *construcción histórica* «ilustrada» del proceso del origen de la Modernidad, por ser una visión «intra» europea, eurocéntrica, auto-centrada, ideológica y desde la centralidad del Norte de Europa desde el siglo XVIII, y que se ha impuesto hasta nuestros días.

Vislumbrar el origen de la Modernidad con «nuevos ojos» exige colocarse *fuerza* de la Europa germano-latina y verla como un observador externo («comprometido» evidentemente, pero no «punto cero» de la observación). La llamada Europa *medieval, feudal* o *noche oscura* no es sino el espejismo eurocéntrico que no se auto-descubre desde el siglo VII como una civilización *periférica, secundaria, aislada, «enclaustrada», «sitiada* por y ante el mundo musulmán más desarrollado y conectado con la historia del Asia y el África hasta el 1492. Europa debió relacionarse a las grandes culturas por el Mediterráneo oriental, que desde el 1453 (por la toma de Constantinopla) era definitivamente otomano. Europa estaba «encerrada» desde el indicado siglo VII, lo que le impedía (pese al intento de las Cruzadas) todo contacto con lo más denso de la cultura, la tecnología y la economía del «mundo antiguo» (que hemos llamado el «Estadio III del sistema inter-regional asiático-afro-mediterráneo»¹).

Hemos estudiado esta relación geográfico-ideológica en numerosas obras.² Resumamos el estado de la cuestión. Europa *nunca fue centro de la historia mundial* hasta finales del siglo XVIII (digamos hasta el 1800, hace sólo dos siglos). Será centro como efecto

1. Véase Dussel, 2007.

2. Dussel, *The Invention of the Americas*, 1995; y Dussel, 1998 (Introducción), 2001 (segunda parte), 2007, etc.

de la Revolución industrial. Pero gracias a un espejismo, como hemos dicho, se le aparece a los ojos obnubilados del eurocentrismo *toda la historia mundial anterior* (la posición de M. Weber) como teniendo a Europa como centro. Esto distorsiona el fenómeno del origen de la Modernidad. Veamos una vez más el caso de Hegel.

En todas las *Lecciones universitarias* Hegel expone sus temas teniendo como horizonte de fondo una cierta categorización históricocomundial. En sus *Lecciones de la Filosofía de la Historia*¹ divide la historia en cuatro momentos: «El mundo oriental»,² «El mundo griego», «El mundo romano» y el «Mundo germano». Puede verse el sentido esquemático de esta construcción ideológica, completamente eurocéntrica; es más: germano-céntrico del Norte de Europa (ya se ha producido la negación del «Sur de Europa»). Por otra parte, el «mundo germánico» (no se dice «europeo») se divide en tres momentos: «el mundo germánico-cristiano» (descartándose lo «latino»), «La Edad Media» (sin situarla geopolíticamente en la historia mundial), «El tiempo moderno». Este último, por su parte, tiene tres momentos: «La Reforma» (fenómeno germánico), «La Reforma en la constitución del Estado» moderno, y «La Ilustración y la Revolución».

En las *Lecciones de Filosofía de la religión*,³ nuevamente, la historia se divide en tres momentos: a) «La religión natural» (que comprende las religiones «primitivas», china, vedanta, budista, de los Parsos, siríaca); b) «La religión de la individualidad espiritual» (judía, griega, romana), y, como su culminación, c) «La religión absoluta» (el cristianismo). Siempre el Oriente es propedéutico, infantil, da los «primeros pasos». El «mundo germánico» (la Europa del «norte») es el final de la historia.

En las *Lecciones de Estética*,⁴ de otra forma, la historia es considerada como el «Desarrollo del ideal de las formas particu-

1. Véase Hegel, 1970, vol. 12.

2. Ya afirma la ideología del «orientalismo».

3. *Ibid.*, vols. 16-17.

4. *Ibid.*, vols. 13-15.

lares de la belleza artística» en tres momentos: a) «Las formas del arte simbólico» (zoroástrismo, brahamánico, egipcio, hindú, mohometano y la mística cristiana); b) «La forma del arte clásica» (los griegos y romanos), y c) «La forma del arte romántico». Este último se divide en tres: a) El del cristianismo primitivo; b) el de «lo caballeresco» en la Edad Media, y c) el de «la autonomía formal de las particularidades individuales» (que, como en los casos anteriores, se trata de la Modernidad).

Pero nada mejor para nuestro tema que las *Lecciones de la Historia de la Filosofía*.¹ Comienza por a) la «Filosofía Oriental» (según el «orientalismo» recientemente construido), con la filosofía china e hindú (vedanta en Sankara, y budista en Gotama y otros). Pasa después a b) «La filosofía griega» (sin tratar la filosofía romana). Siguiendo por c) la «Filosofía de la Edad Media» (en dos momentos: a) «Filosofía árabe», incluyendo a los judíos, y la b) «Filosofía escolástica» que culmina con el Renacimiento y la Reforma luterana²). Por último, c) «La filosofía moderna» (*Neuere Philosophie*). Aquí debemos detenernos. Hegel sospecha algunas cuestiones pero no sabe darle una razonabilidad suficiente. Escribe sobre la Modernidad:

«El ser humano adquiere confianza en sí mismo (*Zutrauen zu sich selbst*) [...] Con la invención de la pólvora³ desaparece en la gue-

1. *Ibid.*, vols. 18-20.

2. Esto significa que para Hegel el Renacimiento no es parte todavía constitutiva de la Modernidad. En este punto, pero por muy diversas razones, coincidimos con Hegel contra Giovanni Arrighi, por ejemplo. En una visión «eurocéntrica» –como es lo habitual– Hegel indica que: «Aunque ya Wiclef, Hus y Arnaldo de Brescia se habían apartado del camino de la filosofía escolástica [...] es de Lutero de quien arranca el movimiento de la libertad del espíritu» (*Lecciones de Historia de la Filosofía*, II, 3, C; Hegel, 1970, vol. 20, p.50). Si no se hubiera abierto el Atlántico para la Europa del Norte, Lutero hubiera sido un Wiclef o Hus del comienzo del siglo XVI sin significación posterior.

3. Parece que no sabe que la pólvora, el papel, la imprenta, la brújula y muchos otros descubrimientos técnicos los había inventado hacia siglos la China. Eurocentrismo infantil de la pura ignorancia.

rra la enemistad individual [...] El hombre¹ descubre América, sus tesoros y sus pueblos, descubre la naturaleza, se descubre a sí mismo (*sich selbst*)».²

Habiendo dicho esto en cuanto a las condiciones geopolíticas exteriores a Europa, Hegel se encierra en una reflexión puramente centrada sobre Europa. Intenta así en las primeras páginas sobre la Filosofía Moderna explicar la nueva situación del filósofo ante la realidad socio-histórica. Su punto negativo de partida es la Edad Media (para mí el «Estadio III del sistema inter-regional»). «En los siglos XVI y XVII es cuando reaparece la verdadera filosofía».³ En primer lugar, para Hegel esta filosofía nueva se desdobra: a) Hay, por un lado, un *realismo* de la experiencia, que contrapone «el conocimiento y el objeto sobre el que recae»,⁴ que tiene una vertiente a1) como observación de la *naturaleza* física, y otra a2) como análisis *político* del «mundo espiritual de los Estados».⁵ Por otro lado, b) hay una dirección *idealista*, donde «todo reside en el pensamiento y el Espíritu mismo es todo el contenido».⁶

En segundo lugar, Hegel detalla los *problemas* centrales de la nueva filosofía (Dios y su deducción desde el espíritu puro; la concepción del bien y del mal; la cuestión de la libertad y la necesidad).

En tercer lugar, se ocupa de dos fases históricas. «a) Primero, se anuncia la conciliación de aquellas contradicciones bajo la forma de unos cuantos intentos [...] aún no suficientemente claros y pre-

1. Como si los indígenas americanos no fueran «humanos» que habían «descubierto» su propio continente hacia muchos milenios. Había que esperar a los europeos para que «el hombre» *descubriera* América. Ideología vulgar no digna de un filósofo de renombre.

2. *Op. cit.*, III, Introducción; Hegel, 1970, vol. 20, p. 62.

3. «Reaparece» la filosofía de la antigüedad, aunque con diferencias, sin descubrir cabalmente el giro radical geopolítico de la Modernidad –que se sitúa por primera vez en un Sistema-mundo completamente imposible para griegos y romanos.

4. *Ibid.*, p. 68.

5. *Ibid.*, p. 67.

6. *Ibid.*

cisos; aquí tenemos a Bacon [nace en Londres en 1561¹] y Jacobo Boehme».² Ambos nacen en la segunda parte del siglo XVI. «(b) La conciliación metafísica. Aquí se inicia la auténtica filosofía de este tiempo: comienza con Cartesio».³ Meditemos lo ya ganado.

En primer lugar, como es evidente, Hegel introduce a Jacobo Boehme (nace en Alt-Seidenberg en 1575) que es un alemán, el místico y popular pensador de la «interioridad germánica», siendo una nota folklórica simpática y nacionalista; pero nada más. En segundo lugar, aunque intenta hablar de «aspectos histórico-externos de las circunstancias de vida de los filósofos»,⁴ no va más allá de indicar aspectos sociológicos que hacen del filósofo moderno no un monje sino un hombre común de la calle, que «no se aísla del resto de la sociedad».⁵ Para nada imagina en su ignorancia nord-europea el cataclismo geopolítico mundial que se ha producido desde finales del siglo XV en todas las culturas de la Tierra (en el Extremo Oriente, el Sudeste asiático, la India, África sud-sahariana, y Amerindia por la invasión europea al «cuarto continente»).

Es en esta visión eurocéntrica y provinciana que Descartes aparece en el discurso histórico de Hegel como el que «comienza la auténtica filosofía de la época moderna» (*Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit an*).⁶ Veamos la cuestión con algún detenimiento.

1.2. Descartes y los jesuitas

René Descartes nace en Francia, en La Haye junto a Tours en 1596, y muere en 1650. Huérfano pocos después de su nacimiento es educado por su abuela. Es decir, vive en el comienzo del siglo

1. Hay que recordar las fechas, ya que en su vejez viviría hasta el comienzo del siglo XVII, naciendo 70 años después del comienzo de la «invasión» de América por Cristóbal Colón, cuando Bartolomé de las Casas estaba próximo a su muerte (+ 1566).

2. *Ibid.*, p. 70.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, pp. 71-72.

6. Ya citado, *Ibid.*, p. 70.

XVII. En 1606 entra al colegio de La Flèche de los jesuitas. Allí recibirá hasta 1615 su única formación filosófica formal.¹ Es decir, abandona su casa a los diez años. El padre jesuita Chastellier es como su segundo padre. La primera obra filosófica que estudia es la denominada *Disputationes Metaphysicae* de Franciso Suárez, publicada en 1597, un año después del nacimiento de Descartes.

Es sabido que el español vasco Ignacio de Loyola (que nace casi con la Modernidad en 1491, un año antes del «descubrimiento del Atlántico» occidental por Colón; y que muere en 1556, cuarenta años antes del nacimiento de Descartes), estudiante en filosofía en París, fundó colegios para formar filosóficamente a clérigos y jóvenes nobles o de estamentos acomodados burgueses. En 1603 fueron llamados los jesuitas por el rey Enrique (después de haber sido expulsados de Francia en 1591), fundando el colegio de La Flèche en 1604, alojado en un enorme palacio (cuatro hectáreas cuadradas) donado a los padres por el mismo rey. La formación según el concilio de Trento (el concilio que «moderniza» racionalizando todos los aspectos de la iglesia católica) era completamente «moderna» en su *ratio studiorum*. Cada jesuita constituida una *subjetividad* singular, independiente, moderna, sin cantos ni oraciones en el coro de una comunidad como en el caso de los monjes benedictinos medievales, realizando diariamente un individual «examen de conciencia».² Es decir, el joven Descartes debía cada día³ en tres oportunidades retirarse en silencio, reflexionarse sobre su propia subjetividad, y «examinar» con extrema claridad y auto-conciencia la intención y el contenido de cada acción, las acciones cumplidas hora por hora, juzgando

1. Véase Gauckroger, 1997; Cottingham, 1995.

2. Se habla ya en 1538 «del examinar la conciencia con aquel modo de las líneas» (*Autobiografía*, 99; Ignacio de Loyola, 1952, p. 109). En un cuaderno se trazaba una línea para cada día, donde se indicaban las faltas cometidas contabilizándolas por horas, desde la mañana al levantarse, después del mediodía y a la noche (tres veces cada día). Véase *Ejercicios*, Primera semana [24]; Ignacio de Loyola, 1952, p. 162).

3. «Usen el examinar cada día sus conciencias» (*Constituciones*, III, 1, [261]; Ignacio de Loyola, 1952, p. 430).

lo actuado bajo el criterio de que «el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios».¹ Eran una rememoración de los *exercitatio animi* de Agustín de Hipona. Era una práctica cotidiana del *ego cogito*: «Yo tengo auto-conciencia de haber hecho esto y aquello»; todo lo cual disciplinadamente dominaba a la subjetividad (aún antes del calvinismo propuesto por M. Weber como la ética del capitalismo). Los estudios eran extremadamente metódicos:

«No estudien por compendios las facultades principales ni imperfectamente, antes vayan muy de fundamento en ellas, dando tiempo y estudio competente [...] Las facultades que todos ordinariamente deben aprender son: letras de humanidades, lógica, filosofía natural, y habiendo aparejo, algunas matemáticas y moral, metafísica y teología escolástica [...] Sin este estudio haya cada día una hora para disputar en cualquier facultad que se estudie [...] Haya cada domingo después de comer disputas públicas».²

Así el joven Descartes, de 1606 a 1611, debió practicar la *lectio*, *repetitiones*, *sabbatinæ disputationes*, y al fin del mes la *menstruae disputationes*.³ En esos ejercicios se leía a Erasmos, Melanchton y Sturm, y textos de los «Hermanos de la vida común», aunque el más referido era el jesuita español F. Suárez (que vivía en el momento en que Descartes estudió filosofía y que morirá sólo en 1617, en el momento en que Descartes abandona el colegio). Había entonces comenzado su formación propiamente filosófica por la *Lógica* (aproximadamente en 1610, después de sus estudios clásicos en latín). La estudió en el texto *consagrado*

1. *Ibid.*, [23], p. 161.

2. *Reglas de San Ignacio*, II. *Constituciones de los colegios*, [53-64]; *Ibid.*, pp. 588-590.

3. No es entonces extraordinario que la obra cumbre de F. Suárez llevara por título lo recomendado por la *Regla de San Ignacio*: *Disputationes Metaphysicae*, y que el propio Descartes escribiera por su parte unas *Regles sur la direction de l'esprit* (aún la palabra «direction de l'esprit» nos recuerda a los «directores espirituales» de los colegios jesuitas). En el *Discours de la Méthode*, II y III, sigue hablando de «reglas»: «Principales regles de la méthode», «Quelques regles de la morale». ¿Recuerdos de juventud?

y usado en todos los colegios europeos de la Compañía, por lo que tuvo innumerables ediciones en todo el viejo continente, desde Italia, España, Holanda o Alemania, y también entonces en Francia. Se trata de la *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (Köln, 1606, año en el que René entraba al colegio de La Flèche) del filósofo mexicano Antonio Rubio (1548-1615).¹ ¡Quién hubiera pensado que Cartesio estudió la *parte dura* de la filosofía, la *Lógica*, la *Dialéctica*, en una obra de un filósofo mexicano! Esto constituye una parte de nuestro argumento. En 1612 se introdujo en las matemáticas y en astronomía, parte de la curricula como hemos visto. La metafísica (las suareccianas *Disputationes Metaphysicae*) es la primer obra que leyó Descartes según su propia confesión, y como ya lo hemos indicado arriba), y la ética le ocuparon los años 1613 y 1614.

Como veremos más adelante, esta obra de Suárez (anticipada por sugerencias en Coimbra de Pedro de Fonseca como explicaremos después) no es ya un comentario de la *Metafísica* de Aristóteles, sino la primera obra *sistemática* del tema (que anticipa todas las ontologías del siglo XVII y XVIII, como las de Baumgarten, Leibniz o Wolff, y a la que ellos recurrieron explícitamente).

En todos los momentos del «argumento cartesiano» pueden observarse influencias de sus estudios con los jesuitas. Desde la reflexión radical de la conciencia sobre sí misma en el *ego cogito*, hasta el «salvataje» del mundo empírico gracias al recurso del Infinito (cuestión tratada con esa denominación en la *Disputatio 28* de la citada obra de Suárez), demostrando anselmianamente (cuestión tratada en la *Disputatio 29*) su existencia, para desde él reconstruir un mundo real matemáticamente conocido. El *método*

1. Aunque de origen peninsular, llegó a México a los 18 años y estudió toda su filosofía en la Universidad de México (fundada en 1553). Allí escribió la obra, por ello lleva por nombre *Logica mexicana* (en latín aún el título). Escribió también en México una *Dialecticam* (publicada anteriormente en 1603 en Alcalá), una *Physica* (publicada en Madrid, 1605), un *De Anima* (Alcalá, 1611), y un *In de Caelo et Mundo* (Madrid, 1615). Otros maestros eran igualmente estudiados en el colegio, como el portugués Pedro de Fonseca (profesor de Coimbra, como hemos indicado arriba, desde 1590).

(que tomaba a la matemática como ejemplar) era alguno de los temas que eran discutidos apasionadamente en las aulas de los colegios jesuitas. Éstos, como es evidente, proceden del Sur de Europa, de España, del siglo XVI, del Mediterráneo volcado recientemente al Atlántico. ¿No tendrá entonces el siglo XVI algún interés filosófico? ¿No será Descartes el fruto de una generación anterior que preparó el camino? ¿No habrá filósofos ibero-americanos modernos anteriores a Descartes, y que abrieron la problemática de la filosofía moderna?

1.3. Descartes y el agustinismo del ego cogito. El «nuevo paradigma» moderno

El tema del *ego cogito*¹ tiene sus antecedentes occidentales y mediterráneos, aunque esto no le quita nada de su *novedad*. Las referencias a Agustín de Hipona son inocultables, aunque Descartes pretendía a veces aparentar no haberse inspirado en el gran retórico romano del Norte del África. Tampoco admitía influencias de Francisco Sánchez, ni de ningún otro. En efecto, en su tiempo Agustín argumentaba contra el escepticismo de los académicos; Descartes contra el escepticismo de los libertinos. Para ello, recurre a la indubitableidad del *ego cogito*.

El tema retorna siempre a la «conciencia de sí» (o *auto-conciencia*), cuestión filosófica que se refería también a un texto clásico de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, en el que se inspirará Agustín, y posteriormente, entre otros, R. Descartes:

«Hay una facultad por la que sentimos nuestros actos [...]. El que ve siente (*aisthánetai*)² que ve, el que oye [siente] que oye, el que camina [siente] que camina, y así en las restantes cosas sentimos

1. Los textos centrales se encuentran en la IV Parte del *Discours de la méthode* (Descartes, 1953, pp. 147ss), y en la «Meditación segunda» de las *Méditations touchant la Première Philosophie* (*Meditationes de prima philosophia*, que en su primera versión francesa se semejaba más a Suárez: *Méditations métaphysiques*).

2. Es un acto se la «sensibilidad» para el Estagirita, y hoy igualmente para A. Damasio, quien recuerda que el *cogito* es un «feeling» (Damasio, 1994).

(*aisthanómenon*) lo que operamos. Por ello podemos sentir (*aisthanómeth*) que sentimos (*aisthanómetha*) y conocer (*noómen*) que conocemos. Pero sentimos y pensamos porque somos, porque ser (*eínaí*) es sentir y pensar».¹

Se trata entonces del fenómeno de la «auto-conciencia», que debe definirse según Antonio Damasio como un «sentimiento» (*feeling*)² ligado neurológicamente a los centros del habla.³

Por su parte, y de manera análoga, Agustín había escrito en el *De Trinitate*:

«Vivere se tamen, et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quando quidem etiam si dubitat, vivit».⁴ «Nulla in his veris academicorum argumenta formido dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum».⁵

Es por ello que Mersenne, apenas leyó el *Discours de Descartes*, advirtió a su amigo la semejanza de su texto con el de Agustín en el *De civitate Dei*, libro XI, capítulo 26. Descartes le responde que le parece que Agustín «se ha servido del texto con otro sentido del uso que yo le he dado».⁶ Arnauld reacciona de la misma manera, refiriéndose al texto *De Trinitate* ya citado más arriba. Tiempo después Descartes, en sus respuestas a las objeciones contra las *Meditaciones*, sugiere todavía otro texto.⁷ Se puede decir, entonces, que ciertamente Descartes había leído y se había inspi-

1. EN, IX, 9, 1170 a 29-34. Esta autoconciencia de los actos humanos era denominada por los estoicos *synaisthesis* (J. V. Arnim, *Stoicorum veterum Fragmenta*, Stuttgart, 1964, vol. 2, pp. 773-911), llamado por Cicerón *tactus interior*. Es toda la cuestión de las «height selfconsciousness» de Edelman, 1992.

2. Damasio, 2003.

3. Véase igualmente Edelman, 1992.

4. *De Trinitate*, X, 10, n. 14.

5. *Ibid.*, XV, 12, 21

6. E. Gilson, 1951, p.191.

7. «Si non esses, falli omnino non posses» (*De libero arbitrio* II, 3, n. 7). Véase la edición de Ch. Adam-P.J. Tannery, Descartes, 1996, vol. 7, pp. 197ss.

rado en Agustín, lo que no quita el sentido novedoso y profundo de su argumento –que no sólo refuta al escéptico, sino que funda la subjetividad en ella misma, intención completamente ausente en Agustín, que debía fundarla en Dios, y además nunca como subjetividad solipsista en el caso del cartaginés–. Esta nueva fundamentación, intuida en la experiencia ontológica del 1619 junto al río Rhin, debe inscribirse de todas maneras en la tradición agustiniana:

«El método de Agustín es de la misma naturaleza que el de Descartes.[...] Porque [Descartes], en tanto matemático, decide partir del pensamiento, [y] ya no podrá, en tanto metafísico, partir de otro pensamiento que no sea el suyo. Porque ha decidido ir del pensamiento a la cosa ya no podrá definir su pensamiento de otra manera que por el contenido que dicho pensamiento exhibe a la intuición que lo aprende [...] Una metafísica de la distinción del cuerpo y el alma tenía en Agustín un fuerte apoyo [...] lo mismo que] la prueba de la existencia de Dios [... que] San Anselmo había juzgado necesario modificar y simplificar [...] siendo] la única salida que se le ofrecía a Descartes».¹

Descartes tomaba entonces a las matemáticas, en el tercer nivel de abstracción de Francisco Suárez,² como el modo prototípico del uso de la razón. Descubría así un *nuevo paradigma filosófico*, que aunque conocido en la filosofía anterior, nunca había sido usado en tal sentido ontológico reductivo. La metafísica del *ego* individual moderno, el *paradigma de la conciencia solipsista* (diría K.-O. Apel), iniciaba su larga historia.

1. Gilson, 1951, p. 201.

2. Ya en el *Commentarii Collegii Coimbricensis*, sobre la Física (*In octo libros Physicorum Aristotelis*), se habla de los «tres esse abstractiones...» (Art.3, Proemio; Antonii Mariz, Universitatis Typographi, 1592, p. 9): la abstracción de la materia sensible (filosofía natural), la abstracción de la materia inteligible (la metafísica), y la abstracción de toda materia (matemáticas). En este libro se habla de la sabiduría originaria «secunum Aegyptios» (Proemium, p. 1), cuando no se había caído todavía en un helenocentrismo absoluto, ya que fueron ellos lo que descubrieron que la intelección del universo no se puede alcanzar sin «solitudine, atque silentio» (es la *skholé* que Aristóteles también atribuye a los Egipcios) (*Ibid.*). Mario Santiago de Carvalho, 2007, muestra que en este curso de la Física ya tenemos un concepto moderno del tiempo imaginario (que nos hace pensar en Kant).

