

**ENRIQUE
DUSSEL**

**FILOSOFÍAS
DEL SUR**

**DESCOLONIZACIÓN
Y TRANSMODERNIDAD**

Akal / Inter Pares

Akal / Inter Pares

Serie Poscolonial

Director: Ramón Grosfoguel



akal

Diseño interior y cubierta: RAG

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor.

La edición del presente libro ha contado con la colaboración de Diálogo Global.



Reimpresión, 2016

© Enrique Dussel, 2015

D.R. © 2015, Edicionesakal México, S. A. de C. V.

Calle Tejamanil, Manzana 13, lote 15, Sección VI
colonia Pedregal de Santo Domingo
delegación Coyoacán, CP 04360
México, D. F.
Tel.: +(01 55) 5658 8426 y 5019 0448
www.akal.com.mx

ISBN: 978-607-95641-1-7

Impreso en España

Enrique Dussel

Filosofías del Sur

Descolonización y Transmodernidad



akal

ARGENTINA

ESPAÑA

MÉXICO

PRÓLOGO

Esta obra contiene trabajos publicados entre los tomos II y III de la *Política de la Liberación*¹ que, encontrándose muy dispersos, no pueden leerse como un conjunto de temas que van madurando en el transcurso de los debates. Algunos de ellos fueron dictados en la Cátedra Albertus Magnus de la Universidad de Colonia, en Alemania;² otros son participaciones en diversos eventos filosóficos o encargos para diferentes revistas. El reunirlos permite tener una idea de los temas que vienen fermentando en los diálogos, disputas, en escenarios latinoamericanos, norteamericanos, europeos, africanos o asiáticos. Los interlocutores son muy variados, pero la temática ronda cuestiones semejantes que se profundizan lentamente. Estos trabajos son entonces fruto de confrontaciones orales con pensadores, más que meras reacciones de escritorio a obras escritas y ya sedimentadas. Son entonces producto de un pensamiento crítico sin antecedentes y surgen desde la novedad misma de la historia actual de muchos pueblos. El pensar parte de la realidad concreta y abre camino hacia lo inesperado, no pensado todavía, nuevo.

Así, el primer trabajo, “Una Nueva Edad mundial en la historia de la filosofía”, fue presentado como ponencia en una sesión plenaria sobre historia de la filosofía en el xxii Congreso Mundial de Filosofía en Seúl, durante el 2008. Ante un público consistente en centenares de colegas filósofos, en su mayoría asiáticos, despertó mucho interés, y fue aplaudido de pie durante un buen tiempo.

El segundo texto, “La Filosofía de la Liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad”, es una ponencia que

¹ El volumen I fue publicado en 2007 (Trotta, Madrid).

² Me refiero a “La Filosofía de la Liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad” y “La Filosofía de la Liberación y la Escuela de Frankfurt”. Hay una edición alemana bajo el título *Der Gegendiskurs der Moderne*, Berlín, Turia+Kant, 2013.

fue preparada para un congreso de filosofía latinoamericana en Bogotá en 1999, mientras que “La Filosofía de la Liberación y la Escuela de Frankfurt” fue leído en un seminario realizado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), campus Iztapalapa, y contó con la presencia de miembros de la Escuela de Frankfurt.

La cuarta contribución, “Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur”, presentada en el I Diálogo filosófico Sur-Sur organizado por la Unesco en Rabat, en julio de 2012, sirvió de material para el debate entre colegas del África bantú, el mundo musulmán, India, China, el Sudeste asiático y América Latina.

Respecto a “Crítica de la Ley y legitimidad crítica del consenso de las víctimas (Pablo de Tarso como filósofo político)”, se trata de una presentación realizada para la Escuela de Filosofía de la Universidad Metodista de São Paulo en 2008.

La sexta contribución, “De la fraternidad a la solidaridad. Más allá de Nietzsche, Schmitt y Derrida”, leída en un simposio conmemorativo por el centenario del nacimiento de Immanuel Levinas en la Universidad Hebrea de Jerusalén, en 2006, dividió a la audiencia en dos partes: los que consideran a los palestinos como “el Otro” levinasiano y los que interpretaron la hipótesis que presenté como una crítica a un cierto sionismo, que no es el judaísmo profético.

“Reflexiones sobre *Hacia la crítica de la violencia* de Walter Benjamin” es una clase de un curso semestral acerca de Benjamin dictado en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en 2011.

El octavo artículo, “Cinco tesis sobre el ‘populismo’”, se expuso en ocasión de un seminario en Bogotá en 2007, en el contexto de los trabajos de la Comisión de Filosofía Política del Consejo Latinoamericano de Ciencia Sociales (CLACSO). El noveno fue presentado en 2012 en un seminario impartido en la UNAM como homenaje al filósofo español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, mientras que la décima colaboración, “La Nueva Edad del mundo. La Transmodernidad”, fue dictada en un seminario realizado en Alemania y convocado por Raúl Fornet-Betancourt.

El undécimo artículo, “Modernidad y *ethos* barroco. Un diálogo con Bolívar Echeverría”, es igualmente una colaboración desarrollada en un seminario sobre el pensamiento del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría, en 2012.

En el Apéndice, “La crítica de la teología como crítica de la política” —como sugería Karl Marx en 1844— es un artículo publicado en 2012 en un número temático sobre esta cuestión de la revista internacional *Concilium* (Nimega). “Economía y rito” es otro artículo aparecido en dicha revista, pero en 2011.

El último, “Razones para aceptar la responsabilidad de ser rector interino de la UACM (Universidad Autónoma de la Ciudad de México)”, es un discurso leído el 14 de marzo de 2013 en la ciudad de México durante el acto público en el que asumí el rectorado.

Pienso que este conjunto de colaboraciones puede presentar el tema de la descolonización de la filosofía, y de la epistemología en general; lo cual puede ser útil a todos los lectores que no están al corriente de esta escuela actual de pensamiento crítico.

Enrique Dussel

Profesor emérito de la Universidad Autónoma Metropolitana y
miembro del Sistema Nacional de Investigadores en México

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN ANTE OTROS PENSAMIENTOS CRÍTICOS CONTEMPORÁNEOS

CAPÍTULO 1

Una Nueva Edad mundial en la historia de la filosofía¹

Intentaremos pensar un tema que creo deberá ocupar buena parte del siglo xxi: la aceptación, por parte de cada una de las tradiciones filosóficas regionales (europea, norteamericana, china, hindú, árabe, africana, latinoamericana, etc.) del sentido de las temáticas, del valor y la historia de las demás tradiciones. Sería la primera vez en la historia de la filosofía que las diversas tradiciones se dispongan para un auténtico y simétrico diálogo, gracias al cual aprenderían muchos aspectos desconocidos o más desarrollados en otras tradiciones. Además, ésta 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 éste 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* al conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el *Homo sapiens* debió hacerse llegado a su madurez específica. Dado su desarrollo cerebral, con

¹ Ponencia presentada en el xxii World Congress of Philosophy en Seúl, Corea del Sur (2 de Agosto, 2008), en la iii sesión plenaria sobre el tema “Repensando la historia de la filosofía y la filosofía comparativa”.

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 lo 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 la 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 presentes cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son núcleos problemáticos racionales o preguntas, entre muchas otras, de los porqués universales que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición.

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

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, 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, tienen un “doble sentido”, lo cual exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico *que descubre las razones*. En este sentido son racionales y contienen significados universales (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y están contruidos con base en *conceptos* (categorizaciones cerebrales de mapas cerebrales que incluyen 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 antes mencionados, se guardan en la memoria de la comunidad; al comienzo por tradición oral, y desde el tercer milenio a.C., ya escritos, donde serán colectados, recordados e interpretados por comunidades de sabios que se admiran ante lo real, “pero el que no halla explicación y se admira 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.² 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 *núcleos problemáticos*. Pueblos tan pobres y sencillos como los tupinambá del Brasil, estudiados por Lévy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de sus vidas gracias al *sentido* que les otorgaban sus numerosísimos mitos.

Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen por su parte un “núcleo ético-mítico”,³ es decir, una “visión del mundo” (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y 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, la inca, etc.) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar, una extensión geopolítica que subsumió a otras culturas. Éstas, con cierta universalidad, superpusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas y esta dominación cultural es constatada por la historia en todo su desarrollo.

² *Metafísica* I, 2; 982 b 17-18.

³ P. Ricoeur, “Civilisation universelle et cultures nationales”, en *Histoire et Vérité*, París, Seuil, 1964, pp. 274-288.

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*.⁴

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), a verlo éste 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 adámico⁵ siguen teniendo significación ética en el presente.

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. Éste 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.

⁴ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1959.

⁵ Véase P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, París, Aubier, 1963.

La mera *sabiduría*, entendida como la capacidad para 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 disciplinadas (desde el calmécac azteca hasta la academia ateniense o los sabios de la ciudad de Menfis en el Egipto del milenio III 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 fijar gradualmente su significado preciso, se fue dando en todas las grandes culturas urbanas del Neolítico. Las narrativas con categorías filosóficas se fueron dando entonces en India (posterior a los *upanishad*), en China (desde el *Libro de las mutaciones* o *I Ching*), en Persia, Mesopotamia, en Egipto (con textos como el denominado “filosofía de Menfis”), en el Mediterráneo oriental entre fenicios y griegos, en Mesoamérica, en los Andes entre los aimaras y quechuas que se organizaron en el Imperio inca, etc. Así, entre los aztecas, *Quetzalcóatl* era la expresión simbólica de un dios dual originario (“se compone de *quetzalli*, vocablo que designa las preciosas plumas de cola, de un color verde brillante, del ave quetzal, [...] y de *cóatl*, ‘serpiente’”) ⁶ que los *tlamatinime* (“los que saben las cosas”,

⁶ M. León-Portilla (comp.), *Antología. De Teotihuacán a los aztecas. Fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, 1983, p. 537.

a quienes fray Bernardino de Sahagún llamó “filósofos”⁷) denominaban *Ometéotl* (de *ome*, “dos”, y *téotl*, “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 Nezahualcóyotl (1402-1472).

Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt⁸ en América Latina, conceden —sin demasiada descripción de lo que es *filosofía*—, el haberse practicado la filosofía en territorio amerindio antes de la invasión europea de 1492, o en África en tiempos remotos. En este sentido, cabe recordar el ataque a una *etnofilosofía* lanzado por el africano Paulin Hountondji⁹ contra la obra de Placide Tempels, *La filosofía Bantú*,¹⁰ el cual apunta justamente a la necesidad de mejor definir qué sea la filosofía para distinguirla del mito.

Cuando se leen detenidamente los primeros enunciados del *Tao Tè Ching* (o *Dao De Jing*) del legendario Lao-Tse: “El *tao* que puede nombrarse no es el que fue siempre [...] Antes del tiempo fue el *tao* inefable, el que no tiene nombre”,¹¹ nos encontramos ante un texto que usa *categorías filosóficas* que se alejan del todo del relato meramente mítico. De la filosofía de Kongzi Jiayu o Confucio (551-479 a.C.),¹² nadie puede ya hoy ignorar su densidad argumentativa y racional. El desarrollo filosófico continuamente argumentado (hasta el exceso) de un Mozi o Motzu

⁷ Véase E. Dussel, “The tlamatini”, en *The Invention of the Americas. Eclipse of “The Other” & The Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.

⁸ R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.

⁹ P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l’ethnophilosophie*, París, Maspéro, 1977.

¹⁰ P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, París, Présence Africaine, 1949. Muy semejante a M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1979.

¹¹ Lao-Tse, *Tao Tè-king*, en L. Wieger (trad.), *Les Pères du Système Taoïste*, París, Cathasia, 1950, p.18.

¹² Véase Confucio, *Analects*, en E. Slingerland (trad.), Indianápolis, Hackett Publishing Company, 2003.

(479-372 a.C.).¹³ —que criticó las implicaciones sociales y éticas del pensamiento de Confucio al afirmar 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 Mengzi (Mencio) (372-289 a.C.).¹⁴ Esta *filosofía* atravesará 2,500 años, con clásicos en cada siglo y aún en la modernidad europea, tales como Wang Yangming (1472-1529) —quien desarrolla la tradición neoconfuciana que se prolonga hasta nuestros días e influenció a Mao Zedong, además de cumplir la función que el calvinismo tuvo en el origen del capitalismo actual en China, Singapur, etc.— o Huang Zongxi (1610-1695), el gran renovador de la filosofía política.

De la misma manera, las filosofías indostánicas se organizan en torno a los *núcleos problemáticos* filosóficamente expresados.¹⁵ Leemos en el *Chandogya Upanishad*:

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.¹⁶

¿No es esto filosofía? ¿Serían 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 el significado de *Pacha* en quechua);

¹³ Véase W. M. Theodore de Bary e I. Bloom (comp.), *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1: From earliest times to 1600, Nueva York, Columbia University Press, 2003, p. 66.

¹⁴ *Ibid.*, p. 114. Véase R. Collins, *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Belknap Press, 2000, pp. 137 y 272.

¹⁵ Véase A. T. Embree (ed.), *Sources of Indian Tradition*, vol. 1: From the beginning to 1800, Nueva York, Columbia University Press, 1988. También en R. Collins, *op. cit.*, pp. 177 ss. Sobre Japón, *ibid.*, pp. 322 ss.

¹⁶ A. T. Embree (ed.), *Sources of Indian Tradition*, vol. 1, cit., p. 37.

atman está relacionado con la subjetividad, *karma* con la acción humana y el *moksba* con la relación del *atman* con el *brahman*. A partir de estos núcleos se construye un discurso categorial filosófico desde el siglo v a.C. y luego, casi mil años después, con Adi Sankara (788-820), la filosofía india alcanzó un desarrollo clásico, que se continuará hasta el presente. En tanto que 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 estrictamente racional (que no está, como en todas las filosofías, exenta de momentos míticos, tales como la *ensomátosis*, o sucesivas “reincorporaciones del alma”). Por su parte el jainismo, cuyo primer representante fue Vardhamana Mahvira (599-527 a.C.), defiende ontológicamente el *Tattvartha Sutra* (que contiene los principios “no violencia, no posesión, no determinación”) desde un vitalismo universal de gran importancia ante el problema ecológico en la actualidad.

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomarse a ésta 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 discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de *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, el cual, por su parte, abrirá un horizonte cultural a la llamada Edad Media europeo-latino-germánica. Esta última, finalmente, 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 llegará a convertirse en la civilización central y dominadora del *sistema-mundo* a partir de la Revolución Industrial, desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos), hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia, que denominamos heleno- y euro-cen-

trismo, e 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 ingenua la siguiente reflexión de Edmund Husserl (repetida por Martin Heidegger y, en general, en Europa y Estados Unidos):

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*).¹⁷

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.¹⁸

Las filosofías del Oriente serían filosofía *en sentido amplio*, y la de Grecia *en sentido estricto*. Se confunde el origen de la filosofía europea

¹⁷ E. Husserl, "Philosophy as Mankind's Self-Reflection; the Self-Realization of Reason", en *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1970, pp. 338-339 (el § 73 de Husserliana VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962, p. 273). Es el mismo texto que aparece en *The Crisis of European Sciences*, § 8, p. 21 ff. (en el original alemán, p. 18 ff.). Debe pensarse, en contrario, que el llamado teorema de Pitágoras fue formulado por los Asirios en el 1000 a.C. (véase G. Semerano, *La favola dell'indoeuropeo*, Milán, Bruno Mondadori, 2005).

¹⁸ D. Sobrevilla, *Repensando la tradición de nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, 1999, p. 74.

(que puede en parte originarse en Grecia) con el origen de la filosofía mundial, que tiene diversos orígenes, tantos 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. El pensamiento griego fue cultivado posteriormente por el Imperio bizantino, principalmente. La filosofía árabe fue la heredera de la bizantina, en especial en su tradición aristotélica. Esto exigió la creación de una lengua filosófica árabe en sentido estricto.¹⁹ El aristotelismo latino en París, por ejemplo, tiene su origen en los textos griegos y los comentaristas árabes traducidos (por especialistas árabes) en Toledo, los cuales fueron utilizados (los griegos) y creados (los comentarios) por la “filosofía occidental” árabe (del Califato de Córdoba en España), que continuaba la tradición “oriental” 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,²⁰ se derrumbaron completamente una vez que se demostró su imposibilidad y además, su inoperancia.

¹⁹ Véase, por ejemplo, M. Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sina (Avicenne)*, París, Desclée de Brouwer, 1938. Los 792 términos analizados por el editor en 496 páginas de gran formato, nos dan una idea de la “precisión terminológica” de la *falsafa* (filosofía islámica) árabe. La última es: “792: *Yaqini*, certain, connu avec certitude, relatif à la connaissance certaine [...]”, y siguen 15 líneas de explicación con las expresiones árabes, en margen derecho.

²⁰ Sobre Bartolomé de las Casas y los sacrificios humanos véase E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, vol. 1, Madrid, Trotta, 2007, pp. 203 ss.

Por otra parte, hay elementos míticos que contaminan también los discursos aun de los grandes filósofos. Por ejemplo, Immanuel Kant argumenta en la “Dialéctica trascendental” de su *Crítica 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 indebida) 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-hebrea, que muestra a la libertad humana como el origen del “mal” —y no a alguna divinidad como en el mito mesopotámico de Gilgamesh—, es una narrativa mítica que puede interpretarse nuevamente con sentido en el presente, y que resiste la racionalidad de la edad del *lógos*.²¹ Lo mismo la narrativa épica de los esclavos que se liberan de Egipto con un tal Moisés —recuperada por Ernst Bloch en su obra ya 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 del siglo xv al xviii y casi exclusivamente americano. Al mismo tiempo desarrolló una civilización capitalista que permitió a la filosofía latino-medieval posicionarse 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 del *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*

²¹ Véase P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, cit.

más. Dicha 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 a ninguna otra en el mundo en ese momento. La explicación de este desarrollo y de su pretensión de universalidad es lo que queremos analizar.

La expansión colonial moderna, por la apertura de Portugal al Atlántico, en el África, y después en el océano Índico, que superó entonces el “muro” del Imperio otomano, y la 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. Asimismo, la presencia del Imperio mogol destruyó igualmente la posibilidad de un nuevo desarrollo de las filosofías budista y vedanta en el siglo xvi. Por su parte, desde finales del siglo xviii, China comienza a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución Industrial como la haría Gran Bretaña,²² 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 de Europa del Norte como potencia militar, política y cultural pudo desarrollar su filosofía desde finales de la Edad Media (en 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 univer-*

²² K. Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

sal. Situada geopolítica, económica y culturalmente en el *centro*, manipulará desde ese espacio privilegiado la *información* de todas las culturas periféricas. Éstas, 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 hasta confundir el alto desarrollo, producto de la Revolución Industrial en Europa, con la *verdad universal de su discurso*, tanto por 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.²³

El mar Mediterráneo es el eje de la Historia universal.²⁴

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”,²⁵ sin advertir que dicho “Espíritu” es regional (europeo cristiano, que no taoísta, vedanta, budista o árabe, p.e.) y no mundial, pues 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 ra-

²³ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf* (1830), J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, F. Meiner, 1955, p. 243. Versión inglesa en *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 197.

²⁴ *Ibid.*, p. 210; en la versión en inglés, p. 171. G. W. F. Hegel, “Vorlesung über die Philosophie der Geschichte”, en *Werke in 20 Bänden*, vol. 12, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 413; *id.*, *The Philosophy of History*, Omaha, Colonial Press, 1900, p. 341.

²⁵ *Ibid.*

cional 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 realidad una filosofía *particular*, que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura europea moderna fue la primera cuyo etnocentrismo se hizo mundial, teniendo como horizonte el *world-system*, diríamos con Immanuel Wallerstein.²⁶ Sin embargo, esa pretensión termina cuando los integrantes de 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 existe un nivel en el que el discurso filosófico toma en cuenta 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 y en cuanto tal, universal.

El intento, por ejemplo de Karl-Otto Apel,²⁷ 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, las condiciones histórico-materiales (referentes a la afirmación y crecimiento de la vida humana), que son uni-

²⁶ I. Wallerstein, *The Modern World-System*, 3 vols., Nueva York, Academic Press, 1980-1989 [ed. cast.: *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1979-1998].

²⁷ K.-O. Apel, *Die Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt, Surhkamp, 1973.

versalmente necesarias para la existencia humana —y por lo tanto económicas, por ejemplo—, ya que somos sujetos corporales vivientes como propuso Karl Marx, parecen ser también universalmente válidas 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 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 y época determinadas y dentro de una tradición que momentáneamente 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. Así, bajo este contexto, es imposible estructurar una filosofía *absolutamente* post-convencional, sin ninguna relación con una cultura concreta, y todas las filosofías, situadas inevitablemente en alguna cultura, pueden sin embargo dialogar con las otras a través de los núcleos problemáticos comunes y de las respuestas de los discursos categoriales filosóficos, en cuanto humanos y por ello, universales.

6. LA NUEVA EDAD DEL DIÁLOGO ENTRE TRADICIONES FILOSÓFICAS

Se ha insistido demasiado en la función universal que ha asumido la filosofía moderna europea, con lo que se han ocultado otros grandes descubrimientos de otras tradiciones filosóficas; sin embargo, el inicio del siglo xxi se ofrece como la oportunidad de inaugurar un diálogo inter-filosófico.

En primer lugar, debemos comenzar el diálogo del Norte con el Sur, ya que esta distinción por latitudes nos recuerda la presencia, actual todavía, del fenómeno del colonialismo cultural, económico y político. Luego de cinco siglos, las comunidades filosóficas de los países poscoloniales, con sus problemas y respuestas filosóficas, aún no son aceptadas por las comunidades hegemónicas metropolitanas.

En segundo lugar, es necesario comenzar seria 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 Europa Oriental. Las reglas de un tal diálogo deben formularse pacientemente.

Como trabajo pedagógico propedéutico es necesario comenzar a educar a las futuras generaciones para fomentar el respeto a las otras tradiciones filosóficas, lo que conlleva un mayor conocimiento de esas filosofías. Por ejemplo, en el primer semestre de Historia de la filosofía en las carreras universitarias, se debería iniciar con el estudio de los “primeros grandes filósofos de la humanidad”, donde sería expuesta la obra de las mujeres y los hombres que produjeron las categorías germinales filosóficas en Egipto, Mesopotamia (incluyendo los profetas de Israel), Grecia, India, China y Mesoamérica hasta llegar a las culturas sudamericanas. En un segundo semestre se estudiarían las “grandes ontologías”, como la taoísta, la confucionista, hinduista, jainista, budista y griega, con filósofos tales como Platón, Aristóteles, hasta Plotino 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 o 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 (que es igualmente confuso),²⁸ porque en ese caso África, América Latina y otras regiones quedarían excluidas.

Es entonces necesaria una reformulación de lo que se considera como historia de la filosofía, a fin de iniciar la preparación del diálogo.

²⁸ ¿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.

Un ejemplo de esta apertura es la obra pionera de Randall Collins *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, pues pedagógicamente desde el campo de la sociología —útil en este caso a la filosofía—, al comparar en la geografía (espacio) y a través de los siglos (tiempo) las grandes filosofías (chinas, indostánicas, árabes, europeas, norteamericanas, africanas) clasificadas en generaciones, se descubren aspectos sumamente ricos aunque sin dedicar una línea a los quinientos años de filosofía latinoamericana.

7. DIÁLOGO INTER-FILOSÓFICO MUNDIAL HACIA UN PLURIVERSO TRANSMODERNO

Después de larga crisis, por el impacto de la cultura y la filosofía europeas modernas, las filosofías de otras regiones, sepultadas por el huracán de la Modernidad, recuperaron el sentido de su propia historia. Tomemos como ejemplo a un filósofo árabe, de una prestigiosa ciudad universitaria sumamente famosa desde hace más de mil años. Se trata de Mohammed ‘Abed al-Yabri, de la Universidad de Qarawiyyin, ubicada en Fez, Marruecos, que en el siglo XIII contaba 300 mil habitantes, y a donde, entre otros, fue a estudiar y enseñar Maimónides.

En primer lugar, en sus dos obras, *Crítica de la razón árabe*²⁹ y *El legado filosófico árabe*,³⁰ Yabri comienza por una *afirmación valorativa* de la filosofía de su propia tradición cultural. Rechaza la tradición contemporánea interpretativa del fundamentalismo (*salafis*), que reacciona contra la Modernidad sin reconstrucción creativa del pasado filosófico; no admite tampoco la posición del “*safismo* marxista”, que olvida su propia tradición, y de igual manera, niega la tradición eurocéntrica liberal, que no acepta la existencia de la filosofía árabe en el presente. Por su parte, conocedor del árabe como lengua materna, investiga de manera original, nueva, las tradiciones de los grandes pensadores tanto en las escuelas “orientales” —de Egipto, Bagdad y otras bajo el in-

²⁹ M. A. al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, Barcelona, Icaria, 2001.

³⁰ *Id.*, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún*, Madrid, Trotta, 2001.

flujo de Avicena—, como en las “occidentales” —el antiguo Califato de Córdoba, las regiones bereberes y Fez, en torno a Ibn Rushd (Averroes).

Después, en un segundo momento, efectúa la crítica de la propia tradición contando con los recursos mismos de la filosofía árabe, pero igualmente inspirándose en algunos logros de la hermenéutica moderna (que estudió en París). Esto le permite descubrir nuevos elementos históricos de su propia tradición, por ejemplo, que la tradición “oriental” árabe debió oponerse principalmente al pensamiento gnóstico persa. De esta manera, los mutazilíes crearon la primera filosofía árabe antipersa, subsumiendo igualmente la filosofía greco-bizantina para justificar, al mismo tiempo, la legitimidad del estado califal. Posteriormente, Al-Farabi e Ibn Sina (Avicena), asumiendo categorías neoplatónicas, producirán una tradición filosófica-mística de “iluminación”; mientras que la filosofía andaluz-magrebí “occidental”, inspirada en las ciencias empíricas y el pensamiento estrictamente aristotélico (con la consigna: “Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes”, como patrocinaba el fundador almohade Ibn Tumart) producirá la gran filosofía árabe con Ibn Rushd, una verdadera Ilustración (*Aufklärung*) filosófica que se impondrá como el origen de la filosofía latino-germánica, que es fundamento de la moderna europea. Ibn Rushd define perfectamente el diálogo inter-filosófico:

Es indudable que debemos servirnos, como ayuda para nuestro estudio racional, de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido [los griegos, los cristianos...]. Siendo esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra en estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia.³¹

En un tercer momento, el de la nueva creación a partir de la tradición propia, alimentada por el diálogo con otras culturas, no debe

³¹ *Id.*, *Crítica de la razón árabe*, cit., pp. 157-158.

dejarse deslumbrar por el aparente esplendor de una filosofía moderna europea que ha planteado sus problemas, que no son los propios del mundo árabe:

¿Cómo puede la filosofía árabe asimilar la experiencia del liberalismo antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?³²

Pero queda en cuarto lugar un último tema. El diálogo que puede enriquecer a cada tradición filosófica deberían realizarlo los filósofos críticos y creadores de cada tradición, y no los que simplemente repiten las tesis filosóficas ya consensuadas. Para ser críticos, los filósofos deben asumir la problemática ético-política que pueda explicar la pobreza, la dominación y la exclusión de buena parte de la población de sus respectivos países, en especial en el Sur (en África, buena parte del Asia y América Latina). Un diálogo crítico filosófico supone filósofos críticos, en el sentido de la teoría crítica que nosotros en América Latina llamamos Filosofía de la Liberación.

La Modernidad europea impactó a las restantes culturas —excepto China, Japón y pocos países más— con el colonialismo. Explotó sus recursos, extrajo información de sus culturas y desechó 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 (razón por la cual no puede inscribirse en el posmodernismo, porque éste 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 afirmar lo declarado por la Modernidad como la *Exterioridad desechada, no valorizada*, lo “inútil” de las culturas, entre las que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales, y luego desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas; acciones llevadas a cabo desde sus propios recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana.

De esta manera, la filosofía árabe, en el ejemplo expuesto, puede incorporar la hermenéutica de la filosofía europea, desarrollarla y aplicarla a fin de efectuar nuevas interpretaciones del Corán, las cuales

³² *Ibid.*, p. 159.

permitirían producir nuevas filosofías en el campo de la política o el feminismo árabes, dos ejemplos posibles necesarios. Todo esto 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, India, China o la filosofía africana, en vista de una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello *transmoderna* (lo que supondría, igualmente, ser transcapitalista 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 *transmoderno*, que no es simplemente universal, ni posmoderno. Ahora “otras filosofías” son posibles porque otro mundo es posible, como lo proclama el Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, en México.

CAPÍTULO 2

La Filosofía de la Liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad

Los marcos teóricos que se manejan y construyen a finales de los noventa, tanto en América Latina como entre los latinoamericanistas en Estados Unidos, que son filósofos, críticos literarios, historiadores, sociólogos, antropólogos, 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, 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 la dicha topografía del debate, en consideración a que trata sólo de “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 cuarenta, cuando finalizaba la Guerra Europeo-norteamericana, un grupo de jóvenes filósofos tales como Leopoldo Zea en México, Arturo Ardao en Uruguay o Francisco Romero en Argentina, reiniciaron el debate sobre la problemática de “nuestra” América Latina, como había acontecido en el siglo xix con Alberdi, Bello o Martí, o en la primera parte del siglo xx, con 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 trabar contactos en todo el continente latinoamericano. Se trataba de conocer la “historia” del pensamiento en la región, olvidado por tanto mirar sólo a Europa o Estados Unidos. *América en la historia* de Leopoldo Zea, publicado en 1957 por el Fondo de Cultura Económica en México, 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 Arnold 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, en África, un Placide Tempels publicaba en 1949 *La Philosophie bantoue*, en la editorial Présence Africaine de París. En Asia y en India, más particularmente, el pensamiento de Gandhi había redescubierto un “pensamiento hindú” como motor emancipador de la excolonia británica.