1.4. La ratio mathematica, el racionalismo epistémico y la subjetividad como fundamento de la dominación política de los cuerpos coloniales, de color, femeninos

Antropológicamente (lo que significa decir ética y políticamente) Descartes enfrentó una aporía que nunca podrá solucionar. Por una parte, necesitaba que el *ego* del *ego cogito* fuera un alma independiente de toda materialidad, de toda extensión. El alma era para Descartes una *res*, pero «cosa» espiritual, inmortal, substancia separada del cuerpo:

«[...] He conocido por ello que yo era una substancia (*substance*) cuya esencia en totalidad o la naturaleza consistía sólo en pensar, y que, para ser, no tenía necesidad de ningún lugar, ni dependía de ninguna cosa material. De suerte que este *yo* (*moi*), es decir mi alma (*âme*), por la que soy lo que soy, era *enteramente* distinta del cuerpo, y aún era más fácil de conocer que él, y que aunque él no fuera ella no dejaría de ser todo lo que es».¹

Después de la aparición en 1637 del *Discours*, y posteriormente de las *Meditations*, Arnauld entendía que Descartes «probaba demasiado»,² porque al afirmar rotundamente la substancialidad independiente del «alma» (*res cogitans*), le era imposible después *unirla* a un cuerpo igualmente substancial (*res extensa*). Regius, de manera más clara, indicaba que sólo le quedaba como salida una unidad *accidental* (*per accidens*) del alma y el cuerpo.

Descartes necesitaba entonces afirmar la sustancialidad del alma, para tener toda las garantías suficientes ante escépticos de la posibilidad de una *mathesis universale*; de una certidumbre sin

1. *Discours*, IV; Descartes, 1953, p. 148; Descartes, 1996, vol. 6, p.33. En el tomo de 1598 de los *Commentarii Coll. Conimbrisenses, In tres libros de Animae*, ed. por Antonii Mariz en Coimbra, puede leerse un *Tractatus De Anima Separata*, Disp. 1, art. 1 (pp. 442ss) sobre la inmortalidad del alma donde Descartes pudo inspirarse. Véase el artículo de Mario S. de Carvalho (2006, p. 127) cuando indica que siguiendo a Pomponazzi y Caetanus proponían los Conimbrisensis: «La singularité de l'âme ... ne tient uniquement à son indépendance de la matière, mais aussi au fait d'avoir un activité progre», que Descartes tomará como paradigma.

2. Gilson, 1951, p. 246.

posibilidad de duda. Pero, para poder integrar el problema de las sensaciones, de la imaginación y las pasiones, debía definir la manera cómo el cuerpo (una *máquina* quasi-perfecta, consistiendo sólo en *cantidad*) podía hacerse presente en el alma. Además, después de asegurarse la existencia de Dios (por la demostración anselmiana puramente *a priori*), debía ahora igualmente poder acceder a un «mundo exterior», físico, real. El cuerpo era la mediación necesaria. Caía así en un círculo: para abrirse a un *mundo exterior* necesita como presupuesto la *unión* del cuerpo y el alma; pero la *unión* del cuerpo y el alma se fundaba en el presupuesto de un *mundo exterior* al que nos abrimos por los sentidos, la imaginación y las pasiones que han sido puestos en cuestión por el *cogito*. Escribe Gilson:

«Desde el momento en que Descartes se decide a unir el alma y el cuerpo, se le dificulta el poder [...] distinguirlos. No pudiendo pensarlos sino como *dos*, debe sin embargo sentirlos como *uno*.¹

Pensando al cuerpo como una máquina sin cualidad (puramente cuantitativa: objeto de la matemática, de la mecánica), se le complica la hipótesis en cuanto a dos objeciones. La primera, ¿cómo puede comunicarse una máquina física con una substancia inmaterial (el alma)? La hipótesis de los «espíritus animales» (transportados por la sangre) que en la «glándula pineal» se unen al cuerpo no era convincente. La segunda, ¿cómo pueden las pasiones *move* o *retener* al acto cognitivo del alma? Por más que lo intenta nunca puede mostrar que las pasiones, vinculadas al cuerpo, se conectan con el alma y su acto cognitivo moviéndola. Además como el cuerpo es solamente una máquina cuantitativa, y las pasiones necesitarían de un organismo cualitativo, quedan ellas mismas en una ambigüedad total.

Esa pura máquina no advertirá su color de piel ni de raza (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y

1. *Ibid.*, p. 250.

es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del «punto cero»¹ de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo).

§ 2. La crisis del «*antiguo paradigma*» y los primeros filósofos modernos. El *ego conquiró*: Ginés de Sepúlveda

Pero antes de Descartes había acontecido todo el siglo XVI, que la historia de la filosofía moderna centro-europea y norteamericana pretendió desconocer hasta el presente. En efecto, la manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial trans-oceánica –colonialidad que es simultánea al origen mismo de la Modernidad, y por ello novedad en la historia mundial– es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada («torpeza» que en latín Ginés llamará *tarditatem* y I. Kant *unmündigkeit*²) los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XVI al XXI), lo esgrime con gran maestría y resonancia por primera vez Ginés de Sepúlveda (+1573), alumno del filósofo renacentista P.

1. Denomina Santiago Castro-Gómez la «*hybris* del punto cero», la pretensión *desmesurada* del pensar cartesiano de situarse más allá de toda perspectiva particular. Como el artista renacentista que al trazar la línea del horizonte y el punto de fuga en la perspectiva de todos los objetos que pintará, el artista mismo no aparece en el cuadro, pero siempre es subjetivamente «el que mira y constituye al cuadro» (es el «punto de fuga» a la inversa), y que pasa como el «punto cero» de la perspectiva. Sin embargo, lejos de ser un [punto de mira] sin compromiso, es el punto que constituye todos los compromisos. M. Weber, con su pretensión de una visión objetiva «sin valores» presupuestos es el mejor ejemplo de esa pretensión imposible del «punto cero». El *ego cogito* inaugura en la Modernidad esta pretensión.

2. Y en la que consistiría lo que hemos llamado una «falacia *desarrollista*», en la creencia que Europa está más «desarrollada» –como «desarrollo» [*Entwicklung*] del concepto para Hegel– que las otras culturas (Véase Apel-Dussel, 2005, p.107; Dussel, 1995, *The Invention of the Americas*).

Pomponazzi (1462-1524), en el debate de Valladolid de 1550 —que Carlos V (1500-1558) promovió a la manera de los Califas islámicos para «tranquilizar su conciencia»—. Era una disputa «atlántica» (ya no «mediterránea» entre cristianos y «sarracenos»), donde se trataba de entender el estatuto ontológico de los «indios»; «bárbaros» diferentes a los de Grecia, China o del mundo musulmán, que Montaigne, con profundo sentido crítico, definía como caníbales (o caribes¹), es decir, a los que «podemos llamar bárbaros con respecto a *nuestras reglas de la razón*». ² Ginés escribe:

«Será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [bárbaras] se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que por sus virtudes y por la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud». ³

Es una relectura de Aristóteles, el filósofo esclavista griego en el Mediterráneo oriental, ahora situado en un horizonte del Océano Atlántico, es decir, con significación mundial:

«Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara [...] En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades». ⁴

Este argumento tautológico, porque parte de *la superioridad de la propia cultura* simplemente por ser la propia, se impondrá en toda la Modernidad. Se declara no-humano el contenido de otras culturas por ser diferentes a la propia, como cuando Aristóteles

1. Los taínos de las Antillas no pronunciaban la «r», de allí que «caribe» y «caníbal» era lo mismo.

2. «De Caníbales», en Montaigne, 1967, p. 208. Montaigne sabía muy bien que si me situaba desde la perspectiva de esos «llamados» bárbaros los europeos eran dignos que se les llamará por su parte «salvajes» por los actos irracionales y brutales que cometían contra esas gentes.

3. Ginés, 1967, p.85

4. *Ibid.*, p. 87.

declaraba a los asiáticos y europeos bárbaros, porque «humanos» eran sólo «los vivientes que habitaban las ciudades [helénicas]».¹

Lo más grave del argumento filosófico es que se justifica la guerra justa contra los indígenas por el hecho de impedir la «conquista», que a los ojos de Ginés es la necesaria «violencia» que debía ejercerse para que el bárbaro se civilizara, porque si fuera civilizado ya no habría causa de justa guerra:

«Cuando los paganos no son más que paganos [...] no hay justa causa para castigarlos, ni para atacarlos con las armas: de tal modo que, si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana, que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero [...] sería ilícita la guerra».²

La causa de guerra justa no era por ser paganos, sino por ser incivilizados. De manera que las culturas del Imperio azteca, la de los mayas o de los incas no eran para Ginés muestra de alta civilización. Y, por otra parte, el poder encontrar otro pueblo que adorara «al Dios verdadero» (europeo, cristiano) era una condición absurda. Por ello quedaba tautológicamente justificada la guerra de conquista ante pueblos «atrasados». Pero siempre bajo el argumento que incluye la «falacia desarrollista»:

«Pero mira cuánto se engañan y cuánto disienten yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas instituciones [aztecas o incas] una prueba de la barbarie ruda e innata servidumbre de estos hombres [...] Tienen [ciertamente] un modo institucional de república, pero nadie posee cosa alguna como propia,³ ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos [...] sujetos a la voluntad y capricho [de sus señores] que no a su libertad [...]. Todo esto [...] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumiso de estos bárbaros».⁴

1. *Política I, I; 1253 a 19-20.*

2. Ginés, 1967, p. 117.

3. Adelantándose a un J. Locke o Hegel, pone la «propiedad privada» como condición de humanidad.

4. *Ibid.*, pp. 110-111.

Y concluye de manera cínica indicando que los europeos educan a los indígenas en «la virtud, la humanidad y la verdadera religión [que] son más valiosas que el oro y que la plata»¹ que los europeos extraen brutalmente de las minas americanas.

Una vez probada la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie en la que estaban sumidos, todo el resto (la conquista por la armas, la expoliación del indicado oro y plata, el declarar a los indios «humanos» en abstracto, pero no sus culturas, una organización política donde el poder reside en las instituciones coloniales, la imposición de una religión extranjera de manera dogmática, etc.) queda justificado.

Tiempo antes, el profesor de París, Juan Mayor (1469-1550), escotista escocés, había escrito en su *Comentario a las Sentencias* refiriéndose a los indios americanos: «aquel pueblo vive bestialmente (*bestialiter*) [...] por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por naturaleza esclavos (*quia natura sunt servi*)».²

Todo el argumento se fundaba políticamente, en último término, en el derecho que tenía el Rey de España para tal dominio colonial. En el libro I, título 1, ley 1 de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1681) se lee: «Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el Señorío de este mundo [...].»³ Esa concesión otorgada por la bula *Inter caetera* de 1493 firmada por el papa funcionaba como justificación política (o religiosa), pero no filosófica. Por ello, el argumento de Ginés era necesario y complementario.

Hay un último argumento que deseo recordar, y es el siguiente: «La segunda causa es el desterrar las torpezas nefandas [...] y el

1. *Ibid.*. En un viaje a América Latina de Juan Pablo II un indígena ecuatoriano entregó al Papa una Biblia en gesto de devolverle la religión que habían pretendido enseñarle, y le pidió que le devolviera las riquezas extraídas de las Indias occidentales.

2. Mayor, 1510, dist. XLIV, q. III.

3. *Recopilación*, 1943, vol. 1, p. 1^a.

salvar de grandes injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años».¹ Es decir, estaba justificada la guerra para rescatar a las víctimas humanas ofrecidas a los dioses, como en México. Veremos la sorprendente respuesta de Bartolomé de las Casas.

§ 3. La primera filosofía académico-metafísica moderna temprana: Francisco Suárez

El impacto de la invasión moderna de América, de la expansión de Europa en el occidente del Atlántico, produjo una crisis en el antiguo paradigma filosófico, pero sin todavía formular otro *enteramente nuevo* –como lo intentará, partiendo de los desarrollos del siglo XVI, René Descartes–. Debe indicarse que la producción filosófica del siglo XVI en España y Portugal estaba diariamente articulada a los acontecimientos atlánticos, con la apertura de Europa al mundo. La Península Ibérica era el territorio europeo que vivía la efervescencia de los descubrimientos inesperados. Llegaban noticias permanentemente de las provincias de ultramar, de América hispana y Filipinas para España; de Brasil, África y Asia para Portugal. Los profesores universitarios de filosofía de Salamanca, Valladolid, Coimbra o Braga (que desde 1581, por la unidad de Portugal y España funcionaban como un solo sistema universitario) tenían alumnos que provenían de esos territorios o partirían a ellos, y los temas relacionados a esos mundos les eran inquietantes y conocidos. Ninguna universidad del norte de los Pirineos tenía en Europa tal *experiencia mundial*. La segunda escolástica, así llamada, no era un simple repetir lo ya dicho en la Edad Media latina. La irrupción en las universidades de una Orden religiosa completamente *moderna*,² pero, no simplemente por estar influenciada por la Modernidad sino por ser una

1. Ginés, 1967, p.155.

2. Los jesuitas rápidamente llegan a tener casi el monopolio de la enseñanza de la filosofía en Europa católica, porque el protestantismo se inclinaba a dar mayor importancia a la teología exclusivamente.

de las causas intrínsecas de ella misma, los jesuitas impulsan los primeros pasos de una filosofía moderna en Europa.

Interesa a una historia de la filosofía latinoamericana el pensamiento filosófico de la nueva Orden *moderna* de los Jesuitas, fundada en 1539, llegando a Brasil en 1549 y a Perú 1566, cuando la conquista y la organización institucional colonial de las Indias se había establecido definitivamente. Ellos ya no pusieron en cuestión el orden establecido. Se ocuparon, en cambio, de las dos razas «puras» del continente: los criollos (hijos de españoles nacidos en América) y los pueblos originarios amerindios. Las razas, como lo ha probado Aníbal Quijano, era el modo habitual clasificatorio social en la Modernidad temprana. El mestizo y la raza africana no tenían la misma dignidad. Por ello, en los colegios y en las haciendas jesuitas había esclavos africanos que trabajaban para lograr beneficios que se invertían en las misiones de indios.

Por su parte en la Península ibérica hubo un desarrollo simultáneo, porque en los hechos la América ibérica colonial y la España y el Portugal metropolitanos formaban un mundo filosófico que se influenciaban de manera continua y mutuamente. Veamos algunos de esos grandes maestros de la filosofía de la primera Modernidad temprana, que abrirán el camino a la *segunda* Modernidad temprana (la de Amsterdam de Descartes y Spinoza, este último judío hispano o sefardita aún por su formación filosófica).

No puede dejarse de lado a Pedro de Fonseca (1528-1597), como uno de los creadores en Portugal de la llamada *escolástica barroca* (1550-1660).¹ De 1548 a 1551 estudió en Coimbra, donde comenzó a enseñar desde 1552. Los *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* (1577)² es su obra más famosa. Sus escritos

1. Véase Ferrater Mora, 1963. La *segunda escolástica* en su sentido más tradicional se inaugura con la obra de Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicum* (1648), que de todas maneras tiene todavía una claridad y profundidad excepcional, que irá decayendo con el pasar de las décadas.

2. Hemos consultado la *Commentariorum Petri Fonsecae in libro Metaphysicorum Aristotelis*, editado por Franciscum Zanettum, Roma, 1577, con texto griego y traducción latina, y simultáneamente los comentarios.

fueron publicados, en repetidas ediciones (hasta 36 veces su comentario a la *Metafísica*), en Lyon, Coimbra, Lisboa, Colonia, Venecia, Maguncia o Estrasburgo.

Aunque no fue obra personal de Fonseca, él formó el equipo de jesuitas (entre ellos Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes, Manuel de Góis y otros) que se propuso modificar completamente la exposición de la filosofía, de manera más pedagógica, profunda y moderna, incorporando los descubrimientos recientes, criticando los métodos antiguos e innovando en todas las materias. El curso comenzó a editarse en 1592. Fueron ocho volúmenes que se concluyeron en 1606, bajo el título de *Commentarii Collegii Conimbricensis*, texto imprescindible para los alumnos y profesores de la filosofía en toda Europa (Descartes o Leibniz, por ejemplo, alabaron su consistencia).

Descartes se propone en su famosa obra una reflexión sobre el *método*. Este era el tema preferido de los filósofos conimbrisenses del siglo XVI,¹ que se inspiraban en la problemática abierta, entre otros, por R. Agrícola (1442-1485), que influenciará a Pedro Ramo, en los tratados sobre *Dialéctica*, que era donde se estudiaba el método. Luis Vives, (1492-1540) será igualmente otro influyente pensador en la cuestión del método. El mismo Fonseca, en su famosa obra *Instituciones Dialécticas* (1564),² identifica el «método» como «el arte de razonar sobre cualquier cuestión probable» (I, 2). Después de novedosas precisiones Fonseca indica que el «orden metódico tiene tres objetivos: solucionar problemas, revelar lo desconocido y aclarar lo confuso»,³ teniendo al método matemático como ejemplar, lo que le conduce a un «esencialismo

1. Véase Pereira, 1967, pp. 280ss.

2. En Coimbra hemos podido consultar la *Institutionum Dialecticarum, Libri Octo*, publicado por Iannis Blavii. 1564. Véase la edición de 1964 de Joaquim Ferreria Gomes de las *Instituições Dialécticas*, Universidad de Coimbra, Coimbra. Comienza diciendo: «Hanc artem, qui primi invenerunt Dialecticam nominarunt, postea veteres Peripatetici Logicam appellaverunt» (cap. I; p. 1).

3. Pereira, 1967, p. 340.

tópico-metafísico» *sui generis*, que de alguna manera anticipa el método cartesiano.

Por su parte Francisco Suárez (1548-1617), de la misma Orden y con el mismo impulso renovador, dio remate a la obra de sus predecesores. Fue profesor en Salamanca desde 1570, y también en Coimbra y Roma. Sus *Disputationes Metaphysicae* (1597) puede considerarse la primera ontología moderna. Dejó de lado el modo de exposición de los *Comentarios* a Aristóteles, y por vez primera expuso un libro sistemático que marcará a todas las ontologías posteriores (ya hemos hablado de Baumgarten, Ch. Wolff –y por su intermedio a Kant–, Leibniz; pero además desde A. Schopenhauer, hasta M. Heidegger o X. Zubiri). Tuvo un ejemplar espíritu de independencia, usó los grandes maestros filósofos pero no se atuvo nunca a uno solo de ellos. Después de Aristóteles y Tomás de Aquino, fue Duns Escoto el que más lo inspira. La obra tiene un orden sistemático. En las 21 primeras *Disputas*, trata de la ontología en general. Desde la 28, como hemos indicado, entra en la cuestión del «Ser Infinito» y el «ser finito». Las *Disputationes Metaphysicae*¹ tuvieron 19 ediciones desde 1597 a 1751, 8 de ellas en Alemania, en donde reemplazaron durante siglo y medios a los manuales de Melanchton.

Por su influencia posible sobre R. Descartes, y por su originalidad, habría que nombrar a Francisco Sánchez (1551-1623), pensador portugués, que escribió una obra innovadora *Quod nihil scitur (Que nada se sabe)*, aparecida en Lyon en 1581, reeditada en Frankfurt en 1628, de donde quizás Descartes pudo tomar algunas ideas para su obra cumbre. Se proponía llegar por la duda a

1. Hemos consultado la *Metaphysicarum disputationem*, publicada por Koannem et Andream Renaut, Salamanca, 1597, cuyo vol. 1 incluye las 27 primeras *Disputationem*, y el vol. 2 el resto hasta la 54. La cuestión del «Ser Infinito» y el «ser finito» se traba desde la *Disp. 28, sect. 2, vol. 2, pp. 6 ss.*, desde la «opinio Scoti expenditur» (lo cual es perfectamente coherente, ya que fue Duns Scoto el que planteó de esta manera la cuestión del absoluto). En la sect. 3, trata el problema de la «analogía». A su *Dialéctica* debe agregarse el *Isagoge filosófica*, publicada en 1591 (la edición crítica de Joaquín Ferrería Gómez, se publica en 1965, Universidad de Coimbra), tuvo igualmente 18 ediciones hasta 1623.

una certeza fundamental. La ciencia fundamental es la que puede probar que *nihil scimus* (nada sabemos): «Quod magis cogito, magis dubito» (cuando más pienso, más dudo). El desarrollo posterior de una tal ciencia debía ser, primero, *Methodus sciende* (El método de conocer), después: *Examen rerum* (la observación de las cosas); en tercer lugar: *De essentia rerum* (la esencia de las cosas). Por ello, aunque «scientia est rei perfecta cognitio» (la ciencia es el conocimiento perfecto de la cosa), en realidad nunca se alcanza.

De la misma manera Gómez Pereira, judío sefardita converso nacido en Medina del Campo, escribió una obra científico autobiográfica (como *El discurso del método*), siendo famoso médico y filósofo que estudió en Salamanca, que tiene el extraño título de *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologicis...*, donde leemos, después de poner en duda como los nominalistas todas las certezas, aquello de: «Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum» (Conozco que conozco algo, y el que es capaz de conocer algo, luego yo soy).¹ En el ambiente filosófico del siglo XVI un cierto escepticismo de lo antiguo abría las puertas al nuevo paradigma filosófico de la Modernidad del siglo XVII.

La influencia de estos autores del Sur en la Europa central y en los Países Bajos fue determinante al comienzo del siglo XVII. Ellos rompieron la estructura del antiguo paradigma (árabe-latino del medioevo).

§ 4. El primer anti-discurso filosófico de la Modernidad temprana. La crítica a la Europa del Imperio-mundo: Bartolomé de las Casas (1514-1566)

Aunque anterior a los otros pensadores expuestos, hemos dejado la posición filosófica de Bartolomé de las Casas (1484-1566) en último lugar, para mostrar con mayor claridad la diferencia con

1. Véase Bueno, 2005, p.328.

las otras posiciones. Bartolomé es el *primer crítico frontal de la Modernidad*, dos decenios posterior al tiempo mismo de su nacimiento. Pero su originalidad no se sitúa en la *Lógica* o la *Metafísica*, sino en la *Ética*, la *Política* y en la *Historia*. Todo comienza en un domingo de noviembre de 1511 cuando lanzaron Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba en la ciudad de Santo Domingo la primer crítica contra el colonialismo inaugurado por la Modernidad. A partir de textos semitas (de *Isaías* y de *Juan 1, 23*) exclamaron: «*Ego vox clamantis in deserto [...] Yo soy una voz [...] en el desierto de esta isla [...] todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con esas inocentes víctimas*».¹ Es un *ego clamo* acusativo, que critica el nuevo orden establecido; un *yo crítico* ante el *ego conquiro* originario de la Modernidad:

«¿No son hombres [los indios]? ¿No tienen animas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? [...] ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?»²

Toda la Modernidad, durante cinco siglos, quedará en ese estado de una *conciencia ético-política* en situación «letárgica», como «dormida», sin «sensibilidad»³ ante el dolor del mundo periférico del Sur.

Sólo tres años después, y no sin relación con esta irrupción crítica en Santo Domingo, ahora en 1514 en Cuba, en la aldea

1. B. de las Casas, *Historia de las Indias*, III, 4; Las Casas, 1957, vol. 2, p. 176.

2. *Ibid.*

3. Montesinos pregunta: «¿Esto no [lo] sentís?» (*Ibid.*). Las páginas siguientes de la *Historia de las Indias* son dignas de ser leídas meditadamente (pp. 177 ss.). Es el momento en que la Modernidad pudo haber cambiado su rumbo. No lo hizo y la ruta se fijó inflexible hasta el siglo XXI. Era tal el asombro de los conquistadores de que todo lo que hacían era injusticia y falta moral contra los indios, que no pudieron creerlo. Se discutió largamente. Los dominicos tenían los argumentos filosóficos; los colonos sus costumbres tiránicas e injustas. Al final prevalecieron para siempre las segundas, y sobre ellas se fundó la Filosofía Moderna europea. Desde el siglo XVII nunca más se discutirá el derecho de los modernos europeos (y en el siglo XX de los norteamericanos) a conquistar el Planeta.

Saneti Spiritus, tres años antes de que M. Lutero expusiera sus tesis en Erfurt o que Maquiavelo publicara *Il Principe*, Bartolomé de las Casas comprende claramente la razón de esta crítica. Cuando Europa no se había todavía despertando del choque que le había causado el *descubrimiento* (para ella) de todo un Mundo Nuevo, Bartolomé iniciaba ya su *crítica* ante los efectos negativos de ese proceso civilizatorio moderno.

De una manera estrictamente filosófica, argumentativa, Bartolomé refuta, a) la pretensión de superioridad de la cultura occidental, de la que se deduce la barbarie de las culturas indígenas; b) con una posición filosófica sumamente creativa define la clara diferencia entre b1) otorgar al Otro (al indio) pretensión universal de su verdad, b2) sin dejar de afirmar honestamente la propia posibilidad de una pretensión universal de validez en su propuesta a favor del evangelio; y, por último, c) demuestra la falsedad de la última causa posible de fundamentación de la violencia de la conquista, en cuanto a salvar las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contra el derecho natural y de todo punto de vista injusto. Todo es probado argumentativamente en voluminosas obras escritas en medio de continuas luchas políticas, desde una praxis valiente y en medio de fracasos que no doblan su voluntad de servicio a los injustamente tratados recién descubiertos habitantes del Nuevo Mundo: el Otro de la Modernidad naciente.

La vida de las Casas puede dividirse en etapas que permiten descubrir su desarrollo teórico-filosófico. Desde su llegada al Caribe hasta el día de la ruptura con una vida de complicidad con los conquistadores (1502-1514). De joven soldado de Velázquez en Cuba, hasta sacerdote católico (ordenado en Roma en 1510), y como cura encomendero en Sancti Spíritus, hasta abril de 1514 cuando lee el texto del *Ben Sira* 34, 20-22, en una celebración litúrgica pedida por el gobernador Velázquez: «Es inmolar al hijo en presencia de su padre ofrecer en sacrificio lo robado a los pobres. El pan es la vida del pobre, quien se lo quita comete un asesinato. Es matar al prójimo sustraerle su alimento; es derramar

su sangre privarlo del salario debido».¹ Y en texto autobiográfico escribió:

«Comenzó —recuerda Bartolomé— digo a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes [los indios]. [...] Aplicando lo uno [el texto semita] a lo otro [la realidad del Caribe] determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas India se cometía».²

Y aquel filósofo de la primera hora refiere todavía:

«En *confirmación* de lo cual todo cuanto leía hallaba favorable y solía decir e afirmar, que, desde la primera hora que comenzó a desear las tinieblas de aquella ignorancia, nunca leyó en libro de latín o razón o auctoridad para *probar y corroborar* la justicia de aquestas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños».³

De 1514 a 1523 son años de viajes a España, consejos con Cisneros (regente del Reino), con el rey, de preparación a la fundación de una comunidad pacífica de campesinos españoles que habrían de compartir la vida con los indios en Cumaná (el primer proyecto de colonización pacífica), el posterior fracaso y su retiro en Santo Domingo.⁴ La nueva etapa (1523-1539) serán largos años de estudio, el comienzo en 1527 de la *Historia de las Indias*, libro que debe ser leído bajo la óptica de una filosofía de la historia nueva, y la monumental *Apologética historia de las Indias*, donde comienza la descripción del desarrollo ejemplar y el tipo ético de vida de las civilizaciones amerindias, contra las críticas de su barbarie:

«Han publicado que no eran gentes de buena razón para gobernar-se, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para

1. Véase mi comentario en Dussel, 2007b, pp.199-206.

2. B. de las Casas, *Historia de las Indias*, Libro III, cap. 79; Las Casas, 1957, vol. 2, pp. 356.

3. *Ibid.*, p. 357

4. Véase Dussel, 1977, pp.142ss.

demonstración de la verdad que es en contrario, se traen y copilan en este libro [innúmeros ejemplos]. Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos teniendo sus repúblicas [...] prudentemente regidas, provechas y con justicia prosperadas [...].».¹ «Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo».²

Prueba entonces que en muchos aspectos eran superiores a los europeos, y ciertamente desde un punto de vista ético en cumplimiento estricto a sus propios valores. Por ello no puede soportar, y estalla en inmensa cólera, la brutalidad violenta con la que los modernos europeos han destruidos estas «infinitas gentes»:

«Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, *que se llaman cristianos* [y no lo son en los hechos], en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad,³ o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres), opri-miéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que ja-más hombres ni bestias pudieron ser puestas».⁴

En 1537 –un siglo antes de *El discurso del método* de Descartes⁵– escribe en latín *De unico modo* (*Del único modo* de atraer a

1. Bartolomé, *Apologética historia*, proemio; Las Casas, 1957, vol. 3, pp. 3-4.

2. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*; Las Casas, 1957, vol. 5, p.136.

3. Véase que Bartolomé está describiendo al «dialéctica del señor y del esclavo». Además muestra que la «pacificación» de las Indias pudo efectuarse «después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad». Bartolomé tiene una clara visión anticipada de la violencia del colonialismo.

4. *Brevísima relación*; Las Casas, 1957, vol. 5, p. 137.

5. Descartes fundamentará la ontología moderna en el abstracto y solipsista *ego cogito*. Bartolomé en cambio fundamenta la crítica ética-política de dicha ontología des-de la responsabilidad por el Otro, al que debe argumentos para demostrar la propia preten-sión de verdad. Es un paradigma instaurado desde la Alteridad.

todos los pueblos a la verdadera religión), con la cual obra en mano emprendió la predicación pacífica, entre los pueblos indígenas que recibirán el nombre de Vera Paz en Guatemala. Lo que más llama la atención de la parte del libro que nos ha llegado (sólo los capítulos quinto al séptimo)¹ es la potencia teórica del escritor, el entusiasmo por el tema, la enorme bibliografía que debía contar en la ciudad de Guatemala en ese momento. Es una impresionante obra intelectual. Con precisa lógica, con increíble conocimiento de textos semitas, de la tradición griega y latina de los Padres de la Iglesia y de la filosofía latino-medieval, con imperturbable sentido de las distinciones, va agotando los argumentos con profusa cantidad de citas, que aún hoy en día serían de envidiar por un prolíjo y prolífero escritor. Tenía Bartolomé 53 años, una población de conquistadores en contra, y un mundo indígena maya que desconocía en concreto, pero que respetaba como iguales. Es un manifiesto de filosofía intercultural, de pacifismo político, y de crítica certera y por anticipado a todas las «guerras justas» (como la justificada por John Locke) de la Modernidad (desde la conquista de América latina, que se prolonga después con la conquista puritana de Nueva Inglaterra, del África y del Asia, de las guerras coloniales hasta la guerra del Golfo Pérsico, de Afganistán o de Irak en nuestros días). Sería de utilidad que los dirigentes europeos y norteamericanos releyeran esta obra cumbre en el mismo inicio *crítico* del pensamiento moderno.

El argumento central está filosóficamente formulado de la siguiente manera:

«El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera [...] procediendo de una cosa conocida a otra desconocida por medio del discurso de la razón».²

1. Que completan 478 páginas en la edición mexicana de 1942.

2. *Del único modo*, cap. 5, 3; Las Casas, 1942, p. 81.

Aceptar como verdadero lo que dice el Otro significa un acto práctico, *un acto de fe* en el Otro que pretende decir algo verdadero, y esto «porque el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad [...]. Efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende».¹ Habiéndose adelantado en siglos a la ética del discurso recomendó por ello «estudiar la naturaleza y principios de la retórica».² Es decir, el *único modo* de atraer a los miembros de una cultura extraña a una doctrina para ellos desconocida es, aplicando el arte de convencer (por «un modo persuasivo, por medio de razones en cuanto al entendimiento, y *suavemente atractivo* en relación con la voluntad»³), contar con la libre voluntad del oyente para que sin coacción pueda aceptar la razones racionalmente. Es evidente que el temor, el castigo, el uso de las armas y la guerra son los medios más alejados de una tal posible aceptación de una argumentación.

Bartolomé tiene claridad de que la imposición de una teoría al Otro por la fuerza, por las armas, era la mera expansión de «lo Mismo» como «lo mismo». Era la inclusión dialéctica del Otro en un mundo extraño y como instrumento, como alienado.⁴ (Ver *Esquema 1*)

Por el contrario, Las Casas se propone un doble acto de fe: a) en el Otro como otro (porque si no se afirma la igual dignidad del Otro y se cree en su interpelación no hay posibilidad de acuerdo racional ético), y b) en la pretensión de la aceptación por el Otro de la propuesta de una nueva doctrina, lo que exige por parte del Otro también un acto de fe. Para ello es necesario que el otro sea libre, que acepte *voluntariamente* las razones que se le proponen. (Ver *Esquema 2*)

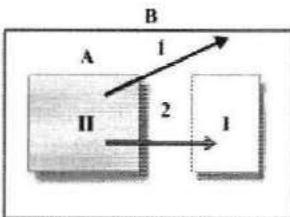
1. *Ibid.*, p. 82.

2. *Ibid.*, 5; p.94.

3. *Ibid.*, 32; pp. 303-304.

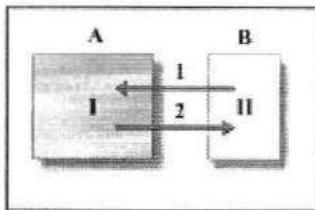
4. Véase esta cuestión en mi obra Dussel, 1983, pp. 295ss.

I. Movimiento violento de expansión de la Modernidad



Aclaraciones al esquema I: I. Mundo indígena. II. Mundo moderno europeo. A. Horizonte ontológico europeo. B. Horizonte de la inclusión del Otro en el proyecto del Imperio-mundo colonial moderno. 1. Acto violento de la expansión moderna (la conquista, que sitúa al mundo indígena I como un *ente*, un *objectum dominatum*).¹ 2. Acto de dominación del moderno sobre el mundo periférico.

II. Movimiento de la fe en la palabra del Otro como responsabilidad por el Otro



Aclaraciones al esquema II: Primeramente: I. Mundo del cristiano (Las Casas). II. Mundo indígena. A. Horizonte ontológico del cristiano. B. Alteridad del Otro. 1. Interpelación del Otro a la justicia (del indígena). 2. Fe de Bartolomé en su palabra. En segundo lugar, si se invierte ahora la situación, I sería el mundo indígena, y I la interpelación razoñada de Bartolomé de las Casas. Esa interpelación debía ser seguida de una argumentación, las cuales razones y por la «suave moción de la voluntad»,² permitiría al Otro (al indígena) aceptar las propuestas de los que no usaban armas para proponer el cristianismo (II: Bartolomé de las Casas).

1. En Descartes o Husserl el *ego cogitum* construye al Otro (en este caso colonial) como *cogitatum*, pero antes el *ego conquiró* lo constituyó como «conquistado» (*dominatum*). En latín *conquiró* significa: buscar con diligencia, inquirir con cuidado, reunir. Por ello *conquisitum* es lo buscado con diligencia. Pero en la Reconquista española contra los musulmanes, la palabra cobró el sentido de dominar, someter, en salir a recuperar territorios para los cristianos. En este nuevo sentido queremos ahora usarlo ontológicamente.

2. *Ibid.*, cal. 5, 1; p.65.

Habiendo practicado en Vera Paz el método pacífico de adocrinarnar a los mayas, parte a España, donde gracias a muchas luchas logra la promulgación de las *Leyes Nuevas* de 1542, las que suprimían paulatinamente las «encomiendas» en todas las Indias. Son épocas de muchos escritos argumentativos en defensa del indio: el Otro de la Modernidad. Es nombrado obispo de Chiapas, pero debe renunciar poco después ante la violencia de los conquistadores (no sólo contra los mayas, sino igualmente contra el obispo).

Desde 1547 se instala en España. Es allí que redacta la mayor parte de sus obras maduras. En 1550 se enfrenta a Ginés de Sepúlveda en Valladolid, *el primer debate público y central filosófico de la Modernidad*. La perenne pregunta ante la Modernidad será: ¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias? Una vez resuelto el tema (que filosóficamente refuta convincentemente Las Casas, pero que fracasa rotundamente en la praxis colonial moderna de las monarquías absolutas y del sistema capitalista como sistema-mundo) la Modernidad *nunca más* se preguntará existencial ni filosóficamente por este derecho a la dominación de la periferia hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá *como la naturaleza de las cosas*, y *estará debajo* de toda la filosofía moderna. Es decir, la filosofía moderna posterior al siglo XVI se desarrollará teniendo como presupuesto obvio y oculto la no necesidad *racional* (porque es imposible e irracional) de fundamentar ética y políticamente la expansión europea, lo que no se opone a que se imponga dicha dominación como el *hecho* incontrovertible de haber construido un sistema mundial sobre la continua explotación de la periferia. La *primera filosofía moderna de la Modernidad temprana* tenía todavía conciencia tranquila de la injusticia cometida, y refutó su legitimidad.

Queremos por ello volver sobre dos argumentos racionales que prueban la injusticia de la expansión colonial de la Modernidad. Refutando que la falsedad de sus ídolos pudiera ser causa de guerra para exterminarlos, Bartolomé argumenta así:

«Dado que ellos [los indios] se complacen en mantener [...] que, al adorar sus ídolos, *adoran al verdadero Dios* [...] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios *con mejores y más creíbles y convincentes argumentos*, sobre todo con los ejemplos de su conducta cristiana, ellos están, sin duda, *obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas contra todo aquel que intente privarles de tal culto* [...]; están así *obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlo y ejercer todo los derechos que son corolario de una justa guerra*, de acuerdo con el derecho de gentes».¹

Este texto muestra muchos niveles filosóficos a analizar. Lo esencial es que se otorga al indio una pretensión universal de verdad (ya que desde su perspectiva «adoran al verdadero Dios»), lo que no quiere decir que el mismo Las Casas no tenga por su parte igual pretensión (ya que Las Casas opina que es «errónea conciencia»). Las Casas otorga dicha pretensión a los indios porque no han recibido «creíbles y convincentes argumentos». Y como no los han recibido tienen todo el derecho de afirmar sus convicciones, defenderlas hasta la posibilidad de una guerra justa.² Es decir, se invierte la prueba de Ginés. No es que su «barbarie» o sus falsos dioses justifiquen que se les haga una guerra justa, sino que, muy por el contrario, por tener «dioses verdaderos» (mientras no se pruebe lo contrario), son ellos los que tienen motivos para hacer una guerra justa contra los europeos invasores.

El argumento llega al paroxismo al enfrentar la objeción más difícil para un cristiano y que propone Ginés de Sepúlveda, quién justifica la guerra de los españoles para salvar la vida de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos a los dioses aztecas. Las Casas razona de la siguiente manera:

«[Los] hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle en sacrificio

1. Las Casas, 1989, p. 168.

2. Si aplicamos tan clara doctrina al caso de la conquista de Nueva Inglaterra, y de allí adelante hasta en la actual Guerra de Irak podrá entenderse que los patriotas que defienden su tierra están justificado por el argumento lascasiano. Véase Dussel, 2007, pp. 275-292.

las mejores cosas [...] Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar que cosas deban ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera [...]. La propia naturaleza dicta y enseña [...] que a falta de una ley positiva que ordene lo contrario *deben* inmolarse incluso víctimas humanas al Dios, verdadero o falso, *considerado como verdadero*, de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos».¹

De nuevo puede verse, como siempre, que al otorgar al Otro la *pretensión de verdad* («falso, considerado [por ellos, mientras no se pruebe lo contrario,] como verdadero»). Llega Bartolomé así a lo que podríamos llamar «el máximo de conciencia *crítica* posible para un europeo en Indias» —que no es todavía la conciencia *crítica* del mismo indio oprimido—, y es tan original el argumento, que confiesa después que «tuve y probé muchas conclusiones que antes de mi *nunca hombre osó tocar o escribir*, y una de ellas fue no ser contra la ley ni razón natural [...] ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero) en sacrificio».⁴ Con esto concluye que la pretensión de Ginés de justificar la conquista para salvar la vida de las víctimas humanas de los sacrificios no sólo no prueba lo que se propone, sino que se muestra que los indígenas al considerar dichos sacrificios como lo más digno de ofrecer, según sus convicciones (que no han sido refutadas con convincentes argumentos), tienen el derecho, si se les impidiera por la fuerza no realizarlos, de entablar una guerra, ahora «guerra justa», contra los españoles.

En Filosofía Política, además, un siglo antes que T. Hobbes o B. Spinoza, define su posición en favor del derecho del pueblo (en este caso pueblo indio) ante las instituciones vigentes, inclusive el mismo rey, cuando no se cumplen las condiciones de la legitimidad ni se respeta la libertad de los miembros de la república. En ocasión de que los encomenderos del Perú deseaban pagar un

1. Las Casas. 1989, pp. 155-156, 157 y 160.

2. Carta a los dominicos de Guatemala de 1563; Las Casas, 1957, vol. 5, p. 471.

tributo al rey para prácticamente apropiarse para siempre de los servicios de los indios, Bartolomé escribió *De regia potestate*, que debe relacionarse a *De thesauris* y al *Tratado de las doce dudas*. En la primera de dichas obras nos dice:

«Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república, en perjuicio o detriimiento del pueblo (*populi*) o de los súbditos, sin haber tenido el consenso (*consensu*) de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría (*vale*) por derecho [...] Nadie puede legítimamente (*legitime*) [...] inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos (*libertati populorum suorum*); si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo (*consensu populi*) serían nulas dichas decisiones. La libertad (*libertas*) es lo más precioso y estimable que un pueblo libre puede tener».¹

Esto atentaba contra la pretensión del rey de ejercer un poder absoluto. Las Casas tiene claro que la sede del poder reside en el pueblo, entre los súbditos (no sólo entre los Reynos que firmaban el pacto con el rey o la reina de Castilla), y por ello la legitimidad de las decisiones políticas se fundaban en el previo consenso del pueblo. Estamos en el primer siglo de la Modernidad *temprana*, antes de que se consolide como obvio y universal el mito de la Modernidad europea como civilización que ejerce el poder con derecho universal sobre las colonias y el globo (el *ius gentium europeum* de Carl Schmitt) definitivamente fetichizado en la *Filosofía del derecho* de Hegel.² Explica Bartolomé de Las Casas:

«Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren [...] cuanto al derecho natural o divino, y el que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señoría sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señorías. El regente o gobernador no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio».³

1. *De regia potestate*, § 8; Las Casas, 1969, pp. 47 y 49.

2. Véase Dussel, 2007b, § 10.3; pp. 380ss.

3. *Tratado de las doce dudas*. Primer principio; Las Casas, 1957, vol. 5, p. 492.

Que el pontífice romano o los reyes hispánicos, bajo la obligación de «la predicación del evangelio», se otorgaban un «derecho sobre la cosas (*iure in re*)»¹ –sobre los indios–, Bartolomé nuevamente anota que dicho derecho sólo operaba *in potentia* mientras no mediara un consenso por parte de los indígenas (como «derecho a la cosas» [*ius ad rem*]) para operar *in actu*, y como no ha existido tal consentimiento la conquista es ilegítima. Por lo que concluye de manera certera:

«Es obligado pues el rey, nuestro señor, so pena de no salvarse, a restituir aquellos reinos al rey Tito [así era llamado un Inca todavía en vida], sucesor o heredero de Gayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder».²

Se trata de la obra más argumentada racionalmente del comienzo de la Modernidad, de la primera filosofía *moderna*, que refutaba minuciosamente las pruebas que se enunciaban en favor de una justificación de la expansión colonial de la Europa moderna. Se trata, como hemos intentado probar, del primer *anti-discurso de la Modernidad* (anti-discurso él mismo filosófico y moderno), dentro de cuya tradición habrá siempre representantes en toda la historia de la filosofía latinoamericana a través de los cinco siglos siguientes.

El anti-discurso filosófico crítico de Las Casas será usado por los rebeldes de los Países Bajos para emanciparse de España a comienzo del siglo XVII; nuevamente será releído en la revolución norteamericana, en la independencia de las colonias latinoamericanas en el 1810, y en otros procesos de transformación profunda en el continente. Derrotado políticamente su filosofía irradiará hasta el presente.

1. *De Thesauris*; Las Casas, 1958, p. 101.

2. *De Thesauris*, p. 218.

§ 5. La crítica a la Modernidad desde la «exterioridad radicab». El anti-discurso crítico de Felipe Guamán Poma de Ayala

Pero el *máximo de conciencia posible universalmente* es la conciencia crítica del mismo indígena que sufre la dominación colonial moderna, cuyo cuerpo recibe frontalmente el traumatismo de *ego conquirio* moderno.

Nada mejor que el relato conmovedor, el anti-discurso propiamente dicho contra la Modernidad de un Guamán Poma de Ayala. Es la víctima misma quien profiere la crítica. Intentemos rastrear los argumentos que erigió Guamán Poma contra la primera Modernidad temprana.

Hubo tres momentos en los que las comunidades indígenas sufrieron de manera creciente el proceso de la dominación colonial moderna. En el primero, los indígenas sufrieron los horrores de la conquista, y las comunidades indígenas que lograron sobrevivir fueron encuadradas en el sistema de la *encomienda* y de la *mita* en las minas; instituciones que fueron objeto de la crítica frontal de Bartolomé de Las Casas. En el segundo, a partir de la denominada «Junta Magna» que Felipe II convoca para unificar la política colonial, que es encabezada por el virrey de Perú Francisco de Toledo, las utopías mesiánicas franciscanas y de los luchadores en favor de las comunidades indígenas reciben el choque frontal de un nuevo proyecto colonizador (1569). Se decide entonces una nueva estrategia directamente anti-lascasiana. El contra-argumento dentro de la racionalidad moderna se orquestó durante el gobierno del nombrado Virrey, eurocéntrico decidido, quién recomendó (según parece) a su primo García de Toledo escribir el *Parecer de Yucay*,¹ en el que se intenta demostrar que los Incas eran ilegítimos y tiránicos, por lo que los europeos tuvieron justificación de efectuar la conquista y el «repartimiento» de indios,

1. Del 15 de marzo de 1571; *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 1842, t.13, pp. 425-469.

para emanciparlos de una tal opresión. La posición de Juan Ginés de Sepúlveda había sido modificada, pero de todas maneras, en los hechos, se impondrá como la argumentación hegemónica. De la reciprocidad económico-comunitaria de las grandes culturas indígenas se ha pasado al despotismo; ha habido una hecatombe demográfica (en ciertas regiones sólo subsistieron la tercera parte de la población), los indígenas abandonan las comunidades y vagan por el virreinato (son los *yanas*, de donde procede el nombre de *yanaconas*), entre otras causas para no pagar el tributo que se exige ahora en monedas de plata.¹

En el tercer momento, bajo los regímenes de la hacienda, la organización de la explotación minera de la *mita*, el pago de tributos en plata y las «reducciones» (de muy diversos tipos), quedan los pueblos indígenas subsumidos de manera definitiva en la estructura de dominación de la sociedad colonial. Deseamos entonces situar la *crítica* de Guamán en este tercer momento.