Esta etapa culmina en torno a 1968, año de grandes movimientos intelectuales y estudiantiles que se inician con la Revolución Cultural china en 1966 y abarcan tanto el Mayo francés como la protesta contra la Guerra de Vietnam en Berkeley, Estados Unidos, el octubre en Tlatelolco en México y el Cordobazo argentino en 1969.

2. MODERNIDAD/POSMODERNIDAD EN EUROPA Y ESTADOS UNIDOS

En la década del setenta cambió el “ambiente” europeo de la filosofía. Las revueltas estudiantiles agotaron una cierta izquierda que abandona en parte la tradición marxista, Castoriadis, mientras que otros se han burocratizado, constituyendo el marxismo estándar, incluyendo el clasismo althusseriano. De esta forma 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, es decir, 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 Lyotard, en Italia Gianni Vattimo⁴ (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*, publicado en la colección fenomenológica de Nijhoff, Nime-

¹ Véanse M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966 [ed. cast.: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1986]; *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969 (ed. cast.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI); *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, (trad. *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica); *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975 (trad. *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI); *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976 (trad. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977); *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984, (trad. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1987), e *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986. Comenta D. 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”, es decir, 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 G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, París, PUF, 1962; Foucault, México, Paidós, 1991, y con F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Oedipe*, París, Les éditions de Minuit, 1972.

³ Véanse sus obras juveniles tales como: “Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 69/3 (1964), pp. 322-354; *ibid.*, pp.425-43; *L'écriture et la Différence*, París, Seuil, 1967, y *De la Grammatologie*, París, Les éditions de Minuit, 1967.

⁴ Véanse G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia, 1968; *La fine della Modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milán, Garzanti, 1985; *Le Avventure della Differenza*, Milán, Garzanti, 1988; *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989; *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Génova, Marietti, 1989, y *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milán, Garzanti, 1998.

ga). La obra de Lyotard, *La condición postmoderna*, de 1979, publicada por Minuit, en 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.⁵

Desde Heidegger, con su crítica a la subjetividad del sujeto como superación de la ontológica de la modernidad,⁶ y aún más desde Nietzsche, con su crítica al sujeto, al orden de los valores vigentes, a la verdad, a la metafísica, el movimiento “posmoderno” no sólo se opone al marxismo estándar, sino que muestra la vertiente universalista como propia del terror y la violencia de la racionalidad moderna. Ante la unicidad del ser dominante se levanta la *différance*, la multiciplidad, la pluralidad, la fragmentariedad, la deconstrucción de todo macrorrelato.

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. Richard Rorty es más bien un escéptico antifundacionalista, que podría ser inscrito en la tradición posmoderna, pero colateralmente.

En América Latina, la recepción del movimiento posmoderno se da a finales de los ochenta. En la obra de Hermann Herlinghaus y Monika Walter, *Posmodernidad en la periferia*,⁷ o en la obra compilada por John Beverly, José Oviedo y Michael Aronna, *The Postmodernism*

⁵ J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 9. W. Welsch muestra que el origen histórico del término es anterior (véase en *Unsere postmoderne Moderne*, Berlín, Akademie Verlag, 1993, p. 10).

⁶ Véase E. Dussel, *Para una de-estrucción de la historia de la ética*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1974.

⁷ H. Herlinghaus y M. Walter, *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlín, Langer Verlag, 1994; con trabajos de los editores y de José Joaquín Brunner, Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini, Carlos Monsiváis, Renato Ortiz, Norbert Lechner, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Hugo Achúgar.

Debate in Latin America,⁸ pueden verse trabajos muy recientes; los más antiguos de mediados de los ochenta. 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 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 transnacional urbana. Ahora son los antropólogos sociales⁹ o los críticos literarios los que han producido una nueva interpretación de lo latinoamericano¹⁰.

Pienso que la obra de Santiago Castro-Gómez es de sumo interés, ya que representa un ejemplo de una filosofía posmoderna desde América Latina.¹¹ Su crítica se endereza contra el pensamiento progresista latinoamericano; contra Adolfo Sánchez Vázquez,¹² Franz Hinke-

⁸ J. Beverly *et al.* (eds.), “The Postmodernism Debate in Latin America”, *Boundary 2: an international journal of literature and culture* 20/3 (1993); con colaboraciones de los editores y Xavier Albó, José J. Brunner, Fernando Calderón, Enrique Dussel, Martín Hopenhayn, N. Lechner, Aníbal Quijano, N. Richard, Carlos Rincón, B. Sarlo, Silvano Santiago, Hernán Vidal.

⁹ En especial N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, México, Grijalbo, 1989.

¹⁰ Véase R. Follari, *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires, REI, 1991; S. Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la Modernidad desde América Latina*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1997 y la crítica de R. Maliandi, *Dejar la Postmodernidad. La ética ante el irracionalismo actual*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

¹¹ Véase S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996; *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie*, Tübinga, Facultad de Filosofía (s. f.); con E. Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa-Universidad de San Francisco, 1998 (con trabajos de los editores y Walter Mignolo, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez, Fernando Coronil, Erna von der Walde, Nelly Richard, Hugo Achúgar).

¹² S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, cit., p.18.

lammert,¹³ Pablo Guadarrama, Arturo Roig,¹⁴ Leopoldo Zea,¹⁵ Augusto Salazar Bondy,¹⁶ etc. En todos los casos —y en el mío propio— su argumentación es siempre semejante: estos filósofos (para Castro-Gómez) 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 arqueología 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, la dominación, la dependencia externa, 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, 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 etos del pueblo oprimido, se viven otros valores muy diferentes a los prevalentes en el centro... Con lo cual incurre Dussel en una segunda 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.¹⁷

¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴ Muy especialmente en las tres obras nombradas y en muchos lugares (es el autor más criticado).

¹⁵ Lo dicho con respecto a Roig.

¹⁶ S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, cit., pp. 89 ss. “Salazar Bondy piensa que la esquizofrenia psicológica es sólo expresión de una enajenación económica” (*ibid.*, p. 90). El autor tiende siempre a simplificar la posición del contrario de una manera un tanto simiesca.

¹⁷ *Ibid.*, 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

Lo que no advierte Castro-Gómez es que Foucault critica ciertas formas de sujeto, *pero revaloriza otras*; critica ciertas maneras de historiar desde leyes *a priori* 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 se requiere criticar una simplificación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano para integrarlo a una interpretación más comprensiva; que es necesario no descartar las micro-instituciones (olvidadas por las descripciones macro) para mejor articularlas a las macro instituciones; que el Poder se constituye mutua y relacionamente entre los sujetos sociales, pero no por ello deja de existir el poder del Estado o de una nación hegemónica (como hoy es el caso de Estados Unidos). Se critica una cierta unilateralidad con otra de sentido contrario, y se cae en aquello que se critica. Desde una crítica panóptica posmoderna repite la pretensión universal de la Modernidad; es decir, “la posmodernidad —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”.¹⁸

En Europa, por otra parte, un cierto racionalismo universalista, que desconfía del irracionalismo fascista (del periodo nazi alemán), como el de Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas, opina que, por el contrario, de 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

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 época clásica francesa). Levinas había radicalizado antes ciertos temas que Foucault trató después.

¹⁸ En “Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad”, en la obra que edita con S. Castro-Gómez, 1998, p. 159.

necesidad de la negación del sujeto, la deconstrucción de la historia, del progreso, los valores, la metafísica, etcétera.

3. SURGIMIENTO DE DIVERSOS PENSAMIENTOS CRÍTICOS EN LA PERIFERIA POSCOLONIAL: LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN¹⁹

En el seminario “Cross-genealogies and Subaltern Knowledges”, impartido en la Universidad de Duke del 15 al 18 de octubre de 1998, convocado por Walter Dignolo, pude conocer a colegas de la India tales como Gyan Prakash (Princeton), Dipesh Chakrabarty (Chicago) y Jha Prabhakara (El Colegio de México), que describieron cómo surgió el movimiento denominado *Subaltern Studies*, cuando en torno al año 1970 Ranajit Guha²⁰ inició una transformación teórica que de marxista estándar, por medio de una lectura situada de 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,²¹ Homi Bhabha,²² los nombrados G. Prakash y D. Chakrabarty, y mu-

¹⁹ Véanse E. Dussel, *Philosophy of Liberation*, Nueva York, Orbis Books, ³1993 y *The Underside of Modernity*, New Jersey, Humanities Press, 1996.

²⁰ Véase R. Guha y G. Spivak, “On some aspects of the Historiography of colonial India”, en *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988. 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.

²¹ Véanse G. Spivak, “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography and Value”, en *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Methuen, 1987; *Outside in the Teaching Machine*, Nueva York-Londres, Routledge, 1993; P. William y L. Chrisman (eds.), “Can the Subaltern Speak?”, en *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, pp.66-111.

²² Su obra de 1994, *The location of culture*, Londres-Nueva York, Routledge, 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

chos otros, es que todos utilizan la epistemología de Foucault y 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 y de crítica al racismo, porque cuentan con nuevos instrumentos teóricos críticos de análisis.

La obra de Edward Said de 1978, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, publicado en Londres, se sitúa igualmente como una toma de conciencia crítica ante los estudios europeos sobre el Asia. Con respecto a África, la posición de Tempels será criticada casi tres decenios después de su aparición por Paulin Hountondji, el que en 1977 publica su obra *Critique de l'ethnophilosophie*, 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 utilizaban en algunos casos un marxismo renovado como referencia teórica.

Pienso que la Filosofía de la Liberación en América Latina, que se inicia alrededor de 1970 (casi al mismo tiempo que los primeros trabajos de R. Guha en India) y que está influenciada no por Foucault, sino por 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 éste; fue filosofía crítica y localizada autocríticamente en la periferia, en los

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.

grupos subalternos. Por otra parte, desde 1976, en algunos casos, se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Muy por el contrario, pareciera que fue al final de los años noventa cuando fue 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 crítica radical de dimensión ontológico-fundamental. Por otra parte, se inspiró igualmente en la primera Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, especialmente en el Marcuse de *El hombre unidimensional*), lo que le ayudó a comprender el sentido político de la dicha ontología (incluyendo la heideggeriana en su vinculación con el nazismo). Citábamos en 1969 un texto de Heidegger en *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.²³

Y concluíamos 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*)”.²⁴

Pero al mismo tiempo, fueron obras como la de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, las que nos situaron en el horizonte de las luchas de liberación de los sesenta. En Argentina en ese momento las masas

²³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübinga, Max Niemeyer, 1966, pp. 34-35.

²⁴ E. Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, cit., p. 126 (nota 170).

populares luchaban contra la dictadura militar de Onganía, Levingston y Lanusse. Como filósofos y académicos asumimos la responsabilidad crítica y teórica en el proceso.²⁵ 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 destrucción de la Modernidad. Era ya una genealogía de las categorías modernas, pero 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 que el “Yo” con el que firmaba desde 1519 sus reales cédulas el rey de España, y emperador, era el mismo que el “yo conquistó” de Hernán Cortés en México en 1521, mucho antes que el “*ego cogito*” de Descartes en la Ámsterdam de 1637. No era sólo ir a los supuestos epistemológicos de la edad clásica de Francia, en los siglos xvii y xviii; era considerar a la Modernidad mundial toda desde hace 500 años.

Hace cinco siglos comenzó a esbozarse el “mito de la Modernidad”,²⁶ la superioridad europea sobre las restantes culturas del orbe. Ginés de Sepúlveda fue ciertamente uno de los primeros grandes ideólogos del “occidentalismo” (el eurocentrismo de la Modernidad), y Bartolomé de las Casas, desde 1514, el primer “contradiscurso” de la Modernidad con sentido global, mundial, centro-periferia.

El “excluído” 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.²⁷ El negro vigilado en la *senzala* junto a la Casa

²⁵ Véase *id.*, “Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación”, en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994, pp. 55-96.

²⁶ Véase E. Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.

²⁷ 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 concien-

grande había surgido en 1520 en Santo Domingo, cuando se terminó la explotación del oro de los ríos y comenzaba la producción de azúcar. El Otro de Levinas, que en mis obras de 1973, habiendo leído con cuidado ya en ese entonces a Jacques Derrida, denominaba lo “distinto” (porque la “di-ferencia” se definía desde la “Identidad”²⁸), es, de una manera “generalizada” o en abstracto, el *excluido* y *vigilado* de Foucault, como demente recluso en el manicomio o 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 si 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 les dejaremos una Tierra destruida, etc. Es decir, 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.

cia” jesuítico, un “ego cogito” reflexivo muy anterior a Descartes... en las reducciones socialistas utópicas del Paraguay, o entre los moxos y chiquitos en Bolivia o los californianos en el norte de México (y parte de Estados Unidos).

²⁸ Es decir, hablaba de la *différance* como *diferencia*; otra que la mera “diferencia” en la *identidad*, desde 1973 en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (t. I, Buenos Aires, Siglo XXI). Después, desde México, en *Filosofía de la Liberación* (México, Edicol, 1977), indico repetidas veces la diversidad entre “diferencia” y “Dis-tinción” del Otro, donde en el prólogo observo (en 1977, dos años antes que Lyotard) que se trata de una filosofía “posmoderna”.

“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 dominadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de educación bancario, desde la miseria,²⁹ etc. Claro es que los instrumentos teóricos deben irse perfeccionando, y para ello el aporte posmoderno 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,³⁰ no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios. Por el contrario, Rigoberta Menchú, el Ejército Zapatista, los afroamericanos, los hispanos en Estados Unidos, las feministas, los marginales, la clase obrera en el capitalismo transnacional 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 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. Pero superado (en tanto subsumido) no quiere decir que se puede “decretar” su inexistencia,

²⁹ Hermann Cohen escribía que el método óntico inicia su tarea asumiendo la posición del miserable.

³⁰ Véase E. Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro*, cit., cap. 1.

inutilidad epistémica, total negación. Por el contrario, la deconstrucción derridiana supone que el texto puede ser leído desde una totalidad de sentido vigente o desde la exterioridad del Otro (lo cual permite una tal deconstrucción). Estas categorías dialécticas duales deben ser situadas en niveles concretos de mayor complejidad, articuladas con otras categorías que les sirvan de mediación en un nivel micro. Sin embargo, suponer que no hay dominadores ni dominados, ni centro ni periferia, es caer en un pensamiento reaccionario o peligrosamente utópico. El tiempo ha llegado en América Latina de pasar a posiciones de mayor complejidad, sin fetichismo o terrorismos lingüísticos que declaran superadas, antiguas, obsoletas o sin validez 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, los ecologistas, las razas discriminadas, las naciones dependientes) y en ciertas coyunturas, otras luchas son más apremiantes y con una 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 debida a las dictaduras militares y en parte por la pobreza de la sociedad latinoamericana ocasionada por la explotación del capitalismo tardío transnacional, 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 (cabe señalar que la Latin American Studies Association fue fundada 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 hizo presente en los 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 inglesa,³¹ 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 jamaquino), también contaron con los aportes de la diáspora latinoamericana (como en el caso de Ernesto Laclau, por ejemplo), podrá entenderse que el panorama se fue ampliando.

Los *Subaltern Studies* procedentes de India, el pensamiento y la filosofía africana, afro-americana y afro-caribeña, en pleno desarrollo, permitieron discutir la innovadora hipótesis de una razón poscolonial o *postcolonial reason*,³² que surgió en Asia y África después de la emancipación de naciones de dichos continentes a partir de la Segunda 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 (*Latin American Subaltern Studies*) se sobrepone a muchos temas ya tratados por la tradición filosófica latinoamericana iniciada en los sesenta, y aparentemente olvidada (en parte porque los especialistas en crítica literaria no fueron protagonistas de las discusiones filosóficas en aquella época).

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) y del neolatinoamericanismo. La tarea de un segundo

³¹ Sólo cuando en torno al “inglés” del *Commonwealth* comiencen a exponer su pensamiento asiáticos, africanos y caribeños, el panorama cambiará radicalmente, en una línea muy semejante a la Filosofía de la Liberación.

³² Véase B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997. Con excelentes descripciones muestra ahora la presencia del pensamiento crítico de la periferia poscolonial en los departamentos de literatura inglesa en Estados Unidos. El *Commonwealth* se hace presente.

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”,³³ 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 autocomprensión moderna de Europa misma), y por ello se habla con Roberto Fernández Retamar o Fernando Coronil de “posoccidentalismo”:

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.³⁴

Lo posoccidental de Coronil es, como la transmodernidad que proponemos en otros trabajos. Lo posmoderno es todavía europeo, occidental. Los posoccidental o transmoderno va más allá de la Modernidad (y de la posmodernidad), y se encuentra mejor articulado a la situación latinoamericana, cuya “occidentalización” es mayor que en

³³ Véase E. Mendieta y S. Castro-Gómez (coords.), “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, en *Teorías sin disciplinas. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización del debate*, México, Porrúa, 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 excluidos 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).

³⁴ F. Coronil, *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, pp. 14-15.

África y Asia, y su emancipación lejana —por lo que lo de poscolonialismo” no le cabe adecuadamente.³⁵

5. REFLEXIONES FINALES

Todo lo dicho, como podrá observarse, fue intuitivo en parte ya por la Filosofía de la Liberación desde sus inicios y, en último caso, tiene posibilidad de aprehenderlo, 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 posmodernos, *Subaltern Studies*, *Cultural Studies*, *postcolonial reason*, metracrítica 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 mundial, ya que, por lo general, piensan eurocéntricamente, y a 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 de modo fetichista) enmarca la problemática de las otras dimensiones.

Cabe todavía hacer algunas reflexiones sobre el antifundacionalismo, por ejemplo del tipo rortyano, aceptado por muchos posmoder-

³⁵ W. Mignolo, en “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina” (en el libro editado por E. Mendieta-S. Castro-Gómez, pp. 31-58), desarrolla el argumento.

nos. 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*” no le permite a la Filosofía de la Liberación 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.).³⁶ 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-fundacionalista opone los principios universales a incertidumbre o falibilidad propias de la finitud humana, lo que pareciera abrir el campo de la lucha por la hegemonía indecible *a priori*.³⁷ La Filosofía de la Liberación puede, por su parte, afirmar la incertidumbre de 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 años cuarenta y cincuenta, dentro de la evolución que se cumplió originariamente en los sesenta y setenta, que la preparó para entrar en los nuevos diálogos

³⁶ Véase todo esto en E. Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Madrid, Trotta, ²1998.

³⁷ Es la posición de Ernesto Laclau. Véanse *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londres, NLB, 1977; *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985, *New Reflections on the Revolution of our Time*, Londres, Verso, 1990; *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

fecundos y creativos, como en un proceso crítico de retroalimentación en los ochenta y noventa. 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 criticado *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 el caso de Cerruti y otros colegas), se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Pareciera, al contrario, que sólo al comienzo del 2000 va descubriendo y abre nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte, es decir, de África, Asia, América Latina y Europa Oriental, incluyendo las minorías del “centro”. Además, el diálogo transversal de las *diferencias*: la posibilidad de articular el pensar crítico de los movimientos feministas, ecologistas, antidiscriminacionista 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 “víctimas” (usando la denominación de Walter Benjamin) de la Modernidad, de la colonización y del capitalismo transnacional y tardío. La Filosofía de la Liberación intenta analizar y definir el metalenguaje 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. Metacategorías como “totalidad” y “exterioridad” siguen teniendo vigencia, como referencias abstractas y globales que deben ser medidas por las microestructuras del Poder, el cual se encuentra diseminado en todos los niveles y del que nadie puede declararse inocente.

La Filosofía de la Liberación, al final de los años sesenta fue ya una Filosofía posmoderna desde la periferia mundial, como superación de la ontología (la *Überwindung*) inspirada en la miseria latinoamericana y la alteridad levinasiana. Fue criticada por el marxismo estándar, por el populismo irracionalista, por el conservadurismo, el liberalismo, la

filosofía repetitiva (analítica, hermenéutica, académica, etc.) y hoy por jóvenes posmodernos latinoamericanos (¿eurocéntricos?) que quizá no han descubierto en la Filosofía de la Liberación un movimiento posmoderno *avant la lettre*, en realidad *transmoderno*, que aprecia la crítica posmoderna pero la descentra desde la periferia mundial y la reconstruye desde las exigencias políticas concretas de los grupos subalternos.

CAPÍTULO 3

La Filosofía de la Liberación y la Escuela de Frankfurt¹

Después de pensar sobre el tono de mi participación en este “diálogo” entre europeos y latinoamericanos en torno a la teoría crítica, he pensado que mi estrategia argumentativa debía tomar primeramente con seriedad los “sujetos” del diálogo y su *locus enuntiationis*. *Quiénes* somos y *desde dónde* hablamos. No es obvio ni habitual² este tipo de diálogos, y menos *simétricamente*, es decir, entre filósofos situados en una comunidad de comunicación horizontal, que se respetan como iguales, entre colegas, y que sin embargo exigen ser reconocidos en su alteridad; por ello no exentos de cierta incomunicabilidad, inconmensurabilidad que puede producir malentendidos, pero igualmente aunados en una voluntad solidaria de intentar avanzar en una *filosofía crítica con validez mundial* —quizá por primera vez en la historia, ya que pienso es la tarea específica de la filosofía en este siglo XXI que se inicia— y, por ello, desde los excluidos del sistema global (los países periféricos) y dentro del orden de los Estados particulares (las masas empobrecidas).

1. LOS PRIMEROS CONTACTOS CON LA ESCUELA DE FRANKFURT (LA “PRIMERA GENERACIÓN”)

Por mi parte, practico lo que hemos denominado Filosofía de la Liberación,³ que desde su origen mantuvo un diálogo constante con la

¹ Encuentro realizado en la UAM-Iztapalapa (México) entre el Departamento de Filosofía y un grupo de profesores alemanes, entre los que se invitaron a A. Wellmer y a A. Honneth, en 2004.

² Mis más de diez años de diálogo con Karl-Otto Apel me han enseñado que es bueno definir claramente los puntos de partida.

³ En 2003 nos reunimos los fundadores de este movimiento en Córdoba (Argentina) para conmemorar los treinta años de su origen (aunque naciera en el II Con-

teoría crítica. Los acontecimientos del 68 en París, Frankfurt o Berkeley no tuvieron el mismo sentido en América Latina, ni tampoco partieron del mismo contexto.⁴ Paradójicamente, bajo dictaduras militares (impuestas por el Pentágono y la doctrina de Henry Kissinger entre 1964 y 1984), las obras de Herbert Marcuse, en especial *El hombre unidimensional*, nos impactaban en una situación muy semejante al horror del totalitarismo dentro de cuyo ambiente nació la primera Escuela de Frankfurt (la “primera generación”). La *guerra sucia* (un periodo aplicable a múltiples países) con miles de asesinados, torturados, desaparecidos⁵ duró casi dos decenios (en Brasil, por ejemplo). Pero junto a Marcuse leíamos al martiniqués Frantz Fanon, con *Los condenados de la tierra*, ya que nuestra reflexión se situaba en la periferia poscolonial, desde el Sur, y teniendo como referencia la ciencia social crítica, como la denominada Teoría de la dependencia, que será después continuada con la teoría del sistema-mundo (*world-system* de Immanuel Wallerstein), y que irrumpirá, por último, desde el gobierno de William Clinton con el nombre de *globalización* (pasando entonces de la internacionalización de la parte productiva del capital en las transnacionales, a una etapa financiera y monetarista de impacto planetario). Es decir, nuestra primera lectura de la teoría crítica no era ya eurocéntrica. Mi obra *Filosofía de la Liberación* (escrita en 1975) comienza de esta manera:

greso Nacional de Filosofía argentino de 1971), y volvimos a encontrarnos en noviembre de 2004 para evaluar ese largo proceso.

⁴ En la Plaza de las Tres Culturas, en México, fueron asesinados más de cuatrocientos estudiantes y obreros, lo que no aconteció ni en París ni en Berkeley. En Argentina, la ciudad de Córdoba fue “tomada” por huelgas obreras y estudiantiles contra el dictador militar Onganía (en el llamado “Cordobazo”). Acontecimientos muy diversos a la “Revolución cultural” china de 1966, y otros muchos, que la filosofía del “centro” no registra como “su” contexto, como es obvio.

⁵ El 2 de octubre de 1973 mi casa particular fue objeto de un atentado de bomba, mis libros volaron por la calle, mis obras completas de Hegel o Marx quedaron dañadas (a veces, al dar mis clases, muestro a mis alumnos esos tomos semidestruidos, para leer un texto, y les digo: “Este libro fue desencuadernado por la bomba”), y viví la experiencia de una persecución selectiva de la extrema derecha del peronismo (fascismo de la periferia). Pensábamos desde la persecución, y después desde el exilio. Un M. Horkheimer o Adorno en California no me son extraños; hemos vivido las mismas experiencias políticas; unos en el “centro”, otros en la “periferia”. Diferentes “lugares de enunciación”.

Desde Heráclito hasta Von Clausewitz o H. Kissinger, *la guerra es el origen de todo*, si por *todo* se entiende el orden o el sistema que el dominador del mundo controla con el poder y los ejércitos [...] Se trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York.⁶

De la primera Escuela de Frankfurt descubríamos la “materialidad” en el sentido de la corporalidad viviente —cuestión que no interesa frecuentemente a los que se ocupan de las posiciones teóricas de la Escuela—⁷:

Quien confía en la vida (*Leben*) directamente, sin relación racional (*rationale*) con la autoconservación (*Selbsterhaltung*) [del sistema], vuelve a caer, según el juicio de la Ilustración y el protestantismo, en la época prehistórica.⁸

⁶ “Seit Heraklit bis zu Clausewitz und Kissinger gilt *der Krieg als Ursprung aller Dinge*, wenn unter dem Begriff *alles* die Ordnung oder das System verstanden wird, mittels derer der Herrscher die Welt durch Macht und Militär kontrolliert [...] Deshalb kommt es darauf an, den Raum, den geopolitischen Raum ernstzunehmen [...] Es ist nicht dasselbe ob einer am Nordpol oder in den Slums von New York geboren wird” (E. Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburgo, Argument, 1989, pp. 15-16 [ed. original: *Filosofía de la Liberación*, México, Edicol, 1977]). Anoto que el traductor alemán no incluyó el “Chiapas” del texto español. El texto fue escrito en México en 1975; conocía la pobreza de Chiapas..., estuve en el Congreso Indígena de 1974... ¡Presagios! Además, el traductor no entiende que no estoy hablando de los “slums” de Nueva York, sino de los banqueros de Wall Street. La contradicción se establecía en la globalidad mundial entre un pobre indio mexicano en relación al centro del Poder económico mundial. ¡La traición del traductor!

⁷ Por ejemplo, en S. Benhabib, W. Bonss y J. McCole (eds.), *On Horkheimer. New Perspective*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1993, aunque se toca la cuestión económica no se llega a definir claramente la negatividad en su sentido material radical.

⁸ “Wer unmittelbar, ohne rationale Beziehung auf Selbsterhaltung dem Leben sich überläßt, fällt nach dem Urteil von Aufklärung wie Protestantismus ins Vorgeschichtliche zurück” (M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Fischer, 1971, p. 30 [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007]).

La “materialidad” de la primera Escuela de Frankfurt consiste en la afirmación de la corporalidad (*Leiblichkeit*) viviente (Schopenhauer, Nietzsche) vulnerable, que tiene deseos (Freud), que necesita comer, vestirse, tener una casa (Feuerbach). Esa materialidad antropológica, lejana al materialismo dialéctico soviético, nos era muy sensiblemente cercana en una América Latina sufriente, empobrecida, hambrienta. En el Cono Sur las manifestaciones multitudinarias gritaban: “¡Pan, paz, trabajo!”; tres requerimientos estrictamente referidos a la vida, a la reproducción del contenido de la corporalidad (*Leiblichkeit*). Por ello, la esfera económico-política tenía especial relevancia, y de allí la necesidad de una crítica frontal al capitalismo (Marx). Voluntad, afectividad, pulsiones inconscientes, exigencias económicas eran integradas al discurso de la primera Escuela de Frankfurt.

Pero se trataba de una materialidad “negativa”; se consideraban especialmente los efectos negativos del sistema dominante: el dolor, la miseria. La “positividad” del sistema oculta siempre la “negatividad” sobre la que está montada:

El punto en que convergen lo específicamente *materialista* y lo *crítico* es la praxis que *transforma* la sociedad. Suprimir el sufrimiento [...] El *telos* de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros.⁹

La Filosofía de la Liberación¹⁰ partía desde el *locus enuntiationis* de la víctima material, del efecto negativo del autoritarismo, del capitalismo,

⁹ “Darum konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich *verändernder* Praxis. Die Abschaffung des Leidens [...] Eine solche Einrichtung hätte ihr *Telos* an der Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder [...]” (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, p. 201 [ed. cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005]).

¹⁰ El término “Liberación” se inspiraba en los movimientos de liberación del África y Asia de los sesenta, de la Revolución cubana, pero teóricamente se inspira en la expresión *Befreiungspraxis* de Marx y Horkheimer. Su concepto es muy diverso a “Emancipación” (véase mi ponencia de 1989 en el diálogo con K.-O. Apel, “Die *Lebensgemeinschaft* und die *Interpellation des Armen*. Die Praxis der Befreiung”, en R. Fornet-Betancourt, *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika*, Aquisgrán, Concordia, 1990, p. 88-91). La segunda y tercera generaciones de la teoría crítica hablan sólo de “Emancipación”.

del machismo, pero —y aquí comienza una diferencia abismal (hasta el presente, y debe ser objeto *explícito* de nuestro diálogo)— de la negatividad material del colonialismo (del indio, del esclavo africano, de la Guerra del Opio contra China, etc.); fenómeno correlativo al capitalismo metropolitano, a la Modernidad, al eurocentrismo. La víctima no era ya para nosotros, como para Max Horkheimer, Jürgen Habermas o la tercera generación de la teoría crítica, solamente el obrero, el judío perseguido en Auschwitz, el ciudadano bajo el nazismo, la mujer o el mundo obrero ante la crisis del Estado de bienestar, sino que eran las víctimas de un sistema mundial (un *world-system* globalizado desde 1492) que incluía el sistema de la hacienda latinoamericana que explotaba al indio; el de la *mita*, otro sistema de trabajo obligatorio, pero aplicado a la extracción de plata en minas como la del Potosí (primera moneda mundial del capitalismo colonial); el de las plantaciones con esclavos africanos llevados a la América tropical; de las indias *amancebadas* con el conquistador, de los niños educados en el cristianismo (dominación cultural por medio de una religión extraña), etcétera.