Nos detendremos en un relato dramático, una protesta crítica contra el colonialismo naciente moderno, un último intento de salvar lo que se pudiera del *antiguo orden* que reinaba bajo los Incas, la impresionante obra de Felipe Guamán Poma de Ayala. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (a partir de experiencias colectadas probablemente entre 1583 y 1612, pero redactada de manera definitiva hasta 1616²) es un «testimonio» de la *interpelación crítica* del Otro de la Modernidad, perspectiva única en su

1. Véase Wachtel, 1971, pp. 134ss, donde el autor muestra (en el esquema en p. 184), que en los tiempos del Inca, el *ayllu* (comunidad básica) pagaba tributos en trabajos y productos a los *curacas* (caciques) y al Inca; el *curaca* pagaba tributos al Inca y daba servicios al *ayllu*; el Inca daba servicios al *curaca* y al *ayllu*. La riqueza quedaba en un circuito cerrado, en el Imperio inca. Con la conquista el *ayllu* paga tributos en plata (que hay que venderse por salario para conseguirlo) al *curaca* y al español; el *curaca* paga tributos al español y servicios al *ayllu*; pero el español no da ningún servicio al *ayllu* ni al *curaca*. Además la riqueza del español sale del circuito peruano y parte hacia Europa. Extracción colonial de riqueza que tiene 500 años y en el que consiste el sistema colonial hoy globalizado –cambiando mecanismos pero no su sentido profundo de transferencia de «valor-trabajo»–.

2. Véase Rolena Adorno, «La redacción y enmendación del autógrafo...», en Guamán, 1980, vol. 1, pp. xxxii ss.

género, ya que nos permite descubrir la hermenéutica auténtica de un indio, de una familia inca, escrita y dibujada con una espléndida capacidad semiótica, con una inimitable maestría.

Guamán Poma, más aun que en el caso del inca Garcilazo de la Vega, por ser un indígena que domina la lengua quechua y las tradiciones de su pueblo dominado, muestra aspectos desconocidos de la vida cotidiana de la comunidad indígena anterior a la conquista y bajo la dominación moderno colonial.¹ En efecto, Guamán Poma produce una síntesis interpretativa, una narración *crítica* que contiene una ética y una política desde una «localización» (*localization*) de su visión que se sitúa en una perspectiva central tanto en el tiempo y como en el espacio sumamente creativa. En primer lugar expresa:

«Conzedera² de los yndios del tiempo de los Yngas ydulatraron como gentiles y adoraron al sol su padre del Ynca y a la luna su madre y a las estrellas sus hermanos [...] Con todo eso guardaron los mandamientos y buenas obras de misericordia de Dios en este rreyno, lo qual no lo guarda agora los cristianos».³

Se adopta entonces la perspectiva cristiana moderna que se criticará, como parte de una estratégica retórica que hace más aceptable sus propuestas. Desde ella se bosqueja el *pasado*, que era idolátrico, es verdad, pero cumplían con exigencias éticas semejantes a «los mandamientos» cristianos. La única diferencia es que los indios sí cumplían dichas exigencias, y los modernos conquistadores europeos no. Es decir, Guamán demostrará con razones la *contradicción* en la que vive la Modernidad. Se critica entonces la praxis de dominación de los mismos cristianos españoles partiendo de su propio texto sagrado: la Biblia. Es una argu-

1. Véanse G. Gutiérrez, 1992, pp. 616ss; Subirats, 1994, pp. 141ss; Wachtel, 1971, pp. 245ss, etc.

2. Por lo general dejaremos la ortografía originaria del castellano de Guamán (para hacer «gustar» ese híbrido lingüístico particular), aunque en algunos casos para hacer más fácil la lectura la actualizamos.

3. *El Primer nueva Corónica*, 912 [926], Guamán Poma, México, Siglo XXI, 1980, vol.3, p. 854.

mentación cerrada que muestra la contradicción performativa de la Modernidad en su totalidad. Queremos dejar claro, entonces, que Felipe Guamán distingue entre la creencia que pudieramos llamar teórica (o «cosmovisión») y la práctica o ética propiamente dicha. En tiempo de los Incas, éstos «idolatraron» en su cosmovisión (desde la dogmática cristiana), pero «guardaron los mandamientos» en su comportamiento ético, «lo qual no guarda agora los cristianos» europeos. Es decir, los indígenas fueron, prácticamente, aún antes de la conquista, mejores «cristianos», por sus prácticas, que los cristianos españoles de «agora». Toda la «Corónica» es un alegato contra de la Modernidad que aportaban los españoles conquistadores en nombre del mismo cristianismo que ellos predicaban.¹ Como los criollos, el indio Felipe Guamán ya cristiano, opina que el cristianismo no lo han traído los españoles,² y esto se lo permite una comprensión híbrida del tiempo y el espacio propia de su narrativa sincrética. Unifica en un «gran relato» (que no es meramente fragmentario como el postmoderno) la visión inca y cristiana desde la existencia oprimida de los indios, «los pobres de Jesucristo». Se manifiesta, por ello mismo, que tiene una visión propia (india, americana, desde los pobres y los oprimidos, periféricos, coloniales) del propio cristianismo:

«Digo verdaderamente que Dios se hizo hombre y Dios verdadero y pobre, que si la majestad y luz que trajera no hubiera quién se allegaría, pues que el sol que crió no se puede ver³ [...] Y así ordenó traer la pobreza para que los pobres y pecadores se allegasen y le hablasen. Y así lo dejó mandado a los apóstoles y santos que fuesen

1. Claro que hay excepciones: «Conzedera cómo los sabios [...] santos doctores alumbrados por el Espíritu Santo [...] como fray Luys de Granada [...] como el rrebrendo fray Domingo [de Santo Tomás...] muchos santos doctores y lesenciados, maystros, bacheleres [...] Otros [en cambio] que no an escrito el comienzo de las letras a, b, c, se quieren llamarse lesenciados, asno, de farsante y se firma como don Beviendo y doña Calabaza», escribe con sumo humor, ironía, sarcasmo (*Ibid.*, p. 855).

2. En el proceso de la emancipación a fines del siglo XVIII y comienzo del XIX (como en el caso de Fray Servando de Mier en México), el no deber a los españoles «ni el cristianismo», era causa de poder negar otros beneficios que pudieron haber traído a América junto a la conquista y la organización colonial.

3. Entre los incas nadie debía mirar al sol (*Inti*), ni siquiera el Inca.

*pobre y humildes y caritativos [...] Digo cierto, contando de mi pobreza, metiéndome como pobre entre tantos animales que comen pobres, me comían también a mí como a ellos».*¹

Todo el relato interpelativo está construido, normativamente, desde el horizonte de la dialéctica que se establece entre a) la «*pobreza, humildad y feliz equilibrio de la satisfacción de las necesidades primarias*» de todos en la comunidad del pasado inca, contra b) la «*riqueza, soberbia y anhelo infinito e insatisfecho*» de oro y plata, el ídolo de la Modernidad naciente. Es una crítica rotunda de la Modernidad desde el mundo anterior a la Modernidad; desde una utopía ecológica de justicia ético-comunitaria, donde había «*buen gobierno*» y no violencia, robo, suciedad, fealdad, violación sexual, desmedida, brutalidad, sufrimiento, cobardía, mentira, «*soberbia*»... muerte.

La obra se divide sistemáticamente en tres partes. En la primera parte se muestra –con muchas novedades informativas y en lengua quechua– el orden político-cultural anterior a la conquista. Es la utopía *ex quo*. En la segunda parte se describen las atrocidades del dominio Moderno colonial sobre la gran cultura inca, comparable en su esplendor a las del imperio romano, chino u otros tenidos por ejemplares por los modernos europeos. En la tercera parte, que siempre comienza con el: «*conzedérese*» (considérese, medítese, analícese, tómese en consideración desde la conciencia ética), se establece un cara-a-cara con el rey Felipe III de España, para explicarle posibles soluciones ante el desastre del desorden colonial indiano. La obra de Guamán se escribió un siglo después de la clásica obra *Il principe* de Maquiavelo (escrito en 1517 para un *condottiero* italiano) pero tiene un sentido mundial no ya italiano provinciano, y unos cuarenta años antes de *Ming-i tai-fang lu* (*La espera de la aurora*) de Huang Tsung-hsi (1610-1695), escrito político chino del 1663 que da recomendaciones a un joven príncipe Manchú.

1. *El Primer Nueva Corónica*, 902-903 [916-917]; vol. 2, pp. 845-846.

En la primera parte, Guamán Poma manifiesta una *sui generis* integración de las tradiciones histórico cronológicas moderna e incaica, pero bajo la lógica dominante de las «cinco edades» clásicas del mundo azteca, maya o inca. Se parte entonces del Antiguo y Nuevo Testamento judeo-cristiano y de una visión histórica europea, pero se va articulando de manera inesperada a la cronología histórica de los incas. El «Primer mundo» (como el primer sol de los aztecas y mayas) es el de Adán y Eva,¹ el «Segundo mundo» de Noé; el «Tercer mundo» de Abraham; la «Quarta Edad del mundo» desde el «rey David»;² la «Quinta Edad del mundo», que es para la cosmovisión indígena el orden actual, se inicia «desde el nacimiento de Jesucristo».³ Después le siguen la historia de los «papas» San Pedro, Dámaso, Juan y León.

En este momento de la narrativa, hasta ahora puramente europea, se interrumpe el relato con un dibujo ejemplar: «Pontifical mundo/ las Indias del Pirú en lo alto de España/ Cuzco/ Castilla en lo avajo de las Indias/ Castilla».⁴ En el imaginario espacial de Guamán Poma «arriba», con las montañas como horizonte y en el cielo el sol (*Inti*), estaba el Perú. Cuzco al centro con los «cuatro» *suyos* (cuatro regiones según los cuatro puntos cardinales). «Abajo» estaba Castilla, en el centro, «cuatro» regiones igualmente. La lógica espacial inca organiza el mundo moderno europeo.

Acto seguido aparece Almagro y Pizarro, con sus barcos, que llegando de Europa sitúan ahora el relato en el Perú.⁵ Localizado ya por el acto de la «irrupción» de la Modernidad en el Perú el relato *en las Indias*, paradójicamente, sólo ahora, y por primera vez —y sin descripción incaica sobre el origen del cosmos, lo que delata una cierta influencia moderna en el indígena «cristianizado»—, comienza la narrativa de las «cinco edades» o «generacio-

1. *Ibid.*, 22 [22]; vol. 1, p. 16.

2. *Ibid.*, s.n. [28]; p. 23.

3. *Ibid.*, 30 [30]; p. 25.

4. *Ibid.*, 42 [42], p. 35.

5. *Ibid.*, 45 [46]; p. 39.

nes» de los mitos amerindios,¹ y con ello se expresa todo un discurso de gran complejidad, que indica la manera particular de estructurar híbridamente Guamán Poma su «cosmovisión». En efecto, el relato tiene diversos niveles de profundidad, bipolaridades propias, estructuras significativas de gran riqueza.

En primer lugar, todo comienza de nuevo con las «cinco generaciones» de indígenas (iniciándose con las «cuatro generaciones» desde *Uari Vira Coch'a Runa* hasta *Auca Runa*).² Siendo la «quinta» el Imperio inca,³ se efectúa entonces la descripción de los doce incas, desde *Capac Ynga*. Pero es interesante anotar que en el reinado del segundo Inca, *Cinche Roca Ynga*, se articulan los dos relatos (el moderno y el incario, equiparando a los Incas con los emperadores romanos). Guamán sitúa en dicho tiempo el nacimiento de «Jesucristo en Belén».⁴ Poco después San Bartolomé apóstol se hizo presente en el Perú instalando la «cruz de Carabuco», en la provincia del Collao, testimoniando la tradición de la predicación del cristianismo en época de los apóstoles.⁵ Esta manera de unir cronologías (la de la cultura occidental moderna con la de los incas) nos muestra un modo propio de relato histórico, del «sentido de la historia», ejemplares, que nos enseña a intentar efectuar comparaciones en el *khrono-topos* centro-perife-

1. *Ibid.*, 48 [48]; pp. 41ss.

2. Para Guamán, perteneciente probablemente a una aristocracia pre-inca provincia na, idealiza el tiempo anterior a los Incas, colocando a estos como «idolatras». Quizá con ello refuta el argumento de Francisco de Toledo, el Virrey, aceptando ciertas críticas contra los Incas, pero no contra la cultura del Tawantinsuyo en su totalidad.

3. *Ibid.*, 79 [79]; pp. 63ss.

4. *Ibid.*, 90 [90]; p. 70. «Nació en tiempo y reyñó *Cinche Roca Ynga* quando fue de edad de ochenta años. Y, en tiempo de *Cinche Roca Ynga*, padeció mártir y fue crucificado» (*Ibid.*). El nacimiento de Jesucristo iniciaba la «quinta edad» de la cronología europeo-cristiana, pero ahora se articulaba con la «quinta edad» incaria a la altura del segundo Inca. Como indicaba el relato novotestamentario: En tiempo del «emperador Tiberio...» (*Lucas*, 3,1). Guamán Poma esta expresando metafóricamente: «En tiempo del emperador *Cinche Roca Ynga*...».

5. *Ibid.*, 93 [93]; p. 72. Hubo en esos tiempos grandes cataclismos, por ello se llama esta época del *pachacuti* (el que transforma la tierra) o *pacha ticta* (el que la pone cabeza abajo) (*Ibid.*, 95 [95]; p. 74).

ria, donde la periferia esta «arriba» y no «abajo», y donde el Sur es el punto de «localización» del discurso, el *locus enuntiationis*.¹

Después describe los hechos, desde el principio *dual* (de todas las cosmovisiones desde Alaska hasta Tierra del Fuego en América), ya que después de describir a los incas, ahora le toca a las doce «reinas y señoritas coyas», esposas de los Incas;² a los quince «capitanes» del Imperio;³ a las cuatro primeras «reinas señoritas» de las cuatro partes del Imperio.⁴ Puede observarse que tanto las «coyas incas» como las «reinas» de las cuatro regiones manifiestan una presencia clara de la mujer dentro de la cosmovisión andina: siempre junto al varón (el Sol) está la mujer (la Luna).

Terminada la larga lista de principales, Guamán describe un desconocido conjunto de ordenanzas, mandatos o leyes promulgadas por los Incas⁵ (como un «Código de Hammurabi» peruano, pero mucho más completo que el mesopotámico, al menos por su temática más variada). Las autoridades del Imperio «mandan y ordenan» desde Cuzco a las diversas regiones, provincias, pueblos, comunidades, las diversas estructuras de gobierno, de contaduría, de administración, militares, de construcción de acueductos y caminos, de templos, palacios y casas; de sacerdotes principales y secundarios, de auxiliares, de fiestas, ritos, cultos, tradiciones, dioses (*huacas*); todo el modo de organizar el trabajo de agricultores, recolectores, tributarios, reparto de tierras; así como códigos éticos de la familia, del matrimonio, de la educación, de

1. Véase Mignolo, 1995, p. 5; Mignolo 2000, pp. 51ss.

2. *Ibid.*, 120 [120]; p. 99.

3. *Ibid.*, 145 [146]; p. 122.

4. *Ibid.*, 174 [176]; p. 154. Hay listas de las otras «reinas» de cada región del Imperio.

5. *Ibid.*, 182 [184]; pp. 159-167. Se llega a ordenar: «Mandamos que a los perezosos y sucios puercos les penaba que la suecidad de la *chacara* [sementera] o de la casa o de los platos con que comen o de la cabesa y de las manos o pies les lavaban y se las daban a beber de fuerza en un *mate*, por la pena y castigo en todo el reyno» (*Ibid.*, 189 [191]; p. 164). La higiene, la limpieza era una exigencia tan importante como el triple mandamiento del: «[No mentirás; no dejarás de trabajar; no robarás!].

los jueces y los juicios, de los testimonios, que manifiestan la complejidad política de la civilización inca.

Después describe las obligaciones de los varones por edades (que llama «calles»).¹ Se explica acerca de los enfermos e impedidos (llamados *uncoc runa*) a hacer trabajos:

«Le casaban al ciego con otro ciego, al cojo con otra coja, al mudo con otra muda, al enano con enana, al corcovado con corcovada, al nariz hendido contra de nariz hendida [...]. Y éstos tenían sus sementeras, casas, heredades y ayuda de su servicio y ansí no había menester hospital² ni limosna con esta orden santa y policía deste rreyno, como ningún rreyno de la cristiandad ni infieles no lo ha tenido ni lo puede tenerla por más cristiano [que sea].»³

En efecto, cuando nacía un niño en el Imperio inca se le atribuía una parcela de tierra, que si no pudiera trabajar lo haría otro en su lugar para su «alimento y sustento». Al morir ese terreno era redistribuido. Por derecho de nacimiento no se le daba al niño ni un certificado ni un documento, sino *la mediación para reproducir su vida hasta su muerte*. Este tipo de instituciones son a las que Guamán se refiere como no encontradas en el sistema civilizatorio moderno.

También se describen de la misma manera las edades («calles») de las mujeres.⁴ Las actividades o trabajos se explican igualmente mes por mes.⁵ Se muestran cuales fueron los dioses («ídolos»), ri-

1. *Ibid.*, 194 [196]; pp. 169ss. De los guerreros desde la edad de 33 años (aunque los había de 25 hasta 50 años); «de los viejos que caminan» (desde 60 años); de los de 80 años; de los enfermos y licidos; jóvenes de 18 años; de 12 años; de 9; de 4; niño que gatéa; niño de un mes. Cada edad tenía sus derechos al comienzo, y después también deberes.

2. A Michel Foucault le hubiera interesado esta institución incaria.

3. *Ibid.*, 201 [203]; p. 177. De igual manera «las mujeres y enfermas, cojas y ciegas, viudas, corcovadas, enanas, las cuales tenían tierras y sementeras y casas y pastos de donde se sustentaban y comían y ansí no tenían necesidad de limosna» (*Ibid.*, 222 [224]; p. 197).

4. *Ibid.*, 215 [217]; pp. 190ss.

5. *Ibid.*, 244 [246]; pp. 219ss. Al final de la obra hay una muy valiosa descripción de los «trabajos» propiamente dichos del pueblo campesino (*Ibid.*, 1130 [1140]; vol. 3, pp. 1027), donde Guamán corrige un tanto su primera descripción hecha desde «arriba», desde las fiestas del Inca.

tos, sacrificios,¹ ceremonias de hechiceros, ayunos, penitencias, entierros; de las «monjas coyas» (vírgenes vestales del Sol).²

A todo esto le sigue un «Capítulo de la Justicia»,³ que contiene los «castigos» que aplicaba el Inca a los que no cumplían sus ordenanzas. Había cuevas (*zancay*) donde animales ponzoñosos se comían vivo al enemigo (*auca*), traidor (*yscay songo*), ladrón (*suua*), adulterio (*uachoc*), brujo (*hanpioc*), murmurador contra el Inca (*ynca cipcicac*), etc. Había cárceles menores, azotes, lapidación, horca, colgar a los culpables de los cabellos hasta morir, etc.

Había igualmente grandes fiestas,⁴ sagradas y profanas, «canciones de amor» (*haray haraui*),⁵ con hermosas músicas, bailes, danzas según las regiones del imperio. Se describen todavía los grandes palacios (siempre con dibujos de gran valor) según las ciudades, los grandes depósitos de mercancías, las estatuas, las andas del Inca, los tipos de regalos. Por último, se exponen algunas funciones políticas⁶: el virrey (*Yncap rantin*), el alcalde de corte, alguacil mayor, corregidor (*tocricoc*), administrador (*suyucoc*), mensajeros (*chasqui*), «amojonadores» (*sayua ccheeta suyoyoc*) —que confirmaban los terrenos de cada uno, del Inca, de la comunidad—. Además se extiende sobre los caminos reales,⁷ los

1. Ciertamente sacrificios humanos, desde «criaturas de cinco años» (*Ibid.*, 267 [269]; vol. I, p. 241), otros de doce años o adultos.

2. *Ibid.*, 299 [301]; pp. 272ss.

3. *Ibid.*, 301 [303]; pp. 275ss.

4. *Ibid.*, 315 [317]; pp. 288ss.

5. De las que esta obra ha dejado testimonios desconocidos en cualquier otra fuente en quechua (*Ibid.*, 317 [319]; pp. 288ss).

6. *Ibid.*, 340 [341]; pp. 312ss.

7. Recuerdo en mi juventud ascendiendo montañas de 6500 metros de altura en Uspallata, en un largo valle, de pronto cruzamos un camino absolutamente recto, hasta el horizonte (quizá unos 30 kms.). Se nos dijo: es el camino del Inca, a unos 4.000 km. de Cuzco. En efecto, dice Guamán: «Con su legua y medida amojonado y señalado, cada camino de ancho quattro varas y por los dos lados puesto piedras que va derecho, que no ha hecho en todo el mundo los treys como el Ynga» (*Ibid.*, 355 [357]; p.327). En el Mediterráneo he visto los caminos de piedras del Imperio romano, desde el norte de África hasta Palestina, Italia o España. Ninguno era tan «derecho» como el del Inca.

puentes colgantes, etc. Y concluye hablando de los secretarios del Inca, del contador y tesorero (con su *quipoc*: texto escrito en nudos de cuerdas, donde efectuaban sus mediciones, memorizaban sus números, tributos, deudas, etc.),¹ del visitador, del concejo real.

Nuestro testimonio concluye la primera parte con un texto interpelante:

«Cristiano lector, ves aquí toda la ley cristiana.² No he hallado que sean tan cuidadosos en oro ni plata los yndios, ni he hallado quien deba cien pesos ni mentiroso ni jugador ni peresoso ni puta ni puto [...] Desís que habéis de restituir; no veo que lo restituís en vida ni en muerte. Parésemse a mi, cristiano,³ todos vosotros os condenáis al infierno [...] En saliendo en tierra, luego es contra los yndios pobres de Jesucristo [...] Cómo los españoles tubieron ydolos como escribió el trevrendo padre fray Luys de Granada [...], los yndios como bárbaros y gentiles lloraban de sus ydolos quando se los quebraron en tiempo de la conquista. Y vosotros tenéis ydolos en vuestras haciendas y plata de todo el mundo».⁴

Es una feroz crítica al nuevo fetichismo del capitalismo moderno, que inmolará a la humanidad del Sur y a la naturaleza al nuevo dios: el aumento de la tasa de ganancia (el capital). Guamán lo ve y lo describe claramente.

En la segunda parte de su magna obra comienza, sistemáticamente, a mostrar la contradicción entre el cristianismo predicado y la praxis perversa de la Modernidad temprana. Es la más despiadada, irónica y brutal descripción de la violencia de la primera expansión de la cultura occidental moderna. Comienza el relato con la pregunta que el inca Guaina Capac hace a Candia, el primer español que llegó al Perú:

1. *Ibid.*, 361 [363]; pp. 332-333. Donde puede verse el dibujo de este antípodo de contador moderno.

2. Quiere decir: en las costumbres de los Incas puede observarse ya toda la belleza y valor de lo mejor de la ética cristiana moderna, que ellos predican... pero no cumplen.

3. Es el reproche de un indio «cristiano».

4. *Ibid.*, 367 [369]; p. 339.

«Y preguntó al español qué es lo que comía; rresponde en lengua de español y por señas que le apuntaba que comía oro y plata. Y ancina dio mucho oro en polvo y plata y bajillas de oro».¹

De ahí en más todo es buscar ansiosamente «oro y plata»: «Todos decían: Indios, yndias, oro, plata, oro, plata del Pirú». Hasta los músicos cantaban el romance *Indias, oro y plata*²:

«Y por el oro y plata quedan ya despoblados parte deste rreyno los pueblos de los pobres yndios por oro y plata».³ «Así fue los primeros hombres; no temió la muerte con el interés de oro y plata. Pero son los desta vida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se van al infierno».⁴ «De cómo los yndios andaban perdidos de sus dioses y *aucas* y de sus reys, de sus señores grandes y capitanes. En este tiempo de la conquista ni había Dios de los cristianos ni rrey de España ni había justicia».⁵

La acumulación originaria del capital, de la Modernidad, había comenzado su destructor expansión como sistema-mundo depredador. Después del caos y la violencia inicial comienza «el buen gobierno» —escrito con ironía— desde el Virrey Mendoza, ya que se escribe:

«[...] Tontos y encapaces y pusilánimes pobres de los españoles, soberbios como Lucifer. De Luzbel se hizo Lucifer, el gran diablo. Así soys vosotros, que me espanto que queráys ahorcaros y quitaros vos propio vuestra cabeza y quartesaros⁶ y ahorcaros como Judas y echaros al ynfierno. Lo que Dios manda, queréys ser más. Si no soys

1. *Ibid.*, 369 [371]; vol. 2, p. 342.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.* El «despoblamiento» se ha debido a la violencia de la conquista, a la desestructuración del sistema agrícola inca (p.e., los Incas mantenían los acueductos, hasta de 400 kms. de largo en perfectas condiciones, en medio de montañas, con puentes de piedra, etc.; el mundo colonial europeo dejó que se destruyera todo el sistema hidráulico construido durante más de 1.000 años); y en especial por enfermedades desconocidas por la raza indígena.

4. *Ibid.*, 374 [376]; p. 347.

5. *Ibid.*, 389 [391]; p. 361.

6. Léase: «descuartizaros».

rrey, ¿por qué queréys ser rrey? Si no soys príncipe ni duque ni conde ni marqués ni caballero, ¿por qué lo quereys serlo? Si soys pichero, zapatero, sastre o judío o moro, no os alséys con la tierra, sino paga lo que debéis».¹

Guamán descubre el proceso que pasa del *ego conquiero*, subjetividad creciente, auto-centrada, desaforada en superar todos los límites en su soberbia, hasta que culmine en el *ego cogito* fundado en Dios mismo, como su propia mediación para reconstituir el mundo a su dominio, a su servicio, para su explotación, y entre ellos las poblaciones del Sur.

Y Guamán va describiendo una por una las funciones públicas y el modo como *oprimen, roban, castigan, violan a los indios e indias*, por lo que «se perderá la tierra y quedará solitario y despoblado todo el rreyno y quedará muy pobre el rrey».² Y después de los primeros tiempos de los presidentes y oidores de las Audiencias, «cristianísimos»,³ jamás se ha hallado que haya venido a favor de los pobres indios. Que antes todos vienen a cargar en más a los indios y a favorecer a los vecinos y ricos y a los mineros».⁴ Le escandaliza particularmente a Guamán la manera como las autoridades, hasta los españoles y esclavos usan a las mujeres de los indios, ya que «andan rrobando sus haciendas y fornican a las casadas y a las doncellas las desvirgan. Y así andan perdidas y se hacen putas y paren muchos mesticillos»⁵ y no multiplican los yndios».⁶ Los españoles, en especial el «cristiano (sic) encomen-

1. *Ibid.*, 437 [439]; p. 405.

2. *Ibid.*, 446 [448]; p. 413.

3. Véase siempre la ironía: «Se llaman cristianos» decía Bartolomé de Las Casas, lo mismo aquí Guamán: «cristianos de boca para afuera», verdadero «demonios de boca para adentro», como la propuesta de expandir la «democracia» en Irak de un George W. Bush. La Modernidad es siempre idéntica a sí misma.

4. *Ibid.*, 485 [489]; p. 453.

5. Guamán menosprecia particularmente a los «mestizos», a los que denomina «mesticillos».

6. *Ibid.*, 504 [508]; p. 468. Una de las obsesiones de Guamán es que «antes se acabarán los yndios deste rreyno» (*Ibid.*, 520 [524]; p. 483), dado que las indias son arrebatadas

dero de yndios deste reyno»,¹ son criticados por sus acciones que manifiestan un sadismo especial, ya que «castiga a los pobres de Jesucristo en todo el reyno».² Guamán desmantela así una a una las injusticias de todo el orden político y económico colonial de la Modernidad. La Iglesia tampoco se salva de su certeza, irónica y aguda crítica.³ Colecciona todavía algunos documentos sobre «tratos» y «sentencias», para dar ejemplos de la opresión injusta que se ejerce sobre los indios.⁴

En cuanto a los indios que colaboran con los conquistadores, «mandoncillos» los llama, que frecuentemente sin ser de familias de incas se hacen pasar por nobles por el solo hecho de mandar en nombre de los españoles. Había incas, señores «principales», que tenían bajo sus órdenes mil indios tributarios (*quranga curaca*), o quinientos, o «mandón mayor» sobre cien, o «mandoncillo de cincuenta yndios», de diez y de cinco.⁵ Son también los *curacas* que

a sus esposos naturales. Entre los mineros los españoles les toman «las hijas de los yndios [...] por la fuerza y lo quitan [al esposo] y la desviran ellos y sus mayordomos y les fuerzas a sus mujeres, enviando a sus maridos a las minas de noche o le envían a alguna parte muy lejos» (*Ibid.*, 526 [530]; p. 489). De paso, es inimaginable el sufrimiento de los indios en las minas, en los tambos (véanse las pp. 488-505). Caracteriza además a los españoles y las españolas de baja estatura, gordos, perezosos, soberbios, sádicos en el trato de los indios domésticos (pp.506-515): «Antes soyos contra los pobres de Jesucristo» (*Ibid.*, 543 [547]; p. 515).

1. *Ibid.*, 548 [562]; p. 519ss.

2. *Ibid.*, 552 [566]; p. 523. «Y asimismo a las mujeres porque se amanseban y reservan de la taza y de servicios personales [...] Y a las solteras y viudas les fornica» (*Ibid.*, 556 [570]; p. 526).

3. *Ibid.*, 561 [575]; p.533ss. «Las yndias hacen grandes putas y no ay remedio. Y así no se quieren casar porque va tras del padre o del español. Y así no multiplica yndios en este rreyno, sino mestizos y mestizas y no ay remedio» (*Ibid.*, 565 [579]; p. 534). La crítica contra la Iglesia y los clérigos llega hasta la p. 663 (702 [716]), una de las instituciones que le ocupa de manera particular. En algo los franciscanos y en especial los Padres de la Compañía de Jesús son los únicos que salen bien parados. Esto muestra una hipótesis de fondo en la historia ideológica de Latinoamérica. Véase 635 [647]; p. 603ss, y algo antes en 479 [483]; p. 447: «Si fueran los clérigos y dominicos, mercedarios, agostinos como estos dichos padres de la Compañía de Jesús, que no quiere yr a Castilla rríco ni quiere tener hacienda, sino su riqueza es ánimas!».

4. *Ibid.*, 712 [726]; pp. 670-687.

5. *Ibid.*, 738 [752]; pp. 688ss.

dirigen las minas y obras. Los había explotadores, ladrones, «borrachos», mentirosos, «fingidores», salteadores de camino, «que se llevan la hacienda de los pobres yndios». ¹ Como siempre le sigue la lista de «señoras, rreyñas u coyas», las mujeres de los «mandocillos», que se les llama «doña». ²

Para colmo, los indios cristianos puestos por los españoles, colaboracionistas, para impartir «justicia» ³ dada la corrupción generalizada (que no era permitida en los tiempos de los Incas) no siempre cumplen sus funciones.

Por último Guamán se enfrenta a los mismos indios, los del pueblo pobre:

«Si lo dejara los padres, curas de las dotrinas y los dichos correidores y encomenderos y españoles, hubiera sanctos y grandes letrados y cristianísimos. Todo lo estorba los dichos con sus tratos». ⁴

Que los indios sean todavía buenos y «políticos» más lo deben al recuerdo de sus antiguas costumbres y a pesar de todas las extorsiones que los conquistadores ejercen sobre ellos. La Modernidad en este caso es causa de corrupción y destrucción. Ahora Guamán describe las creencias, «desde abajo», desde los indígenas (como antes había descrito los dioses y las *uacas* del tiempo de los Incas): desde el Cristo crucificado, la Trinidad, Santa María, los santos, el purgatorio, las devociones, el bautizo, la limosna. A pesar de tantas verdades ahora los pueblos estaban llenos de pobres que pedían limosna (no había posibilidad de limosneros, como hemos visto, en tiempo de los Incas):

1. *Ibid.*, 791 [805]; p. 736. Guamán pertenecía a una familia de los Yarovilcas, señores locales anteriores a los Incas (véase *Ibid.*, 1030 [1038]; vol. 3, p. 949). Unos *curacas* impostores, colaboracionistas de los españoles le despojaron de sus tierras. Guamán desprecia por ello a estos «mandoncillos», *curacas* que no eran nobles pero «lo aparentaban». Por parte de madre pudiera estar ligado a algún linaje secundario de los Incas.

2. *Ibid.*, 757 [771]; vol. 2, p. 707ss.

3. *Ibid.*, 792 [806]; pp. 739ss.

4. *Ibid.*, 820 [834]; p. 764.

«Desto tienen la culpa los dichos vecitadores de la santa madre iglesia de no vecitar a los pobres, enfermos, tullidos, cojos y mancos y viejos y ciegos, huérfanos de cada pueblo».¹

Esto nos manifiesta una gran miseria entre los indios. Miseria que era imposible en tiempo del Inca. La situación del indio había empeorado visiblemente con la presencia de la Modernidad. Así aparecieron los «criollos y criollas yndios, yndios nacidos en esta vida del tiempo de cristianos» que se corrompen fácilmente porque han perdido su comunidad; se transforman en *yanaconas*,² en borrachos, «coqueros», y «el más cristiano, aunque sepa leer y escribir, trayendo rosario y vestido como español, cuello, paresee santo, [pero] en la borrachera habla con los demonios y reverencia a las *guacas*».³ Por ello ya son pocos «los yndios filósofos, astrólogos que saben las horas y domingos y días y meses, años, para sembrar y recoger las comidas de cada año [...]».⁴ Nuestro crítico termina la descripción del lamentable estado de las Indias indicando que «anduvo en el mundo pobre el autor con los demás pobres yndios para ver el mundo y alcanzar y escribir este libro y corónica, para servicio de Dios y de su Majestad y el bien de los pobres yndios de este rreyno».⁵

En la tercera parte, desde la utopía del pasado⁶ y la negatividad del nefasto presente, Guamán imagina ahora un proyecto futuro de

1. *Ibid.*, 845 [859]; p. 791.

2. *Ibid.*, 857 [871]; p. 803.

3. *Ibid.*, 863 [877]; p. 809.

4. *Ibid.*, 884 [898]; p. 830

5. *Ibid.*, 902 [916]; p. 845.

6. Hay todavía, pareciera, un doble pasado. El del Inca, que es tomado frecuentemente como punto de referencia. Pero a veces se nota una cierta crítica a la dominación inca vista desde las regiones alejadas de Cuzco (a la que pertenecía Guamán), y por ello se lee: «El quarto *Auea Runa*, fueron gente de poco saber pero no fueron ydúlatras. Y los españoles fueron de poco saber pero desde primero fueron ydúlatras gentiles, como los yndios desde el tiempo del *Yunga* fueron ydúlatras (*Ibid.*, 911 [925]; vol. 3, p. 854). Pareciera que el mayor desarrollo civilizatorio incluye para Guamán la idolatría, no así los pueblos más simples, sin mutua dominación, como las civilizaciones previas al imperio Inca. «Miraban al cielo los antigos yndios hasta el quarto edad del mundo llamado *Auea Runa* [...]»

«buen gobierno», desde el horizonte utópico futuro de la «*Ciudad del cielo para los buenos pecadores*»¹ y de la «*Ciudad del Infierno*² [...] para] el rico avariento, engrato, luxuria, soberbia, castigo de los soberbiosos pecadores y ricos que no temen a Dios».³ El alegato ocupa la primera parte («Conzedación del cristiano del mundo que ay Dios»⁴). Entiéndase que la Modernidad es metida «en el infierno».

Le sigue el «capítulo de la pregunta»,⁵ donde argumenta dentro de una lógica política de alta densidad racional ante un lector crítico acerca de los problemas más graves que se han ido descubriendo en el mundo colonial de la Modernidad, narrados en su *Crónica*. Pone en boca del rey de España «preguntas» lanzadas al «autor» (Guamán), que merecerían ser tratadas en particular, pero por motivo de la extensión de este trabajo no podemos comentarlas.

Describe, por último, con tristeza «el mundo [al que] vuelve el autor», su pobre punto de partida, el pueblo «de los pobres de Jesucristo», después que han pasado más de treinta años, tiempo en el que ha recorrido pobre todo el Perú, para informar al rey de España y proponerle corrección ante tanto desorden.

Esas «correcciones» posibles se denominan «Consideraciones». Esas propuestas, como toda la obra, se encuadran desde un horizonte que obtiene su sentido de una profunda sabiduría cósmica,

Los yndios del tiempo de los Yngas ydulatráron como gentiles y adoraron al sol su padre del Ynga» (*Ibid.*, 912 [926]; p. 854).

1. *Ibid.*, 938 [952]; p. 88. Se escribe: «La ciudad de Dios y de los pobres hombres que guardaron su palabra». En esta ciudad entran muy pocos españoles y todos los indios oprimidos, los «pobres de Jesucristo».

2. Es interesante que usa las categorías histórico políticas de Agustín de Hipona. Véase Dussel, 2007b, [44-45].

3. *Ibid.*, 941 [955]; p. 882. Comenta nuestro autor: «Conzedera que cómo lleva tanta pacencia los yndios y las yndias en esta vida de tantos males de españoles, padres, corredigores y mestizos y mulatos, negros, yanaconas y chinchonas que les sacan la vida y las entrañas de los yndios. Conzedera».

4. Así titula el tema en la «Tabla» final (*Ibid.*, s.n. [1186]; vol. 3, p. 1067). El tema es tratado desde *Ibid.*, 909 [924]; vol. 3, p. 852.

5. Desde *Ibid.*, 960 [974]; p. 896.

partiendo desde el comienzo: «Crió Dios el cielo y todo el mundo y lo que ay en ella».¹ Ahora divide el tiempo en diez edades, teniendo como eje al «Perú» –no ya a la Modernidad ni al judeo-cristianismo–. Las cuatro edades ya conocidas (desde el Uari Vira Cocha hasta el Auca Runa); la quinta de los Incas; la sexta del *Pachacuti Ruma* (la edad en que se puso todo «cabeza para arriba», todo fue puesto «al revés»: se trata de una revolución cósmica previa a la conquista); la séptima de la misma «conquista cristiano runa»; la octava de las guerras entre conquistadores en el Perú; la novena de «la justicia cristiana, el bienestar» (léase esta expresión en sentido irónico), de la primera época colonial; la décima, el orden colonial impuesto.

Guamán comienza, desde el marco del origen y el proceso del «universo» (*pacha*) con una primera «consideración»: el servicio a los «pobres enfermos y pelegrinos», que cumple con «la ley antigua² y la ley de Dios», con el *corpachanqui* («¡Debes hospedarlos!»). Las «obras de misericordia» son el criterio final del alegato de Guamán, la compasión ante el débil, el enfermo, el pobre. En esta exigencia ética y política coinciden la «ley antigua» del Perú y lo mejor del cristianismo reinterpretado por nuestro «autor». En efecto, Guamán tenía una interpretación mesiánica del cristianismo, una *Teología de la Liberación* explícita anticipada:

«Murió Jesucristo por el mundo y los hombres. Pasó tormentos y mártir [...]. En esta vida anduvo *pobre, perseguido*. Y después del día del juicio vendrá [...] para *pagar a los pobres menospreciados*».³
 «El primer sacerdote del mundo fue Dios y hombre vivo, Jesucristo, sacerdote que vino del cielo *pobre* y amó más al pobre que ser rico. Fue Jesucristo Dios vivo que vino a sacar las ánimas que no plata del

1. *Ibid.*, 911 [925]; p. 852.

2. De nuevo se refiere a una «ley» anterior a los Incas: «Como los yndios *primeros*, aunque de los Yngas fueron ydúlatras, tuvieron fe y mandamientos de sus dioses y ley y buena obra guardaron y cumplieron» (*Ibid.*, 914 [928]; p. 857). Guamán aún criticaba a los incas desde estos tiempos originarios utópicos, ya que no era de familia inca, sino de una nobleza dominada por los incas.

3. *Ibid.*, 936 [950]; p. 876.

mundo [...] San Pedro [...] todo lo dejó a los pobres [...] Y todos [los apóstoles] fueron pobres y no pedieron salario ni renta ni buscaban hacienda».¹

En resumen:

«*Quien defiende a los pobres de Jesucristo sirve a Dios.* Que es palabra de Dios en su evangelio y defendiendo a los yndios de vuestra Majestad sirve a vuestra corona real».²

Además, recomendaba el ordenar las instituciones con una cierta unidad, ya que antiguamente todo se entendía, porque estaba bajo el poder paterno de *un solo Inca*, mientras que en el desorden de la Modernidad colonial «ay muchos *Yngas*: corregidor *Ynga*, doce tinientes son *Ynga*, hermano o hijo del corregidor y muger y escribano son *Ynga* [...].»³ También era necesario que se tenga conciencia que con la presencia de los europeos todo ha empeorado para los indios: «conzedera que los yndios tienen [ahora] tanto pleyto en esta vida. *En tiempo de los Yngas no lo tenía*».⁴

Pero el gran argumento político para el «buen gobierno» consistía en la «restitución del poder» a los Incas:

«Que habéis de conzederar que todo el mundo es de Dios y así Castilla de los españoles y las Indias es de los yndios y Guenea es de los negros. Que cada déstos son lexítimos propetarios, no tan solamente por la ley [...] Y los yndios son propetarios naturales deste rreyno, y los españoles naturales de España. Acá en este rreyno son extranjeros, *mitimays*».⁵

A partir de la comprensión inca de la espacialidad geopolítica mundial, Guamán intenta justificar su proyecto contando estratégicamente con el apoyo del rey de España. Así como de antiguo el

1. *Ibid.*, 962c [979]; p. 899.

2. *Ibid.*, 972 [990]; p. 906.

3. *Ibid.*, 914 [928]; p. 857.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, 915 [929]; pp. 857-858.

Imperio inca había sido el «centro» del universo (*Pacha*), como su «Ombligo» (*Cuzco*), desde donde se extendían las «cuatro partes» del mundo (en dirección de los cuatro puntos cardinales, como en la China o entre los Aztecas en el «altepetl»¹), conformando una «cruz cósmica»; así ahora proponía, extrapolando esas estructuras geopolíticas imaginarias en un mundo más global, y colocando en el «centro» al Rey Felipe de España, con sus «cuatro partes» o reinos (los Incas, que retomaban el poder en América toda; los cristianos en torno a Roma, los africanos de Guinea, y los Turcos hasta la Gran China).² Un «monarca del mundo» con «cuatro» reinos (eran una proyección globalizada del Imperio inca, pero al mismo tiempo se proponía la restitución, como opinaba Bartolomé de Las Casas, de la autonomía de los Incas, aunque fuera «debajo de su *mano mundo*»³ del Rey de España): «Porque es *Ynga* y rrey, que otro español ni padre no tiene que entrar porque el *Ynga* era propetario y lexítimo rrey».⁴ Se vislumbra entonces claramente un proyecto de liberación política futura –nuestra actual «segunda emancipación», la primera se cumplió parcialmente en 1810, la segunda incluye la emancipación de los pueblos originarios, anunciada por Evo Morales en Bolivia, aymara y no quechua como Guamán.

1. Véase Lockhart, 1992, pp. 14ss; «Altepetyl». Sobre la organización «dual» y en «cuatro» regiones del imperio inca y la cultura en general del altiplano véase Pärssinen, 1992, pp. 171ss; «Principles of the Dual and Quaternary Structures».

2. «Avés de conzederar qué tan gran majestad que tenía el *Ynga Topa Inga Yupanqui*, rrey del Pirú [...] como la que tienen] los rreys y príncipes, emperadores del mundo, ací cristianos como del Gran Turco y del rrey chino, emperadores de Roma y de toda la cristiandad y de judíos y del rrey de Guenea» (*Ibid.*, 948 [1962]; p. 888). El Inca era un rrey del mismo nivel del que nos relatan las historias de otras culturas, y además el «*Ynga* tenía quattro rreys de los quattro partes deste rreyno» (*Ibid.*). Nuestro autor ahora propone un proyecto nuevo: «A de ser monarca el rrey don Phelipe [...]. Bajo él habrá cuatro reyes menores:] El primero, ofresco un hijo mío, príncipe deste rreyno, nieto y bisnieto de *Topa Ingá Yupangi* [de esta manera reproducía un tanto el proyecto de *La Monarquía India-ná de Torquemada...*]. El segundo, un príncipe del rrey de Guinea, negro; el terzero, del rrey de los cristianos de Roma [...]]; el quarto, el rrey de los moros de Gran Turco, los quattro coronados con su septro y luzones» (*Ibid.*, 949 [1963]; p. 889).

3. *Ibid.*, 949 [1963]; p. 889.

4. *Ibid.*, 916 [1930]; p. 858.

De no ser posible esta «restitución» era necesario pensar en una multitud de medidas, en todos los niveles de la estructura administrativa, política, eclesial, militar, sexual, educativa, etc., que Guamán con infinita paciencia se ocupa de describir en estas «consideraciones». Como ejemplo, una última cita:

«Conzedera desto que el corregidor entra diciendo: «Que yo te haré justicia», y rroba. Y el padre [el sacerdote] entra: «Yo te haré cristiano. Bautizaré y casaré y dotrinaré», y rroba y desuella y quita mujer e hija. El encomendero y los demás españoles dicen: «Justicia, que sirva al rrey porque soy su vasallo». Y rroba y hurta quanto tiene. Y peor los caciques [indios] y mandones; les desuella del todo a los pobres desventurados yndios».¹

Adorno y Horkheimer en San Diego no expresaron con tanta claridad la cara más oscura de la Modernidad, ni en su *Dialéctica de la Modernidad*. Por ello, después de estas dramáticas «consideraciones» pasa al segundo punto organizado en base a quince preguntas que el «autor» pone en boca del rey Felipe. Dice la segunda de ellas:

«‘Dime, don Felipe Ayala, en aquel tiempo, ¿cómo hubo tantos yndios en tiempos del *Ynga*?’ Digo a vuestra Majestad que en aquel tiempo era sólo el *Ynga* rrey [...] Pero vivíase en la ley y mandamientos de los *Yngas*. Y como tenía un rrey, servían descansadamente en este rreyno y multiplicaban y tenía hacienda y de comer, hijos y mugeres tuyas».²

En la quinta pregunta el rey inquiere:

«Dime, autor, ¿cómo se hará rico los yndios?» A de saber vuestra Majestad que han de tener hacienda en comunidad que ellos les ll-

1. *Ibid.*, 957 [971]; p. 893.