Fue en ese contexto que la categoría ontológica de *totalidad*¹¹ (tan importante para Hegel, Georg Lukács o Heidegger, y por ello para la primera Escuela de Frankfurt) se mostró insuficiente. Gracias a la lectura de otro filósofo judío, Emmanuel Levinas¹² (ya que todos los miembros de la primera Escuela lo eran, y recibieron los fondos para poder comenzar sus trabajos de un judío argentino, es decir latinoamericano, el terrateniente y exportador de trigo de la familia de Felix Weiss, amigo de Horkheimer), que conocimos en París en los sesenta (junto a Sartre y Ricoeur), pudimos *superar* un sentido todavía estrecho de la totalidad ontológica vigente desde Horkheimer hasta Marcuse, Karl-Otto Apel o Habermas. “El Otro” (*Autrui*) de *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*¹³, era el “pobre” (de la económica),

¹¹ Véase M. Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley, Berkeley University Press, 1984.

¹² Además de mis ocho años en Europa (de 1957 a 1967), estuve dos en Israel, estudiando hebreo, para poder criticar al “pensamiento latino-germánico” (E. Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969).

¹³ E. Levinas, *Totalité et Infinit. Essai sur l'extériorité*, La Haya, Nijhoff, 1968 [ed. cast.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002].

la “viuda” (de la erótica), el “huérfano” (de la pedagógica), el “extranjero” (de la política), etc. Múltiples rostros (al comienzo de los setenta habíamos ya comenzado a caminar por la senda de la *diferencia*, mucho antes que los posmodernos, pero en el sentido de la transmodernidad). El sentido de la *materialidad*, como corporalidad vulnerable, y la *crítica*, como la teoría que reflexiona desde el dolor del dominado, explotado, excluido, cobraba ahora firmeza *ética* (siendo que a la primera Escuela de Frankfurt le faltó siempre construir una *ética*, porque no había podido superar suficientemente la categoría de *totalidad*¹⁴).

Para nosotros, desde la primera generación (hasta la tercera) de la teoría crítica, un cierto eurocentrismo todavía ontológico de la filosofía nos impidió vislumbrar un horizonte mundial más allá del europeo y norteamericano. Se tenía una cierta ceguera ante la alteridad planetaria. Por ello, la cuestión hoy denominada de la *globalización* fue la hipótesis inicial de la Filosofía de la Liberación desde fines de los sesenta. Es que la *Aufklärung*, además de ser justamente criticada por Horkheimer y Theodor Adorno en su racionalismo instrumental, no fue vislumbrada como un movimiento cultural y filosófico que, desde una visión centro-periferia, desde el capitalismo colonialista, desde la pretensión de la cultura europea como universal, fue el *locus enuntiationis* de una triple “constitución” ontológica dominadora, fetichista:

¹⁴ Mi *Filosofía de la Liberación* parte de la “proximidad” (*Proximität*, 2.1) del cara-a-cara de los sujetos corporales y no de la “totalidad” ontológica del mundo (*Welt*), en sentido heideggeriano o hegeliano. En mi primera *ética* (los cinco tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1970-1975, publicados los dos primeros en Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; en México el tomo III, 1977, y después en Bogotá los tomos IV-V, 1979-1980) indicaba explícitamente esta crítica a la primera Escuela de Frankfurt. “El Otro”, la exterioridad trans-ontológica, ética, la trascendentalidad interna al sistema (Franz Hinkelammert), fue construida como categoría fenomenológica por Levinas. Nosotros le dimos una dimensión económica, política, psicoanalítica y geopolítica (el “colono” de la periferia, el indio explotado, el esclavo oprimido, la mujer violentada por el machismo en mi erótica de 1973, el “hijo” y el “pueblo” educados en una pedagogía dominadora como lo muestra Paulo Freire, etc.). Muchas dimensiones de la *exterioridad*, que años después será denominada la *diferencia* de la mujer, del *black american*, del marginal, de las generaciones futuras indicadas por Hans Jonas, de los inmigrantes, etcétera.

En primer lugar, la Ilustración construyó (es un *making*) lo que Edward Said denominó *orientalismo*.¹⁵ Europa, por primer vez “centro” mercantil (por la revolución industrial reciente), hace sólo dos siglos, enjuició al Oriente (inexistente hasta hoy como categoría estricta de las ciencias sociales o históricas críticas) como lo despótico, atrasado.

En segundo lugar, se produjo un contra-concepto o meta-categoría sutilmente invisible hasta el presente: el *occidentalismo* (al decir de Fernando Coronil de Michigan), el *eurocentrismo*, del cual ya no podrán liberarse sino muy pocos movimientos intelectuales (por hegeliano, Marx fue igualmente eurocéntrico, al menos hasta 1868;¹⁶ Freud con su Edipo griego-europeo —por supuesto, inexistente en África, por ejemplo—, y las tres generaciones de la teoría crítica, entre otros). La tesis se enuncia claramente: “La historia universal va del Este hacia el Oeste; por lo que Europa es el fin propiamente dicho de la historia universal”.¹⁷

En tercer lugar, la Ilustración construyó el concepto “Sur de Europa” (Grecia, Italia, España y Portugal). Estas regiones *hicieron* historia, pero ya no eran el “corazón de Europa”¹⁸; en los Pirineos comienza

¹⁵ Véanse mis clases de Frankfurt en 1992 (E. Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf, Patmos, 1993, p. 15), en especial “Das europäische Ich und das Verschwinden des Anderen”. La crítica contra Hegel era oportuna, porque fue el primer filósofo que, con una reconstrucción completa de la historia mundial desde un punto de vista *eurocéntrico*, dio sus clases después del derrumbe de China, que pudo antes que el Reino Unido comenzar la Revolución Industrial a mediados del siglo XVIII, y que no lo hizo, contra las hipótesis erradas de Max Weber, por falta de carbón y una crisis ecológica que retuvo a los campesinos en las labores del campo, no pudiéndose volcar a la industrialización ya naciente en el valle del Yangtsé (K. Pommeranz, *The Great Divergence. China, Europe and The Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000). Estas cuestiones las tratamos en nuestra historia de la filosofía política.

¹⁶ Su contacto con los populistas rusos, como Danielson, lo despertó de su sueño “oeste-europeo” (E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI/UAM-I, 1988).

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf* (1830), J. Hoffmeyer (ed.), Hamburgo, F. Meiner, 1955, p. 243.

¹⁸ Alemania, Francia, Dinamarca, países escandinavos son “[...] das Herz Europas” (*ibid.*, p. 240). Aquí se olvidó de Inglaterra, pero de ella escribe, en el colmo del fetichismo cínico y eurocéntrico: “Die Engländer haben die große Bestim-

África¹⁹. Si España es África,²⁰ como filósofos latinoamericanos nos preguntábamos: ¿y nosotros somos la periferia-colonial de la periférica España? Nos sentíamos como los no-humanos de Heráclito (más allá de los muros de Éfeso): la nada del no-ser.²¹ Debo decir que en París, en 1962, comencé a reconstruir el “lugar” de América Latina en la historia mundial, para refutar a Hegel,²² desde una sugerencia de Leopoldo Zea, el filósofo mexicano.

2. EL DIÁLOGO CON LA ÉTICA DEL DISCURSO (LA “SEGUNDA GENERACIÓN” DE LA TEORÍA CRÍTICA)

Con Karl-Otto Apel, tuve el privilegio y el gusto de dialogar durante largos años, a partir de aquel 25 de noviembre de 1989²³ en que,

mung übernommen, die Missionare der Zivilisation in der ganzen Welt zu sein” (G. W. F. Hegel, “Vorlesung über die Philosophie der Geschichte”, en *Werke in 20 Bänden*, vol. 12, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 538). Es interesante que no hay que esperar hasta George W. Bush para llegar a la sacralización (“misioneros”) de una “civilización” (la propia, como para Huntington) con pretensión de universalidad. Es la “cristiandad” (K. Löwith, “Das Problem der Christlichkeit”, en *Von Hegel zu Nietzsche* II, cap. v, Stuttgart, Kohlhammer, 1964, p. 350). Las expresiones de Hegel causan horror: “Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos” (G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 347, en *Werke in 20 Bänden*, vol. 7, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 506). Puede imaginarse un filósofo europeo lo que siente un latinoamericano ante tamaña “desmesura” (diría Kierkegaard).

¹⁹ Esta visión de De Pauw es adoptada por Hegel.

²⁰ Doble insulto que muestra un Hegel eurocéntrico y racista: África es la barbarie como tal; por lo tanto, si en los Pirineos termina Europa, termina igualmente *el ser*, *más allá* está el *no ser*.

²¹ “Figuras (*Gestalten*) que vagan fuera (*ausserhalb*) de su ámbito” (K. Marx, *Marx-Engels Werke* (mew), Berlín, Dietz Verlag, 1956, pp. 523-524). ¡Fantasmas!

²² El tema lo expuse en mi primer curso universitario, al regreso de Europa en los sesenta: E. Dussel, “Latinoamérica en la historia universal”, en *Biblioteca virtual del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* [www.clacso.org].

²³ Los encuentros anuales han sido editados en alemán por Raúl Fornet-Betancourt en Aquisgrán, Augustinus Buchhandlung, desde 1990. Como he indicado, apareció en castellano todo del debate en Madrid (Trotta, 2005) y en italiano (Apel, 1999).

a dos semanas de la caída del muro de Berlín, me atreví a criticarlo con base en un Karl Marx repensado desde América Latina.²⁴

Desde el inicio captamos la diferencia con la primera generación (la primera Escuela de Frankfurt, de la cual opino que Habermas fue su último miembro, y el segundo de la segunda; siendo Apel²⁵ el fundador de esta segunda generación). La segunda generación lanzó un puente entre la filosofía continental, europea, con la epistemología americana y la *linguistic turn*, que había costado asumir a la primera Escuela, ya que coexistió con el Círculo de Viena, pero no pudo construir categorías para poder comprender todo su significado (de allí el desencuentro entre Adorno y Karl Popper, por ejemplo). Apel echaba un puente entre Alemania y Estados Unidos.²⁶ Habermas, en crisis desde el 68, entendió el nuevo punto de arranque, y en su indicativo trabajo “¿Qué significa pragmática universal?”²⁷ abrió un panorama dentro del cual se encuentra todavía; es el “segundo” Habermas.²⁸

Como latinoamericanos, como filósofos de la liberación que pretendían practicar una filosofía en sentido estricto, siempre bajo la presión de las escuelas analíticas y epistemológicas —que en nuestro medio reproducían el pensamiento anglosajón— las precisas y novedosas propuestas de Apel y Habermas nos parecieron de gran significación, de utilidad. La indicación de una “comunidad de comunicación”, a partir de la “comunidad indefinida” de Charles Peirce (ya vislumbrada en la praxis de la comunidad educativa y dialógica de Paulo Freire, o en los

²⁴ Ya había concluido mi trilogía: E. Dussel, *La producción teórica de Marx. Comentarios a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos de 1861-1863*, cit.; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990.

²⁵ Apel criticó oralmente estando con nosotros que hubiera una “segunda” Escuela de Frankfurt, por ello, como lo indica Helmut Dubiel, es mejor hablar de “generaciones” (D. Helmut, *La Teoría Crítica: ayer y hoy*, México, Signos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2000).

²⁶ De todos sus artículos del tomo 2 de *Transformation der Philosophie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1973), que fueron escritos desde 1967 a 1971, el más programático fue ciertamente el último: “Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik” (pp. 358-435), y la “Introducción” (vol. 1, pp. x6-76).

²⁷ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra, 1989

²⁸ E. Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, § 2.4

movimientos populares o de las “comunidades de base” en América Latina), daba un cuadro teórico de gran importancia para nuestra filosofía crítica. De ahí que la superación del “paradigma solipsista de la conciencia” (que incluía inevitable e igualmente a la primera Escuela de Frankfurt) era un paso adelante de importancia. No se negaba el escepticismo ante la razón dominadora de la Modernidad (que era la posición de la primera Escuela), pero se afirmaba la universalidad de una razón discursiva que superaba la razón puramente analítica de la *linguistic turn* (en aquello de que el que habla *presupone ya siempre* una comunidad lingüística, y reconoce al otro argumentante como un participante simétrico, como una persona que es fin y no medio, con igualdad de derechos, siguiendo la “lógica socialista” de Peirce, donde la ética es el presupuesto de la “comunidad científica”). Es decir, se afirmaba el *a priori* de la ética con respecto al uso argumentativo de la razón, ante una tradición analítica que al final podía caer en un escepticismo ante la razón *como tal* (como en el caso de Rorty). En otras palabras, la crítica de la razón instrumental desde Horkheimer podía derivar en un cierto irracionalismo.²⁹

La segunda generación, entonces, criticó a la primera por encontrarse todavía dentro de un paradigma solipsista-cognitivo a partir de la conciencia. Por el contrario, comenzar por la comunidad de comunicación y del lenguaje abría el nuevo ámbito de una pragmática, un horizonte intersubjetivo, ético y político, de las pretensiones de validez. Habermas escribe:

El núcleo racional de estas operaciones miméticas [refiriéndose a la *Teoría estética* de Adorno] sólo podría quedar al descubierto si se abandona *el paradigma de la filosofía de la conciencia* [y si] se lo sustituye por *el paradigma de la filosofía del lenguaje*, del acuerdo intersubjetivo o comunicación, y [si] el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, más amplio, de *racionalidad comunicativa*.³⁰

²⁹ Claro que, por su parte, el intento apeliano de una fundamentación última trascendental de la racionalidad procedimental será criticado como un racionalismo extremo, un fundacionalismo, contra el que se levantarán los posmodernos.

³⁰ “Aber an den mimetischen Leistungen läßt sich der vernünftige Kern erst freilegen, wenn man das Paradigma der Bewußtseinsphilosophie [...], zugunsten

Esto era un logro importante que nos apresuramos a asumir (aunque con las limitaciones evidentes de diferentes puntos de partida). Sin embargo, ante la comunidad de comunicación o discursiva se captó rápidamente la necesidad de efectuar un desarrollo, dada la exigencia de mayor complejidad crítica del mundo “periférico” (que incluye además al “centro”), y esto en dos dimensiones. La primera, en la propia comunidad de comunicación, advirtiendo la necesidad de hacerse cargo de manera detallada de todo el tema de la “exclusión”, es decir, de todos aquellos que son dejados en la *exterioridad* de dicha comunidad; y en segundo lugar, la necesidad de articular el nivel formal de la comunicación o discursividad con el nivel material de la reproducción de la vida de los miembros de la comunidad, recuperando así una “comunidad material” (tanto de Marx como de la primera Escuela de Frankfurt).

En cuanto al primer aspecto, era fácilmente comprensible. El “excluido” de la comunidad de comunicación (enfoque siempre primero en la Filosofía de la Liberación) planteaba una problemática que no era central para la Ética del discurso, mientras que sí era esencial para una Ética de la Liberación. “El Otro” de Levinas nos advertía sobre la negatividad invalidante del excluido de la comunidad. El bárbaro, el asiático, el esclavo, la mujer, etc. en el mundo helénico nos hablan de la negación de la humanidad del excluido. La definición aristotélica debe leerse así: “Es humano el viviente que habita la ciudad [griega]”, los otros no lo son plenamente. Cuando Parménides expresa: “El ser es [lo griego], el no-ser no es [por ejemplo el bárbaro]”, formula la ontología cerrada de la dominación. En la totalidad de la comunidad en consenso puede aparecer interpelante alguien que reclame: “¡He sido excluido de la discusión!”, o, en otro caso: “¡Tengo un argumento distinto que falsea el enunciado con pretensión de verdad aceptado por todos!”. El excluido o el disidente emerge dentro de la totalidad del discurso como la alteridad. Como expresa correctamente Albrecht Wellmer:

des Paradigmas der Sprachphilosophie, der intersubjektiven Verständigung oder Kommunikation aufgibt und den kognitiv-instrumentellen Teilaspekt einer umfassenderen *kommunikativen Rationalität* einordnet” (J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, Frankfurt, Suhrkamp, p. 523 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1987]).

La *pretensión de verdad* de los enunciados empíricos implica la referencia (*den Bezug*) de estos enunciados a una realidad que, hasta cierto punto, es independiente del lenguaje.³¹

Las exigencias de racionalidad se refieren a los argumentos sin consideración a las personas, mientras que las obligaciones morales se refieren a las personas sin consideración a los argumentos.³²

Lo cual nos exigiría distinguir entre una “pretensión de verdad” (una cierta referencia a la realidad) y una “pretensión de validez” (una referencia moral intersubjetiva). El descubridor disidente (como Galileo, que ha visto que Venus rota alrededor del sol) o el excluido político (la mujer que descubre que el machismo dominador le impide ser un ciudadano elector) quedan fuera del consenso vigente e irrumpen con un enunciado que con una *nueva* pretensión de verdad se opone a la *antigua* pretensión de validez de la comunidad. El enunciado del descubridor *falsea* la verdad aceptada, e intenta *invalidar*³³ el consenso dominante; el enunciado práctico del excluido igualmente *falsea* la pretensión de justicia del sistema en el poder, y rompe el consenso legitimante. Produce lo que Antonio Gramsci llamaría el pasaje de un consenso *hegemónico* (aceptado por todos) a una situación de *dominación* (la coacción de la sociedad política contra los excluidos que han cobrado conciencia de su “verdad” —la injusticia del sistema— que pone en cuestión la “legitimidad” —la validez del sistema—).³⁴

³¹ “Der Wahrheitsanspruch empirischer Aussagen enthält den Bezug dieser Aussagen auf eine —in enim gewissen Sinne— sprachunabhängige Realität” (A. Wellmer, *Dialog und Diskurs*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 203 [ed. cast.: *Ética y Diálogo*, México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 1994]).

³² “Rationalität-Verpflichtungen beziehen sich auf Argumente ohne Ansehen der Person; moralische Verpflichtungen beziehen sich auf Personen ohne Ansehen ihrer Argumente” (*ibid.*, p. 108).

³³ “Falsar” es destruir la “pretensión de verdad” en referencia a la realidad de un enunciado (momento *material*); “invalidar” es negar la “pretensión de validez” intersubjetiva (momento *formal*). Esta distinción está en el fondo de los tres primeros capítulos de E. Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

³⁴ De la misma manera, Galileo pudo ser condenado por el cardenal Belarmino en 1616, y excluido de la comunidad científica, al menos en los Estados pontificios (por un cierto tiempo).

La exclusión es esencial en el momento discursivo para la Filosofía de la Liberación, porque es desde “el Otro”, en la exterioridad, desde donde surgen interpelantes las nuevas pretensiones de verdad. No es la fetichización de la disidencia *à la* Lyotard, sino, al contrario, la articulación del consenso (con pretensión de verdad y validez) que debe ser puesto en cuestión desde la novedad o disenso de una *nueva* pretensión de verdad, que luchando por su reconocimiento alterativo se opone a la pretensión de validez vigente hasta transformarla, a través de la falsación (de la verdad) e invalidación (de la validez), en una pretensión de verdad probada intersubjetivamente (es decir, aceptada también con pretensión de validez). Esto, en política, es fundamental, como proceso de deslegitimación de lo vigente y progresivo desarrollo de la *nueva* legitimidad.

En cuanto al segundo aspecto, la cuestión es más crucial todavía. Se trata de articular, sin última instancia y sin negación del otro campo, la comunidad de comunicación con la comunidad de reproducción de la corporalidad viviente del argumentante.³⁵ De alguna manera es la continuación del primer aspecto. El tema lo sugiere Horkheimer cuando escribe:

La actual crisis de la razón consiste [en que] ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional; *vaciada de su contenido*, todas las nociones fundamentales se han convertido en meros envoltorios *formales*. Al subjetivarse, la razón también se formaliza.³⁶

Si todos los participantes simétricos de una comunidad de comunicación decidieran suicidarse, para mostrar por ejemplo su valentía en cuanto tal, su decisión no sería *válida*.³⁷ Se habrían cumplido las con-

³⁵ Dicho sea de paso, el argumentante no vive para argumentar, sino que argumenta para vivir. El viviente tiene a la razón como su “astucia”, y no es que la “astucia de la razón” tenga a la vida como su mera condición.

³⁶ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973, p. 19.

³⁷ Véase el desarrollo de este argumento que Franz Hinkelammert presentó a K.-O. Apel en el encuentro de São Leopoldo (Brasil): “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica” (en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, Costa Rica, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1995, pp. 225-272).

diciones formales de la validez, pero su *contenido* (en su “no-verdad” diría Adorno) lo invalida. El *contenido* último, o el criterio de verdad, es la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad.³⁸ Éste es el principio de *orientación* de la argumentación (también es el criterio de la selección de los expertos en la discusión, y es criterio correctivo material ético en la discusión misma). Por otra parte, y en el caso límite, la víctima excluida tiene una *experiencia* del sistema, cuando es crítica, que le permite acceder desde su negatividad a la positividad, a la realidad que sufre en su corporalidad. La injusticia es vivida como dolor.

La comunidad de los productores, intersubjetividad de un conjunto de seres corporales vivientes, y por ello con “necesidad” (*Bedürfnis*) de comer, beber... exigía articularse con el momento de la comunicación. El “acto de habla” (*speech act*) de la víctima, el Otro de Levinas, que clama: “¡Yo te digo que tengo hambre!”, es un acto de habla que involucra no sólo la exigencia de participación discursiva como “interpelación” ético-lingüística de un posible excluido de la comunidad de comunicación, sino igualmente la exigencia *material* del excluido de la comunidad de la reproducción de la vida. Descubríamos así la manera de un retorno a Marx desde la misma problemática de la segunda generación. El “pobre” de la Filosofía de la Liberación era un excluido de la comunidad *material*³⁹ que nos remitía a la economía, y no sólo a la sociología. Observábamos que el abandono de la economía se había extendido en los filósofos críticos:

En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida [...] ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La alineación ha perdido su forma económicamente evidente.⁴⁰

³⁸ Véase E. Dussel, “La vida humana como criterio de verdad”, en *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 103 ss.

³⁹ *Material* como *contenido* (*Inhalt*), no como realidad física.

⁴⁰ “Ferner ist in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern der Lebensstandard [...] so weit immerhin gestiegen, daß sich das Interesse an der Emanzipation der Gesellschaft nicht mehr unmittelbar in ökonomisch sinnfällige Gestalt des Elends eingebüßt” (J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963, p. 228).

Quizá esto sea válido, y habría hoy que discutirlo, para el “centro” (el Grupo de los Siete, es decir, algo más del 15% de la humanidad)⁴¹, pero, como latinoamericanos, nos escandalizó la parcialidad provinciana de este juicio filosófico. Es importante advertir que Habermas construye su discurso sobre Durheim, Mead, Weber, Parsons, sociólogos; pero no sobre Smith, Ricardo, Marx, Jevons, Marshall, Keynes o Hayek. ¿A qué se deberá la ceguera con respecto a la economía? ¿No se habrá perdido el sentido *material* de la reflexión filosófica? Y si no hay consideración de la *materialidad* de la existencia humana, de la negatividad del hambre como punto de partida (como lo hacen Ernst Bloch o Horkheimer), entonces el sentido *crítico* (que para la primera Escuela era esa “negatividad *material*”) real, histórico, se ha esfumado.

La segunda generación, al perder el sentido *material*, y por ello *crítico negativo* (no en relación a una comunidad de comunicación discursiva, sino a comunidad de seres humanos corporales vivientes), cayó en un cierto *formalismo* moralista.⁴²

Nuestra relectura de Marx nos permitía aclarar el tema de la Exterioridad-Totalidad en las comunidades formal-discursiva y material de producción. En los *Grundrisse*, Marx escribe sobre el trabajo vivo (*Lebendige Arbeit*), en cuanto indeterminado, es decir, sin haber sufrido la subsunción (*Subsumption*) del capital (la totalidad):

El trabajo vivo [...] existente como abstracción [...], este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, como existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta [...] Ésta sólo puede

⁴¹ Sumando los habitantes de los países del “centro”, en comparación con los casi 5,300 millones de habitantes de la “periferia” poscolonial. Para el otro 85% esta formulación es falsa. Véanse las estadísticas anuales del PNUD-UNO en sus *Reports*. Son demasiado conocidas las cifras del *Human development Report 1992* (Nueva York, Oxford University Press, 1992): el 20% más rico de la humanidad recibe el 82.7% de los bienes (*income*) del mundo; el 80% restante el 17.3% de dichos bienes; el 20% más pobre, recibe sólo el 1.4%. La proporción entre el 20% más rico y el más pobre es de 1:60. En ninguna época de la historia de la especie *Homo* ha habido tal desproporción en la distribución de los bienes. En el 2020 dicha proporción será aproximadamente de 1:120.

⁴² Éste fue el tema que traté en mi artículo “Materielle, formale und kritische Ethik”, *Zeitschrift für kritische Theorie* 6 (1998), pp. 39-67.

ser una objetividad no separada de la persona, que coincide con su inmediata existencia como corporalidad.⁴³

Esa subjetividad carnal desnuda es la *materialidad* como última instancia en el sentido de Marx (y de la primera Escuela de Frankfurt). En América Latina, en México, hay que ser ciego para no verla en cada calle de nuestra delegación, de Iztapalapa. La filosofía enfrenta esa materialidad negativa inevitablemente. Cuando el excluido de la reproducción de la vida (porque, sin salario, muere de hambre el sujeto que vive en un mundo donde sólo en el mercado, mediando dinero, puede comprar los satisfactores para sus necesidades), interpela lingüísticamente en la comunidad de comunicación gritando: “¡Yo te exijo que te responsabilices por mi hambre!”, nos enfrentamos a un *speech-act* complejo que incluye el momento *material*, económico.⁴⁴

No era en realidad, meramente, un nivel económico, era toda la esfera *material*, que tiene su principio ético y político y sus instituciones históricas, sistémicas.

3. TEMAS PARA UN DIÁLOGO POSIBLE CON LA “TERCERA GENERACIÓN”

Como resultado de nuestro aprendizaje en el estudio de las dos primeras generaciones de la Escuela, pudimos de pronto comenzar a internarnos en temas de gran pertinencia en América Latina y el mundo periférico poscolonial, que representa más de las tres cuartas partes de la humanidad presente. Era evidente que si se aplicaba lo ganado articulando la distinción entre a) Totalidad/Exterioridad (o Sistema/

⁴³ “Die lebendige [Arbeit] als Abstraktion [...]; diese völlige Entblößung, aller Objektivität bare, rein subjektive Existenz der Arbeit. Die Arbeit als die absolute Armut [...] kann diese Gegenständlichkeit nur eine nicht von der Person getrennte: nur eine mit ihrer unmittelbaren Leiblichkeit zusammenfallende sein” (K. Marx, *Grundrisse*, Berlín, Dietz Verlag, 1974, p. 203). Véanse mis comentarios en la trilogía citada en la nota 24.

⁴⁴ Véase E. Dussel, “The reason of the Other: *Interpellation* as speech-act”, en *The Underside of Modernity*. *Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and The Philosophy of Liberation*, New Jersey, Humanities Press, 1996, pp. 19-48.

Alteridad, Exclusión), b) lo Material (corporalidad intersubjetiva o comunitaria)/Formal (procedimental discursivo, normativo), desde c) la Positividad (dominante)/Negatividad (víctimas), se producen cruces de cadenas problemáticas o argumentativas que aportan algunas novedades no exploradas del discurso ético, y especialmente filosófico político.

La discursividad crítica de la comunidad de los oprimidos o excluidos

Si el problema de la validez, que en la política es la cuestión de la legitimidad,⁴⁵ se sitúa en una comunidad de excluidos, por ejemplo: en un grupo de indígenas mayas en Chiapas, en un grupo de mujeres en Kenya, entre los *black americans* en Estados Unidos, entre los vendedores ambulantes en toda la periferia poscolonial, en la clase obrera de India o China, en los adultos mayores transformados en actores políticos en Argentina o México, en los campesinos empobrecidos por la competencia desleal por las ayudas vertidas a favor de los productores agrícolas en Alemania o Estados Unidos, entre los inmigrantes pobres desprotegidos, etc., resultan desarrollos filosóficos dramáticos.

En efecto, si es válido el acuerdo —el consenso que es resultado de un proceso discursivo donde los afectados han podido ser participantes que operan *simétricamente*—, los excluidos, por definición, se quedan *fuera* de tal proceso. Esto invalida el acuerdo al menos con respecto a

⁴⁵ Véase J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992. Esta obra, que sería “la política” de la segunda generación, sólo llega a ser una excelente filosofía del derecho, del Estado de derecho, y nada más. Muestra cómo el *formalismo* le impide desarrollar una política de la acción estratégica, de las instituciones materiales y del Estado, de los principios políticos materiales y de factibilidad (*feasibility*) (ya que sólo desarrolla el “Principio democrático”), y, sobre todo, una política *crítica*, desde la negatividad material de las víctimas. La segunda generación ha fracasado en la construcción de una política compleja con validez mundial. Es válida, parcialmente, para Europa occidental y Estados Unidos, donde la sobrevivencia del ciudadano está garantizada (por un sistema globalizado de extracción gigantesca de plusvalor de la periferia).

esos no-participantes afectados. Pero si esos excluidos constituyen por su parte, que puede ser ilegal o ilegítima para el Estado de derecho vigente, una *comunidad* de comunicación y llegan a *nuevos* acuerdos, habiendo participado simétricamente entre ellos en un discurso, dicho consenso es ahora válido (al menos para ellos), y además *crítico* (en el sentido de la primera Escuela de Frankfurt) con respecto al consenso anterior, que ahora aparece como dominante. Hemos así llegado al momento de indicar la diferencia de la Filosofía de la Liberación desde un mundo poscolonial, periférico, en un mundo que desde el siglo xv comienza a globalizarse, con la tercera generación de la teoría crítica.