2. *Ibid.*, 962 [976]; p. 896. «Dime autor, /cómo agora no multiplica los yndios y se hacen pobres? Diré a vuestra Majestad: Lo primero, que no multiplica porque todo lo mejor de las mugeres y doncellas lo tomasn los padres doctrinantes, encomenderos, corregidores y españoles, mayordomos, tenientes, oficiales criados de ellos. Y ansí ay tantos mesticillos y mesticillas en este rreyno. Con dolor de decirle mancebando le toma y quita a las mugeres a sus haciendas de los pobres [...]. El indio] quiere morir en vez que no verse en tanto daño» (*Ibid.*, pp. 897-898).

man *sapci*, de sementeras de mays y trigo, papas, agí, *magno*, algodón, viña, obrage, teñiría, *coca*, frutales».¹

El «buen gobierno» consistiría, por parte de los miembros de la Modernidad, y en ello todo podría resumirse, en «que todos los españoles vivan como cristianos».² Pero si esto aconteciera la Modernidad como tal se vendría abajo, no habría acumulación de riqueza en el centro. Vemos entonces que Guamán, como Karl Marx, organiza su estrategia argumentativa siguiendo el mismo principio que el crítico de Trier: poner al que pretende ser cristiano en una evidente contradicción performativa entre sus actos perversos y los éticos dictados del mismo cristianismo.³

¿Qué mundo encontró el «autor» al volver a su pueblo?:

«Treynta años estando sirviendo a su Majestad, halló todo en el suelo, entrándole en sus casas y sementeras y pastos. Y halló a sus hijos e hijas desnudos, sirviendo a yndios picheros. Que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron porque llegó tan viejo; sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalzo».⁴

Y no es todo, ya que su obra, su *Corónica*, quedará sepultada en una biblioteca europea de Copenhague hasta 1908. El mundo de los pobres «yndios», los «pobres de Jesucristo» en plena Modernidad, esperarán todavía siglos para que se haga justicia...

1. *Ibid.*, 963 [977]; p. 898.

2. *Ibid.*, 966 [984]; p. 902.

3. El texto de Marx al que nos referimos dice lo siguiente: «Al Estado [luterano alemán] que profesa como norma suprema el cristianismo, que profesa la Biblia como su Carta, hay que oponerle las Palabras de la Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra [para los luteranos]. Este Estado [...] cae en la dolorosa *contradicción*, irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del evangelio que no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar» (*Sobre la cuestión judía*, I; Marx, 1956, *MEW*, vol. 1, pp. 359-360). Véase Dussel, 1993, pp. 133ss.

4. *Ibid.*, 1094 [1104]; p. 1008.

§ 6. Conclusiones

Todavía podríamos considerar el pensamiento de la sabiduría de los pueblos originarios americanos mismos, que no fueron impactados por el cristianismo (como acontecía con Guamán Poma). Ellos significan una «reserva de futuro» crítica por su exterioridad radical. Pero dejemos aquí el relato para no extendernos más.¹

Parece que en 1616 Felipe Guamán Poma de Ayala concluyó su *Corónica*. El año anterior el joven René Descartes abandonaba de casi 20 años sus estudios en el colegio jesuita de La Flèche. Nada sabía ni pudo saber el novel filósofo de todo un mundo periférico y colonial que la Modernidad había instaurado. Su futuro *ego cogito* constituiría un *cogitatum* que, entre otros *entes* a su disposición, situaría a la corporalidad de los sujetos coloniales como máquinas explotables, de los indios en la encomienda, la mita o la hacienda latino-americana, o de los esclavos africanos en la «casa grande» de las plantaciones del Brasil, el Caribe o Nueva Inglaterra. A *las espaldas* de la Modernidad se les quitaría a los sujetos coloniales para siempre su «ser humano», hasta hoy.

Si la sospecha que hemos querido introducir fuera verdadera derramaría mucha luz sobre nuevas investigaciones sobre el sentido de la Modernidad filosófica. Si la Modernidad no comienza filosóficamente con Descartes, y éste debe ser situado como el gran pensador del *segundo momento* de la Modernidad *temprana* cuando ya se ha producido irreversiblemente el ocultamiento, no del «ser» heideggeriano, sino del «ser colonial», todo un proceso de *decolonización filosófica* debería iniciarse. La Holanda en torno a Ámsterdam del siglo XVII, la de la Compañía de las Indias Orientales, sería un mundo surgido posteriormente a la crisis de la España de los Reyes hispanos del siglo XV y del Imperio de Carlos V (el Impero-mundo de I. Wallerstein) que abrieron a Europa al ancho horizonte del primer *Sistema-mundo*, colonialista, capi-

1. En mi obra Dussel, 1995, en su segunda parte, he intentado vislumbrar la visión del Otro del proceso de la invasión y la conquista, origen de la praxis violenta de la Modernidad.

talista, eurocéntrico, moderno. El 1637 de *Le Discours de la Méthode* publicado en los Países Bajos, desde un orden dominado ya por la burguesía triunfante, no será el origen de la Modernidad sino su *segundo momento*. El paradigma solipsista de la conciencia, del *ego cogito*, inaugura su desarrollo arrollador, desbastador, durante toda la Modernidad europea posterior y llegará muchas veces modificado hasta D. Hume, I. Kant, Hegel, J. P. Sastre o P. Ricoeur. En el siglo XX será criticado radicalmente por E. Levinas, que partiendo de la quinta meditación de las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl,¹ intenta abrirse al Otro, también al Otro de la Modernidad europea ... pero todavía en Europa. El holocausto judío será, de todas maneras, un desastre irracional intra-europeo fruto lejano de la Ilustración –como lo exponen Adorno y Horkheimer–. Sin embargo, el mismo Levinas, y toda la Escuela de Frankfurt en sus tres generaciones, no logran superar a la Modernidad por no haber advertido la colonialidad del ejercicio del poder occidental. Levinas permanece inevitablemente eurocéntrico, aunque descubre la irracionalidad de la totalización de la subjetividad moderna, pero no puede situarse en la exterioridad de la Europa metropolitana, imperial, capitalista.

1. Valdría aquí una lectura apretada de esta *V Meditación* sobre «Descripción de la esfera trascendental del ser como intersubjetividad monológica» (§§ 42ss, de Husserl, 1963, pp. 121ss), en la que el filósofo de Freiburg intenta ir más allá del *ego cogito*, cuando trata la cuestión «del Otro», desde el «común mundo de la vida» (*der gemeinsame Lebenswelt*) (§ 58, p. 162), partiendo de que debe «admitirse que es en mí que los otros se constituyen en tanto que otros» (§ 56, p. 156). Por su parte, Sastre no podrá superar del todo la aporía constatada en «la mirada» (*Le regard*) (Sartre, *L'être et le néant*, III, I. iv; 1943, pp. 310ss), por la que constituye «al Otro» como «objeto» irremediablemente. El Otro, por su parte, igualmente me constituye como objeto: «La personne est présente à la consciente en tant qu'elle est objet pour autrui» (*Ibid.*, p. 318).

Referencias

- Adorno, Rolena, 1980, «La redacción y enmendación del autógrafo de *La Nueva Corónica y Buen Gobierno*», en J. Murra y R. Adorno, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, vol. I., p. xxxii-xlví, México, Siglo Veintiuno.
- Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid.
- Arnim, J. V., 1964, *Stoicorum veterum Fragmenta*, Stuttgart.
- Bueno, Francisco, 2005, *Los judíos de Sefarad*, Ediciones Miguel Sánchez, Granada.
- Cottingham, John (Ed.), 1995, *Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).
- Damasio, Antonio, 2003, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt Inc., Orlando-London.
- De Carvahlo, Mario, 2006, «Intellect et Imagination», en tire à part de *Rencontres de Philosophie Médiévale* (Brepols), 11, pp. 119-158.
- De Carvahlo, M., 2007, «Aos hombros de Aristóteles (Sobre o não-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)», en *Revista filosófica de Coimbra*, (2007), 32, pp. 291-308.
- Descartes, René, 1953, *Oeuvres et letters de Descartes*, La Pléiade, Gallimard, Paris.
- Descartes, R., 1996, *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam-P. Tannery, J. Vrin, Paris, vol. 1-11.
- Dussel, E., 1977, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Sigüeme, Salamanca.
- Dussel, E., 1983, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sigüeme, Salamanca.
- Dussel, E., 1995, *The invention of the Americas*, Continuum, New York.
- Dussel, E., 1998, *Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid.
- Dussel, E., 2001, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brower, Bilbao.
- Dussel, E., 2006, *20 tesis de política*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E., 2007, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, Madrid-México.
- Dussel, E., 2007b, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid.
- Edelman, G. M., 1992, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York.

- Ferrater y Mora, José, 1963, «Suárez et la philosophie moderne», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 13 (2), pp. 155-248.
- Fraile, Guillermo, 1966, *Historia de la filosofía, III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, BAC, Madrid.
- Gaukroger, Stephen, 1997, *Descartes. An intellectual biography*, Clarendon Press, Oxford.
- Ginés de Sepúlveda, 1967, *Tratado sobre las Justas causas de la Guerra contra los indios*, FCE, México.
- Gilson, Etienne, 1951, *Études sur le rôle de la pensée Médiévale dans la formation du système cartesien*, J. Vrin, Paris.
- Guamán Poma de Ayala, 1980, *El primer nuevo corónica y buen gobierno*, 3 tomos, John V. Murra y Rolena Adorno, Siglo Veintiuno, México DF.
- Habermas, Juergen, 1989, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Buenos Aires.
- Hegel, G.W.F., 1970, *Werke in zwanzig Bände*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, vol. 1-20.
- Husserl, Edmund, 1963, *Cartesianische Meditationen*, Martinus Nijhoff, Haag.
- Ignacio de Loyola, 1952, *Obras completas*, BAC, Madrid.
- Las Casas, Bartolomé de, 1942, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México.
- Las Casas, B. de, 1954, *De Thesauris*, CSIC, Madrid.
- Las Casas, B. de, 1957, *Obras escogidas*, BAE, Madrid, vol. 1-5.
- Las Casas, B. de, 1969, *De regia Potestate*, CSIC, Madrid.
- Las Casas, B. de, 1989, *Apología*, Alianza, Madrid.
- Lockhart, James 1999, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, Siglo Veintiuno, México DF.
- Marx, Karl, 1956, *Marx Engels Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlín, vol. 1ss.
- Mignolo, Walter, 2005, *The Idea of Latin America*, Blackwell, Oxford.
- Montaigne, M. de, 1967, *Oeuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, Paris.
- Pärssinen, Martti, 1992, *Tawantinsuyu. The Inca State and its Political Organization*, Helsinki.
- Pedro de Fonseca, 1964, *Instituições Dialécticas*, Universidad de Coimbra, Coimbra, vol. 1-2.
- Pedro de Fonseca, 1965, *Isagoge filosófica*, Universidad de Coimbra, Coimbra.

- Pereira, Miguel B., 1967, *Pedro da Fonseca. O Método da Filosofia*, Universidade de Coimbra, Coimbra.
- Sartre, J. P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris.
- Suárez, Francisco, 1597, *Metaphysicarum disputationem*, ed. Ioannem et Andream Renaut, Salamanca, vol. 1-2.
- Subirats, Eduardo, 1994, *El continente vacío: La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*, Siglo XXI, México DF.
- Toulmin, Stephen, 1992, *Cosmópolis*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Wachtel, Nathan, 1971, *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris. Gallimard.



Una Nueva Edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas¹

Intentaremos pensar un tema que creo deberá ocupar buena parte del siglo XXI: *la aceptación, por parte de cada una de las tradiciones regionales filosóficas del Planeta (europea, norteamericana, china, hindú, árabe, africana, latinoamericana, etc.) del sentido de sus temáticas, del valor y de la historia de las otras tradiciones filosóficas*. Será la primera vez en la historia de la filosofía que las diversas tradiciones filosóficas se dispondrían a un auténtico y simétrico diálogo, gracias al cual aprenderían muchos aspectos desconocidos o más desarrollados en otras tradiciones. Además sería la clave para la comprensión del contenido de las otras culturas hoy presentes en la vida cotidiana de toda la humanidad, por los gigantescos medios de comunicación que permiten en el instante recibir noticias de otras culturas de las que no se tiene un mínimo conocimiento. Será un proceso de mutuo enriquecimiento filosófico que exige situarse éticamente reconociendo a todas las comunidades filosóficas de otras tradiciones con iguales derechos de argumentación, superando así un *moderno eurocentrismo* hoy imperante, que lleva a la infecundidad, y frecuentemente a la destrucción de notables descubrimientos de otras tradiciones.

§ 1. Los núcleos problemáticos universales

Llamaremos «núcleos problemáticos universales» a aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el

1. Ponencia presentada en el *XXII World Congress of Philosophy* (Seoul, Korea) (2 de Agosto de 2008), de la FISP, en la *III Sesión plenaria* sobre el tema: «Repensando la Historia de la Filosofía y la Filosofía Comparativa».

homo sapiens debió hacerse llegado a su madurez específica. Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, auto-conciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la *totalidad de lo real* para poder manejarla a fin de reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria. El *desconcierto* ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos le llevó a hacer preguntas en torno a algunos «núcleos problemáticos» tales como: ¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético y social*? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo? —lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: «¿Por qué el *ser* y no más bien la *nada*?». Estos «núcleos problemáticos» debieron inevitablemente hacerse presente cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son «núcleos problemáticos» racionales o preguntas, entre muchas otras, de los «por qué» *universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición.

El contenido y el modo de responder a estos «núcleos problemáticos» desatan, lanzan, disparan desarrollos muy diversos de narrativas *racionales*, si por *racionales* se entiende el simple «dar razones» o fundamento, que intentan interpretar o explicar los fenómenos, es decir, lo que «aparece» en el nivel de cada uno de esos «núcleos problemáticos».

§ 2. El desarrollo *racional* de las narraciones *míticas*

La humanidad, siempre e inevitablemente, sea cual fuere el grado de su desarrollo y en sus diversos componentes, expuso lingüísticamente las respuestas *racionales* (es decir, dando fundamento, el que fuera y mientras no sea refutado) a dichos núcleos problemáticos por medio de un proceso de «producción de mitos»

(una *mito-poiésis*). La producción de mitos fue el primer tipo racional de interpretación o explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente).

Los mitos, narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos, y por ello de «doble sentido», que exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico, *que descubre las razones*, y en este sentido son racionales, y contienen significados *universales* (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construida en base a *conceptos* (categorizaciones cerebrales de mapas cerebrales que incluyen a millones de grupos neuronales, por las que se unifican en su significado múltiples fenómenos empíricos y singulares que enfrenta el ser humano).

Los numerosos mitos, que se ordenan en torno a los *núcleos problemáticos* indicados, se guardan en la memoria de la comunidad, al comienzo por tradición oral, y desde el III milenio a.C. ya escritos, donde serán colectados, recordados e interpretados por comunidades de sabios que se admirán ante lo real, «pero el que no halla explicación y se reconoce su ignorancia, por lo que el que ama el mito (*filómythos*) es como el que ama la sabiduría (*filósofos*)», según la expresión de Aristóteles.¹ Nacen así las «tradiciones» míticas que dan a los pueblos una explicación *con razones* de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad, y que hemos denominado los «núcleos problemáticos». Pueblos tan pobres y simples como los Tupinambás del Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de sus vidas gracias al *sentido* que les otorgaba sus numerosísimos mitos.

Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen por su parte un «núcleo ético-mítico»,² es decir, una «visión del mundo» (*Weltan-*

1. *Metáfisica* I, 2; 982 b 17-18.

2. «Civilization universelle et cultures nationales», en *Histoire et Vérité*, Seuil, París, 1964, pp. 274-288; también en Paul Ricoeur, *Ética y Cultura*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, pp. 43-56.

schauung) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y que los guía éticamente. Por otra parte, ciertas culturas (como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la árabe, la helénica, la romana, la rusa, azteca, inca, etc.) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar una extensión geopolítica que subsumió otras culturas. Estas culturas con cierta universalidad sobrepusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas. Se trata de una dominación cultural que la historia constata en todo su desarrollo.

En estos choques culturales ciertos mitos perdurarán en las etapas posteriores (aún en la edad de los discursos categoriales filosóficos y de la ciencia de la misma Modernidad, hasta el presente). Nunca desaparecerán todos los mitos, porque algunos siguen teniendo sentido, como bien lo anota Ernst Bloch en su obra *El principio esperanza*.¹

§ 3. El nuevo desarrollo racional de los discursos con categorías filosóficas

Se nos tiene acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al *lógos* (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos inmediatamente en cuestión), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple de una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometéico o adámico² siguen teniendo todavía significación ética en el presente.

1. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959, vol. 1-3.

2. Véase Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1963.

Entonces el discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas*, que puede de alguna manera definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión* pero pierde en *sugestión* de sentido. Es un avance civilizatorio importante, en que se abre camino la posibilidad de efectuar actos de abstracción, de análisis, de separación de los contenidos semánticos de la cosa o del fenómeno observado, del discurso, y en la descripción y explicación precisa de la realidad empírica, para permitir al observador un *manejo* más eficaz en vista de la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

La mera *sabiduría*, si por *sabiduría* se entiende el poder exponer con orden los diversos componentes de las respuestas a los *núcleos problemáticos* indicados, se torna ahora como el contenido de un «oficio» social diferenciado que se ocupa del esclarecimiento, exposición y desarrollo de la dicha sabiduría. En una sociología de la filosofía las comunidades de filósofos forman agrupaciones diferenciadas de los sacerdotes, artistas, políticos, etc. Los miembros de estas comunidades de sabios, ritualizados, constituyendo «escuelas de vida» estrictamente disciplinada (desde el *calmecac* azteca hasta la *academia* ateniense o los sabios de la ciudad de Menfis en el Egipto del III milenio a.C.), fueron los llamados «amantes de la sabiduría» (*philo-sóphoi*) entre los griegos. En su sentido histórico, los «amantes de los mitos» eran también y estrictamente «amantes de la sabiduría», y por ello los que posteriormente serán llamados *filósofos* deberían más bien ser denominados *filo-lógos*, si por *lógos* se entiende el discurso racional con categorías filosóficas, que ya no usan los recursos de la narrativa simbólica mítica, sino de manera excepcional y a modo de ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica.

Este comenzar a dejar atrás la pura expresión racional mítica, y depurarla del símbolo para semánticamente dar a ciertos *términos* o *palabras* una significación unívoca, definible, con contenido conceptual fruto de una elaboración *metódica*, analítica, que puede ir del todo a las partes para ir fijando su significado preciso, se fue dando en todas las grandes culturas urbanas del Neolítico.

La narrativa con *categorías filosóficas* se fueron dando entonces en la India (posterior a los *Upanishads*), en la China (desde el *Libro de las Mutaciones* o *I Ching*), en Persia, en la Mesopotamia, en Egipto (con textos como el denominado la «filosofía de Menfis»), en el Mediterráneo oriental entre Fenicios y Griegos, en Meso-américa (maya y azteca), en los Andes entre los aymaras y quechuas que se organizaron el Imperio inca, etc. Así entre los aztecas *Quetzal-coatl* era la expresión simbólica de un dios dual originario (siendo el «*Quetzal*» la pluma de un bello pájaro tropical que significaba la divinidad, y «*coatl*» indicaba al gemelo o hermano igual: los «dos») que los *tlamatíne* («los que saben las cosas», que B. Sahagún llamó «filósofos»¹) denominaban *Ometeotl* (de *ome*: dos; *teotl*: lo divino), dejando ya de lado al símbolo. Esta última denominación indicaba el «origen dual» del universo (no ya el origen unitario del *to én*: el *Uno* de Platón o Plotino, por ejemplo). Esto indica el comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad de *categorización conceptual filosófica* entre los aztecas, en la persona histórica de un Nezahuálcoyotl (1402-1472).

Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt en América Latina,² conceden sin demasiada descripción lo que sea la filosofía, y por ello el haberse practicado la filosofía en Amerindia (antes de la invasión europea de 1492) o en África. El ataque a una *etnofilosofía* lanzada por el africano Paulin Hountondji³ contra la obra de Placide Tempel, *La filosofía Bantú*,⁴ apunta justamente a la necesidad de mejor definir lo que sea la filosofía (para distinguirla del mito).

1. See my book *The Invention of the Americas*, Continuum, New York, 1995, § 7.1. *The tlamatíni*.

2. R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.

3. P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, París, 1977.

4. P. Tempel, *La philosophie Bantue*, Présence Africaine, París, 1949. Muy semejante a la *Filosofía Nahualt* (UNAM, México, 1979) de Miguel León Portilla.

Cuando se leen detenidamente los primeros enunciados del *Tao Te-king* (o *Dao de jing*) del legendario Lao-tze: «El *tao* que puede nombrarse no es el que fue siempre [...] Antes del tiempo fue el *tao* inefable, el que no tiene nombre»,¹ nos encontramos ante un texto que usa *categorías filosóficas* que se alejan del todo del relato meramente mítico. De la filosofía de K'ung Fu-Tsu (Confucio) (551-479 a.C.)² nadie puede ya hoy ignorar su densidad argumentativa y racional. El desarrollo filosófico continuamente argumentado (hasta el exceso) de un Mo-Tzu (479-380 a.C.),³ que criticó las implicaciones sociales y éticas del pensamiento de Confucio, afirmando un universalismo de graves implicaciones políticas, escéptico de los ritos y con una organización o «escuela» excelentemente organizada, no puede dejar de ser considerado como uno de los pilares de la *filosofía china*, que antecedió a la gran síntesis confuciana de Meng Tzu (Mencius) (390-305 a.C.).⁴ Esta *filosofía* atravesará 2,500 años, con clásicos en cada siglo, y aún en la Modernidad europea tales como Wang Yang-ming (1472-1529) (que desarrolla la tradición neoconfuciana que se prolonga hasta nuestros días, que no sólo influenció a Mao Tse-tung sino que cumple la función que el calvinismo tuvo en el origen del capitalismo actual en China, Singapur, etc.) o Huang Tsung-hsi (1610-1695), gran renovador de la filosofía política.

De la misma manera, las filosofías indostánicas se organizan en torno a los *núcleo problemáticos* filosóficamente expresados.⁵ Leemos en el *Chandogya Upanisad*:

1. *Tao Te-king*, 1 (Ed. Léon Wieger, *Les Pères du Système Taoïste*, Les Belles Lettres, París, 1950, p. 18 (con texto chino).

2. Véase la *Confucius Analects*, trans. By Edward Slingerland. Hackett Publishing Company, Indianápolis, 2003.

3. Véase *Sources of Chinese Tradition from earliest times to 1600*, Columbia University Press, New York, 2003, vol. 1, pp. 66ss.

4. *Ibid.*, pp. 114ss. See Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass), 2000, pp. 137 ff., and 272 ff.

5. Véase *Sources of Indian Tradition from the beginning to 1800*, Columbia University Press, 1988, New York, vol. 1. También en Collins, 2000, pp. 177ss. Sobre Japón, *Ibid.*, pp. 322ss.

«En el comienzo, querido, este mundo fue sólo Ser (*sat*), sólo uno, sin un segundo. Algunos opinan: En el comienzo, verdaderamente, el mundo fue sólo No-ser (*asat*), sólo uno, sin un segundo; donde del No-ser emergió el Ser. Pero, pienso, querido, ¿cómo pudo ser esto? ¿Cómo pudo el Ser emerger del No-ser? Por el contrario, querido, en el comienzo del mundo fue sólo el Ser».¹

¿No es esto filosofía? ¿Sería por el contrario Parménides o Heráclito filósofos y no los de la India? ¿Cuál sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?