Entonces, ante la primera generación de la teoría crítica debemos recuperar:

- a) La *materialidad* (corporal, ecológica, económica, cultural) y
- b) la *negatividad*, ya que la *crítica* parte de la materialidad negativa.

Ante la segunda generación, debemos subsumir:

- c) La *discursividad*, que implantada en
- d) la *intersubjetividad comunitaria* nos permite una más adecuada y compleja comprensión de la realidad social, desde el *consenso* que legitima el orden vigente.

Pero, *más allá (jenseits)* de la primera y segunda generaciones, afirmamos primeramente:

- e) La *exterioridad* (*Exteriorität*), categoría definida con mayor claridad conceptual que Horkheimer, Adorno o Marcuse por Levinas (y no adecuadamente comprendida por Derrida y considerada por Axel Honneth como “teológica” —no llegando a comprender la narrativa *semita* que permite una hermenéutica *filosófica* no habitual en la filosofía moderna occidental—), que permite situar mejor a las víctimas, que son sujetos sufrientes *invisibles* para el sistema vigente, y
- f) la *discursividad crítica* (y *crítica* en un sentido más radical que la primera y segunda generaciones, por ser *comunitaria* —ante la pri-

mera generación— y *material* —ante la segunda— que surge desde el *consenso* de la comunidad de los oprimidos (de las mujeres, las razas no blancas, los marginales, los adultos de la tercera edad, los niños, las naciones poscoloniales y las clases obrera, campesina; las culturas subalternas indígenas, etc.). Ese *consenso comunitario material negativo en la exterioridad* es el punto de partida crítico, *más allá de lo sospechado por las tres generaciones de la teoría crítica*.

En efecto, esto se encuentra aún *más allá* también de la tercera generación, porque desde la década de los setenta la Filosofía de la Liberación situó la exterioridad material de las víctimas en la globalidad del mundo metropolitano/poscolonial, centro/periferia, machismo/feminismo, etc., que supera el *eurocentrismo escéptico* de la tercera generación —que siguiendo a Adorno, parece no haber entendido que la *no-verdad* (*Unwahrheit*) es con respecto a todos esos polos de dominación, también *mundial* (la no-verdad del colonialismo eurocéntrico). Europa tiene mucho que pedir perdón al mundo poscolonial antes de criticar el imperialismo norteamericano, como lo ha indicado Iris Marion Young de Chicago.

Es decir, a la primera generación le criticaremos su modelo solipsista de la conciencia (criticado por Apel y Habermas); a la segunda, la pérdida de la materialidad (y con ello la criticidad en el sentido fuerte). A la tercera, el permanecer en el tradicional eurocentrismo, sin poder ponerse junto a los actores colectivos de los *nuevos* movimientos sociales en el horizonte global, mundial, ante el Imperio de turno. La crítica ha quedado atrapada en una mera crítica de la razón, del eros, y de muchos otros aspectos ciertamente importantes, pero que no son los que acucian más violentamente al 85% de la humanidad del Sur: la lucha por la construcción efectiva de un nuevo orden mundial, poscolonial, postcapitalista, transmoderno.⁴⁶

Ahora estamos en condiciones de comprender la intuición de Gramsci (aunque deba ser igualmente desarrollada, porque tenía las limitaciones propias del paradigma solipsista de la conciencia,

⁴⁶ Sobre “trans-modernidad”, E. Dussel, “World-system and Trans-modernity”, *Nepantla views from South* 3/2 (2002), pp. 221-244.

más un cierto materialismo estándar). Escribe el gran pensador italiano:

Si la clase dominante (*dominante*) ha perdido el consenso (*consenso*), no es más dirigente, es únicamente *dominante*, detenta la pura fuerza coercitiva (*forza coercitiva*), lo que indica que las grandes masas se han alejado de la ideología tradicional, *no creyendo ya* en lo que antes creían.⁴⁷

Para Gramsci una clase es dirigente cuando ejerce el *consenso de las mayorías* [es *hegemónica*: indicado arriba en los incisos c) y d) —hasta aquí lo sigue Ernesto Laclau—], pero si pierde dicho consenso por el surgimiento de un *consenso crítico* de sectores hasta ese momento obedientes o excluidos (indicado más arriba en el inciso f), deberá recurrir a la pura coerción, pasando así de una situación de *hegemonía* a una de *dominación* —aquí ya no lo sigue Laclau—. El *antiguo* consenso es *aborda* descubierto, y se transforma (cuestión que no puede analizar Habermas) como consenso *dominante*; pierde legitimidad. El *consenso anti-hegemónico crítico* (descubierto por la Filosofía de la Liberación después de subsumir las cruciales distinciones de Apel y Habermas, pero desde la *Exterioridad* de Levinas y la reinterpretación de Marx) comienza un *proceso de legitimación creciente*. La sufragista femenina *ilegal e ilegítima* para el consenso positivo hegemónico, perseguida en el Estado de derecho machista, comienza a hacer valer la lenta y creciente *legitimidad* de un *nuevo derecho* nacido en la exterioridad del derecho dominante. Es la lucha por el reconocimiento, pero no por la igualdad, sino por la *diferencia*, por la exigencia del respeto a la alteridad de la víctima (levinasiana, vislumbrada en sus últimas obras por Axel Honneth⁴⁸). Es la

⁴⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. 3, Turín, Instituto Gramsci, 1975, p. 311, § 34.

⁴⁸ Opino que en su obra *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt, Suhrkamp, 1992), se habla de un “reconocimiento” por alcanzar la “igualdad”, pero no un “re-conocimiento” (*An-erkennung* en mi *Ética de la Liberación*) por el Otro *como otro* en el sentido de la alteridad o exterioridad de E. Levinas. Pero en su obra *Das Andere der Gerechtigkeit* (Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 133-170), comienza a plantear el problema de “el Otro”, en diálogo con J. Derrida. No se ve cómo desarrollar una ética y una política desde la *Exterioridad* (*Exteriorität*), desde la *Diferencia* (*Dis-tinción* le llamamos al co-

lucha por la afirmación del Otro *como otro*, no *como lo mismo*. No es la incorporación del excluido al orden jurídico vigente, sino la transformación analógica (analéctica) del orden jurídico, en el que los *nuevos* participantes cambian diacrónicamente las determinaciones funcionales de todos los antiguos participantes, constituyendo un *nuevo* Estado de derecho que incluye la alteridad. No es una mera subsunción de la exterioridad, sino una orgánica transformación del orden jurídico (explicándose así el sentido de la evolución histórica del derecho).⁴⁹

Pero, y esto es lo esencial, a partir del *consenso crítico de los excluidos* comienza toda una filosofía, no sólo “la lucha por el reconocimiento” (esto es sólo el punto de partida), sino de *la lucha como praxis de liberación* (Marx y Horkheimer apreciaban hablar de la *Befreiungspraxis*) en la que poco o nada ha analizado la tercera generación.⁵⁰

Esto debe integrar no sólo la exclusión discursiva, *formal*, sino también la exclusión *material* (ecológica, económica, cultural): el *pauper* de Marx. Es decir, se hace cargo primeramente de los efectos negativos, frecuentemente no-intencionales (*unintentional* diría Adam Smith), de los campos materiales de la existencia humana. Cuando los obreros organizaron *trade unions* en el siglo XIX, partían de la corporalidad sufriente del trabajador en la creación de plusvalor no retribuido en el salario. Cuando los esclavos se rebelaron contra sus señores, crearon consenso desde el sufrimiento de su piel negra. Cuando los ancianos son recludos

mienzo), guardando siempre el principio de universalidad. El “*Verantwortung für den anderen*” (*ibid.*, p. 149) no logra lanzar el proceso dialéctico del “pasaje” de una totalidad a otra futura, posible, con todo lo que significa la contradicción entre la “justicia” de la totalidad *vigente*, puesta en cuestión por “el Otro”, y hacia la “justicia futura” *todavía inexistente* al “servicio” (*Fürsorge*, *diakonía* en griego, *habodáb* en hebreo) del Otro. Éste es el problema central planteado en el volumen 2 de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

⁴⁹ Véase E. Dussel, “La transformación del sistema del derecho”, en *Hacia una filosofía política crítica*, cit., pp. 159-170.

⁵⁰ Debo indicar que los cinco volúmenes de mi *Ética* de los setenta se ocupaban exclusivamente de todo lo que acontece *después* de que la comunidad de las víctimas cobra *consenso crítico* y comienza, organizadamente, esa “lucha de liberación”; es decir, la *deconstrucción* del orden antiguo y la *construcción efectiva* de un orden *nuevo*, la *nueva* Totalidad imposible de ser *construida* por E. Levinas, por su temor a toda Totalidad, y además porque no deseaba “manchar sus manos” (en el sentido de Sartre) en la ambigüedad de la construcción de la dicha *segunda* Totalidad.

en asilos como seres “desechables” por el mercado capitalista, se levanta la “revolución blanca” (por la blancura de sus canas) exigiendo el cumplimiento de *nuevos* derechos, cuya legitimidad nace en la propia comunidad de comunicación de los excluidos —contra la legitimidad excluyente del consenso dominador del capitalismo vigente—. La *exterioridad* de su subjetividad (en la economía la “corporalidad del trabajo vivo” en Marx, *anterior* a la subsunción en el capital) es el punto de partida.

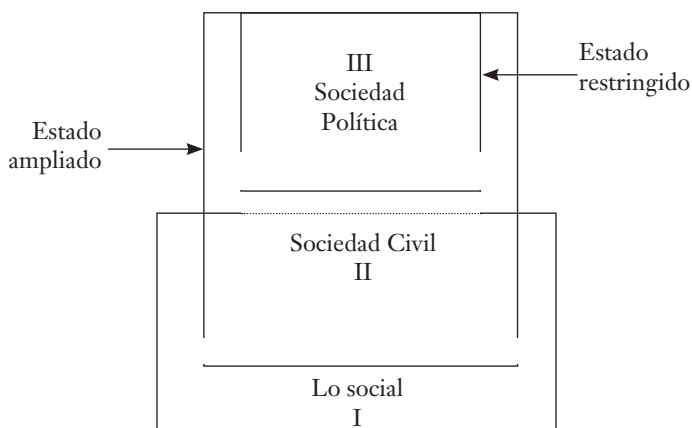
En el mismo orden de cosas se encuentra, por ejemplo, la actual situación, chocante pero no por ello menos real, de una guerra por el petróleo. En Irak, fruto de la sabiduría popular, *el consenso crítico de los oprimidos*, se expresa un dicho que corre de boca en boca: “¡La serpiente grande expulsó a la serpiente chica!”. Hussein era la chica, la invasión norteamericana es la grande. El *acuerdo discursivo* de la población, en la exterioridad de la cultura occidental y cristiana, crea sobre esta situación la legitimidad de las acciones de los patriotas que defienden el territorio de la comunidad política invadida. Para la *positividad* del consenso *vigente* norteamericano, los que luchan contra las fuerzas aliadas son *terroristas* —juicio consensual desde la legitimidad dominante, de las burocracias políticas y la *mediocracia* del centro y de la periferia domesticada—. Para los patriotas sunitas o chiíes —desde el consenso del *bloque social de los oprimidos* (el *popolo* para Gramsci)—, gracias al *nuevo consenso crítico*, es legítimo luchar contra los invasores. Este argumento lo usó George Washington para motivar la emancipación en el siglo XVIII contra los ingleses, Miguel Hidalgo contra los españoles al comienzo del siglo XIX, la Resistencia francesa en el siglo XX contra la invasión nazi. Se enfrentan así *dos consensos* y *dos legitimidades* contradictorias. ¿Cuál es la respuesta al aparente dilema desde una política material y discursiva *crítica*? ¿Son los dos actos militares (el del invasor neocolonial o por petróleo, y el del que defiende su comunidad política, su patria) políticamente legítimos y normativamente simétricos? ¿Son ambos perversos desde una posición pacifista o no-violenta?⁵¹ Creo que con lo explicado anteriormente la respuesta es obvia.

⁵¹ Como he vivido en Israel durante años, y he escrito varios trabajos sobre la tradición semita, y me inspiró en ella, podría arriesgarme a exponer todavía un ejemplo más polémico: ¿Son los palestinos, que defienden su pequeño territorio

La cuestión de “lo social”: los campos materiales se cruzan con lo político

En la periferia poscolonial, y muy especialmente en América Latina, la pobreza de las grandes masas es el resultado de una política neoliberal salvaje aplicada durante los tres últimos decenios, pero especialmente después del derrumbe del socialismo real en 1989. Si “lo social” —como Hannah Arendt intenta proponer— debiera excluirse del campo político, “lo político” dejaría absolutamente de tener sentido en el Sur. Es necesario saber integrar “lo social” a “lo político”.

Esquema 3.1. *Lo social, lo civil y lo político*



constituido como un *ghetto* (con los inmensos muros que lo encierran como una prisión) por el sionismo antisemita de A. Sharon, un grupo de terroristas?, o ¿son patriotas que defienden su comunidad que enfrenta el genocidio del vaciar un espacio según la teoría de la *Lebensraum*? Ante esta cuestión Michael Walzer, por ejemplo, no sabe qué decir; sus argumentos se desordenan. Véase E. Dussel, “Lo político en Levinas (hacia una filosofía política crítica)”, en M. Barroso y D. Pérez, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 271-293.

En un texto por demás desafortunado, pero que muestra sus limitaciones, Hannah Arendt arremete contra el fundamento *material* de la política:

Tras las apariencias existía una realidad y esta realidad era *biológica* y no *histórica*⁵² [...] La necesidad imperiosa que se nos hace patente en la introspección es el proceso *vital* que anima nuestros cuerpos [Esta] realidad [...] es lo que, desde el siglo xviii, hemos convenido en llamar la *cuestión social*, es decir, lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza [...] Bajo esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte [...] Cuando éstos se presentaron en la *escena de la política*, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; *hubo que sacrificar la libertad [...] a las urgencias del propio proceso vital* [...] Se habían abandonado [...] los fundamentos de la libertad a los derechos de los *sans-culottes*.⁵³

Arendt, y muchos otros, oponen —excluyéndolos— el momento *material* de la política a los momentos *formales*, de la comunicación en la esfera pública, de la legitimidad, de las exigencias procedimentales, del Estado de derecho. “Lo social” consistiría en un *ámbito*⁵⁴ del *campo* político donde se entrecruzan (*overlapping*) los requerimientos de los *campos* materiales. Así, el *campo* económico establece en el *sistema*⁵⁵ capitalista una clara diferenciación entre los propietarios del capital (con mayores bienes: ricos) y los asalariados (con menores bienes: cla-

⁵² Aquí puede verse una lamentable confusión, ya que la constitución “biológica” en el *ser humano* es inevitablemente *histórica, cultural, política*.

⁵³ H. Arendt, *On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1965, pp. 59-60. (*Sans-culottes* eran los “guerrilleros” de izquierdas pertenecientes a las clases sociales más bajas; típicamente eran quienes realizaban labores manuales.)

⁵⁴ El “ámbito” es un espacio de articulación de muchos “campos *materiales*” (por ejemplo, ecológico, económico, cultural, etc.) que tienen relación con la vida humana (como lo intuye de manera no analítica Arendt, bajo el rubro ambiguo de “biología”).

⁵⁵ El “campo” es más amplio (en el sentido existencial de *Welt* heideggeriano, o sociológico de *champ* de un Pierre Bourdieu). Un “campo” puede tener varios “sistemas” (aproximadamente este último en el sentido de un N. Luhmann).

se obrera) y una población creciente, en este momento histórico de la globalización (en especial en la periferia poscolonial), de desempleados estructurales, el *pauper post festum* de Marx (los pobres propiamente dicho, que no pueden reproducir sus vidas institucionalmente). Estos últimos son, en sentido estricto, los “excluidos socialmente” (es decir, el fenómeno de la *exclusión social*).

Los *campos* materiales no son políticos (no forman parte como tales del *campo* político), pero condicionan y determinan muchos efectos (positivos y negativos) en el *campo* político. Los efectos *negativos* de los *campos* “materiales” en el *campo* “político” se presentan con la denominación de “la cuestión social”.

En efecto, un *sistema* como el capitalismo, que tiene al mercado o al “mundo de las mercancías” como su referencia obligada (sea por la compra o la venta de todos los componentes de sus determinaciones esenciales), produce por su propia lógica desequilibrios, que el mismo Hegel (a partir de sus lecturas de Adam Smith) conocía perfectamente.⁵⁶ Es responsabilidad de la política una cierta intervención para corregir esas desigualdades. El hecho de que existan secretarías o ministerios de hacienda, de economía, trabajo, ecología, educación o cultura, etc., muestra que inevitablemente la política (en el nivel de sus instituciones) opera como un factor que conduce la vida de la comunidad a soluciones más equilibradas en el nivel *material*.

Y, por ejemplo, los grupos excluidos en lo social, las masas empobrecidas, las mujeres en un sistema patriarcal, los no-blancos en el racismo blanco, los desempleados, etc. (efectos *negativos* de los *campos* materiales), cuando toman conciencia crítica —en el sentido descrito de “consenso discursivo de los nuevos derechos”—, de simples miembros o sujetos pasivos de la opresión o exclusión social, pasan a ser *actores*. Nacen así los *movimientos sociales*, que originariamente y como tales no son políticos (pueden ser sindicatos, agrupaciones de ayuda,

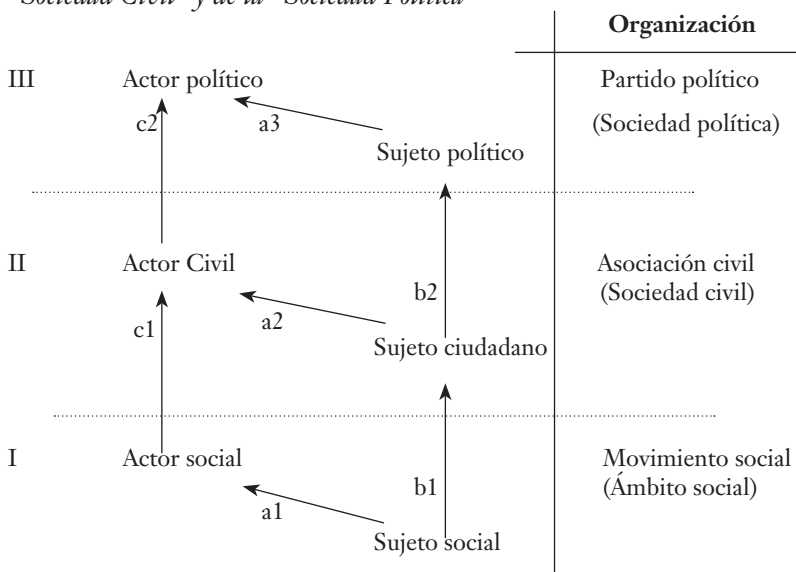
⁵⁶ Léanse los párrafos 242-248 de la *Rechtsphilosophie*, cit. Lo interesante, y no advertido frecuentemente por los comentaristas, es que Hegel soluciona la existencia de “las grandes masas” de pobres en las metrópolis europeas, enviándolas a las colonias. ¿A dónde habríamos de enviar nosotros hoy, mundo periférico poscolonial sin colonias, a nuestros pobres? Como ilegales a los países del Norte o a los cementerios; o habría que transformar radicalmente el sistema globalizado.

asociaciones civiles, entre otros). Cuando el *movimiento social* (constituido por miembros-víctimas de los *campos* materiales) traspasa o cruza el umbral del mero *ámbito* social y penetra el *campo* político propiamente dicho, es decir, el asalariado se presenta como ciudadano miembro de una comunidad política, las reivindicaciones *sociales* adquieren un carácter de exigencias *civiles*. Se ha pasado a una *esfera* del *campo* político que podemos denominar la “Sociedad Civil”⁵⁷.

Pero todavía es posible traspasar un segundo umbral (indicado por las flechas *b2* y *c2*). El pasaje de la “sociedad civil” (II) a la “sociedad política” (III), y constituirse de una asociación civil de sufragistas británicas en el siglo xix —por ejemplo— en parte del *Labour Party*, intentando tener una presencia femenina efectiva en las instituciones del Estado. Aquí el movimiento social y civil pasaba a ser explícitamente un movimiento político institucional de la *sociedad política*. Se originarán tantos movimientos sociales como conflictos aparezcan en los campos materiales (ecológico, económico, cultural, familiar, religioso, etc.), efecto de la emergencia de grupos sociales excluidos de la ciudadanía

⁵⁷ a) La *Sociedad Civil* (II del *esquema* 3.1) es la micro-institucionalidad u organización *particular* operando *implícitamente* en tanto política (es decir, en cuanto civil y parcial). No involucra al Estado como totalidad, sino a una *parte* de la comunidad política que, en cuanto específica en su intereses, depende de los grupos particulares de la propia sociedad civil o de los movimientos sociales manifestados en su sub-campo. El ciudadano es miembro natural tanto de la sociedad civil como de la sociedad política, pero puede ser siempre directamente actor en cuanto participa en las organizaciones de la sociedad civil. En la sociedad política se hace presente por sus representantes. b) La *Sociedad Política* (III) es la macro-institucionalidad *global* operando *explícitamente* en la esfera pública y en cuanto tal (es decir, en cuanto política y global). Sus acciones involucran al Estado como totalidad. Los actores principales son los representantes que constituyen el gobierno. Todo ciudadano representado es siempre miembro pleno, permanente y última instancia del Estado en cuanto sociedad política, al menos potencial o virtualmente. Puede dar actualidad a su actoría o agencia en dicho Estado, por ejemplo, en toda convocatoria a un plebiscito para modificar decisiones o revocar un gobierno, y normalmente en el momento de la elección de los representantes, y en muchas otras instituciones (lo que denominaremos, siguiendo las intuiciones de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999: “Poder ciudadano”, organización de distritos, cabildos abiertos, asambleas populares, etc.) que hay que crear para complementar como democracia participativa a la democracia representativa, donde hay que transformar a la dicha representación en un momento *más transparente e inmediato*.

Esquema 3.2 Los diversos “sujetos” y “actores” del “ámbito social”, de la “Sociedad Civil” y de la “Sociedad Política”



Flechas *a*: transformación del sujeto pasivo en actor (gracias a la toma de conciencia por “consenso crítico” desde la exclusión); flechas *b* y *c*: relación de fundamentación (de I a II y III) y de subsunción (de III a II y I).⁵⁸

plena, y por ello sin posibilidad para expresar sus derechos en el cuerpo legal del orden político. Este tema es el momento *crítico* por excelencia de una Política de Liberación, donde a la *identidad* del orden vigente se le enfrenta desafiante la *diferencia*, con tantos rostros de oprimidos y oprimidos en la *esfera* material del *campo* político, o de excluidos y excluidos en la *esfera* formal, como el *sistema* del derecho haya producido a manera de efectos negativos no-intencionales de sus acciones e insti-

⁵⁸ El “sujeto social” *funda* materialmente al “sujeto civil”, pero ése *subsume* formal o políticamente a aquél. La reivindicación social da la base a las exigencias de la organización civil (le da el contenido), pero la asociación civil es más compleja que el movimiento social (lo subsume), porque conserva su reivindicación pero la transmuta en *política*, en un Estado de derecho.

tuciones. La exclusión social puede entonces ser igualmente política, y el movimiento social que comienza desde fuera del *campo* político, lo transforma debido a su lucha por el reconocimiento de la *diferencia*.

Es decir, el *poder social* de los movimientos sociales (como unidad consensual de las voluntades del grupo excluido en el *ámbito* social, que va creando nueva legitimidad) lucha para devenir *poder político*, visto como unidad consensual de las voluntades de ciudadanos miembros del *campo* político, de asociaciones civiles que pueden llegar a institucionalizar políticamente sus reivindicaciones.⁵⁹

Algo sobre la organización política: la acción estratégica

De la misma manera, una cierta falta de realismo con respecto a las instituciones del Estado lleva a una falta de sentido crítico en la estrategia política. No se trataría de una “política de organización” dicen, sino de una “política de acontecimientos”. Falto de una referencia institucional estratégica, como el Estado (que sin embargo se debe siempre transformar), las mediaciones estratégicas se tornan insignificantes. Para Antonio Negri, al final, la multitud global ante el espectro del Imperio (para él, sin ejército y sin exterioridad) puede contar con algunos intentos de organizaciones tales como las ONG. Bien poco podrá acumular de *potencia* esa multitud pasto de la *mediocracia* (como la llama Giorgio Agamben, que conoce el poder político del magnate de los medios de comunicación como Berlusconi), que fabrica infaliblemente la *interpretación* de toda acción o institución política.

Es sabido que la interpretación del acontecimiento es la que puede crear la conciencia de las multitudes: la opinión pública manipulada. Dicha fabricación de sentido distorsiona completamente los acontecimientos mismos. Al final, lo que acontezca en Seattle, Génova o Cancún es lo que la mediocracia nos presente en la información invertida. Los medios no argumentan, presentan videos, imágenes, los machacan, los repiten, crean una unanimidad imaginaria, fetichizada, con un completo control sobre el *sentido de lo político*. ¿Se puede en ese caso

⁵⁹ El tema lo expongo analíticamente con extensión en una obra en preparación: Política de Liberación.

esperar de manera políticamente pasiva la maduración de una *política de acontecimientos*?

Pareciera que la razón y la voluntad política de las masas oprimidas, de los Estados particulares poscoloniales, de los marginales, empobrecidos, de los pueblos originarios de todos los continentes, de los excluidos y “condenados de la tierra”, exigen también mediaciones institucionalizadas que deben crearse progresivamente —las imprevisibles o las ya conocidas o las transformables— para que una estrategia empírica pueda ir abriéndose camino.

Cuando el Foro Social Mundial de Puerto Alegre expresa “¡Otro mundo es posible!” —el postulado práctico de todos los postulados—, abre *nuevos* horizontes donde se pueden inventar lentamente —sin presupuestos sabidos, humildes ante las experiencias de la base unida por redes globales (*from below*)— organizaciones políticas en todos los niveles, desde los campos económico, familiar, de vecinos, deportivo, artístico, cultural, teórico; *nuevos* movimientos sociales cuyos participantes saben también transformarse en *actores políticos* de diferentes instituciones, no sólo de la sociedad civil, sino igualmente de la sociedad política (del Estado). Los partidos políticos *críticos*, que deberán transformarse tanto como la realidad exija, deberían desempeñar de todas maneras una función más activa, no como vanguardia, sino como escuela de política; a la retaguardia de las masas populares, como instituciones críticas del ejercicio del poder, elaborando alternativas como lugar de discusión de postulados, proyectos, modelos, fines, estrategias, tácticas, medios, para que sea posible la reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad política; para que su participación democrática, simétrica, autorizada sea posible, dentro de un realismo de la factibilidad que se sitúa entre la imposibilidad del anarquista (de lo que es empíricamente imposible) y la imposibilidad del conservador (de lo que empíricamente es todavía posible en un sentido crítico). La esperanza, más allá del pesimismo conservador, y más acá del optimismo del anarquista, es movilizadora cuando ejerce un poder factible que transforma las estructuras vigentes desde un postulado que es necesario llenar de contenido: “¡Un mundo donde quepan todos los mundos!”; como proclaman los zapatistas.

CAPÍTULO 4

Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur¹

El diálogo intercultural que se viene cultivando desde el comienzo del siglo *xxi*, como una prioridad cultural y política, debe fundarse epistemológica u ontológicamente en un diálogo inter-filosófico mundial. Sin embargo, habiendo una desproporción en el ejercicio del poder (cultural, político, económico, militar, racial, de géneros) por parte del Norte (principalmente de Europa y Estados Unidos, pero no solamente) sobre el Sur (el antiguo mundo colonial estructurado desde el siglo *xvi* y agravado desde la Revolución Industrial en América Latina, África bantú, el mundo árabe-musulmán, el sureste asiático e India, y China, que sin ser colonia sufrió los embates de Occidente desde el siglo *xix*), se hace necesario primeramente que las comunidades poscoloniales establezcan entre ellas dicho diálogo inter-filosófico. Y esto, también, porque la filosofía moderna occidental decretó la inexistencia como filosofía *estricta* de todo el ejercicio filosófico en dichos países que soportaron el colonialismo de las metrópolis europeas. Es necesario entonces que los filósofos del Sur se reúnan teniendo en cuenta su propia existencia, para que a partir de las tradiciones que hayan cultivado en la filosofía regional desde su origen, pero primeramente desde el siglo *xvi*, época en la que comienza la hegemonía europea, se puedan aclarar posiciones, desarrollar hipótesis de trabajo y poder, posteriormente, entablar un diálogo inter-filosófico fecundo Sur-Norte, con una agenda bien establecida por las filosofías de los países llamados periféricos, subdesarrollados, y que bien pueden interpretarse como explotados por un capitalismo colonialista que hoy se globaliza y está en crisis.

¹ Ponencia presentada en el I Diálogo Filosófico Sur-Sur (Dialogue philosophique Sud-Sud), organizado por la Unesco en Rabat, Marruecos, en junio de 2012.

Deseamos exponer nuestras opiniones a manera de simples tesis que puedan servir para el diálogo, para ser falsadas por el debate, a fin de que se alcance un consenso de los temas centrales, prioritarios y por orden de importancia para futuros diálogos más específicos, donde se podría profundizar en dichos temas para alcanzar acuerdos que puedan llevarse a cabo en el ejercicio docente de la filosofía en escuelas secundarias, universidades, institutos, que generen nuevas hipótesis de trabajo y proyectos de investigación novedosos a partir de este nuevo paradigma filosófico.

1. SENTIDO DE UNA AGENDA DE TEMAS FILOSÓFICOS A SER DISCUTIDOS EN EL DIÁLOGO SUR-SUR

Pienso que, en primer lugar, para poder realizar en el futuro un diálogo fecundo, es necesario que un grupo de filósofos críticos del Sur, no de los que meramente enseñan o comentan a los filósofos del Norte, discutan profundamente y con suficiente tiempo cuáles son los problemas, los temas, las hipótesis de reflexión a los que deberían abocarse en el futuro. En dichos encuentros irían abordando, en el orden acordado, cada uno de los temas o hipótesis fundamentales para profundizarlos en comunidad de diálogo y llegar a consensos que permitan elaborar un acuerdo mínimo, suficiente y necesario para una filosofía futura planetaria (no sólo del Sur, sino igualmente del Norte).

Habría que, para alcanzar dicho consenso y en su orden de importancia, discutir detenidamente cuáles son los temas más relevantes. Esto supone ya una reflexión filosófica crítica que serviría para inaugurar desde un punto cero dicho diálogo. No habría que discutir un tema específico en este primer encuentro, sino reflexionar sobre el sentido de la situación de la filosofía poscolonial actual, de las causas de su postración, de su pretendida inexistencia, de su aparente infertilidad, de su invisibilidad ante los ojos de los propios filósofos de la llamada periferia. ¿Por qué se llegó a esta situación? ¿Cómo puede revertirse esa aparente inexistencia de las filosofías regionales del Sur? ¿Cuáles son los temas que deben estudiarse y con qué orden? Como en otras regiones poscoloniales o del Sur, las historias de nuestras filosofías regionales, algunas con antigüedad de siglos e incluso milenios,

han comenzado a escribirse por vez primera o se van renovando con nuevos criterios. Hace tiempo que la historia de *nuestras* filosofías dejó de ser el centro de la formación de *nuestros* estudiantes universitarios en filosofía. Simplemente, después de la llamada Segunda Guerra Mundial, aplicábamos los planes de estudio vigentes en las universidades europeas o norteamericanas; lo cual manifiesta un estado de cosas nefasto, fruto de un colonialismo cultural que debe enfrentarse.

Discutir por orden cuáles son los factores que impidieron el desarrollo de nuestras filosofías regionales del Sur se ofrece como el primer tema de la agenda a ser abordado con plena conciencia de su importancia.

2. LA MODERNIDAD METROPOLITANA Y LOS MUNDOS COLONIALES

Pienso que toda filosofía fue siempre inevitablemente etnocéntrica (la china, indostánica, griega, romana, árabe, amerindia, etc.), ya que, a partir de una cierta ingenuidad ontológica, consideraba a su propio mundo (su totalidad cultural como comprensión del sentido de la existencia humana) como el centro en torno al cual rotaba la humanidad. Ese etnocentrismo, sin embargo, era empíricamente local, regional. Aun el inmenso Imperio chino, que siempre se tuvo como el “centro” del universo, no dejaba de ser particular y tenía una oscura conciencia que había en su entorno, cercano y lejano, otros pueblos que si juzgaba como inferiores no dejaban su conciencia del todo tranquila, porque se sospechaba que el conocimiento era limitado y que una inmensa exterioridad ignota, dejada en las tinieblas y en lo tenebroso de lo inexplorado, podía irrumpir en cualquier momento. Los viajeros esporádicos contaban aventuras en regiones desconocidas, relatos a los que no se les daba mucho crédito, pero, de todas maneras, alimentaban esa conciencia nunca del todo clara de estar rodeados por fantasmas, seres monstruosos, abismos insondables; justo como el Atlántico era representado por los europeos sitiados por el mundo árabe-musulmán en la llamada por ellos Edad Media.

Sin embargo, como veremos, el etnocentrismo tradicional alcanzó, por primera vez en la historia de la humanidad los confines mismos

del planeta, y pudo comenzar a desplegarse por la circularidad de la Tierra en pleno siglo xv de la Era Común. Sean los chinos, los portugueses o los españoles, pudieron, por medio de una navegación sumamente desarrollada empíricamente, dar la vuelta al esférico planeta Tierra, y se pudo entonces convertir el mero etnocentrismo *particular* en un etnocentrismo *mundial*. Se trata de la expansión *moderna* de la Europa mediterránea primero, y posteriormente de la Europa del norte, y el inicio del fenómeno que hoy denominamos *globalización*.

La Modernidad europea surge simultáneamente gracias a la centralidad mercantil del Atlántico norte (que deja atrás al mar Mediterráneo); al fenómeno del capitalismo, que en su primera etapa mercantil acumula dinero (que devendrá capital); al eurocentrismo y a la revolución científico tecnológica. Nace igualmente una filosofía *moderna* que se arrogará el privilegio de ser el único despliegue de la razón humana por sobre los relatos míticos (y con ellos desacredita todas las religiones universales y particulares del Sur). Esta filosofía tiene no sólo la pretensión de ser universal, planetaria, expresión de la razón humana como tal, sino que al mismo tiempo valora a las otras filosofías regionales del Sur (china, indostánica, árabe, latinoamericana, etc.) como “atrasadas”, ingenuas, particulares. Toda su argumentación (iniciada ya al final del siglo xv en el choque cultural que consistió la conquista de España en el mar Caribe) se concentra en mostrar la superioridad de la civilización europea, y poco a poco, de su filosofía. Esto impedirá, junto a la ocupación militar, la destrucción de las vías comerciales anteriores, el posterior desarrollo de Europa, a las otras culturas que desplieguen una nueva perspectiva de la historia mundial que el original *sistema-mundo* inauguraba. Pretendían defenderse estas culturas coloniales repitiendo el valor de sus glorias pasadas, pero no podían dar cuenta de los nuevos acontecimientos ni podían crear argumentos contra esa pretendida superioridad. De hecho, fueron como arroyadas por los acontecimientos y no pudieron hacer frente durante siglos a la nueva filosofía europea.

Este panorama no debe ser exagerado, porque en realidad hubo alguna creatividad particular en todas las regiones del Sur, pero pronto no serán recogidas en historias regionales de las filosofías en comparación con el avance de la filosofía moderna europea que, desde Descartes, cobrará indiscutida hegemonía aun entre las élites coloniales.

Un cierto juicio histórico se expandió en la periferia. Era verdad que se practicaba un discurso filosófico en el Sur con figuras localmente importantes, pero ¿cómo podía compararse con el pensamiento de Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Sartre o Rudolf Carnap? La pregunta estaba mal planteada y por ello la respuesta era parcial y encubridora. En América Latina se dijo hasta hace poco: “¡No hay una filosofía latinoamericana!”, si por filosofía se entiende la práctica de ese discurso teórico tal como lo cumple la filosofía moderna europea. Pero ciertamente hay abundantes filósofos y corrientes que fundamentaron en América Latina procesos culturales, políticos, económicos o tecnológicos, y que interpretaron el sentido de la vida de nuestra región cultural. Pero tuvieron reconocimiento regional, no global, propio de una cultura periférica.

Deben entonces meditar-se detalladamente las causas que produjeron el eclipse de las filosofías del Sur, para tener clara conciencia de los factores negativos a superar y así emprender hoy el crecimiento de las filosofías del mundo poscolonial, periférico o dominado por las metrópolis europeas, cuya dominación no fue solamente militar, económica o política, sino igualmente ideológica, cultural y, en su fundamento, *filosófica*.

3. LA EXPANSIÓN ECONÓMICA-TECNOLÓGICA COLONIAL

Europa se encontraba completamente limitada, asediada por los muros del Imperio otomano a finales del siglo xv. Los musulmanes sitiaron Viena hasta bien entrado el siglo xvii, y desocupaban Granada (la última región exponente del esplendor del antiguo Califato de Córdoba) en enero de 1492. La Europa latino-germánica (no la bizantina u oriental) periférica, subdesarrollada, arrinconada por el mundo islámico no podía conectarse con el mundo antiguo (el *old world* de Adam Smith), sino por los puertos de las ciudades italianas donde dominaban el tráfico del Mediterráneo oriental y de ahí, por el Egipto fatimita o la Siria antioqueña, hacían contacto con Bagdad o con las caravanas que llegaban hasta China por los desiertos del norte, a la India por Kabul; también al norte del mar Negro hasta Constantinopla, o por el mar Rojo o el golfo Pérsico hacia el Indostán y el mar de

China. Esa Europa sitiada y oscura (la denominada² Edad Media) sólo podía desbloquear su aislamiento por el norte (y será el principado de Moscú el que se internará en Siberia y llegará al Pacífico a comienzos del siglo xvii), o por el occidente: Portugal y España. La invención de la carabela en 1441, el dominio lento de los océanos gracias a mapas chinos del Atlántico y el Pacífico, la brújula y otros instrumentos igualmente de China (el país que tenía en ese momento un avance de más de cuatro siglos con respecto a la tecnología, la ciencia y la astronomía europeas medievales), permitió descubrir y manejar (*manage*) el nombrado océano Atlántico, que se convertirá en el centro geopolítico de la modernidad europea. El desarrollo de la tecnología naviera y militar permitirá a Portugal adueñarse de las vías comerciales oceánicas de África, del océano Índico, de la India, de Malaca y las costas de China y Japón. España instalará el *primer colonialismo europeo continental* en América Latina sobre los pueblos originarios (mesoamericanos, incas, tupi-guaraní, etc.) durante tres siglos; desde finales del siglo xv hasta comienzos del siglo xix aproximadamente.

Esta expansión, debido a un mayor desarrollo de la inteligencia estratégica y de la tecnología militar respecto de las culturas de América Latina, instalará en la primera Modernidad temprana³ un sistema económico capitalista mercantil-dinerario de extracción de plata, oro y productos coloniales, mediante la dominación inhumana de los indígenas americanos y la *slave trade* que involucrará al África occidental en un triángulo de la muerte: África-América Latina-Europa. De Europa se transportaban armas hacia África; de allí esclavos hacia América Latina (y posteriormente al sur de las colonias inglesas en América), cuya venta permitía obtener plata y oro (dinero) y productos como azúcar, cacao, tabaco, que se vendían en Europa o se acumulaban en sus bancos. Era el tiempo de la “acumulación originaria”.

² Nombre de una edad histórica sólo válida para Europa. El mundo islámico vivió el esplendor urbano y mercantil en la Edad Media europea.

³ La segunda *Modernidad temprana* será hegemonizada por Holanda, la tercera por Inglaterra, para pasar a la *Modernidad madura* gracias a la Revolución Industrial, comenzada en el valle de Río Amarillo en China, y floreciente definitivamente en el Reino Unido a finales del siglo xviii.

Posteriormente, holandeses, ingleses, franceses y daneses llegarán a la India y a Asia, y el comercio capitalista con centro en Europa cobrará dimensión mundial.

Lo trágico de la constitución de un *sistema-mundo* económico capitalista es que el mundo colonial será interpretado como habitado por seres humanos explotables, de segunda categoría (antropológica, ontológica y ético-políticamente, como veremos). Eran sub-humanos a los que la civilización europea, al dominarlos, les concedía simultáneamente algo de humanidad. La colonialidad era interpretada desde Europa con un don: el de la humanización. Esta ideología debajo de todas las ideologías modernas reinó hasta el presente.

4. LA EXPANSIÓN POLÍTICO-MILITAR COLONIAL

La expansión económica (el sistema mercantil capitalista en las haciendas y la mita latinoamericanas, la esclavitud africana y el comercio desigual hasta la Guerra del Opio con el Extremo Oriente) fue siempre antecedida por una agresión político-militar. Una *voluntad de poder* eurocéntrica organizó ejércitos de ocupación que cuando tuvieron ventajas tecnológico-estratégicas dominaron las estructuras políticas de poder previamente instaladas. Sean étnicas o de reinos, tanto en América (desde finales del siglo xv) como en África o Asia (continentalmente desde finales del siglo xviii). Los estados modernos nacientes (en España, Portugal, Provincias Unidas de Holanda, Inglaterra, Francia, Dinamarca) fueron desde su origen a) *cristiandades* (los reyes dominaban sus iglesias)⁴, b) *coloniales*, c) *mercantil-capitalistas* y d) *eurocéntricas* (todos estos adjetivos se predicaban simultáneamente).

En cuanto a la *colonialidad del poder*⁵ metropolitano europeo, el rey de cada una de las llamadas potencias metropolitanas ejercía un poder político monopólico e incuestionable sobre todos los súbditos coloniales. La colonialidad de los miembros de estas comunidades impedía

⁴ Para el concepto *cristiandad*, véanse E. Dussel, *Política de la Liberación*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 39, 79 ss., y K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cap. 5, Stuttgart, Kohlhammer, 1964.

⁵ Concepto acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano.

que fueran propiamente ciudadanos; no eran sujetos de derechos políticos o humanos equivalentes a los derechos de los sujetos europeos metropolitanos. No era para Europa contradictorio (por la concepción europea del derecho, que Carl Schmitt describe adecuadamente sin descubrir su eurocentrismo) que la Revolución francesa promulgara la lista de los derechos humanos universales,⁶ y que al mismo tiempo estipulara en el *Code noir*, válido para Guyana y Haití, los deberes de los esclavos en el Caribe. Esos esclavos, es evidente, no eran considerados humanos ni sujetos de los nuevos derechos humanos universales proclamados por una revolución metropolitana burguesa y colonialista en Francia (que interpretaba reductivamente como *iguales, fraternos y libres* a los ciudadanos metropolitanos, pero como *desiguales, dominados y esclavos* a los *no-humanos* del Sur)⁷.

Los países metropolitanos europeos contaron con instituciones políticas que se ocupaban de los problemas de ultramar (desde el Consejo de Indias instituido en España a comienzos del siglo xvi). Estas instituciones político-militares se encargaban de *vigilar*, y *castigar* en su defecto, la extracción de riquezas de las regiones coloniales, sin tener en cuenta ninguna reciprocidad con respecto al trabajador colonial (indígena que trabajaba gratis, esclavos o mestizos explotados). No se trataba de un intercambio comercial simétrico (cuando se paga el valor equivalente de la mercancía transportada al centro), sino que era simplemente un robo del valor de cambio expropiado gracias a la presencia de un poder militar que impedía al mundo colonial pedir un justo pago por la dicha extracción de su riqueza del Sur. La coacción violenta militar garantizaba el robo económico, que no era considerado endeudamiento del centro metropolitano con respecto a las colonias, ni que mereciera el justo pago de intereses, sino que era apropiación directa del bien ajeno por un pretendido derecho de conquista,

⁶ Es decir, en la “universalidad” de dichos derechos se excluían a los sujetos coloniales: era una particularidad con pretensión de universalidad, o una universalidad ideológica efectivamente particular y excluyente de la humanidad colonial, tema de la filosofía política del Sur no tratada ni por Hobbes, Locke, Hume, etc.

⁷ La *no-humanidad* de los seres humanos del Sur o las regiones poscoloniales llega hasta nuestro tiempo. Los muertos de la población agredida en Irak o Afganistán no cuentan *tanto* como los *boys* que pierden su vida en la agresión.

que fue siempre sólo la imposición por la fuerza militar. Habermas, con razón, indica que todo consenso debe alcanzarse por la participación racional simétrica de los afectados; pero el colonialismo político fue la imposición asimétrica por la fuerza no de un consenso racional, sino de la *voluntad de poder* irracional del centro sobre la periferia. Sin embargo, los filósofos del centro hablan hoy de derechos, de simetría, de democracia (incluso no critican las guerras que se hacen en el presente “para implantar la democracia” en países atrasados del Sur) sin antes haber reconocido cinco siglos de violencia político-militar colonial irracional y anti-democrática.

La filosofía política del Sur debe hoy pensar nuevamente toda la tradición filosófica desde Hobbes o Locke hasta la Escuela de Frankfurt, Carl Schmitt, Alain Badiou o Giorgio Agamben, por nombrar algunos que no han podido superar el eurocentrismo que acompañó siempre la expansión política moderna de Europa, y hoy también de Estados Unidos.

5. LA JUSTIFICACIÓN ONTOLÓGICO-FILOSÓFICA COLONIAL

En efecto, la praxis colonial contó desde el inicio (y ahí comienza la filosofía moderna europea que tiene pretensiones de universalidad, por desgracia pretensión aceptada por la mayoría de los miembros de la academia filosófica del Sur) con una justificación filosófica. Esa justificación era de carácter antropológico (el ser humano europeo era superior al del Sur, como en la interpretación de dicha superioridad por parte de Ginés de Sepúlveda en su relectura de Aristóteles en el siglo XVI, o de Kant en el siglo XVIII, con fundamentación en los climas de la Tierra), histórico (donde Europa era “el centro y el fin de la historia universal”, por ejemplo para Hegel), ético (en cuanto la inclusión en la cultura europea de los pueblos americanos, africanos o asiáticos, imponiéndoles su visión de una ética no convencional, individualista, racionalmente argumentada, universal y no meramente particular como en las culturas del Sur), etc., y probaba la legitimidad del colonialismo.

Pero la fundamentación última fue ontológica. El *yo* europeo, que había enunciado prácticamente un siglo y medio (en 1492) “*Yo con-*

quisto el Nuevo Mundo”, es decir, al Sur, argumenta ahora ser el fundamento ontológico como *yo*. Esa “yoidad” (*Ichheit* diría un alemán) era inadvertidamente europea: un *yo* europeo pretende descubrirse a sí mismo como universal, último, que se sabe a sí mismo, y que puede reconstruir desde él mismo *todo el mundo* (todos los otros mundos también del Sur). Descartes, en la segunda Modernidad temprana, en Ámsterdam (años antes provincia española), alumno de jesuitas (orden religiosa española) expresa el *ego cogito*. Ese *ego*, el *yo* europeo⁸ metropolitano es el fundamento filosófico-ontológico de lo que Heidegger denominará el *mundo* (*Welt*) en *Ser y tiempo*, de 1927.⁹ En 1637, en el *Discurso del método*, se tiene el manifiesto de la filosofía moderna europea que pasa por ser la filosofía universal de los últimos cuatro siglos.¹⁰ Superar esta visión eurocéntrica es exactamente el primer objetivo de un diálogo entre los filósofos del Sur, de las regiones poscoloniales (que seguimos siendo coloniales epistemológica y filosóficamente en la gran mayoría de nuestros claustros filosófico-académicos de las universidades del Sur). Somos en gran parte *comentadores* de esa filosofía moderna europea, y no pensadores de nuestra realidad negada, y no-pensada por esa filosofía con pretensión de universalidad.

La colonialidad filosófica es doble: a) en el centro, por la pretensión de universalidad de su filosofía regional europea y metropolitana desde el siglo xvi (la primera Modernidad temprana tiene una filosofía ético-política precartesiana que ha desaparecido de las historias de la filosofía moderna) y b) en la periferia, en el Sur, por la aceptación como una evidencia de suyo de que dicha filosofía europea moderna es la filosofía universal de los últimos siglos. Esto último supone, por su parte, a) ignorancia de la propia filosofía regional de la periferia desde sus orígenes (anterior y junto a la modernidad europea); b) una evaluación negativa del sentido de la propia filosofía en los últimos cinco siglos; c) una definición de filosofía como comentario de la pretendida universal, negación aun de la existencia misma de la propia

⁸ Repito: *inadvertidamente* “europeo”, y además masculino, blanco, adulto, metropolitano, etcétera.

⁹ Claro que Heidegger intenta mostrar que el *yo* se funda en el *mundo* que ya siempre está ahí presupuesto.

¹⁰ Véase E. Dussel, *Meditaciones anti-cartesianas*, en [www.enriquedussel.com].

filosofía; además, se argumenta en pro de su imposibilidad y hasta de su inutilidad.

La filosofía colonial del Sur, entonces, negativamente, es aquella practicada en la periferia por los que eurocéntricamente niegan su propia filosofía regional, local. Positivamente, y en el centro, es la filosofía moderna que niega toda otra filosofía (del Sur) y que la considera como pensamiento mítico, folklórico, convencional, atrasado, particular, pseudo-filosófico, entre otras cosas.

6. LA LIBERACIÓN ECONÓMICO-POLÍTICA DEL SUR

Los procesos históricos concretos de liberación nacional o regional ante el colonialismo europeo, la cual comienza en el Sur con Haití en 1804 ante Francia, en 1810 con otros territorios de América Latina ante España y Portugal, y aproximadamente después de la Segunda Guerra Mundial en África y Asia, permiten la aparición de filosofía de la liberación de este colonialismo que determina un momento creativo a tenerse en cuenta.

Habrà que considerar esos momentos políticos, económicos y culturales de liberación como término de un proceso también filosófico, y nacimiento de una filosofía que, junto a la praxis, justifica esa edad emancipatoria del colonialismo. Será necesario *prestarle* especial atención en la reconstrucción histórica de la filosofía del Sur (en singular o plural: también “las filosofías” del Sur). No es posible pensar en una filosofía autónoma, creativa, libre, dentro del horizonte agobiante político, económico y cultural de una comunidad colonial, subyugada, explotada, oprimida. Como indicaba Augusto Salazar Bondy en 1969, en el Perú neocolonial: es difícil una auténtica filosofía en el contexto dependiente y colonial.¹¹

La situación poscolonial (aunque no exenta de colonialismos neoliberales económicos, políticos nuevos o geopolíticos, epistemológicos) es la condición de posibilidad actual de una liberación de la filosofía colonial a fin de iniciar una nueva etapa creativa. Opino que ésa es la responsabilidad actual de los filósofos que pretenden pensar la

¹¹ *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1969.

realidad que los rodea (como hicieron los filósofos modernos europeos con su realidad, aunque fuera metropolitana y colonialista), y no sólo *comentar* obras filosóficas de las que se debe aprender mucho, pero que debe tenerse en cuenta que fueron expresión de un pensamiento de *otra realidad*. Confundir la realidad europea, o norteamericana, con la realidad sin más, es una *falacia de desubiquidad* (falacia de tomar el espacio o el mundo de otra cultura como el propio, encubriendo la originalidad distinta de la otra y la diferencia con la propia)¹².

7. LA AFIRMACIÓN DE LAS CULTURAS ANCESTRALES DEL SUR

La filosofía no es una producción teórica aislada, sino comprometida con su mundo; la pretensión de su autonomía absoluta es el intento de una cierta filosofía analítica anglosajona que, sin embargo, supone toda la historia desde el Círculo de Viena hasta la filosofía del lenguaje en las islas británicas, situadas inevitablemente en un mundo cultural, en una historia de la filosofía y de las universidades de ciertos países en momentos históricos bien delimitados que explican su aparición, desarrollo y actual crisis. La Escuela de Frankfurt, el existencialismo francés, la fenomenología y otras corrientes argumentaron en favor de la imposibilidad de una filosofía sin compromiso histórico (es decir, sin estar ligada a momentos filosóficos, culturales, económicos y políticos). Thomas Kuhn demostró que las revoluciones científicas (y filosóficas por lo tanto) no dependen sólo de aconteceres intra-científicos, sino que suponen acontecimientos extra-científicos que los determinan.

Por su parte, las filosofías eurocéntricas en el Sur, en los países poscoloniales, pretenden igualmente practicar una filosofía universal de

¹² Esta *falacia* encubre muchos errores: no advertir la realidad del otro como distinta de la propia y, por lo tanto, no saber que es imposible asumirla como la vive el europeo o norteamericano, por no ser parte originaria existencial de ese mundo-otro (que ficticiamente se lo vive como propio; es decir, se está alienado, es un colonial con alma metropolitana, un fantasma); desconocer la identidad histórico-evolutiva de la propia realidad al no diferenciarla de la del otro; pensar por ello lo ajeno como propio, y por lo tanto definir la filosofía como comentario y no como creación; éticamente ser responsable de ocultar, hacer desaparecer o no advertir lo propio, etcétera.

tipo moderno europeo en su horizonte cultural propio, del Sur, en América Latina, África o Asia.¹³ Esto les exige aceptar ciertas evidencias aparentes que son dogmas indiscutidos en la filosofía moderna europea, tales como que la filosofía es de origen griego y que supuso un pasaje del *mito* al *lógos*. Ambas formulaciones no son aceptables. Hoy es reconocido que mucho antes hubo filosofía en los reinos mesopotámicos, desde el IV milenio antes de la Era Común, y en Egipto. Tales de Mileto, el primer filósofo reconocido como griego, era de familia fenicia.¹⁴ En cuanto al *mito*, la filosofía era para Aristóteles también una *mithopoiesis*, y la propia filosofía griega (empezando por los presocráticos, Platón o Plotino) estaba completamente inmersa en un mundo mítico: ¿Qué es la *psykhé* (alma) en Platón sino un mito indostánico imposible de demostración empírica (*mito* que llega hasta Kant)? ¿Qué son las enéadas de Plotino si no la metafísica cósmico-matemática egipcia?

Y bien, con el pretexto de que los mitos o relatos religiosos (que son para la filosofía narrativas *racionales* en base a símbolos, según Paul Ricoeur, uno de mis maestros en la Sorbonne de París) son irracionales y anti-filosóficos (según la definición europea-moderna de la filosofía), la Modernidad negó toda validez a los relatos filosóficos (que contenían mitos) de las culturas del Sur (incluyendo China e India, con culturas milenarias, y de la filosofía aristotélica-iránica científica y empírica de los árabes).

Para poder reconstruir las filosofías del Sur es necesario, en movimiento inverso al pretendido secularismo moderno europeo (que fue negación de las culturas ancestrales del Sur), recuperar la validez y el sentido de las tradiciones, aun míticas, a las que debe ejercérseles una hermenéutica filosófica adecuada. El método de interpretación (hermenéutica) es filosófico; el texto o relato puede ser mítico, poético o no-filosófico, pero el resultado de la interpretación es hermenéuticamente una obra filosófica.

¹³ En realidad debería ser más específico. El *Sur* del que hablamos, ya hemos indicado, es al menos 1) América Latina (y sus pueblos originarios), 2) el mundo islámico (de Marruecos hasta Mindanao en Filipinas), 3) el África bantú subsahariana y su diáspora, 4) India, 5) el sudeste asiático (en parte indostánico, como Burma, Nepal, y en otra china, como Corea, Vietnam...) y 6) China.

¹⁴ Véase E. Dussel, *Politics of Liberation*, capítulo 1, Londres, SCM, 2011.

Es entonces necesario recuperar el material narrativo simbólico de nuestras culturas ancestrales del Sur, sea filosófico o no, mítico o religioso (incluso los textos tenidos por teofánicos o revelados), para sobre él efectuar un *trabajo filosófico* reconstructivo de nuestras tradiciones. La *realidad* local del Sur de la que hablamos viene envuelta frecuentemente en el mito (como igualmente acontece en la filosofía moderna)¹⁵ y debe considerarse una respuesta humana, racional y simbólica, punto de partida para una historia y filosofía de la historia del Sur.

8. LA FILOSOFÍA DEL SUR COMO CRÍTICA DE LA COLONIALIDAD

La filosofía del Sur, como un *frente* o un consenso filosófico de muchas filosofías del mundo poscolonial, subdesarrollado o explotado hasta hace poco en algunos casos,¹⁶ y en camino de alcanzar mayor autonomía en otros,¹⁷ deberá considerar en primer lugar para su constitución los temas arriba indicados. Es decir, su situación epistemológicamente colonial por sus métodos, su temática, el uso de fuentes, la manera del discurso, la realidad de la que parte, la comunidad a la que

¹⁵ Véase F. Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica*, San José, DEI, 2009. El “mito del progreso”, por ejemplo, funda toda la ciencia moderna, y no puede ser probado empíricamente: es un supuesto trascendental (y además peligrosamente falso, como lo muestra Walter Benjamin).

¹⁶ Y decimos hasta “hace poco” porque desde el comienzo del siglo XXI, desde el fracaso de imponer la dominación militar sobre todo el globo terráqueo por parte de Estados Unidos, y desde el momento en que China (con 1,357 millones de habitantes y un desarrollo promedio de su producción del 9% aproximadamente en los últimos años), India, Rusia (en creciente reorganización) y Brasil (guardando la distancia de un país de 200 millones de habitantes) emergen como nuevas potencias, la geopolítica mundial ha pasado la unipolaridad del Norte (Estados Unidos, Europa y Japón, hoy en crisis). La filosofía del Sur, entonces, incluye esas nuevas potencias (China y Rusia nunca fueron colonias, pero sí subdesarrolladas y explotadas durante largo tiempo) que exigen comenzar a diseñar una nueva nomenclatura (porque hay nuevas potencias que no son el Norte del siglo XX, y el Sur ya no es tampoco lo que era en dicho siglo).

¹⁷ La situación de América del Sur (no digo *latina*) en especial, y tanto la Primavera Árabe como la Revolución de los Jazmines, nos hablan de procesos de profunda renovación política que exigen igualmente una nueva producción filosófica.

se dirige (sea la comunidad filosófica del Sur, la comunidad intelectual o popular del mundo poscolonial y en vías de liberación), son temas ineludibles de la misma filosofía del Sur.