En el hinduismo, por su parte, el concepto de *Brahman* se refiere a la totalidad del universo (como la *Pacha* del quechua entre los Incas del Perú); el *atman* a la subjetividad; el *karma* a la acción humana; el *moksha* a la relación del *atman* con el *Brahman*. A partir de estos «núcleos» se construye un discurso categorial filosófico desde el siglo V a.C. Con un Sankara (788-820 d.C.) la filosofía india alcanza un desarrollo clásico, que se continuará hasta el presente. En tanto la filosofía budista, a partir de Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), rechaza los conceptos de *Brahman* y *atman*, ya que la totalidad del universo es un eterno devenir interconectado (*patitya samatpada*), negando más claramente aun las tradiciones míticas (como la de los *Vedas*) y construyendo una narración estrechamente racional (lo que no está, como en todas las filosofías, exenta de momentos míticos, tales como la ensomatosis, sucesivas «reincorporaciones del alma»). Por su parte el Jainismo, cuyo primer representante fue Vardhamana Mahvira (599-527 a.C.), defiende antológicamente la *Tattvartha Sutra* (la «no violencia, no posesión, no determinación») desde un vitalismo universal de gran importancia ante el problema ecológico actual.

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos que en vez de describir los caracteres que deben definirse como *criterios de demarcación* entre el mito y el

1. *Sources of Indian Tradition*, vol. I, p. 37.

discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le tocó históricamente continuarse en las filosofías del Imperio romano, que por su parte abrirá un horizonte cultural a la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo, y que por la Revolución industrial desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos) llegará a convertirse en la civilización central y dominadora del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denominamos helénico- y eurocentrismo) que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía. De no aclararse estas cuestiones por medio de un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no-occidentales con la filosofía europeo-norteamericana, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano.

Por ello suena un poco ingenuo la reflexión de E. Husserl (repetida por M. Heidegger y en general en Europa y Estados Unidos) siguiente:

«Por ello la filosofía [...] es la *ratio* en constante movimiento de auto-esclarecimiento, comenzando con la primera ruptura filosófica de la humanidad [...] La imagen que caracteriza a la filosofía en un estadio originario queda caracterizada por la filosofía griega, como la primera explicación a través de la concepción cognitiva de *todo lo que es* como universo (*des Seienden als Universum*)».¹

1. *Philosophy as Mankind's Self-Reflection; the Self-Realization of Reason*, en *The Crisis of European Sciences*, NorthWestern University Press, Evanston, 1970, pp. 338-339 (cs el § 73 de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Nijhoff, Haag,

En América Latina, David Sobrevilla sostiene la misma posición:

«Pensamos que existe un cierto consenso sobre que el hombre y la actividad filosófica surgieron en Grecia y no en el Oriente. En este sentido Hegel y Heidegger parecen tener razón contra un pensador como Jaspers, quien postula la existencia de tres grandes tradiciones filosóficas: la de China, la India y la de Grecia».¹

Las filosofía del Oriente serían filosofía *en sentido amplio*; la de Grecia *en sentido estricto*.

Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte originarse en Grecia) con el origen de la filosofía *mundial*, que tiene diversos orígenes, tantas como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue linealmente siguiendo la secuencia «filosofía griega, medieval latina y moderna europea». Pero el periplo histórico real fue muy diferente. La filosofía griega fue cultivada posteriormente por el Imperio bizantino, principalmente. La filosofía árabe fue la heredera de la filosofía bizantina, en especial en su tradición aristotélica. Esto exigió la creación de una lengua filosófica árabe en sentido estricto.² El aristotelismo latino en París, por ejemplo, tiene su origen en los textos griegos y los comentaristas árabes traducidos en Toledo (por especialistas árabes), textos utilizados (los griegos) y creados (los comentarios) por la «filosofía occidental» árabe (del Califato de Córdoba en España), que continuaba la tradición «orien-

1962, Husseriana VI, p. 273). Es el mismo texto que aparece en *The Crisis of European Sciences*, § 8, pp. 21 ff. (en el original alemán, pp. 18 ff.). Debe pensarse, en contrario, por ejemplo, que el llamado «teorema de Pitágoras» fue formulado por los Asirios 1000 a.C (Véase G. Semerano, *La favola dell'indoeuropeo*, Bruno Mondadori, Milano, 2005).

1. D. Sobrevilla, *Repensando la tradición de Nuestra América*, Banco Central de Reserva del Perú, Lima, 1999, p. 74.

2. Véase por ejemplo el *Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sina (Avicenne)*, editada por A.-M. Goichon, Desclée de Brouwer, París, 1938. Los 792 términos analizados por el editor, en 496 páginas de gran formato, nos dan una idea de la «precisión terminológica» de la *salasafa* (filosofía) árabe. La última es: «792: *Yagini*, certain, connu avec certitude, relatif à la connaissance certaine [...]», y siguen 15 líneas de explicación con las expresiones árabes, en escritura árabe, en margen derecho.

tal» procedente de El Cairo, Bagdad o Samarcanda, y que entregó el legado griego profundamente reconstruido desde una tradición semita (como la árabe) a los europeos latino-germánicos. Ibn Rushd (Averroes) es el que origina del renacimiento filosófico europeo del siglo XIII.

Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (en algunas de manera muy inicial, en otras con alta precisión) una *estructura categorial conceptual* que debe llamarse filosófica.

El discurso filosófico no destruye el mito, aunque sí niega aquellos que pierden capacidad de resistir al argumento empírico de dicho discurso. Por ejemplo, los mitos de Tlacaélel entre los aztecas, que justificaban los sacrificios humanos, para los que había buenas razones,¹ se derrumbaron completamente una vez que se demostró su imposibilidad, y además su inoperancia.

Por otra parte, hay elementos míticos que contaminan también a los discursos aún de los grandes filósofos. Por ejemplo, I. Kant argumenta en la «Dialéctica trascendental» de su *Critica de la razón práctica* en favor de la «inmortalidad del alma» para solucionar la cuestión del «bien supremo» (ya que recibiría después de la muerte la felicidad merecida en esta vida terrenal). Pero una tal «alma», y mucho más su «inmortalidad», nos muestra la permanencia de elementos míticos indostánicos del pensamiento griego que contaminó todo el mundo romano, medieval cristiano y moderno europeo. Las pretendidas demostraciones filosóficas son en estos casos tautológicas y no demostrativas racionalmente a partir de datos empíricos. Habría así presencia no advertida (e indebidamente) de elementos míticos en *las mejores filosofías*. Se las puede también llamar ideologías no intencionales.

Por el contrario, el «mito adámico» de la tradición semita-hebreo, que muestra a la libertad humana como el origen del «mal» —y no a alguna divinidad como en el mito de mesopotámico de

1. Sobre Bartolomé de las Casas y los sacrificios humanos véase mi obra *Política de la Liberación*, Trotta, Madrid, 2007, vol. 1, pp. 203ss.

Gilgamesh—, es una narrativa mítica que puede interpretarse nuevamente con sentido en el presente, y que resiste la racionalidad de la edad del *logos*.¹ Lo mismo la narrativa épica de los esclavos que se liberan de Egipto con un tal Moisés —recuperada por E. Bloch en su obra citada—.

§ 4. Hegemonía con pretensión de universalidad de la filosofía moderna europea

Desde 1492 Europa conquista el Atlántico, centro geopolítico que reemplaza al Mediterráneo, al «Mar árabe» (el Océano Índico) y al «Mar de la China» (el Pacífico), organizando un mundo colonial (desde el siglo XV al XVIII casi exclusivamente americano), y desarrollándose una civilización capitalista que permite a la filosofía latino-medieval desarrollarse como la *filosofía moderna europea* (pienso que dicho origen se sitúa desde 1514 por la presencia crítico-filosófica de Bartolomé de las Casas en el Caribe, mucho antes de *Le Discours de la méthode* de Descartes en Ámsterdam de 1637) la que siendo una *filosofía regional*, singular, podrá ostentar la pretensión de ser la *filosofía sin más*. Esa dominación, podríamos decir *hegemonía* porque contó con el consenso de las comunidades filosóficas periféricas o coloniales dominadas, permite a la *filosofía moderna europea* un desarrollo único y realmente innovador como ninguna otra en el mundo en esa Edad. La explicación de este desarrollo y de su pretensión de universalidad es lo que queremos analizar. La expansión colonial moderna, por la apertura al Atlántico de Portugal en el África y después en el Océano Índico (que superó entonces el «muro» del Imperio otomano), y de España hacia el Caribe y América, sitió al mundo islámico y paralizó su desarrollo civilizatorio (y filosófico por lo tanto), desde finales del siglo XV. La clásica filosofía árabe no pudo sobreponerse a la crisis del califato de Bagdad y decayó definitivamente. La presencia del Imperio mogol destruyó

1. Véase *La symbolique du mal* (ya citada) de Paul Ricoeur.

igualmente la posibilidad de un nuevo desarrollo de las filosofías budista y vendanta en el siglo XVI. Por su parte, la China, desde finales del siglo XVIII comienza a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución Industrial como la haría Gran Bretaña,¹ e igualmente deja de producir nueva filosofía hegemónica desde finales del siglo XVIII. En América Latina, el proceso de la conquista española destruyó todos los recursos teóricos de las grandes culturas amerindias, y, posteriormente, las colonias españolas y lusitanas tampoco pudieron superar los logros de la escolástica renacentista del siglo XVI, no alcanzando gran creatividad por medio de la escolástica barroca. Es decir, la centralidad dominadora del Norte de Europa, como potencia militar, política y cultural pudo desarrollar su filosofía desde finales de la Edad Media (desde el siglo XV de un Nicolás de Cusa y del Renacimiento italiano, debido también a la presencia de los bizantinos expulsados por los otomanos de Constantinopla en 1453), y dio posibilidad al desarrollo de su propia filosofía que, ante la desaparición o crisis de las otras grandes filosofías regionales, podrá elevar su *particularidad filosófica con pretensión de universalidad*.

La *filosofía moderna europea* aparecerá a sus propios ojos, entonces, y a los de las comunidades de intelectuales de un mundo colonial en extrema postración, paralizado filosóficamente, como la *filosofía universal*. Situada geopolíticamente, económica y culturalmente en el *centro*, manipulará desde ese espacio privilegiado la *información* de todas las culturas periféricas. Estas culturas periféricas, ligadas al centro y desconectadas entre ellas (es decir, la única relación existente se daba del Sur colonial al Norte metropolitano europeo, sin conexiones Sur-Sur), transcurrirán por la Edad de la Modernidad europea cultivando un desprecio creciente por lo propio, desde el olvido de sus propias tradiciones y confundiendo el alto desarrollo producto de la Revolución Industrial en Europa con la *verdad universal de su discurso*, tanto por

1. K. Pommeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton University Press, Princeton, 2000.

sus contenidos como por sus métodos. Es esto lo que le permitirá a Hegel escribir que:

«La Historia universal va del Este hacia el Oeste. Europa es absolutamente el fin de la historia universal».¹ «El Mar Mediterráneo es el eje de la Historia universal».²

Igualmente ciertas narrativas míticas europeas se confundirán con el *contenido pretendidamente universal* de la pura racionalidad de la filosofía europea. El mismo Hegel dirá que «el Espíritu germánico es el Espíritu del Mundo nuevo (la Modernidad), cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta»,³ no advirtiendo que dicho «Espíritu» es regional (europeo cristiano y no taoísta, vedanta, budista o árabe, p.e.), y no mundial, y que su *contenido* no expresa la problemática de otras culturas y por ello no es un discurso filosófico universal, sino que incluye muchos componentes de una narrativa mítica. ¿Qué significa en la racionalidad filosófica estricta universal el «Espíritu del cristianismo»? ¿Por qué no el «Espíritu del taoísmo», del budismo o del confucianismo? Ese «espíritu» es completamente válido como componente de una narrativa mítica con sentido para los que habitan dentro del horizonte de una cultura regional (como Europa), pero no como contenido racional filosófico, de base empírica, de validez universal (como lo pretendía la filosofía moderna europea).

El eurocentrismo filosófico, entonces, tiene una supuesta pretensión de *universalidad* siendo en verdad una filosofía *particular*, que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura

1. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Zweiter Entwurf* (1830), C, c; en *Sämtliche Werke*, Ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 243. Versión inglesa en *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 197.

2. *Ibid.*, p. 210; English, p. 171.

3. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 12, p. 413; *The Philosophy of History*, Colonial Press, New York, 1900, p. 341.

europea moderna fue la primera cuyo etnocentrismo fue mundial, teniendo como horizonte el *World-System*, diríamos con I. Wallerstein.¹ Pero esa *pretensión* termina cuando los filósofos de las otras tradiciones filosófico-culturales toman conciencia de su propia historia filosófica, y del valor situado de las mismas.

§ 5. Universalidad filosófica y particularidad cultural

Todo lo dicho no niega que se da un nivel en el que el discurso filosófico toma en cuenta a los «núcleos problemáticos» fundamentales y puede abordar respuestas con validez universal, es decir, como un aporte a ser discutido por otras culturas, ya que se trataría de un problema humano en cuanto tal universal. El intento, por ejemplo de K.-O. Apel,² de definir las condiciones universales de validez de un discurso argumentativo, descubre en primer lugar que para que dicha validez sea posible es necesario otorgar al otro argumentante posibilidades simétricas de intervenir en la discusión, de no ser así la conclusión de la discusión no sería válida por el que no ha podido participar con iguales condiciones. Se trata de un principio ético-epistemológico formal (sin contenido material valorativo particular de ninguna cultura) que puede ser aceptado como un logro a ser problematizado por las otras culturas. De la misma manera, que haya condiciones histórico-materiales (referentes a la afirmación y crecimiento de la vida humana) que son universalmente necesarias para la existencia humana (y por lo tanto económicas, por ejemplo), ya que somos sujetos corporales vivientes como propuso Karl Marx, parecen ser universalmente validas para todas las culturas. La universalidad formal abstracta de ciertos enunciados o principios, que pueden ser manejados de manera diferente en el nivel material de

1. I. Wallerstein, *The Modern World-System*. Academic Press, New York, 1980-1989, vol. 1-3.

2. K.-O. Apel, *Die Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, vol. 1-2.

cada cultura, no niega que puedan ser «puentes» que permitan la discusión entre distintas tradiciones filosóficas. Esa meta-filosofía es un producto de toda la humanidad (aunque se dé en una cultura determinada) en alguna tradición en una época determinada, que ha podido hacer más desarrollos que otras, pero de los cuales todas las demás tradiciones pueden aprender a partir de sus propios supuestos históricos. Por ejemplo, en el siglo X d.C., en Bagdad, la matemática tuvo avances significativos, lo que de inmediato se volcó en el desarrollo de la filosofía aristotélico-árabe, como un logro que será útil a otras tradiciones. Una filosofía *absolutamente post-convencional* es imposible (sin ninguna relación a una cultura concreta), y todas las filosofías, situadas inevitablemente en alguna cultura, pueden sin embargo dialogar con las obras a través de los «núcleos problemáticos» comunes y las respuestas de los discursos categoriales filosóficos, en cuanto humanos, y por ello universales.

§ 6. La Nueva Edad del diálogo entre tradiciones filosóficas

Pero demasiado se ha insistido en que esa función universal que ha cumplido la filosofía moderna europea. Con ello se han ocultado otros grandes descubrimientos de otras tradiciones filosóficas. Por ello, de lo que se trata en el comienzo del siglo XXI, entonces, es de inaugurar un diálogo inter-filosófico.

En primer lugar, debemos comenzar el diálogo del Norte con el Sur, ya que esta coordenada nos recuerda la presencia todavía actual (después de cinco siglos) del fenómeno del colonialismo; colonialismo económico y político, pero igualmente cultural y filosófico. Las comunidades filosóficas de los países post-coloniales (y sus problemas y respuestas filosóficas) no son aceptadas por las comunidades hegemónicas metropolitanas.

En segundo lugar, y no por ello menos importante, es necesario comenzar seriamente y permanentemente un diálogo del Sur con el Sur, para definir la agenda de los problemas filosóficos más urgentes

en África, Asia, América Latina o la Europa oriental, a ser discutidos filosóficamente. Las reglas de un tal diálogo deben formularse pacientemente.

Como trabajo pedagógico propedéutico es necesario comenzar a educar a las futuras generaciones en un mayor respeto a las otras tradiciones filosóficas, lo que conlleva un mayor conocimiento de esas filosofías. Por ejemplo, en el primer semestre de la historia de la filosofía de las carreras universitarias de filosofía, se debería iniciar con el estudio de los «primeros grandes filósofos de la humanidad», donde serían expuestos las filósofas y filósofos que produjeron las categorías germinales filosóficas en Egipto (afri-cano), en Mesopotamia (incluyendo los profetas de Israel), en Grecia, en India, en China, en Meso-américa o entre los Incas. En un segundo semestre se estudiarían las «grandes ontologías», incluyendo al Taoísmo, Confucionismo, Hinduismo, Budismo, filósofos griegos (tales como Platón, Aristóteles hasta Plotino), los romanos, etc. En un tercer semestre, debería exponerse el desarrollo posterior filosófico chino (desde el Imperio de los Han), las filosofías posteriores budista, jainista o vedanta en la India, las filosofías bizantina cristiana y árabe, y la filosofía latina europea medieval. Y así sucesivamente. *Una nueva generación pensaría filosóficamente desde un horizonte mundial*. Lo mismo debería acontecer en los cursos de ética, política, ontología, antropología, y hasta en los de lógica: ¿no se debería igualmente tener nociones de la lógica budista, por ejemplo?

Por otra parte, los filósofos deberían preguntarse si en otras tradiciones filosóficas (no sólo europeas o norteamericanas) han sido tratadas cuestiones ignoradas por la propia tradición, aunque hayan sido expuestas con estilos diferentes, con enfoques distintos, y donde puedan descubrirse nuevos desarrollos dadas las condiciones particulares del entorno geopolítico de esas filosofías.

No sólo debe haber diálogo entre Oriente (un concepto ambiguo desde la descalificación de Edward Said) y Occidente (igual-

mente confuso),¹ porque en ese caso África, América Latina y otras regiones quedarían excluidas.

Es entonces necesaria una reformulación completa de la historia de la filosofía a fin de comenzar a estar preparados para un tal diálogo. La obra pionera de un sociólogo, Randall Collins, en su libro *World Philosophy*,² apunta muchos aspectos relevantes que deben ser tomados en consideración. Pedagógicamente, al comparar en la geografía (espacio) y a través de los siglos (tiempo) las grandes filosofías chinas, indostánicas, árabes, europeas, norteamericanas, africanas (aunque sin dedicar una sola línea sobre los 500 años de filosofía latinoamericana, y menos aún las nacientes filosofías de las culturas urbanas anteriores a la conquista), clasificadas en generaciones (y distinguiendo filósofos de primer, segundo o tercer orden, tarea realmente difícil pero de suma utilidad), se descubren aspectos sumamente ricos y que dan que pensar a los filósofos –ya que el autor es un sociólogo, pero teniendo gran información y produciendo una obra de mucha utilidad para los filósofos–.

§ 7. Diálogo inter-filosófico mundial hacia un *pluriverso trans-moderno*

Después de larga crisis, por el impacto de la cultura y la filosofía europea moderna, las filosofías de otras regiones (China, India, países árabes, América Latina, África, etc.) comienzan a recuperar el sentido de su propia historia, sepultadas por el huracán de la Modernidad.

La Modernidad europea impactó a las restantes culturas (excepto China, Japón y pocos países más) con el colonialismo. Ex-

1. ¿En qué consiste el Occidente? Es sólo Europa occidental, y entonces ¿qué sería Rusia que ciertamente forma parte de la cultura del antiguo Imperio bizantino *oriental*? ¿Su origen está en Grecia?, pero para Grecia Europa era tan bárbara como otras regiones en el norte de Macedonia.

2. Collins, 2000, ya citado arriba.

plotó sus recursos, extrajo información de sus culturas, y desecharó aquello que no le era subsumible. Cuando hablamos de *Transmodernidad* queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (por ello no puede ser «post-moderno», porque el postmodernismo es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida el afirmar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad *desechada, no valorizada, lo «inútil»* de las culturas («desechos» entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales), y desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas, afirmación y desarrollo llevados a cabo desde sus *propios* recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana. De esta manera, la filosofía árabe, por ejemplo, podría incorporar la hermenéutica de la filosofía europea, desarrollarla y aplicarla a fin de efectuar nuevas interpretaciones de *El Korán*, que permitirían producir nuevas filosofías –política o feminista– árabes, dos ejemplos posibles tan necesarios. Sería fruto de la *propia* tradición filosófica árabe, puesta al día por el diálogo inter-filosófico (no sólo con Europa, sino igualmente con América Latina, la India, la China o la filosofía africana), en vista de una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello *trans-moderna* (lo que supondría, igualmente, ser trans-capitalista en el campo económico).

Por mucho tiempo, quizá siglos, las diversas tradiciones filosóficas seguirán su propio camino, sin embargo, en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriverso *trans-moderno* (que no es simplemente «universal», ni «post-moderno»). Ahora «otras filosofías» son posibles, porque «otro mundo es posible» –como lo proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, México–.

Bibliografía de Libros de Enrique Dussel¹

FILOSÓFICOS

61. 2011

Carta a los indignados, La Jornada, México, 238 p.

60. 2009

Política de la Liberación. Arquitectónica, Vol. II, Editorial Trotta, Madrid, pp. 542.

Nueva edición *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Editorial El Perro y la Rana, Caracas, 2010, pp. 550; 2^a. Impresión, julio 2011, 542 p.

59. 2008

Marx y la Modernidad. Conferencias de la paz, Rincón Ediciones, La Paz, pp. 155.

59b. 2008

Frigorelsesfilosofi, Forlaget Politisk Revy, København, 2008, 345 pp.

58. 2007

Materiales para una política de la liberación, Plaza y Valdés, Madrid, 2007, 372 pp.

Edición en México, UANL-Plaza y Valdez, México, 2007, 374 pp.

57. 2007

Política de la Liberación: Historia mundial y crítica, Editorial Trotta, Madrid, pp. 588.

En inglés: *Politics of Liberation. A critical world history*, SCM-Press, London, 2011, 590 p.

1. Pueden consultarse electrónicamente en www.enriquedussel.com estos libros, no los más recientes (porque las editoriales tienen todavía derechos).

56. 2006

20 Tesis de Política, Siglo XXI-CREFAL, México, 176 p; 2^a. Edición, 2006;
3^a. Edición corregida, 2008, 174 p.

En: *El Perro y la Rana*, Venezuela, 2010, 200 pp.

Como: *20 Proposiciones de Política de la Liberación*, Editorial Tercera Piel, La Paz, 2006, 169 p.

En portugués: *20 Teses de Política*, Expressão Popular-Clacso, São Paulo, 2007, 178 p.

En inglés: *Twenty Theses on Politics*, Duke University Press, Durham, 2008, 162 pp.

En italiano: *20 tesi di politica*, Asterios Editore, Trieste, 2009, 192 p.

55. 2003.

Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal, Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina), escrito y publicado en rotaprint en 1966, 265p. Es accesible en Internet en www.clacso.com (biblioteca virtual, sala de lectura).

54. 2003.

Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism and Theology of Liberation, Rowman and Littlefield, Maryland, 2003, 233 pp.

53. 2001.

Hacia una Filosofía Política Crítica, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, 475 p.

52. 1999.

Apel-Dussel, *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1999, 379 p.

Karl-Otto Apel-Enrique Dussel, *Ética del discurso y Ética de la Liberación*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, 394 p.

51. 1998.

La Etica de la Liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K.-O. Apel, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1998, 239 p.

Parcialmente *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la Filosofía de Gianni Vattimo*, Universidad Iberoamericana, Golfo Centro, Colección Lupa Inquisitor, 1999, 65 p.

50. 1998.

Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión, Editorial Trotta, Madrid, 1998, 661 p.; segunda Edición: 1998; tercera edición: 2000; cuarta edición 2002. 5^a. Edición, 2005.