Opino que quizá tiene cierta prioridad una pregunta que hemos analizado en algunos diálogos entre intelectuales árabes y latinoamericanos: ¿cuáles fueron las causas que influyeron en la casi “desaparición” o la pérdida de creatividad global de las filosofías del Sur desde la aparición de la filosofía moderna europea? La desconexión, por ejemplo, del mundo islámico (como hemos indicado desde Marruecos hasta Filipinas, pasando por Túnez, Egipto, Irak —cuyo centro era Bagdad—, Afganistán, el Imperio mogol de la India, los reinos comerciantes de Indochina y Malaka), debida en parte a la presencia portuguesa, y en parte a la indiferencia del mercantilismo y la cultura árabe de usar la navegación oceánica (iniciada en la Modernidad por China, que descubrió América, África y Australia desde el comienzo del siglo xiv) produjo una falta de reacción conjunta ante la expansión europea. El mismo Imperio otomano, vencido en Lepanto en 1571 (debido en parte al flujo de plata latinoamericana a España), perdió capacidad de control de su territorio por crisis económicas (entre ellas la devaluación de la misma plata en el sistema islámico por la afluencia de plata barata desde Latinoamérica): el mundo árabe se empobreció sin perder dinero, fue por su devaluación. Dejó de ser el “centro” necesario de conexión de todas las culturas de Asia, África y el Mediterráneo y comenzó su lenta colonialidad periférica. Aunque el comercio tendrá por centro las relaciones entre China y el Indostán hasta el 1800, dada la crisis de su primera revolución industrial, la primera se encerrará en sí misma y perderá la posibilidad de desarrollar las posibilidades de sus propios inventos tecnológicos que venía efectuando desde el siglo viii hasta finales del siglo xviii,¹⁸ y del cual se nutrirán el Renacimiento italiano y la misma Revolución Industrial inglesa.

Respondida esta pregunta, que estoy lejos de haberlo intentado (sólo he propuesto algunas sospechas), se debe desplegar una crítica a esa actitud destructiva del colonialismo filosófico con respecto a la filosofía moderna europea. Sin la crítica de la colonialidad de cada una

¹⁸ Sobre la ciencia y la tecnología en China, véase J. Needham, *Science and Civilisation in China*, vols. 1-4, Cambridge, Cambridge University Press, 1954-1985.

de las filosofías nacionales y de los continentes culturales del Sur será imposible la etapa exigida en el presente de comenzar un momento de creatividad y simetría filosófica. Llamo “simetría” filosófica a la actitud psicológica y de constitución de una personalidad normal de considerar a los colegas profesores universitarios europeos o norteamericanos como “iguales”. Debe perderse un respeto falso por un saber con pretensión de universalidad que es negado por el filósofo del Sur cuando tiene las herramientas históricas, culturales y filosóficas de la misma cualidad que las de sus colegas del centro, y que, al menos, podrá descubrir de inmediato en ellos signos de su inadvertido e ignorado eurocentrismo. La acusación fundada de eurocentrismo (como ignorancia del Sur e ignorancia de su propio eurocentrismo) coloca al colega del centro en la incómoda y no habitual situación (y por lo tanto hace tambalear su segura centralidad y universalidad de su saber filosófico) de superioridad ante el filósofo del Sur. Cuando sin advertirlo cae en la trampa de un juicio eurocéntrico (por ejemplo, por ignorancia de la historia de la filosofía del pensador del Sur), el filósofo del Sur puede exclamar: “¡Demuestra usted ejercer una filosofía eurocéntrica que juzga lo que desconoce!”. El seguro profesor y académico del centro pierde la serenidad, o se enfada, y es peor (porque se le dan nuevos argumentos en ese sentido), o reflexiona y acepta, y entonces —sólo entonces— comienza un lento diálogo de la filosofía del Sur con la del Norte, tan necesario y por el momento casi inexistente en un clima ético de simetría, respeto y apertura a la verdad.

9. DESPLIEGUE DE UNA FILOSOFÍA DEL SUR

Los momentos de una tal filosofía del Sur deben comenzar por estudiar, debatir, exponer y publicar *historias de la filosofía* de sus respectivos países, y de todo el continente cultural. Es notable que en el presente comiencen a difundirse las primeras historias de la filosofía nacionales del Sur.¹⁹

¹⁹ En el último Congreso Mundial de Filosofía de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP) en Seúl se presentó la primera historia de la filosofía de Corea. En América Latina hemos publicado, como he indicado más

Al mismo tiempo, deben publicarse (aunque sea electrónicamente) las obras clásicas de la filosofía del Sur, desde finales del siglo xv al menos, y mucho mejor si se incluyeran todas las obras clásicas desde el origen mismo de las historias regionales.

Esas publicaciones deben ser fruto de un debate sobre los periodos de la historia filosófica correspondiente, de su sentido y contenidos, de los filósofos y las obras que debieran ser tenidos en cuenta. Esa reconstrucción crítica, es evidente, puede tener diferentes interpretaciones, que ya son filosóficas pero no meramente imitativas de filosofías foráneas, sino de la temática que se va descubriendo del proceso histórico de los pueblos mismos que los filósofos más importantes acompañaron, y a veces influenciaron en mayor o menor medida. Sin lugar a duda, un Confucio o un Laozi (Lao-Tsé) fueron factores constituyentes de la cultura china, un Buda o un Sankara en el Indostán, un Al-Farabi o Avicena en el mundo árabe-iránico o un Bartolomé de las Casas en la América Latina del siglo xvi.

Pero junto a este poner a disposición de estudiosos, alumnos, profesores e intelectuales en general su propia tradición filosófica, por considerarla valiosa, es necesario desarrollar un discurso creador propiamente filosófico, que no sea meramente comentario ni de la tradición ancestral ni de la europea, sino que —partiendo de la realidad y de la historia del tratamiento que se le ha dado al tema en la propia filosofía regional, alimentada críticamente con instrumentos propios y en diálogo con lo mejor de la filosofía moderna europea (que los filósofos del Sur deberán saber escoger para su proyecto de generar algo propio y distinto)— produzca pensamiento claro, fundamentado y comprensible a los responsables de la realidad concreta, política, económica, cultural, estética, tecnológica, científica, de los países del Sur; una filosofía propia, expresión del Sur y útil para su comunidad.

arriba, en gran formato, la primera visión de conjunto de la filosofía latinoamericana (E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, México, Siglo XXI, 2009). América Latina no es objeto ni de una línea en la tan brillante obra de Randall Collins, *The Sociology of Philosophy* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000), aunque sí tiene una buena descripción de las filosofías de China, India, el mundo islámico y el África bantú.

Para ello habrá que evitar el fundamentalismo de excluir los aportes de otras corrientes filosóficas, incluyendo la Modernidad europea y la mera actitud de comentarista de dicha filosofía. En el primer caso se desprecia el diálogo y no se aprovecha la Modernidad europea; en el segundo, aunque se crea moderna, no sirve a los intereses de su propia comunidad (siendo al mismo tiempo despreciada por la comunidad filosófica del centro europeo por no tener ninguna originalidad, y, en el mejor de los casos, estar “enterada” de las últimas producciones europeas, comentadas siempre con retraso y sin ninguna importancia real ni en el Sur —por ser extrañas— ni en el centro —por no ser creativas ni estar a la vanguardia del pensamiento—).

Por el contrario, quien domina su propia tradición regional del Sur (desconocida o no tan conocida como el autóctono) y usa metodológicamente los últimos hallazgos de la filosofía europea o norteamericana en el esclarecimiento de su actualidad regional o local del Sur, aportará nuevas reflexiones filosóficas, describirá temas desconocidos, pertinentes, y podrá ser punta de lanza en un pensamiento filosófico bien fundado e innovador. Pensar la realidad ética, política, antropológica, ontológica, epistemológica y filosóficamente en China (con su revolución hiper-industrial), India (con el desarrollo del mundo electrónico), en América Latina (con las experiencias políticas de Bolivia, Venezuela o Brasil), en el mundo islámico (con la Primavera Árabe), es un tema amplio y pertinente que sólo los filósofos del Sur deberían esclarecer de manera privilegiada, por ser los actores de esos procesos.

La precisión, seriedad, fundamentación argumentativa, pertinencia con respecto a la realidad propia, belleza en la exposición, pedagogía en la explicación, convencimiento en la opción, etc., deben ser notas propias de la filosofía del Sur en el presente. En ese caso, la comunidad de filósofos del centro aprenderá nuevos temas, con nuevos métodos, desde nuevos interlocutores. Será entonces que la filosofía del Sur recuperará la creatividad aniquilada a finales del siglo xv, al comienzo de la colonialidad del saber.

10. EL PRONÓSTICO DE UNA EDAD TRANSMODERNA PLURIVERSAL

El *decentramiento* que se está produciendo ante nuestros ojos (el indicado pasaje a países con autonomía política, económica y militar —el BRIC²⁰ entre otros—, simultáneo a la crisis económica de Europa y Japón y el límite del militarismo norteamericano) nos permite proponer algunas preguntas: a) ¿qué es la Modernidad?; b) ¿hubo, hay o habrá una o varias modernidades?; c) ¿se dará o no en el futuro que ya se anuncia una *Nueva Edad*, una cultura distinta y por ello más allá de la Modernidad, es decir, una *transmodernidad*?²¹ d) y si se diera esa *nueva Edad del mundo*, como diría Schelling, ¿se organizaría bajo la forma de una *universalidad unívoca*, de una sola cultura para toda la humanidad (con una lengua, una tradición, habiendo desaparecido las culturas vencidas, habiéndose negado la diversidad de las otras culturas existentes durante milenios) o emergerá un *pluriverso analógico* cultural que durante siglos continuará en un fecundo diálogo intercultural entre culturas distintas en permanente mutua fecundación creativa?

Responderemos brevemente a manera de cortas tesis para futuras discusiones. En primer lugar, la Modernidad no es la Ilustración, y la definición de Kant (“La liberación de un estado de inmadurez autoculpable”²²) no es suficiente. La Modernidad es una edad de la historia inaugurada por Europa gracias al descubrimiento y dominio del océano Atlántico (nuevo centro geopolítico), que permitió a ésta expandirse por el mar y constituir imperios comerciales, militares y culturales que tuvieron a Europa por centro. El *yo* europeo, bajo su *voluntad de*

²⁰ Brasil, Rusia, India y China.

²¹ En “Trans-modernity and Interculturality (An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation)” (*Polígrafi* 41-42, vol. II [2006], pp. 5-40). explico la diferencia de esta posición con la de los posmodernos. “Post” indica la última etapa crítica de la Modernidad europea (es todavía una hipótesis eurocéntrica, sólo del Norte: es lo particular con pretensión infundada de universalidad); el Sur no es ni será posmoderno. “Trans” se refiere, más allá de la Modernidad, a otra *edad* del mundo (ya no es eurocéntrica; surge desde el Sur e incluye al Norte: es lo planetario).

²² I. Kant, “Was ist Aufklärung?”, en *id.*, *Werke*, vol. 9, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 51-61.

dominio, constituyó a las otras culturas como sus colonias y a la naturaleza como explotable y medio para la obtención de mayor cantidad de valor de cambio. Es una edad de enormes adelantos tecnológicos, exigidos por la competencia entre capitales; de descubrimientos científicos y organización política de Estados con democracia representativa. Se impuso a las otras culturas hasta el límite que hoy presenciamos, crisis civilizatoria donde los efectos negativos de tales inmensos desarrollos muestran su rostro negativo: la posibilidad de la extinción de la vida en la Tierra.

En segundo lugar, en su sentido pleno, aunque hubo antecedentes históricos (la separación de la ciencia de la fe religiosa en la filosofía de Córdoba con Averroes; grandes descubrimientos tecnológicos agrícolas e industriales en China; la invención de la matemática moderna y la astronomía heliocéntrica en Bagdad), la Modernidad es europea, es única, y se imita en parte actualmente en el proceso de globalización en otras regiones del mundo. No hay muchas modernidades, aunque hay implantación diferenciada de la misma según las culturas. Si el calvinismo influenció en el desarrollo original del capitalismo (como lo muestra Max Weber), en el presente es el neoconfucionismo el que inspira el capitalismo *sui generis* del sudeste asiático y la misma China. Es la misma Modernidad imitada y expandida en ciertos aspectos.

En tercer lugar, pensamos estar en la antesala de una *Nueva Edad* de la historia dado el agotamiento de las premisas de la Modernidad. No se trata de una situación posmoderna (sólo válida para Europa), sino de un momento de cambio radical del fundamento mismo cultural del *ethos* moderno. Proponemos entonces, bajo la denominación de *Transmodernidad* (a falta de otra palabra), el horizonte que se abre ante nuestros ojos. Se trata no de una nueva etapa de la Modernidad sino de una *Nueva Edad* del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo. Una edad en donde los requerimientos de la existencia de vida en la Tierra habrán exigido cambiar la actitud ontológica ante la existencia de la naturaleza, del trabajo, la propiedad, de las otras culturas.

En cuarto lugar, en esa *transmodernidad* la humanidad no se internerà en la *universalidad unívoca* de una sola cultura —que se impondría a todas las demás extinguiéndolas—, una universalidad fruto de un proceso de identidad excluyente, sino que será un *pluriverso* donde

cada cultura dialogará con las otras desde la “semejanza” común, recreando continuamente su propia “distinción” analógica, vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo. Será, tal como lo hemos indicado, una edad en que, gracias a nuevas relaciones económicas, se habrá superado el capitalismo, porque las exigencias ecológicas y las de la vida de la mayoría de la población de la Tierra —que habrá abrazado una democracia participativa más allá del liberalismo—, no permitirán ya un sistema basado en la explotación de los más vulnerables por el aumento de la tasa de ganancia y en la desigualdad de los ciudadanos del mundo. Es un pronóstico razonable, empíricamente argumentable, que traza un horizonte futuro que al menos intentará la superación de las dominaciones sustanciales detectables en el presente, porque es imposible imaginar hoy la superación de las dominaciones inevitables del futuro, que ciertamente las habrá debido a la condición humana.

SEGUNDA PARTE

HACIA UNA POLÍTICA DESCOLONIZADA

CAPÍTULO 5

Crítica de la Ley y legitimidad crítica del consenso de las víctimas (Pablo de Tarso como filósofo político)

Este trabajo tiene como objetivo repensar una temática de gran actualidad en la filosofía política de los últimos lustros. Por razones epistemológicas, deberemos tratar ahora de manera diferente temas habituales de la filosofía en boga en Europa y Estados Unidos.

Inesperadamente, la filosofía política se ha hecho cargo hoy de un tema que desde la Ilustración había sido dejado de lado. El mismo Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la pura razón*¹ escribió al respecto con alguna precisión. En su obra *El conflicto de las facultades*² distinguió muy bien las tareas de la *facultad* de teología de las de filosofía. En su tiempo, y desde siglos (tanto en la Europa latino-germánica como en el mundo bizantino o musulmán), las grandes facultades habían sido las de teología y de derecho. Sólo con la Ilustración, la facultad de filosofía (y sobre todo con la fundación de la Universidad de Berlín por el liberal Wilhelm von Humboldt) cobra el carácter de facultad *fundamental* de toda la universidad. En un *Apéndice*³ del capítulo 1 de la última obra nombrada, Kant esboza el *conflicto* entre la facultad de teología y la de filosofía como un problema de “interpretaciones”. Para el filósofo de Königsberg “el teólogo bíblico es, propiamente dicho, el sabio de la Escritura (*Schriftgelehrte*) para la fe de la Iglesia”⁴, mientras que ante la Escritura (o la llamada Biblia), el filósofo “es el sabio de la razón (*Vernunftgelehrte*) [...] que se basa en las leyes interiores que pueden deducirse de la propia razón de cada ser humano”⁵. Y después de largas argumentaciones concluye que “es así

¹ I. Kant, *Werke*, vol. 7, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 645 ss.

² *Ibid.*, vol. 9, p. 263 ss.

³ *Ibid.*, I, II, p. 300 ss.

⁴ *Ibid.*, I, A 44, p. 300.

⁵ *Ibid.*

como hay que realizar todas las interpretaciones de las Escrituras (*Schriftauslegungen*)”⁶; es decir, de los textos de la Escritura judeo-cristiana (y lo mismo podría decirse del *Libro de los muertos* de Egipto, los *upanishad* en la India, del corpus de los libros budistas, del Corán o de otros textos tenidos por sus comunidades respectivas como sagrados, frecuentemente como revelados), que residen en la organización universitaria, en la facultad de teología (en las universidades germano-anglosajonas, porque en la Europa latina desaparecieron estas facultades de las universidades públicas por conocidas razones históricas). En la facultad de filosofía, desde la Ilustración, se enseña teniendo en cuenta libros que consisten en extensas narrativas racionales en base a símbolos, como la *Iliada* o la *Odisea* de Homero, la *Teogonía* de Hesíodo, que son textos religiosos “llenos de dioses”, pero considerados aptos para el cumplimiento de las interpretaciones filosóficas. En cambio, hay interdicción absoluta de usar o interpretar filosóficamente (como si fueran intrínsecamente teológicos) textos de la Biblia judeo-cristiana, tales como el Éxodo, el Evangelio de Juan o la Carta a los romanos de Pablo de Tarso.

El reto presente es el de extraer esas amohosadas narrativas simbólicas (“teológicas” para el secularismo jacobino ilustrado) que residen y se estudian en la facultad de teología para situarlas por primera vez también en la facultad de filosofía. Consistiría en efectuar sobre ellas una hermenéutica, una *interpretación* “estrictamente filosófica”. Y aún, trascendiendo las meditaciones kantianas sobre el asunto, deseamos aclarar de manera diferente y con mayor precisión el asunto.

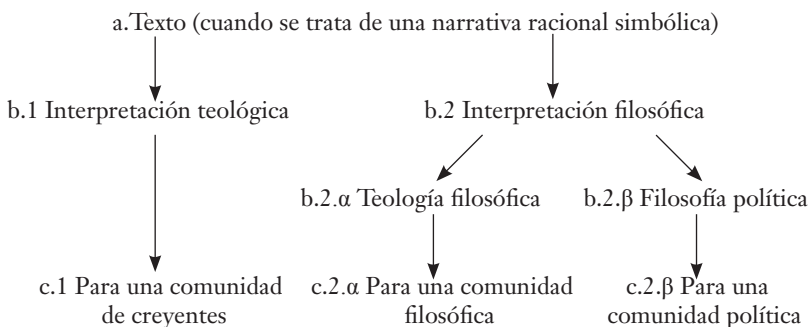
En primer lugar, (a) como pertenecientes a la lengua cotidiana histórica, esos textos simbólicos, religiosos, y hasta místicos en algunos casos, deben ser definidos como “narrativas racionales *en base a símbolos*”, en el sentido que constituyen *mitos*, tal como los ha definido Paul Ricoeur.⁷ Esas narrativas, en segundo lugar, pueden sufrir una doble hermenéutica o interpretación: por una parte, (b.1) *teológica*, es decir, y como indicaba Kant, efectuada desde la convicción subjetiva (que podemos llamar “fe religiosa”), (c.1) y en consideración a una comu-

⁶ *Ibid.*, A 70, p. 314.

⁷ Un *mito* es una narrativa racional en base a símbolos, como ha expuesto Paul Ricoeur; sean o no religiosos.

nidad religiosa (la llamada *Iglesia* por Kant). O, por otra parte, (b.2) pueden interpretarse *filosóficamente*; tomar el texto o la narrativa racional en base a símbolos a fin de descubrir su sentido último racional y las categorías implícitas teórico-universales que incluye —que Kant denomina “conceptos determinados de la razón”⁸— (c.2), en vista de una comunidad secular.

Esquema 5.1 *Diversos tipos de interpretación de una narrativa racional simbólica*



Se trata entonces, en nuestro caso, de efectuar una *interpretación filosófica* (b.2) de un *texto* (a) como actividad en función de una comunidad política (c.2.β) de *categorías* usadas implícitamente por la narrativa racional cotidiana que se construye en base a *símbolos* (es decir, que hermenéuticamente tiene un *doble sentido* con respecto a las posibles referencias semánticas).⁹ Habría aún que distinguir esta interpretación de lo que Kant denomina “teología filosófica”¹⁰ (la llamada *teodi-*

⁸ I. Kant, *Werke*, vol. 9, A 65, p. 312: “*Begriffe der Vernunft*”, interpretados a partir de las “representaciones simbólicas” (*symbolischen Vorstellungen*). Algo más adelante escribe: “Este libro [las Escrituras] puede ser interpretado (*ausgelegt*) teóricamente [...] según conceptos racionales prácticos”.

⁹ Véase E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, vol. I, Madrid, Trotta, 2007, pp. 33-38. En este trabajo se trata el tema que ahora abordamos, pero referido al fundador del cristianismo, un tal Jeshúa ben Josef (por denominarlo como lo hacían los semitas y también Jacob Taubes).

¹⁰ I. Kant, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, prólogo a la primera edición de 1793, BA xvi; *id.*, *Werke*, vol. 7, cit., p. 655: “Esta teología [filosófica],

cea) (b.2.α), de lo que denominaremos con precisión —corrigiendo el uso actual ambiguo de “teología política”— una *interpretación filosófico-política de textos o narrativas racionales en base a símbolos* (b.2.β) (sean o no religiosos), y cuya destinataria es la comunidad política.

La estrategia expositiva de este trabajo tendrá dos partes. En la primera, aclararé la posición crítica ante el debate en torno a Pablo de Tarso, tal como la interpreta una *política de la liberación*, aprovechando todos los elementos positivos y rescatables del tratamiento del asunto en los filósofos políticos actuales. En la segunda parte expondré críticamente la posición de otros filósofos en boga, marcando las coincidencias con las tesis expuestas en la primera parte, y mostrando igualmente las disidencias críticas. En general, y desde ya, todas las interpretaciones de los textos —exceptuando los originados en países periféricos, como veremos— tienden a no articular el proceso hermenéutico con la realidad económica política concreta y actual del sistema globalizado y excluyente, lo que deja ver interpretaciones de diversos grados de “idealismo”, indiferentes ante la terrible situación presente del globo.

La temática ha sido lanzada por la sugerencia de Carl Schmitt y su “teología política”,¹¹ desde una reflexión sobre la obra de Thomas Hobbes. Desde ya debemos precisar la cuestión. Hobbes, en la parte III de su famoso *Leviatán*, a partir de las distinciones que hemos propuesto arriba, efectúa estrictamente una “interpretación *teológica*” (b.1), es decir, una “teología política” que aborda la Escritura no ya como filósofo, sino como miembro de una comunidad de creyentes, ya que el texto hobbesiano es escrito para dicha comunidad cristiana histórica. Escribe claramente:

con tal que permanezca dentro de los límites de la pura razón y utilice para su confirmación y aclaración de sus tesis la historia, las lenguas, los libros de todos los pueblos, incluso la Biblia, pero sólo para sí, sin introducir tales tesis en la teología bíblica”, es decir, manteniéndose en el horizonte de la filosofía.

¹¹ Véanse los dos tomos de Schmitt intitulados *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* y *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, los dos publicados en Berlín por Duncker und Humblot.

En lo que a continuación me propongo tratar, que es la naturaleza y derechos de un *Estado cristiano*,¹² de lo cual dependen gran número de revelaciones sobrenaturales de la voluntad de Dios, *la base de mi discurso* debe ser no solamente la palabra *natural* de Dios,¹³ sino también la *profética*.¹⁴

Hobbes indica entonces explícitamente que será un discurso de creyente —“profética”—, que sin embargo usará también los “sentidos y experiencia” y “nuestra razón natural” (y por esto es ya una construcción teológica, en el nivel b.1 del esquema 5.1) que se ejerce a partir de “esta Escritura, la que tomaré como principio de mi discurso”¹⁵ [nivel (a) del esquema]. Schmitt indica que la filosofía del derecho moderno (b.2.β) toma elementos de las construcciones teológicas (b.1), no advirtiendo que se trata de un pasaje a un nivel diferente. Hay otros casos en que se pasa directamente de los textos originarios simbólicos cotidianos de la cultura occidental, que eran frecuentemente religiosos (a), como en todas las otras culturas de la época, a una filosofía política. Tal es el tránsito de Schmitt, como se ve en el dramático diálogo con Jacob Taubes poco antes de su muerte, que toma el texto de Pablo de Tarso en sus *Cartas* como inspiración para su doctrina política del *katégón*, pasando de la narrativa racional simbólica de Pablo [nivel (a) del esquema 5.1] a su filosofía política (b.2.β). Deberemos seguir un itinerario más preciso.

Es decir, tomaremos las *narrativas simbólicas* (a), que no deben ser trabajadas hermenéuticamente *solas* en la facultad de teología (b.1), y las localizaremos en la facultad de filosofía (b.2) para efectuar una labor interpretativa filosófico-política (b.2.β), de la que trata una *política de la liberación* estrictamente *filosófica*. Es decir, no se trata de una recu-

¹² Debe entenderse que dicho Estado cristiano, anglicano en concreto, es ya una comunidad de creyentes, una Iglesia histórica, concreta, religiosa: la ambigua cristiandad. Es el nivel c.1 del Esquema 5.1 (véase *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, vol. I, cit., pp. 39 ss.).

¹³ Sería exactamente la “teología racional” de Kant (o *teodicea*) como hemos visto.

¹⁴ Th. Hobbes, *Leviatán o la material, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, III, cap. 32, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 305.

¹⁵ *Ibid.*, p. 310.

peración filosófica de la teología, sino de la recuperación para la filosofía de textos fundacionales que poseen *implícitamente categorías críticas* que originaron una cultura (la de las cristiandades oriental y occidental, incluyendo la Moderna europea), y que pueden construirse como *categorías filosóficas críticas* de gran pertinencia en el presente. Repitiendo: habrían categorías críticas y distinciones metodológicas *implícitas* en las narrativas racionales *simbólicas*, con lenguaje cotidiano, expresadas en el ámbito religioso (en el caso que estudiaremos), que pueden ser abstraídas de su entorno religioso y *fijadas* o determinadas unívoca o analógicamente en uno de los sentidos del texto simbólico. Esta determinación filosófica precisa (no ya con el *doble sentido* del símbolo) es obra de la filosofía política (b.2.β), en vista de una comunidad política secular (c.2.β). ¡Todo esto ha generado profusas *confusiones* en el tratamiento de estos asuntos desde Hegel hasta Nietzsche, pasando por Heidegger e incluyendo la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos!

El caso que queremos abordar, entonces, es el de un tal Saulo, judío, fariseo de la escuela de Gamaliel en Jerusalén, ciudadano romano, en la generación siguiente a la de Jeshúa¹⁶ ben Josef, el fundador del cristianismo.

1. LAS CATEGORÍAS POLÍTICAS IMPLÍCITAMENTE FILOSÓFICAS DE PABLO DE TARSO

En primer lugar, deseamos indicar los criterios hermenéuticos desde donde leeremos filosóficamente las Cartas o Epístolas que escribió Pablo de Tarso; narrativas racionales en base a símbolos remitidas a comunidades de creyentes, religiosas entonces, que significaban un diagnóstico crítico, en vista de una praxis religioso-política *que produjo una radical transformación (Veraenderung) del orden histórico* dado.

¹⁶ Escribiremos *Jeshúa* (o *Josef*) con jota (j), que en las lenguas mediterráneas (griego, hebreo o castellano) es gutural (como la *jota* castellana de procedencia árabe), pero se pronunciará como una i latina (*Ieshúa*). Usaremos, en cambio, para el sonido de la jota (j) castellana, las letras “kh”. En los pueblos semitas cuando un varón no tiene descendencia se indica su filiación (hijo de: ben Josef).

Recordando lo que muchos de los actuales intérpretes filósofos de dichas Cartas olvidan, deben situarse estos escritos en el contexto *económico político* del Imperio romano, en una etapa de consolidación de la estructura de dominación esclavista y oligárquica de trágicas desigualdades que despertaba un clamor inmenso entre crecientes masas mayoritarias oprimidas, explotadas, reducidas a soportar sufrimientos inenarrables: “La humanidad otea impaciente (*apokaradokía*) aguardando que se revele lo que es *ser hijos de Dios*” (Romanos 8, 19).¹⁷ Las Cartas son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal. Elsa Tamez, especialista costarricense sobre el tema, en su obra *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*,¹⁸ nos muestra el camino.

En efecto, la situación de injusticia sobre la que se construyó el Imperio romano es mucho mayor de lo que puede dejarse ver en una institución del derecho romano como el mero *homo sacer*.¹⁹ Saulo era un judío —*etnia* tolerada (con ciertos derechos) en el Imperio—, de

¹⁷ El significado de “ser hijos de Dios” enunciado para esclavos, oprimidos y excluidos es el momento del “rescate” (el pago que se efectúa para liberar al esclavo: “redención”, tema tan claramente sugerido por Benjamin). Véase F. Hinckelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, México, Driada, 2008, p. 17 ss., donde efectúa una reflexión del texto de Marx: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre, y por consiguiente en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciable (*ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein veraechteliches*)” (K. Marx, *Marx-Engels Werke (MEW)*, vol. 1, Berlín, Dietz Verlag, 1956, p. 385; E. Fromm, “De la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*”, en *Marx y su concepto del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 230).

¹⁸ E. Tamez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, San José, DEI, 1991, pp. 51-75. Es un muy preciso comentario a la Carta a los romanos de Pablo.

¹⁹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995. Hay que entender que la comprensión de las categorías fundamentales del derecho romano no son, universalmente, las categorías de una necesaria *política de la liberación*. Si la *nuda vita* es el momento ontológico inicial de un tal derecho, no significa que deba tomárselo de la misma manera hoy. La *nuda vita* debe ser reinterpretada desde otro horizonte (véase E. Dussel, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, vol. II, cit., p. 250 ss.).

una ciudad comercial de tránsito en el Imperio oriental (Tarso), de la diáspora, es decir, de comunidades religiosas principalmente urbanas dispersas desde el exilio babilónico. Eran profundamente explotados con tributos especiales (la *laographia*) que se aplicaban a los de origen no romano. Pablo, de familia de artesanos, aprendió el oficio manual de tejedor y armador de tiendas (*skenoipoios*), trabajando con sus manos días y noches, viviendo siempre como pobre entre pobres. Fue varias veces encarcelado en Filipos, Cesarea y Roma; enfrentó tribunales en Tesalónica, estuvo preso en Éfeso. Vivió la violencia, la tortura y humillación propias de esclavos. Aunque ciudadano romano, probablemente, recibió el *summum supplicium* (la pena de muerte). Esa vida de un dominado fue sufrida dentro de un Imperio dominador, militar, política y económicamente. Desde la muerte del César Augusto (29 d.C.), la prosperidad urbana del Imperio se asentaba sobre una terrorífica esclavitud. La mayoría de la población del Imperio eran esclavos, libertos pobres y campesinos agobiados por tributos incontables, convertidos de hecho en posición de servidumbre o semi-servidumbre. La civilización romana se apoyaba estratégicamente sobre la eficacia inexpugnable en su época de las legiones —organización militar inigualable por su eficacia estratégica en su momento—. Las guerras de dominación de las colonias eran vitales para proveer de esclavos al Imperio, botín de todas las acciones militares expansivas. Los patricios se apropiaban de los campos fértiles, de las nuevas provincias y del *ager publicus* de los pueblos explotados. En los territorios nuevamente conquistados, los beneficiarios, después de los romanos, eran las elites locales. Pocos ciudadanos tenían el calificativo de dignos; sólo los ricos, los que cumplían las altas funciones públicas, los militares afamados y los miembros de los famosos *ordines*: fuera el senatorial, el ecuestre y de los decuriones²⁰. La ley romana (producto del genio legislativo de este imperio *sui generis*) se encargaba de justificar la vigencia de la estructura de dominación con funciones (oficios) y derechos claramente definidos. Los diferentes *status* estaban entonces garantizados. De esta manera se legitimaba el ejercicio del poder de los *honestiores* (una minoría) sobre los *humiliores* (la inmensa mayoría). Ser esclavo, *servus sine dominio*, era simplemente no ser sujeto de derechos:

²⁰ *Senatorius, equester et decurionum.*

no pudiendo contraer matrimonio, ni tener familia, ni bienes; sin poder ser acreedor ni deudor, ni acusador en juicio. El posesor del esclavo podía venderlo, donarlo, castigarlo o incluso matarlo. La mujer esclava todavía sufría mayor indignidad, humillación, explotación o violencia.²¹

Desde este masivo sufrimiento de la subjetividad carnal viviente de las multitudes del Imperio fue desde donde se escribieron esas cartas paulinas a “comunidades éticas” (como las denominaría Kant)²², a fin de que tomaran conciencia intersubjetiva crítica y actuaran en consecuencia (es una propuesta teórica en función de una praxis liberadora, crítica, transformadora). Pablo parte de una concepción antropológica semita completamente diversa a la greco-romana. El ser humano no es un alma (*psykhé*) divina, una ingenerada e inmortal, caída en un cuerpo (*soma*).²³ Hemos ya indicado que para Pablo, como para los semitas y egipcios (y también para los evangelios *sinópticos* y *joanino*), el ser humano era categorizado como una “carne” (en griego σάρξ; en hebreo בשר) o como “cuerpo psíquico” o “ánimico” (*soma psukhikós*: σῶμα ψυχικός).²⁴ Se trata de una categoría antropológica intersubjetiva que muestra la situación del ser humano “fuera de la Alianza”:

Así la resurrección (*anástasis*) de los muertos (*nekrón*) [...] se siembra en un *cuerpo psíquico* y renace en un *cuerpo espiritual* (σῶμα πνευματικόν)

²¹ Véase lo que ya hemos dicho más arriba en 33-38 del vol. I de *Política de la Liberación*.

²² I. Kant, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, III, 3, A 130 ss., B 129 ss.; *id.*, *Werke*, vol. 7, cit., p. 757 ss.: “El concepto de una comunidad ética (*ethischen Gemeinen*) es el concepto de un pueblo de Dios (*Völke Gottes*) bajo leyes éticas”. Lo que Hegel escribirá a Schelling bajo el nombre de la “Iglesia invisible”.

²³ Véase E. Dussel, *El humanismo belénico*, Buenos Aires, Eudeba, 1975, I, p. 3 ss.

²⁴ Por lo general, la discusión filosófica, sobre Pablo de Tarso sobrenada en una gran ignorancia de la visión *antropológica* del gran militante (que Slavoj Žižek compara acertadamente con Lenin, aunque mostraremos las diferencias en su momento). La cuestión ha sido estudiada hace años *muy detalladamente*. Véase E. Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969, y *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974. Pocos de los filósofos que actualmente tocan esta temática muestran conocimiento suficiente de estas distinciones.

[...] Está escrito: el primer hombre, Adam, fue un alma viviente (*psykikhón zóan*); el último Adam es un *espíritu vivificante* (*pneúma zoopoión*) [...] Yo afirmo, hermanos, la *carne* (*sárx*) y la *sangre* (*baíma*) no pueden heredar el Reino de Dios (I Corintios 15, 42-50).²⁵

Tenemos aquí dos antropologías, la greco-romana y la semito-egipcia, en contradicción. Las categorías implícitas filosóficamente son claras. Para la narrativa racional simbólica greco-romana ([a] del esquema) y sus filosofías correspondientes (b.2), el ser humano tiene como principio de determinación y del mal a la materia o el cuerpo; el alma es inmortal.²⁶ Para semitas y egipcios, el ser humano es unitario, es *carne* (*basar* o *sóma psikhikós*) y muere. Hay una muerte primera (del *primer Adán*) que deja a la *carne* con “vida” (psíquica) pero sin salvación, aislada, sin elección, ni promesa, ni comunidad, ni salvación. Esa *carne* entra intersubjetivamente en una alianza, contrato, testamento (en hebreo *brit*, ברית) desde donde puede producirse un *primer renacimiento* (*resurrección*): es el “cuerpo espiritual” (*sóma pneumatikós*).²⁷ Ya veremos el significado, por contradicción, de los dos órdenes, *eones*²⁸ entre la “Ley” y el “*espíritu*” en el Pablo de la Carta a los romanos.

De lo que se trata, entonces, es de dos *órdenes*, niveles, mundos: el “reino de este mundo” (que tiene su “príncipe”, sus “dominadores” y

²⁵ Contra lo que se opina desde Harnack (a quien leyeron Benjamin y muchos otros) y Nietzsche, esta expresión es idéntica a la siguiente: “Lo que ha nacido de la *carne* (*sárx*) es *carne*, y lo que ha nacido del *espíritu* (*pneúma*) es *espíritu*” (Juan 3, 3).

²⁶ Es el tema de E. Dussel, *El humanismo helénico*, cit.

²⁷ La segunda *muerte*, o la física, era por su parte interpretada, no desde la desvalorización del cuerpo en la inmortalidad impersonal del alma, sino desde la valorización de la *carne* como digna de su resurrección o reafirmación *personal*, singular, con nombre propio (como en el Juicio Final de Ma’at ante Osiris); véase en E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, vol. I, cit. Sobre la antropología intersubjetiva semita, véase E. Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, cit. El proceso posterior de confrontación entre la antropología helénica y la semito-cristiana a partir del siglo I d.C., véase E. Dussel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, cit.

²⁸ “No se amolden a este *eón* (αἰὼν)” (Romanos 12, 2). Sobre estos dos órdenes, edades o *eones* véase el esquema 12.1 de E. Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006, p. 95. Se trata de las categorías filosóficas “Totalidad” y “Exterioridad” en mi vocabulario, como se verá más adelante.

sus “ángeles”) y “el Reino de Dios” (que igualmente tiene sus “apóstoles” o “enviados” a cumplir militantemente una acción histórico-política). Estamos entonces frente a dos *categorías* que podemos explícitamente *construir filosóficamente*: una, a) que significa el “orden de la carne” o la *totalidad*²⁹ vigente, en cuanto tiene pretensión de ser una totalidad auto-referente, cerrada, y es, además, lo dado; otra, b) del “orden del *espíritu*”, que podríamos llamarla con E. Levinas (aunque modificando su significado) el ámbito trans-ontológico, la Exterioridad o lo metafísico, situado como comunidad concreta de los Otros más allá de la totalidad vigente y dominadora (el *sóma pneumatikós*). Se puede ahora con ellas construir *categorías* filosóficas *sensu stricto* que nos permitirán interpretar la Carta a los romanos de manera muy diferente a lo que se acostumbra hacer en la filosofía política actual de Europa y Estados Unidos.

En efecto, el texto de Pablo es un momento culminante *crítico* del pensamiento semita, judío, en el Imperio romano. Es nada menos que una narrativa racional simbólica lanzada contra el Imperio en *su esencia misma*: hace cimbrar el fundamento sobre el que se edifica la *legitimación del Estado romano* en su totalidad. Pero, al mismo tiempo, era una crítica también ante otros grupos de la tradición judía de los que la nueva comunidad “mesiánica”³⁰ se iba lentamente *demarcando*. En tercer lugar, todavía se oponía a un cierto legalismo de grupos “judaizantes” de la primitiva comunidad mesiánica (“cristiana”) que no comprendía el cambio en la nueva posición del grupo fundacional. Esto no se opone a que un Jacob Taubes y toda una tradición judía actual incorpore a Pablo dentro del horizonte estrictamente judío. En

²⁹ Véase de M. Jay la obra *Marxism and Totality* (Berkeley, Berkeley University Press, 1984), y todas mis obras (puede rastrearse dicho concepto usando el programa “copernic.com” en mis libros incluidos en [www.enriquedussel.com]).

³⁰ Desde ya, y siempre que usemos la palabra “mesiánico” o “mesianismo” [que proceden de “mesías”, semánticamente relacionada con “aceite” en hebreo, con el que se *consagra* al *ungido*; en hebreo *mesiah* o *meshíakh*, מָשִׁיחַ (ungido); en griego: *kbristós*, χριστός], nos referiremos a los que cumplen una de dos funciones posibles: como rey (el “mesianismo davídico”) o como profeta (el “mesianismo profético”). Por ello, en Antioquía se denominó a la comunidad de los seguidores de Jeshúa ben Josef *kbristianói* (mesiánicos). Cuando usemos la palabra “mesiánicas/os”, entre comillas, léase “cristianas/os”.

efecto, lo que ahora deseamos indicar es que, siendo en todo judío, Pablo (desde la experiencia del “acontecimiento” de Jeshúa ben Josef y sus apóstoles, sin ruptura, aunque con diferencias complementarias; verdadera “subsunción”: *katargéin*) es el genio creador de una formulación —para la novel comunidad mesiánica— de un diagnóstico y de una estrategia política que seguirá dicha comunidad dentro de la “situación” coyuntural del Imperio y ante diversos grupos judíos, que dará a la expansiva comunidad “mesiánica” resultados arrolladores, fruto de una decisión política, de un juicio práctico singular. Supone, políticamente, continuar la tradición crítica de los semitas, de los judíos, y sin embargo, consistió en abrir un camino no transitado —lo que no es frecuentemente indicado con claridad entre los filósofos políticos actuales, por lo que no se valora hoy suficientemente su impacto actual ante una crisis de civilización semejante a la que enfrentó Pablo, pero inmensamente aumentada, en la llamada globalización al final de la Modernidad que sufrimos.

La carta a la comunidad mesiánica de la ciudad sede del Imperio trataba esencialmente la cuestión de la insuficiencia de la legitimidad de la praxis y de las instituciones del Imperio y del judaísmo de la diáspora por tener como único criterio la ley romana (*lex*) o la Toráh (תורה) del pueblo judío, que en la diáspora post-exílica babilónica se había transformado en el fundamento de las comunidades rabínicas ante la lejanía, y el posterior derrumbe, de la institución sacerdotal del Templo de Jerusalén. La ley se había fetichizado.

La Carta, en la interpretación filosófica que proponemos, tiene seis temas fundamentales (todos en torno al cuarto): 1) el significado de *justificación* o el criterio último de la legitimación histórica de la praxis, del agente, de las instituciones; 2) el concepto mismo de *ley* como fundamento del *primer* orden (*eón*) vigente; 3) el *derrumbe* de la ley debido a su insuficiencia, a su fetichización; 4) el *nuevo* criterio de justificación; 5) la comunidad mesiánica que irrumpe como *ruptura* con el pasado en el tiempo de la praxis liberadora (“el *tiempo-ahora* mesiánico”), y 6) la creación de un *nuevo* orden más allá de la ley. Tendríamos así bosquejados los temas, los momentos diacrónicos (de los *dos eones*, con sus tiempos y el pasaje —*Uebergehen*— de uno al otro), y las categorías esenciales que serán utilizadas por una *política de la liberación*, imposibles de ser advertidas por la mera tradición ontológica

de la filosofía greco-romana o de la Modernidad a partir de Hobbes. Es una narrativa profundamente dialéctica, contra lo que opina Taubes, que pienso no ha sido seriamente tomada en cuenta, quizá por la opción social-demócrata de muchos filósofos europeos, o quizá por faltarles lo mordiente de la creatividad política que se experimenta en América Latina desde finales del siglo xx.

En primer lugar, al comienzo de la Carta se habla de la *justificación* (Romanos 1, 17), concepto que habrá que aclarar. La palabra “justificación” (δικαιοσύνη)³¹ procede de “justicia” (del griego *díke*, y del hebreo *tsadik*, צַדִּיק)³². “Justificar” o declarar justo a un actor o la praxis de la que es agente, exige diversos momentos: 1) obviamente un actor que opera un acto, el que 2) desde un criterio o fundamento 3) es juzgado por un tribunal u observador, que 4) asigna al actor o a su acto el carácter de justo (y por ello meritorio de un premio), o por el contrario, el carácter de injusto (y por ello culpable de un castigo). La *justificación* es propiamente el cuarto momento, el de la subsunción de lo concreto (el actor o la praxis) en lo universal (el criterio de fundamentación del juicio evaluativo). El tema nos remite al mito de Osiris, del Juicio Final de Ma’at en Egipto, que se repite en la tradición judía, cristiana o islámica, en que el muerto es juzgado por sus obras, según que haya o no cumplido con los mandatos divinos (la *ley*). La salvación o resurrección del muerto en Egipto es el efecto de una *justificación* positiva; es decir, el juzgado ha sorteado el obstáculo del juicio siendo calificado como *justo*. Se la ha *justificado*. “No basta conocer la Ley para ser *justos* (*dikaioi*) ante Dios, hay que *obrar* la Ley para estar justificados (*diaiothésontai*)” (Romanos 2, 13).

En segundo lugar, se trata del sentido de la *ley*, que es el criterio tenido por todos como vigente para la “justificación” (del agente y su

³¹ Véase en el vol. II de *Política de la Liberación*, cit., p. 377 ss., la diferencia entre fundamentar, justificar o aplicar (todavía podría proponerse un cuarto concepto: subsumir el acto en el principio, o el principio en un campo). Recuérdese la diferencia para Kant entre “juicio reflexionante” (de lo particular a lo universal) y “juicio determinante” (de lo universal dado a lo particular); distinción aclarada en el vol. I de esta obra (172). El criterio de justificación es aquí lo universal y subsume (*subsumiert*) lo particular (el actor, el acto a justificar) (Kant, UK, B xxvi, A xxiv; Kant, vol. VIII, p. 251).

³² El texto se refiere a *tsadik*, según la siguiente cita: “el justo [*tsadik*] vivirá por la *emunáh*” (Habacuc 2, 4), y no tanto aquí al concepto de “justifica” como *mishpat*.

praxis). Desde la antigua diosa Ma'at de los egipcios, hasta la *nómos physikón* de los griegos, la ley romana o la Toráh judía, la ley opera como un imperativo fundamental. Es por ello que “la función de la Ley es dar conciencia (*epígnosis*)³³ del pecado” (Romanos 3, 20). O, de otra manera, la Ley determina un límite o *marco* (diría Rosa Luxemburgo) a la voluntad, como criterio para poder juzgar diferenciando lo que es justo (y cumple la Ley) de lo que es perverso (porque opera contra la Ley). Sin ese *marco* no se discierne lo bueno de lo malo, y por ello no hay conciencia moral de lo uno ni de lo otro (es decir, de la falta moral).

Por otra parte, la Ley supone a) un tiempo *anterior* a su dictado, tiempo del caos originado por el “pecado del *primer* Adán” (que es también metafóricamente el tiempo de la esclavitud de Egipto); b) otro tiempo de la promesa, acordada con Abraham (tiempo de la *primera* Alianza), y c) y el tiempo propiamente dicho del dictado por Moisés, fuera de Egipto y en el desierto, de la *primera* Ley, la del orden vigente aún en el tiempo de Pablo. Con Moisés tenemos lo que Alain Badiou podría llamar un “acontecimiento”, en referencia al orden ontológico. Pero, más allá de Badiou, debemos considerar este momento como el “*primer* acontecimiento”, el fundacional.³⁴ Obsérvese que deberemos comenzar a efectuar una descripción diacrónica de *dos* acontecimientos, en la dialéctica de dos tiempos, que ha pasado frecuentemente desapercibida para muchos intérpretes del texto que estamos analizando. Hay un *antes* y un *después* que son esenciales en la política de la liberación. La Ley juega su función en un *primer* momento que debe ser superado, sin lo cual todo pierde sentido. Para resumir lo que llevamos ganado podemos decir que, en efecto, la Ley es criterio o fundamento de *justificación* de la praxis cumplida en todo orden dado, vigente.

En tercer lugar, se produce el *derrumbe* de la legitimidad de la Ley. Es éste un primer momento dramático, crítico y novedoso de la Carta

³³ El dios Osiris, nuevamente, en el mito ético-político egipcio observaba (y por ello se representaba por un ojo en los textos jeroglíficos) todo los actos, aun los más secretos, que serán juzgados públicamente en el Juicio Final de Ma'at. Es ya la “conciencia moral”, un anticipo cotidiano de tal Juicio trascendental.

³⁴ Que hemos expuesto en la *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, cit., en el § 15 (262 ss.).

a los romanos. Es el momento *negativo*, de la *ruptura*, y que puede ser interpretado como anarquista (ciertamente es un principio anarquizante), momento político por excelencia que permeará todas las tradiciones críticas posteriores (y las de la izquierda en Occidente desde el siglo XVIII).

Acontece que aunque la Ley es el criterio de justificación de los actores y la praxis dentro del orden vigente, puede fetichizarse, corromperse y caer en contradicción consigo misma, lo que produciría su derrumbe. ¿Cómo explica Pablo esta negatividad? ¿Desde qué situaciones puede cuestionar lo que es el fundamento del sistema?

Para poder negar la Ley, primero ésta ha debido tener la pretensión de ser la referencia absoluta de la justificación. En ello consiste el fetichismo de la Ley, y se evidencia cuando ésta se afirma como el fundamento *único* y *último* de dicha justificación: se absolutiza, se torna auto-referente. Esto acontece cuando se coloca la Ley por sobre la vida misma. Franz Hinkelammert, en su obra *El grito del sujeto*,³⁵ refiriéndose al Evangelio de Juan,³⁶ muestra que Jeshúa ben Josef sanó a un ciego en sábadó (día en el que, según la Ley, no debía realizarse ninguna obra) por lo que fue reprendido por los observantes de la Ley:

Jesús transgredió la ley. Lo hace para sanar a un enfermo. La ley no debe impedir la vida humana. Los que se le oponen, lo hacen en nombre del cumplimiento de la ley. Jesús reprocha el pecado —de no ayudar al prójimo— a aquellos que están exigiendo el cumplimiento de la ley.³⁷

Para el fundador del cristianismo el *nuevo* criterio³⁸ es la Vida, que por su parte da fundamento *último* a la Ley. La Vida es el *contenido* de la Ley. Su *inversión* es lo que critican Jeshúa y Pablo de Tarso. Pablo ar-

³⁵ F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, San José, DEI, 1998.

³⁶ Indicando con esto la continuidad entre la posición de los Evangelios, de Juan, las Cartas de Pablo (contra la tesis de Harnack, apoyada en cierta manera por Taubes) y aun del Apocalipsis (F. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*, cit.), que es por otra parte mi posición personal sobre la cuestión.

³⁷ F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, cit., p. 27.

³⁸ En realidad era un criterio antiguo pero que se había ocultado entre tantos mandatos de la Ley.

gumenta de diversas maneras la ambigüedad de la Ley. En una primera observación muestra cómo es imposible su perfecto cumplimiento:

Yo no sabía lo que era el deseo hasta que la Ley me dijo “No desearás”;³⁹ entonces el pecado, tomando como fundamento el mandamiento, provocó en mí toda clase de deseos (Romanos 7, 7-8).

Estos textos han sido comentados por Lacan⁴⁰ y S. Žižek. Sin embargo, deben situarse dentro de la argumentación gracias a la cual se intenta probar que la Ley no puede ser el criterio *último* de la justificación porque, en ese caso, nadie podría ser juzgado como justo. “La Ley es santa y el mandamiento santo, justo y bueno, pero aunque en sí bueno se convirtió en muerte para mí” (Romanos 7, 12). Un cumplimiento perfecto de la Ley es imposible, de manera que en definitiva todos quedan sin justificación posible. Pero no sólo esto, sino que, además, la Ley exige en su fetichización una tal aplicación que hasta puede producir la muerte.

Esta muerte es sufrida por todos los oprimidos del sistema (la *totalidad*) que se justifica por la Ley. La Ley mata a todo oprimido en algún nivel de la existencia (la Ley machista mata de alguna manera a la mujer, la del racismo a las razas discriminadas, el sistema económico dominador a los miembros trabajadores que sustentan la producción de los excedentes que se apropian las clases dominantes, etc.). Ley imperante y muerte se dan simultáneamente.

Por ello, y de manera singular en el asesinato de aquel que se levanta primero contra la Ley (que es el *meshíakh*), Pablo conocía muy bien el poder represor de la Ley, ya que había oído el discurso de Esteban en Jerusalén antes de que fuera asesinado, cuando exclamó refiriéndose a los que pretendían cumplir la Ley:

Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo, y a él lo han ahora traicionado y asesinado ustedes. Ustedes, que recibieron la Ley por mediación de los enviados y no la han observado [...] Los testigos, dejan-

³⁹ Éxodo 20, 17.

⁴⁰ J. Lacan, “Ética y psicoanálisis”, en *La Ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 103-104.

do sus capas a los pies de un hombre llamado Saulo, se pusieron a apedrear a Esteban [...] Saulo aprobaba la ejecución (*Praxis de los apóstoles* 7, 52-8, 1).

Todo esto coincide con el texto del Evangelio de Lucas 24, 26: “¿No tenía el *mesbíakh* que sufrir todo eso para manifestar su gloria?”. La *doxa* indica exactamente la “gloria” del *mesbíakh* en su plena revelación, en la presencia manifiesta que destituía la pretensión de fundamentación última de la Ley. Si la Ley mataba a los oprimidos, y en primer lugar al *justo*, se le revelaba a la nueva comunidad mesiánica en el acto mismo del asesinato en la cruz la corrupción, el fetichismo de la Ley, y con ello la comunidad escandalizada quedaba libre ante la Ley y le negaba el poder ser el fundamento de la justificación.⁴¹ ¿Cómo podría juzgar a los seres humanos como justos o injustos, si la Ley misma se había tornado *injusta*? Comenta Hinkelammert, en el acto por el que se justifica la muerte de Jeshúa ben Josef:

Ahora Jesús los ataca frontalmente: *Si fueran* [los miembros del tribunal, la Ley] *hijos de Abraham, cumplirían las obras de Abraham. Pero están tratando de matarme a mí, que les he dicho la verdad que oí de Dios. Eso no lo hizo Abraham. Ustedes hacen lo mismo que su padre [...] Ustedes tienen por padre a Satán y quieren realizar los deseos de su padre* (Juan 8, 40-44).⁴²

En efecto, Abraham, *contra la Ley* de los pueblos semitas que inmolaban a los dioses a sus hijos primogénitos, no sacrificó a su hijo Isaac (constituyendo una situación anti-edípica). Ser del linaje de Abraham es saber que hay ocasiones en que no hay que cumplir con la Ley cuando está en riesgo la Vida.

El orden vigente (de los romanos, los judíos o los cristianos legalistas) no podía poner en cuestión la Ley como único criterio de justifi-

⁴¹ He ya indicado en otros lugares la diferencia con el pensamiento griego, que, por ejemplo, en la muerte del justo (Sócrates) se manifiesta a sus discípulos la injusticia de los jueces, pero nunca pusieron en cuestión la justicia misma de la ley. Ahora enfrentamos una posición mucho más radical.

⁴² F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, cit., p. 45.

cación. Pablo, con Jeshúa ben Josef, ponía la Vida y la *emunáb* por sobre la Ley. Podían entonces confrontarla.

Creo que ahora puede comprenderse el momento decisivo del argumento paulino, y se encuentra en referencia a la cuestión del *nuevo* criterio de justificación.

Es decir, y en cuarto lugar, Pablo expone claramente: “Ésta es nuestra tesis: el ser humano se *justifica* por la *emunáb* [en hebreo: אמונה; en griego *pístis*: πίστις], independientemente de las *obras de la Ley* (ἔργον νόμου)” (Romanos 3, 28). Este enunciado es el origen de todo imperativo transformador, hasta revolucionario, que transmuta radicalmente el marco categorial de toda la filosofía política de los últimos veinte siglos (imposible para griegos y romanos). Éste es el tema de toda la *Carta a los romanos*. No se trata en último término la cuestión de la Ley, sino del problema del *nuevo* criterio de justificación (que, además, se encuentra debajo de la *subsunción* [καταργέιν]⁴³ de la antigua Ley en la *nueva* Ley⁴⁴).

Respetar la Ley como último fundamento de justificación es como “ponerse a disposición de alguien obediéndole como esclavo; [y de hecho en esa obediencia] se es esclavo” (Romanos 6, 16). Se es miembro esclavo de la Totalidad del sistema vigente como dominador. Gramsci diría: es el dominado que presta *consenso* a la clase dirigente bajo la hegemonía de la Ley. Por el contrario, su *disenso crítico* rompe la posibilidad de la construcción de un proyecto hegemónico legítimo: ataca su fundamento, contra Max Weber.

Sólo ahora podemos encarar el concepto de *emunáb*. Decir simplemente “fe” — considerando la historia de la inversión de los últimos veinte siglos de superposiciones interpretativas que han terminado por sepultar su significado— es caer en un equívoco total. Además, aplicando el método hermenéutico que pasa de la metáfora, o el relato

⁴³ Véase la interpretación de G. Agamben en *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2006, p. 97.

⁴⁴ Dialéctica y diacrónicamente, la *antigua* Ley es la del sistema político vigente injusto que habrá que deconstruir y superar en el *nuevo* sistema futuro (con su *nueva* Ley). Evo Morales, por ejemplo, inaugura su ejercicio delegado y obedencial del poder haciendo proclamar una *nueva* Constitución, que deroga la anterior y no la niega sino que la subsume en la *nueva*. Ésta es la dialéctica diacrónica política implícita en la narrativa racional simbólico-religiosa de Pablo de Tarso.

racional simbólico, a su contenido categorial, la cuestión exige tener suficiente creatividad para descubrir nuevas capas semánticas. Como hemos tantas veces repetido, el criterio tradicional de justificación era la Ley. Ahora, la comunidad mesiánica, el *resto*, descubre una nueva fuente de legitimación. Proponemos que se trata (para la filosofía política y decantando el símbolo) del *nuevo consenso crítico* de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley. La comunidad mesiánica, el *pueblo*, ante el inmenso poder del Imperio romano, del templo (de Israel), la tradición (de los recientes cristianos que no pueden superar sus antiguos ritos, costumbres, sacrificios, etc.), se atreve, sin embargo, a enfrentarlo desde su *certeza*⁴⁵ de poseer una convicción que puede transformar la totalidad de la realidad. Esa certeza, ese consenso *crítico* de la propia comunidad, es lo que se denomina *emunáh* en hebreo (הגומא) o *pístis* (πίστις) en el griego de Pablo, que podría describirse como la certeza entusiasta de la comunidad *crítica* (cuya fuente se encuentra en el mismo pueblo),⁴⁶ como la mutua *confianza* que se continúa en el tiempo (*kairós*) como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la responsabilidad solidaria en la realización de un nuevo acuerdo, contrato o Alianza que legitima o *justifica* (“juzga como justo”) la arriesgada praxis en el extremo peligro del “tiempo mesiánico” (de un Walter Benjamin)⁴⁷ y como fuente de legitimación del *futuro* sistema (y en esto nos separamos de Agamben). Esto es lo que, pienso, debe entenderse en filosofía política como “la justificación *por la fe*”.

Fidel Castro exclama en un discurso político: “Entendemos por *pueblo* [...] *cuando crea en algo y en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí mismo*”;⁴⁸ cuando *crea* que puede ser el actor colectivo que

⁴⁵ La de “certeza” en Hegel: repr.-conc; ahora esclavo actor colectivo. Et. Liber, V.

⁴⁶ Es evidente que para la narrativa simbólica religiosa la fuente última era la divinidad, el Verbo eterno, el Espíritu, que constituía una nueva subjetividad intersubjetiva por un don denominado *gracia*. Debemos leer estas expresiones simbólicas a la luz de la racionalidad categorial filosófica.

⁴⁷ “La marca de ese momento crítico y peligroso” (W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. V, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 578).

⁴⁸ F. Castro, “La historia me absolverá”, en *id.*, *La revolución cubana*, México, Era, 1975, p. 39.

es responsable de crear un nuevo sistema político más justo. Esa *creencia*, esa *fe*, esa *confianza*, esa *fidelidad* intersubjetiva es una fuente *nueva* de *justificación* y es autorreferencial. No es ya la *justificación por la Ley* que ha dejado de tener vigencia (como la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* de 1681 lo fue para Nueva España en el proceso de la Independencia en 1810), sino la nueva *justificación por la fe* “del” pueblo “en” el pueblo mismo que se autoafirma como agente de transformación histórica (hasta revolucionaria si fuera necesario, y como el acontecimiento creador con respecto a la futura y nueva legalidad de la *Constitución de Apatzingán* de 1814, para el México independiente).

Hay todavía un símbolo cuya metáfora debe aclararse. Pablo escribe:

*Ahora*⁴⁹, en cambio, al morir a lo que nos tenía atrapados quedamos libres ante la Ley y podemos servir (δουλέυσιν)⁵⁰ en virtud de un *ruakh* [רוח en hebreo; *pneúma*, πνεύμα en griego] nuevo, y no de un código antiguo (Romanos 7, 6).