En portugués: *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, Editora Vozes, Petrópolis, 2000, 671 p.: 2^a. Edición, 2002, 671 p.; 3^a. Edición, 2007, 671

En alemán edición abreviada: *Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriß einer kritischen und materialien Ethik*, Wissenschaftsverlag, Mainz und Aachen, 2000, 190 p.

En francés: *L'Éthique de la Libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, L'Harmattan, París, 268 p.

En inglés: *Ethics of Liberation*, Duke University Press, Durham, 2013.

49. 1997.

Oito Ensaios sobre cultura latino-americana e libertação, Editorial Paulinas, São Paulo, 1997, 229 p.

Filosofía de la cultura y la liberación, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006, 329 p.

48. 1994.

Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación, Editorial Nueva América, Bogotá, 320 p.

47. 1994.

Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (Méjico), 1993, 208 p.

En inglés: *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New York, 1996, 248 p.

En portugués, versión reducida: *Filosofia da Libertaçao. Crítica à ideologia da exclusão*, Paulus, São Paulo, 1995, 157 p.;

46. 1994.

Las metáforas teológicas de Marx, El Verbo Divino, Estella (Navarra), 317 p.

En: Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas, 2007, 300 pp.

45. 1992.

1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 219 p.

- En: Ediciones Antropos LTDA, Santa Fé Bogotá, 256 p.
- En: Plural Editores-Facultad de Humanidades UMSA, La Paz, Bolivia, 1994, 187 p. Como: *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*
- En Cambio XXI-Colegio Nacional de Ciencias Políticas, México, 1994, 219 p. Como: *El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*
- En Editorial Abya-Yala, Quito, 1994, 219 p. Versión corregida y aumentada: *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «Mito de la modernidad»*, Biblioteca Indígena, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2008, pp. 254.
- En francés: *1492 l'occultation de l'autre*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 174 p.
- En gallego: *1492: O encubrimento do Outro. A orixe do mito da Modernidade*, Encrucillada, Santiago de Compostela, 214 p.
- En alemán: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Patmos Verlag, Dusseldorf, 1993, 208 p.
- En italiano: *L'occultamento dell'»Altro». All origine del mito della modernità*, La Piccola Editrice, Celleno, 1993, 228 p.
- En portugués: *1492: O Encobrimiento do Outro. A origem do Mito da Modernidade*, Editora Vozes, Petrópolis, 1993, 196 p.
- En inglés: *The Invention of the Americas. Eclipse of «the Other» and the Myth of Modernity*, Continuum Publishing, New York, 1995, 224 p.
- En koreano: *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, SNUILAS, Seoul, 2011, pp. 271.

44. 1990.

El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital», Siglo XXI, México, 464 p. (ISBN: 968-23-1649-9).

En italiano: *L'ultimo Marx*, Manifestolibri SRL, Roma, 2009, 288 p.

43. 1988.

Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI/UAM I, México, 380 p.

En inglés: *Towards an Unknown Marx. Commentary of the Manuscripts of 1861-1863*, Routledge, London, 2001, 273 p. (ISBN: 0-415-21545-5)

- En italiano, otra colección de artículos: *Un Marx Sconosciuto*, Manifesto libri SRL, Roma, 1999, 227 p.
42. 1986.
Ética Comunitaria, Ediciones Paulinas, Madrid, 285 p.
- Otra publicación en Ediciones Cristianas del Azuay, Cuenca (Ecuador), 1986, 285 p.
- En portugués: *Etica Comunitária. Liberta o pobre!*, Vozes, Petrópolis, 1986, 286 p.; 2a.ed. 1987, 286 p.; 3a.ed. 1994, 286p.
- En inglés: *Ethics and Community*, Orbis Books, New York, 1988, 260 p., 2a. ed. 1993, 260 p.
- En alemán: *Ethik der Gemeinschaft*, Patmos, Dusseldorf, 1988, 239p.
- En italiano: *Etica comunitaria*, Cittadella Editrice, Asís, 1988, 286 p.
- En francés: *Étique communautaire*, Les Éditions du Cerf, París, 1991, 256 p.
- En coreano: *Etica Comunitaria*, Benedict Press, Waegman, 1990, 305 p.
37. 1985.
La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse, Siglo XXI, México, 421 p.; 2a. ed. Siglo XXI, México, 1991, 421 p.; 4^a. Edición, Siglo XXI, México, 2010, p. 421
- En francés: *La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundrisse*, L'Harmattan, París, 2009, 379 p.
35. 1983.
Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Nueva América, Bogotá, 329 p.; 2da. ed. Nueva América, Bogotá, 1994, 329 p.
34. 1980.
Filosofía ética latinoamericana t.V: Arqueológica latinoamericana (Una filosofía de la religión antifetichista), Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 175 p.
- En portugués: *Para uma ética da libertação latino americana* t.V: Uma filosofia da religião antifetichista, Loyola UNIMEP, São Paulo Piracicaba, 1982, 163 p
33. 1979.
Filosofía ética latinoamericana t.IV: La política latinoamericana (Antropológica III), Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 172 p.
- En portugués: *Para uma ética da libertação latino americana* t.IV: Política, Loyola, São Paulo, 1982, 213 p

31. 1977.

Filosofía de la poiesis. Introducción histórica, UAM A, México, 165p.; 2^a. ed. 1983, 165p.

Reedición aumentada: *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984, 242 p.

30. 1977.

Religión, Edicol, México, 278 p.

29. 1977.

Filosofía de la liberación, Edicol, México, 213 p.

Filosofía de la Liberación, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. 299.

Segunda edición aumentada: *Filosofía de la liberación*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1980, 240 p.

Tercera edición actualizada: *Filosofía de la liberación*, Ediciones Aurora, Buenos Aires, 1985, 228 p.

Cuarta edición: *Filosofía de la Liberación*, AFYL, México, 1987, 228 p.

Quinta edición corregida: *Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996, 234 p.

Sexta edición corregida: *Filosofía de la Liberación*, Primero Editores, México, 2001, 234 p.

En portugués: *Filosofia da libertaçāo*, Loyola UNIMEP, São Paulo Piracicaba, 1982, 284 p.

En inglés: *Philosophy of liberation*, Orbis Books, New York, 1985, 215 p.; 2a. ed. Ibid., 1990, 215 p.; 3^a. ed., Ibid., 1993, 215 p.

En alemán: *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburgo, 1989, 207 p.

En italiano: *Filosofia della Liberazione*, Queriniana, Brescia, 1992, 312 p.

28. 1977.

Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, Extemporáneos, México, 149 p. (ISBN: 958-9039-19-7)

Reedición: *Introducción a la filosofía de la liberación*, (con ensayo preliminar y bibliografía por Germán Marquinez Argote), Nueva América, Bogotá, 1979, 221 p.; 2a. ed., Nueva América, Bogotá, 1983, 221 p.; 3a. ed., Nueva América, Bogotá, 1988, 221 p.; 4a. ed., Nueva América, Bogotá, 1991, 221 p.

Quinta edición actualizada: *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1995, 308 p.

Sexta edición, reproducción de la primera de 1977 bajo el título de: *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Te-ixtli, Bogotá, 2000, 144 p.

27. 1977.

Filosofía ética latinoamericana t.III: De la erótica a la pedagógica, Edicol, México, 277 p.

Reed. como: *Filosofía ética de la liberación* t. III: Niveles concretos de la ética latinoamericana, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1988, 277 p.

Reedición parcial: *La pedagógica latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1980, 178 p.; 2a.ed. 1987, 178 p.; 3ra.ed. 1991, 178 p.

Nueva edición actualizada: *La pedagógica latinoamericana*, Instituto de Est. Bolivianos, UMSA ASDI, La Paz, 2009, pp. 324.

Nueva edición corregida: *Para una erótica latinoamericana*, Editorial el Perro y la Rana, Caracas, 2007, pp. 142.

Reedición parcial: *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico*, Nueva América, Bogotá, 1980; 2a.ed. 1983, 162 p.; 3a.ed., 1987, 162 p.; 4a.ed. 1990, 162 p.; 5a. ed. 1994, 166 p.

En portugués: *Para uma ética da liberação latino americana* t.III: Erótica e Pedagógica, Loyola UNIMEP, São Paulo Piracicaba, 1982, 281 p.

En italiano: *Pedagógica della Liberazione*, Edizioni FERV, Roma, 2004, 190 p.

26. 1975.

El humanismo helénico, Eudeba, Buenos Aires, 140 p.

25. 1975.

Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas (coautor con Enrique Guillot), Bonum, Buenos Aires, 126 p.

23. 1974.

El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, Guadalupe, Buenos Aires, 295 p.

22. 1973.

Para una ética de la liberación latinoamericana, t.II: Eticidad y Moralidad, Siglo XXI, Buenos Aires, 244 p.

Reed. como: *Filosofía ética latinoamericana* t.II: Accesos hacia una Filosofía de la Liberación, Edicol, México, 1977, 244 p.

- Nueva edición bajo el título: *Filosofía ética de la liberación*, t.II: Accesos hacia una Filosofía de la Liberación, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1987, 244 p.
- En portugués: *Para uma ética da libertação latino americana* t.II: Eticidade e moralidade, Loyola UNIMEP, São Paulo Piracicaba, 1982, 241 p.
21. 1973.
- Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.I, Siglo XXI, Buenos Aires, 197 p.
- Reed. como: *Filosofía ética latinoamericana* t.I: Presupuestos de una Filosofía de la Liberación, Edicol, México, 1977, 199 p.
- Nueva edición bajo el título: *Filosofía ética de la liberación*, t.I: Presupuestos para una filosofía de la liberación, Aurora, Buenos Aires, 1987, 199 p.
- En portugués: *Para uma ética da libertação latino americana* t.I: Acesso ao ponto de partida da ética, Loyola UNIMEP, São Paulo Piracicaba, 1982, 189 p.
20. 1973.
- América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Fernando García C., Buenos Aires, 228 p.
18. 1972.
- La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Ser y Tiempo, Mendoza, 207 p.
- Reed. aumentada: *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sigueme, Salamanca, 2da. ed., 1974, 295 p.; 3^a ed. Universidad de Guadalajara, México, 1991, 281 p.
- En portugués: *Método para uma Filosofia da Libertaçāo. Superação analéctica da dialética hegeliana*, Loyola, São Paulo, 1986, 292 p.
17. 1972.
- Para una destrucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 207 p.
4. 1969.
- El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires, 177 p.

II. HISTÓRICOS

41. 1986.

Hipótesis para una historia de la teología en América Latina, Indoamerican Press Service, Bogotá, 98 p. (Colección Iglesia Nueva 71).

Nueva versión aumentada en español: *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*, Potrerillos Editores, México, 1995, 193 p.

En portugués: *Teologia da Libertação. Um panorama de seu desenvolvimento*, Editorial Vozes, Petrópolis, 1999, 120 p.

En alemán: *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Exodus, Fribourg, 1989, 157 p.

Versión alemana parcial y aumentada: «Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika (1959-1989)», en Riolando Azzi, J. P. Bastian, Enrique Dussel, M. Salinas, *Theologie Geschichte der Dritten Welt: Lateinamerika*, Chr. Kaiser, Güterloh, 19, pp. 263-365

54. 2003. H/T

Beyond Philosophy: History, Marxism, and Theology of Liberation, Rowman and Littlefield, Maryland, circa 300 p.

40. 1986.

Los últimos 30 años (1950-1985) en la Historia de la Iglesia en América Latina, Indo American Press Service, Bogotá, 90 p. (Colección Iglesia Nueva 75).

En portugués: *História da Igreja Latino-Americana*, Edicoes Paulinas, São Paulo, 1989, 99 p.

36. 1983.

Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina, tomo I/1, CEHILA Sigueme, Salamanca, 723 p.

32. 1978.

De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979), Edicol, México, 1979, 617 p.

En portugués: *De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança*, t.I: De Medellín a Sucre (1968-1972), Loyola, São Paulo, 1981, 230 p.; t.II: De Sucre à crise relativa do neofacismo (1973-1977), Loyola, São Paulo, 1982, pp.231-498; t.III: En torno de Puebla (1977-1979), Loyola, São Paulo, 1983, pp.499-704

15. 1971.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1971, t.IX, 230 p.

14. 1970.

El catolicismo popular en Argentina. t.5: Histórico. (coautor con María Mercedes Esandi), Bonum, Buenos Aires, 236 p.

13b. 1969-1979.

En castellano edición parcial de *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*, CRT, México, 1979, 442 p.

En francés anteriormente el libro 13b: *Les évêques hispano américains défenseurs de l'indien (1504-1620)*, Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970, 286 p.

13. 1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.VIII, 280 p.

12. 1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.VII, 236 p.

11. 1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.VI, 370 p.

10. 1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.V, 308 p.

9. 1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.IV, 316 p.

7. 1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.II, 269 p.

8. 1969. *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio*, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1969, t.III, 330 p.

6. 1969. *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio*, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1969, t.I, 180 p.

5. 1969. *El catolicismo popular en Argentina*. t.4: Antropológico. (coautor con Ciro R. Lafon), Bonum, Buenos Aires, pp.193 242

2. 1967.

Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina, Estela, Barcelona, 222 p.

Reedición aumentada: *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación (1492-1973)*, Nova Terra, Barcelona, 2a. ed. 1972, 466 p.; 3a. ed. 1974; 4a. ed. Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1978, 419 p.; 5a. ed. actualizada, Mundo Negro Esquila Misional, Madrid México, 1983, 482 p.; 6a. ed. Mundo Negro-Esquilla Misional, Madrid-México, 1992, 483 p.

Actualizada con el título *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonaje y liberación (1492-1992)*, 8va.ed., Esquila Misional, Madrid-México, 1992, 484p.

En inglés: *A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation (1492-1979)*, William B.Eerdmans, Grand Rapids, 1981, 360 p. (ISBN: 0-8028-3548-1)

En alemán: *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Matthias Gruenewald Verlag, Mainz, 1988, 435 p.

En italiano: *Storia della Chiesa in America Latina (1492-1992)*, Editrice Queriniana, Brescia, 1992, 457 p.

1. 1963.

El protestantismo en América Latina (coautor de Prudencio Damboriana), Oficina Internacional de Investigaciones sociales de FERES, Friburgo (Suiza)-Bogotá, 290 p.

III. TEOLÓGICOS

54. 2003.

Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism and Theology of Liberation, Rowman and Littlefield, Maryland, 2003, 233 pp.

39. 1985.

Caminhos de libertação latino americana, t.IV: Reflexões para uma Teologia da libertação, Paulinas, São Paulo, 302 p.

38. 1985.

Caminhos de libertação latino americana, t.III: Interpretação ético teológica, Paulinas, São Paulo, 180 p.

36b. 1985.

En alemán: *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Exodus, Freiburg, 272 p. (Artículos publicados en 19, 24, 38 y 39)

24. 1974.

Caminos de liberación latinoamericana II: Teología de la liberación y ética, Latinoamérica, Buenos Aires, 221 p.

En inglés: *Ethics and the theology of liberation*, Orbis Books, New York, 1978, 177 p.

En portugués: *Caminhos de libertação latino americana* t.II: História, Colonialismo e Libertação, Paulinas, São Paulo, 1985, 228 p.

19. 1972.

Caminos de liberación latinoamericana I: Interpretación histórico teológica de nuestro continente latinoamericano, Latinoamérica, Buenos Aires, 176 p.; 2a. ed. 1973, 176 p.; 3a. ed., 1975, 176 p.

Reedición aumentada: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Sigueme, Salamanca, 1978, 209 p.

En inglés: *History and the theology of liberation. A Latin American perspective*, Orbis Books, New York, 1976, 186 p. (ISBN: 0-88344-1802)

En francés: *Histoire et théologie de la libération. Perspective latinoaméricaine*, Editions Economie et Humanisme Editions Ouvrières, Paris, 1974, 183 p.

En portugués: *Caminhos de libertação latino americana*, t.I: Interpretação histórico teológica, Paulinas, São Paulo, 1985, 152p.

16. 1970.

América latina y conciencia cristiana, Ipla, Quito, 104 p

3. 1968.

Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia, Ediciones de la Facultad de Teología de la PUCA, Buenos Aires, 154 p.

También en: L.Gera-E.Dussel-J.Arch, *Contexto de la Iglesia Argentina*, Ibid., 1968, pp.31-154.

EDITOR PRINCIPAL DE OBRAS DE CONJUNTO

I. FILOSÓFICOS

13. 2011.

- E. Dussel-E. Mendieta-C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*, Siglo XXI-CREFAL, México, 1111 p.

12. 2008.

- Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Duke University Press, Durham, 2008, 630 p.

11. 2007.

- E. Dussel-M.Guevara-M.Rojas, *Justicia y Razón. Homenaje a Porfirio Miranda*, UAM-Iztapalapa, México, 340 p.

10. 1994.

- E. Dussel (Ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 312 p. (ISBN: 968-23-1893-9)

9. 1992.

- E. Dussel-K.-O.Apel (Eds.), *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*, Siglo XXI, México, 104 p.

6. 1978.

- E. Dussel (Ed.), *Contra un Diseño Dependiente: Un modelo para la autodeterminación nacional*, Edicol, México, 308 p.

5. 1973.

- E. Dussel (Ed.), *Dependencia Cultural y Creación de la Cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 98 p.

II. HISTÓRICOS

8. 1992.

- E. Dussel (Editor), en italiano: *La Chiesa in America Latina 1492-1992 il revocio della storia*, Cittadella Editrice, Assisi, 1992, 928 p.

En inglés: *The Church in Latin America 1492-1992*, Burns Oates-Orbis Books, Kent-New York, 1992, 501 p. (ISBN: 0-86344-820-3)

En portugués: *Historia Liberationis. 500 Anos de História da Igreja na América Latina*, Edições Paulinas-Cehila, São Paulo, 1992, 710 p.

En español: E. Dussel, *Resistencia y Esperanza. Historia del Pueblo Cristiano en América Latina y el Caribe*, DEI-CEHILA, Costa Rica, 1995, 683 p.

7. 1987.

E. Dussel (Ed.), *Iglesia y Clase Obrera en América Latina*, (XV Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en São Paulo, Brasil, 1986), en *Revista Mexicana de Sociología* (México), Vol.XLIX, 3, Julio Septiembre (1987), pp.145-246.

4. 1977-1995.

E. Dussel (Editor y Coordinador General del Proyecto), *Historia General de la Iglesia en América Latina*.

t.I/1: Introducción, Sigueme, Salamanca, 1983, 724 p. (ISBN: 84-301-0910-2)

t.I/2: La Iglesia en los siglos XIX y XX (en elaboración)

t.II/1: Historia da Igreja no Brasil, Vozes, Petrópolis, 1977, 442 p.

t.II/2: Historia da Igreja no Brasil, Vozes, Petrópolis, 1980, 340 p.

t.III: Historia da Igreja no Brasil (en elaboración).

t.IV: Caribe, Universidad de Quintana Roo-Sigueme, Quintana Roo-Salamanca, 1995, 443 p.

t.V: México, Paulinas Sigueme, México, Salamanca, 1984, 509 p.

t.VI: América Central, Sigueme, Salamanca, 1985, 606 p.

t.VII: Colombia y Venezuela, Sigueme Salamanca, 1981, 702 p.

t.VIII: Perú, Ecuador y Bolivia, Sigueme, Salamanca, 1987, 533 p.

t.IX: Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay, Sigueme, Salamanca, 1994, 672p.

t.X: Fronteras: A history of the Latin American Church in the USA since 1513, MACC, San Antonio, 1983, 470 p

3. 1977.

E. Dussel (Ed.), *Para una Historia de la Evangelización en América Latina*. (III Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Santo Domingo, 1975), CEHILA Nova Terra, Barcelona, 1977, 319 p.

2. 1976.

E. Dussel (Ed.), *Bartolomé de las Casas (1474-1974) e Historia de la Iglesia en América Latina*. (II Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Chiapas, 1974), CEHILA Nova Terra, Barcelona, 1976, 298 p

1. 1975.

- E. Dussel (Ed.), *Para una Historia de la Iglesia en América Latina*. (I Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Quito, 1973), CEHILA Nova Terra, Barcelona, 1975, 282 p.

ALGUNOS LIBROS SOBRE EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL

I. FILOSÓFICOS

18. 2009.

- Gildardo Díaz Novoa, *Enrique Dussel: una lectura latinoamericana de la obra completa de Marx*, Universidad de Ibagué, Ibagué (Colombia), 199 pp.

17. 2006.

- Luis Manuel Sánchez Martínez, *Warum kann (und darf) der «Andere» nicht verstanden werden? Sinnkritische historisch-philosophische Rekonstruktion der Befreiungsethik von Enrique Dussel*, Concordia, Aachen, 2006, 234 p.

16. 2003.

- Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Editorial Driada, México, 2003, 299 p.

15. 2002.

- Drees, Stefan, *Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog: Eine Fallstudie zur Soziologie der Philosophien*, Wissenschaftsverlag, Aachen, 2002, 424 p.

14. 2000.

- Alcoff, Linda Martin / Mendieta, Eduardo,

Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, Rowman and Littlefield, Maryland, 2000, 300 p. (ISBN: 0-8476-9651-0)

13. 1999.

David Sánchez Rubio, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, 311p. (ISBN: 84-330-1424-2)

12. 1998.

Barber, Michael, *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University Press, New York, 1998, 184 p.

9. 1997.

Schelkshorn, Hans, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Rodopi B.V., Amsterdam, 362p.

8. 1996.

Penner, Peter, *Die Aussenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussel's Befreiungsethik*, Argument Verlag, Hamburg, 1996, 320 p.

7. 1995.

Edgar Moros Ruano, *¿La Filosofía de la Liberación de Enrique D. Dussel: ¿Alternativa al Marxismo en América Latina?*, Universidad de los Andes, Mérida (Venezuela), 1995, 238 p.

6. 1995.

Lampe, Armando, (Ed.), *Ética e a Filosofia da Libertaçāo. Festschrift Enrique Dussel*, Editorial Vozes, Petrópolis, 1995, 325 p.

5. 1995.

Fornet-Betancourt, Raúl, (Ed.), *Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburstages*, Verlag Augustinus, Aachen, 1995, 217 p.

4. 1992.

Schelkshorn, Hans, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel*, Herder, Freiburg-Wien, 174 p.

1. 1987.

Roque Zimmermann, *América Latina. O não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*, Editorial Vozes, Petropolis, 264 p.

II. TEOLÓGICOS

10. 1997.

Peter, Anton, *Enrique Dussel: Offenbarung Gottes im Anderen*, Gruenewald Verlag, Mainz, 104p.

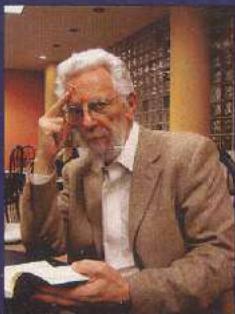
3.1988.

Roberto Segundo Goizueta, *Liberation, Method, and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*, American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, 174 p.

2.1987.

Peter, Anton, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Herder, Freiburg/Br, 625 p.





ENRIQUE DUSSEL nace el 24 de diciembre de 1934, en el pueblo de La Paz, Mendoza, Argentina. Exiliado político desde 1975 en México, hoy ciudadano mexicano, es profesor en el Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa, ciudad de México), y en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Ciudad Universitaria). Licenciado en filosofía (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina), doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, doctor en historia en La Sorbonne de París y una licencia en teología en París y Münster. Ha obtenido doctorados honoris causa en Freiburg (Suiza) y en la Universidad de San Andrés (La Paz, Bolivia). Fundador con otros del movimiento Filosofía de la Liberación. Trabaja especialmente el campo de la Ética y la Filosofía Política.