Aquí habría que tratar el tema de la libertad (contra el liberalismo, por ejemplo). Como miembros cómplices del sistema de la ley, los libres (que no eran esclavos) gozaban de la libertad de moverse dentro del sistema, pero no eran libres ante el sistema como totalidad. Los esclavos, no-libres en el sistema de la ley, por el descubrimiento de la ilegitimidad de la ley injusta devenían “libres ante la ley”, pero ahora no eran simplemente libres de manera indeterminada, sino que estaban investidos de la libertad como responsabilidad. La elección de ser miembros del “resto” los obligaba a cumplir una nueva misión. Era, no sólo como podría pensar Hannah Arendt, una “libertad comunicativa”, sino una “libertad creadora responsable” por el Otro, por el pueblo. El *meshíakh* quedaba atrapado en una libertad signada por la “obediencia” y la “fidelidad” a la obra por realizar.

⁴⁹ Es el “*tiempo-ahora*”.

⁵⁰ Este concepto procede de *doúlos*; siervo, esclavo. Es la praxis propia del *hebed* (עֶבֶד), el *meshíakh*. Véase mi artículo sobre el “Siervo de Yahveh” (E. Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, cit.; Apéndice), que también es praxis liberadora como *trabajo*, como *servicio* עֲבָדָה, *habodá*).

Esa libertad obediencial era el “espíritu” (*pneúma*), que indicaba la presencia del segundo *eón*, más allá de la *totalidad* de la ley. Es nuevamente el entusiasmo obligado y responsable, la mutua solidaridad⁵¹ de los “rescatados”, “redimidos”, “liberados”⁵² de la esclavitud de la ley que los oprimía.

Aquí todavía debemos intentar aclarar un concepto disputado entre Carl Schmitt y Jacob Taubes. Se trata de la categoría histórica del *katékbon* (κατέχων), por el que Pablo expresa la fuerza que *retiene* la plena realización de la *anomía*, que es el momento en que el sistema de la ley, llegando a su culminación autorreferente o fetichista, mata al justo (o a los inocentes) en nombre del derecho que se derrumba. Es el momento en que se revela la contradicción de la Ley; es decir, es el final de la autojustificación del sistema vigente. Para no llegar a ese momento, se debería “reformular” todo lo reformable para dar más vida,⁵³ más tiempo, como prolongación del sistema vigente, a fin de que no se torne a sus propios ojos un claro dominador. Cuando lo que lo “retiene” es aniquilado, el sistema se precipita, se revela en toda su maldad (algo así como, por ejemplo, cuando después del término de la Guerra Fría, Estados Unidos no tuvo ya más quién pudiera “retenerlo” —ni Europa, ni Rusia, ni nadie—, y se lanza a intervenciones militaristas, suicidas para el

⁵¹ *Agápe* (αγάπη, que ha perdido en el término “caridad” o “amor” su sentido fuerte originario) en griego significa este afecto, esa fraternidad solidaria que trasciende la “amistad” de los dominadores y que unifica la comunidad “mesiánica”: “El *agápe* (amor) sin fricciones [...] En las tareas no se echan atrás, en el *pneúmati* (espíritu) manténganse fervientes” (Romanos 12, 9-11).

⁵² En este preciso sentido ésta es una política de la “liberación”, de la “redención” de los oprimidos, explotados, excluidos. El “*sôma pneumatikós*” significa exactamente “el ser humano rescatado en una Nueva Alianza” (la del pueblo mesiánico); es Evo Morales que lanza una profunda transformación que culminará con un referendo para aprobar una *nueva* Constitución (la ley que subsume la antigua ley perimida).

⁵³ Aquí habría que distinguir entre las “transformaciones” necesarias en el tiempo creativo del surgimiento del nuevo sistema político (diacrónicamente el momento A) y aun en el tiempo clásico (momento B de las instituciones; véase la tesis 17.2 en E. Dussel, *20 Tesis de Política*, cit.), y las meras “reformas” en el tiempo de la decadencia de las instituciones, que es de lo que se trata en el tema del *katékbon*, cuestión disputada entre Schmitt y Taubes (J. Taubes, *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 152-153).

mismo Imperio, que cayó en el delirio y después en la espantosa crisis financiera, efecto de su propia inmoral contradicción tantas veces anunciada, entre otros, por Immanuel Wallerstein y la Filosofía de la Liberación). Es el momento de la *anomía* en el tiempo de la ley (el matar *legalmente* a los inocentes en Irak o torturar *fuera de la ley* en Guantánamo, pero aparentando *ad intra* un legalismo cínico), lo que desencadena la segunda *anomía*, la del *meshíakh*, que no pudiendo ya respetarla, se levanta rebelde destituyendo la Ley. Esta irrupción en el “*tiempo-ahora*” comienza la tarea agónica con la pretensión de instaurar la justicia, pasando en casos extremos hasta la destrucción completa del orden-injusto (y es el caso de las revoluciones sociales y políticas).

En quinto lugar, y ante la *anomía* o el tiempo de la represión final del sistema dominador, surgen los que se deciden a vivir en libertad: “Ahora (vivi), al morir a lo que nos tenía atrapados, quedamos libres ante la Ley” (Romanos 7, 6). ¿Quiénes son los que se liberan de la Ley del sistema *antiguo*? Aquí surge todo el tema del *meshíakh*, y del *pueblo* mesiánico (que es casi una redundancia, porque el *pueblo* es mesiánico o no es pueblo).

Aquellos que afrontan la Ley —que se ha derrumbado ante los ojos de la comunidad “mesiánica”— son los que abandonan el mero “*tiempo cotidiano de la Ley*” (χρόνος) e irrumpen en otro mundo, en otro *eón*, desde la exterioridad de la Ley, desde los tenidos por *nada*. Esa irrupción explosiva y *creadora desde la nada* del sistema, origina otro tipo de *tiempo* (καιρός). Ahora se manifiesta el momento mesiánico, “en el *tiempo-ahora*” (ἐν τῷ νῦν καιρῷ)⁵⁴ del “segundo acontecimiento” —con respecto al que ahora queda relegado como un *primer* “acontecimiento” ontológico de Alain Badiou—, el *tiempo* mesiánico, tiempo del peligro, tiempo en el que todas las funciones que se cumplían en el orden antiguo de la Ley (del sistema dominador) se efectúan *como si no*⁵⁵ fueran las mismas, porque ahora han cambiado radicalmente de

⁵⁴ Esta expresión “en el *tiempo-ahora*”, exactamente traducida por “*jetzt-zeit*” en el caso de Walter Benjamin, es frecuente en la Carta a los romanos. Véase por ejemplo su uso en 3, 26; 8, 18; etc. Expresa en la narrativa simbólica judía el “Día (מִיּוֹם) (de la manifestación) de Dios”, la *doxa Theotí*.

⁵⁵ Éste es el “como si no” (ὥς μὴ) (I Corintios 7, 29-31) tan bien analizado por G. Agamben en *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, cit., pp. 88 ss.

sentido. Antes afirmaban el sistema y se legitimaban en él. Ahora se tornan *críticas* sistema éste (aunque sea la misma praxis: el comer, el estar casado, el ser un militar), porque se *endereza* a otro proyecto (del derrumbe del sistema, como negatividad, hacia la construcción de otro más justo y futuro, como positividad). En este *tiempo* del peligro, Miguel Hidalgo y Costilla, un miembro integrado del clero criollo, junto con todo un *pueblo*, se transformarán en los libertadores de México. Es el *tiempo* de los Washington, Mao Zedong o Evo Morales. Es el momento en el que Miguel Hidalgo tocó la campana de su iglesia, no para anunciar una celebración litúrgica acostumbrada (el *khrónos* colonial), sino para convocar un ejército que luchará contra los opresores españoles. En ese *tiempo-ahora* (*kairós*) se abandona la vida cotidiana, y se trasciende en *otro* horizonte: es el tiempo mesiánico (que pensó secularmente Walter Benjamin), en torno al cual se deben construir las categorías más originales de una política crítica, de liberación.

Los que responden a la *convocatoria* del ungido (el *mesbíakh*: Miguel Hidalgo, en el ejemplo dado) forman ahora una comunidad que se “escinde” de todo Israel; para la filosofía política la mera “comunidad política” en general como una *totalidad* (el México colonial). En categorías *simbólicas* de la narrativa paulina (y judía) se trata del “resto” (λεῖμμα, *leimma* en griego; שאר, *she’ar* en hebreo):

Así también aun en este tiempo [*tiempo-ahora*] ha quedado un *resto*, elegido gratuitamente. Y si es gratuitamente, ya no valen las obras [del antiguo sistema], porque lo gratuito dejaría de serlo. ¿Qué se sigue? Que Israel⁵⁶ no consiguió lo que buscaba; los elegidos [nuevos, mesiánicos] lo consiguieron, mientras los demás se han obcecado, como estaba escrito: *Dios les enceguenció el espíritu, les dio ojos para no ver y orejas para no oír* (Romanos 11, 5-8).

La “escisión” (*aforismós*) divide entonces del *todo* una parte (que en parte es también exterior al *todo*), que estando en el seno de la comu-

⁵⁶ En el ejemplo mexicano dado es el *antiguo* sistema superado. No importa si fue un cura de la elite criolla o un mestizo como Morelos y Pavón. El “héroe” vale por su comportamiento en la nueva situación, no en la antigua. El “bandido” Panchito Villa pudo ser un héroe en el “tiempo mesiánico” de la Revolución mexicana.

nidad política como *parte* oprimida y excluída cobra ahora presencia creadora, desde una dimensión que guarda una cierta *exterioridad*: es la *plebs* (como origen del *populus* futuro sugerido por E. Laclau; ese *populus* es la comunidad en un nuevo orden futuro como *todo*: en la narrativa simbólica se expresa como una lucha por llegar a la *tierra prometida*, “en la que mana leche y miel” como cantaba el himno Sandinista). Con razón Agamben escribe subrayando:

En el instante decisivo el *pueblo elegido* —*todo pueblo*⁵⁷— se constituye necesariamente como un *resto*, como un no-todo [...] Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el *pueblo* en la instancia decisiva, y como tal él es el *único sujeto político real*.⁵⁸

Los que permanecen en el antiguo sistema (en la Nueva España colonial de Hidalgo y Costilla) quedan, como los fetiches, sin comprender (*ojos que no ven, oídos que no oyen*) el *nuevo acontecimiento creador*. No es ya el acontecer fundador (del Hernán Cortés que organiza la colonia Nueva España), es el nacer de un nuevo sistema (México independiente). La comunidad originaria (todo Israel) se ha escindido. Unos quedan fieles a la *verdad* antigua de la Ley y esclavos de ella (los realistas españoles y sus colaboracionistas), otros forman un “resto”,

⁵⁷ Aquí Agamben hace una apuesta esencial: “todo pueblo”, en tanto “se pone como pueblo” (diría J. J. Rousseau), es “el” pueblo elegido.

⁵⁸ G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, cit., pp. 60-62. Y para nuestro propósito es esencial. Cita aquí un texto de M. Foucault: “Esta parte de la *plebe* no representa tanto una *exterioridad* respecto a las relaciones de *poder*, sino más bien sus límites, su reverso, su contrapartida” (M. Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, París, Gallimard, 1994, p. 421). Desde hace más de cuarenta y ocho años (véase E. Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, cit., pp. 156 ss.; e *id.*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. II, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 64 § 63) hemos usado conceptos semejantes a los de Agamben y Foucault, con la única diferencia que esa *plebe* tuvo siempre un momento con una cierta “exterioridad” (*más allá* de una dominación intra-sistémica constitutiva), y desde esa relativa *exterioridad* se deberá afirmar ahora la sede de un *nuevo* poder, la “*hiper-potentia*” (o el “hiper-poder” *creador* que constituye la tesis central de la *política de la liberación*). Trataremos el tema del *pueblo* en el § 38. Véase también la Tesis 11.3 en E. Dussel, *20 Tesis de Política*, cit.

en el peligro del “tiempo que resta” (I Corintios 7, 29). *La clase dirigente*, diría Gramsci, se transforma en clase dominante y represora, la Ley mata a los justos que se levantan y niegan con su consenso el orden establecido. La hegemonía desaparece; es el “reino de este mundo” en todo su rigor. Los “convocados” (de donde procede “iglesia”, *ecclesia*, de *kláo* en griego), y “elegidos” son ahora una parte escindida de toda la nación. Nace así un “pueblo” (*laós*, *λαός* en griego; *ham*, *עם* en hebreo): “Llamaré al no-*pueblo* mío, *pueblo* mío” (Romanos 9, 25).⁵⁹ Es entonces todo el problema categorial en filosofía política del concepto de *pueblo* en la significación mesiánica paulina: el acto colectivo principal en la creación de la novedad en la historia.

La praxis de los que se lanzan en la lucha por lo *nuevo* es vista, por “la sabiduría del mundo”, de la Ley, como “locura”. Una filosofía política *crítica*, entonces, se comprende que sea paradójica e incomprensible para el sistema que se deja atrás (la colonia Nueva España desde la monarquía metropolitana o la Bolivia anterior al 2005):

Exponemos un *saber* [σοφίαν, *sophían* en griego; una nueva epistemología], pero no el saber de este mundo [de la Ley] ni de los gobernantes que se suceden de la historia presente [...]; esa que ninguno de los gobernantes de la historia presente ha llegado a conocer (I Corintios 2, 6-8). Por eso Dios tuvo a bien rescatar [redimir, liberar] a los que *creen* (πιστεύοντας) en la *locura* que predicamos (I Corintios, 1, 22).

La propuesta mesiánica (de Miguel Hidalgo o Evo Morales), al enfrentar al Poder de la ley del imperio y toda su sabiduría, es *locura* para el sistema antiguo (legitimado en la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, o las recomendaciones del *VID*), pero no para el *pueblo* mesiánico, como todo *pueblo* (mexicano o boliviano). Habría muchos temas a interpretar en la Carta de Pablo, pero los tendremos en cuenta.

Pablo se encontraría entonces debajo de ciertas categorías *críticas* esenciales usadas (y frecuentemente invertidas) por las filosofías políticas de las cristiandades bizantinas, latinas, del mundo islámico, de la Modernidad europea (incluyendo al marxismo) y de las teorías políti-

⁵⁹ Texto profundamente revolucionario: “καλέσω τὸν οὐ λαόν μου (עם לא), λαόν μου (עמי)”

cas contemporáneas. Sería el enano que mueve las piezas del tablero de ajedrez de las culturas nombradas, tal como pensaba Benjamin según la interpretación sugerente de Giorgio Agamben.

2. LAS CATEGORÍAS POLÍTICAS DE PABLO DE TARSO EN LAS INTERPRETACIONES DE HEIDEGGER, BADIOU, ŽIŽEK, BENJAMIN, TAUBES, AGAMBEN Y HINKELAMMERT

Confrontemos lo dicho por algunas interpretaciones de la narrativa simbólica de Pablo de Tarso efectuada desde la filosofía política.

a) Es sabido que el joven Martin Heidegger (1889-1976) dedicó en los años 1920 a 1921 unas *Lecciones universitarias* sobre Pablo de Tarso, que serán determinantes para clarificar la categoría de *facticidad* sobre la que se elaborará *Ser y tiempo* (1927), y aunque no es una obra de filosofía política, nos servirá de introducción a nuestro tema. Podemos ver claramente la intención metodológica heideggeriana, correcta desde mi punto de vista, de interés para nuestra exposición:

El que sea menester definir provisionalmente el significado de las palabras en el anuncio de la *Lección* radica en lo peculiar de los *conceptos filosóficos*.⁶⁰

En lo que sigue no tenemos la intención de ofrecer ni una interpretación dogmática o teológico-exegética, ni tampoco un estudio histórico o una meditación religiosa, sino *sólo* una introducción a la comprensión fenomenológica.⁶¹

Es decir, el filósofo extraerá los *conceptos* (o *categorías*) *filosóficos implícitos* (nivel b.2 del esquema 5.1) de la narración fáctico-cotidiana de los textos de Pablo (nivel a) para sus fines. Efectuará una interpretación fenomenológica de la “experiencia fáctica de la vida cotidiana” que es el horizonte existencial desde donde se escriben la Cartas, que deben entonces ser consideradas como una narración racional con base

⁶⁰ M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, I, 1, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 35, § 1.

⁶¹ *Ibid.*, II, 1, p. 93, § 14.

en símbolos. Y, en este nivel, Heidegger se distancia de Martín Lutero (en aquello de que “tenemos que liberarnos del punto de vista de Lutero”⁶²), porque aboga por un acercamiento existencial a Pablo desde Pablo mismo, intentando no objetivar en la interpretación la experiencia *moderna*.

Heidegger efectúa aclaraciones metodológicas que van hacia *Ser y tiempo* —aprovechadas también por Alain Badiou—, tales como el concepto de “experiencia fáctica de la vida” como punto de partida ontológico. Esta “experiencia” se diferencia de otras posibles posiciones dentro del mundo, tales como el pensar filosófico o el explicar científico, por ejemplo.⁶³ Partiendo de Troeltsch, Dilthey, Windelband, Rickert, Max Scheler y otros, describe el ser “histórico” en el que se encuentra el “Ser-ahí como preocupación”.⁶⁴ Define la “situación” como “algo que pertenece a la *comprensión* práctica, [y] no desig-

⁶² Releyendo los textos de Lutero [véase por ejemplo *Aus der Roemerbriefvorlesung 1515-1516* (M. Luther, *Luther Werke in Auswahl*, vol. V, Berlín, Walter de Gruyter, 1963, p. 222 ss.), o *Aus der Galaterbriefvorlesung 1516-1517* (*ibid.*, p. 327 ss)] puede observarse en el gran reformador una interpretación más bien individualista, subjetivista y no “mesiánica”, intersubjetiva y comunitaria. Esto lo lleva a expresiones ambiguas, como cuando escribe: “Igitur ego ipse *mente* servio legi Dei, *carne* autem legi peccati” (*Roemerbrief*, Duodecimum; *ibid.*, p. 259). En el texto lo *espiritual* es pensado como un momento de la *mente* y la *carne* como *cuerpo*. Se le quita así todo el sentido intersubjetivo comunitario de los *conceptos mesiánicos* y se los “aplana” como momentos antropológicos (cuerpo-alma y parte del alma). De esta manera el “ser al *mismo* tiempo [*simul*] justo [en tanto *espiritual* y como don gratuito] y pecador [como *carne* bajo la Ley]” no son claramente discernidos en *dos tiempos* distintos. En el *primer tiempo* de la Ley se es *pecador* sin rescate (*khrónos*); en el *segundo* (*kairós*), el del mesiánico de la *emunáb*, se es *justo* [por una justicia gratuita mediando la *redención* (*rescate* que libera al esclavo de la Ley), porque se le perdonan los pecados del *primer tiempo*, en la medida que se compromete en la labor del “tiempo peligroso” de la gesta mesiánica: *tiempo* y *espacio* transcendental con respecto a la facticidad de la vida cotidiana bajo la Ley]. De todas maneras Luther entiende muy bien que la Iglesia *medieval* (todavía no “católica”, porque el “catolicismo” es un fenómeno *moderno*, concomitante y simultáneo a la “Reforma protestante”) había caído, como “cristiandad latino-germánica”, en un sistema “bajo la Ley” (la “Ciudad de Caín” para Agustín; véase *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, vol. I, cit., pp. 66 y 95 ss).

⁶³ M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., § 4, p. 45 ss.

⁶⁴ *Ibid.*, 2, (p. 77, § 10).

na nada ordinal. [...] Una *situación* no la podemos proyectar en un campo preciso del ser, tampoco de la *conciencia*".⁶⁵ Una vez provisto de algunos avances *metodológicos* y *categoriales*, Heidegger interpreta la "experiencia de Pablo". Es una reflexión filosófica existencial y no de filosofía política; además, aunque escatológica, no descubre el tema del "mesianismo" (que Benjamin junto a Gershom Scholem vislumbraba desde las obras de Rosenzweig). Además, el "mundo" paulino es simplemente un ámbito ontológico independiente, no tejido como antítesis del "mundo de la Ley" como el horizonte a ser suprimido y asumido (subsumido). Le falta entonces la dialecticidad de la interpretación que buscamos.

No es extraño que Heidegger comience su interpretación con la Carta a los tesalonicenses, cargada de tensión escatológica, de temporalidad tensa hacia el futuro (el *Sein-koennen*).⁶⁶ La pregunta es: "¿Cómo le está dado a él su *mundo compartido con los otros* en la *situación* de la redacción epistolar?".⁶⁷ La respuesta será parcial porque perfectamente "no conocemos su *mundo* circundante".⁶⁸ De todas maneras el intento es "ponerse" en su mundo con la mayor información para descubrir el *sentido* de lo que lo enfrentaba cotidianamente. Es interesante anotar que Heidegger, como le es peculiar, empieza a "trabajar las palabras" en cuanto tales como significantes, pasando a su origen etimológico y relacionándolas. Al llegar a Tesalonicenses 5, 1, se topa con la expresión: "Acerca del *tiempo* [cotidiano: *khrónos*] y el *tiempo* [mesiánico: *kairós*] [...] del *Día del Señor* [*beméra Kyríou*] llegará como un ladrón en la noche", pero no tiene para Heidegger ninguna significación mesiánica especial. Posteriormente se refiere al tema cuando

⁶⁵ *Ibid.*, II, 3 (p. 116, § 24). Seguir a Heidegger paso a paso en su propio itinerario fenomenológico sería largo y nos saldríamos de nuestro tema. De todas maneras es necesario indicar que en el § 22 aclara los tres aspectos fundamentales de la "experiencia fáctica de la vida": a) Es una situación histórica; b) hay que lograr observar el despliegue de la situación, caracterizando la pluralidad de sus momentos, realizando su núcleo generador, describir desde este centro el resto y, por último, c) retornar al origen (p. 109).

⁶⁶ Véase E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. I, cit., p. 47, § 4.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁶⁸ *Ibid.*

dice que “para el cristiano sólo cabe que sea decisivo *tò nûn* (el *Ahora*) de la estructura práctica [...] y no la expectativa de un *acontecimiento* desatado que está en el futuro”.⁶⁹

Podemos igualmente leer que “de aquella conexión práctica con Dios nace algo así como la *temporalidad*. II Tesalonisenses 2, 6-7: “*kaì nûn tò katékbon*” [lo que *Ahora* lo frena] [...]. Teodoreto, Agustín y otros ven en el *katékbon* “el orden perverso del Imperio romano que *frena* la persecución de los cristianos por parte de los judíos”.⁷⁰

Valga entonces la indicación de que el futuro filósofo de Messkirch también se ocupo *filosóficamente* de Pablo, pero *fenomenológicamente*, y no en *filosofía política* ni dentro de una interpretación mesiánica; lo que se deja ver por la no-tensión entre el *mundo* de la vida cotidiana bajo la Ley y el *nuevo mundo* que ser origina como su crítica.

b) Pasemos ahora a tocar algunos puntos de la exposición de Alain Badiou (1937) sobre el tema, recordando que ya le hemos dedicado algunas páginas antes.⁷¹ Contamos con lo allí dicho, abordando ahora la lectura de *San Pablo. La fundación del universalismo*.⁷²

Para Badiou el caso de Pablo es un “pretexto”, es decir, es un buen ejemplo para mejor entender su propia teoría del “sujeto” —puesto en cuestión desde la crisis del “sujeto histórico como proletariado” esencializado en ciertos marxismos *estándar*— desde el “acontecimiento”. El espacio de la articulación de los dos términos (sujeto/acontecimiento), en lo que coincidimos, es la “militancia” como lugar *epistemológico*,⁷³ como experiencia *singular* desde donde se abre un *universalismo*⁷⁴ —en

⁶⁹ *Ibid.*, 4, p. 139, § 29.

⁷⁰ *Ibid.* Como puede verse, Heidegger se hace eco de este juicio anti-judío muy improbable históricamente.

⁷¹ Véase en E. Dussel, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, vol. II, cit., p. 262, § 15. Además puede consultarse E. Laclau, *Debates y Combates: por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 67 y ss., para una crítica sobre los fundamentos de la interpretación de Badiou (sobre la que volveremos más adelante en el § 37).

⁷² A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999 (desde el original francés de 1997).

⁷³ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 43.

el que no estamos de acuerdo—. El tema lo ha ido construyendo lentamente, durante casi cuarenta años.⁷⁵ Se trata de una “política de la *emancipación*” muy diferente a la “política de la *liberación*”. Desde el comienzo habría que aclarar dos supuestos metodológicos. El primero, en cuanto a la relación de la filosofía con el texto paulino mismo. En el segundo, la carencia de categorías que superen una ontología monádica (es decir, le falta el *tercer* momento dialéctico del proceso político, perfectamente explícito en Pablo y desconocido para Badiou).

En el primer punto, Badiou afirma reiteradamente que el suyo no es un acceso al texto como puede hacerlo el “creyente religioso”, sino exclusivamente filosófico (lo cual pienso es acertado). Pero de allí no se puede objetivar en Pablo una posición “antifilosófica”. Y lo quiere demostrar, por ejemplo, con su fracaso en el Areópago.⁷⁶ Esto porque se

⁷⁵ Desde *Le (re)commencement du materialisme dialectique* (1967), pasando por *Théorie du sujet* (1982), *Peut-on penser la politique* (1985), hasta el primer tomo de *L'être et l'événement* (1988), y el segundo tomo en 2006 (A. Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Buenos Aires, Bordes Manantial, 2008).

⁷⁶ Véase la cuestión en A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, cit., pp. 26-29, 30, 44, 49, 50. En efecto, primeramente, al hablar Pablo del “dios desconocido” es atentamente escuchado, porque se trata de un tema *comprendible* [desde la vida cotidiana (nivel *a* del esquema 5.1) y desde la filosofía griega (nivel c.2.α)]. Pero cuando habla de la “resurrección de la carne” ya no le escuchan, porque es un tema *incomprendible* (no por irracional o antifilosófico) para el mundo cotidiano y filosófico greco-romano. Por otra parte, es un tema perfectamente *comprendible* en ambos niveles dentro del mundo *semita* o egipcio [y no hemos introducido para nada la falsa cuestión de la *teología* (nivel b.1), en la que muchos caen, incluyendo a Jürgen Habermas o a Vattimo hace años, y tantos otros que piensan que la filosofía fenomenológica que elabora la experiencia *semita* de Levinas es *teología*, o la mía propia]. Stefan Gandler (y mi muy estimado colega Bolívar Echeverría, que aprecio por su conocimiento de Marx) piensa también que “Enrique Dussel, ex teólogo de la liberación” (S. Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 34), al final apoya a la Iglesia católica y cae en el dogmatismo; es decir, hace una teología encubierta. Creo que poco han entendido de lo que estoy hablando. Por su parte Michel Loewy sale en defensa del “cristianismo de liberación” cuando escribe: “me parece que se equivoca Stefan Gandler al considerar a Samuel Ruíz y los teólogos de la liberación como *comprometidos* con el *poder fuerte y brutal* de Karol Wojtyła” (*ibid.*, en el prólogo del libro, p. 16). ¡Es todavía una visión eurocéntrica y moderna de la cuestión, ya que no se ha comprendido el imaginario popular religioso en el nivel cotidiano, del cual puede hacerse filosofía! Volveremos sobre el tema.

ha impuesto toda una tarea desacralizadora de la filosofía y una negación de la religión como tal (no distinguiendo desacralización de desfetichización, como veremos). Si se tienen en cuenta las distinciones que hemos ya realizado, podemos aclarar las confusiones. El *texto paulino* es una narrativa *racional* (no irracional como piensa Badiou, que pareciera equiparar racionalidad a la experiencia ontológica greco-romana o moderna) con base en símbolos. Como Badiou niega la hermenéutica, se imposibilita clarificar el doble sentido del símbolo del texto cotidiano paulino para decantar las categorías *implícitas*. Pienso, por el contrario, que la tarea es hacer pasar el símbolo (nivel *a* del esquema 5.1) a un discurso *estrictamente* conceptual filosófico (2.b).

El segundo punto, más grave, es que Badiou se mueve *solamente* en un nivel ontológico, de la totalidad dada o puesta en cuestión (desde un sujeto abstracto, singular, idealista, sin relación con la *situación*, ni la memoria o la historia, ni las condiciones socio-económicas y políticas el Imperio romano y el judaísmo rabínico de la diáspora). Pablo es un buen pretexto para mostrar la “conversión” como la “excepción” que surge de la nada y que tiene por proyecto el “vacío” que se ve llenado en la “fidelidad” a una “verdad” *puramente* subjetiva.⁷⁷ Para nosotros, por el contrario, Pablo se inserta materialmente en un mundo de esclavos, de estructuras profundas de dominación en el Imperio, y en contra del legalismo injusto en el cumplimiento de la Ley, pero para *comunitariamente* (como “resto”) irrumpir en el Imperio, en el judaísmo rabínico y en los grupos “mesiánicos” como Pedro, que quieren al mismo tiempo cumplir la Ley ya juzgada como abolida, y la *nueva ley* del consenso crítico de la misma comunidad, el *pueblo* desde la *emunáh* (que nada tiene que ver con la “fe” tal como la expone Badiou, que más o menos tiene un significado invertido y fetichizado como en la actualidad). Se encuentra “sin salida” dialéctica, para superar la trampa de la totalidad vigente (aún más, al ser pensado desde la ontología de la *mathémata*), a partir de una comunidad militante empírica, histórica, condicionada, que “se levanta” (*resucita*),⁷⁸ *material-*

⁷⁷ No es inocente la comparación de Pablo con Pascal, Kierkegaard o Claudel (véase *ibid.*, p. 2).

⁷⁸ En arameo, Jeshúa ben Josef ordena a una niña muerta: “*Talíta kúmi*” (¡Niña, levántate!). Para Pablo ciertamente la “muerte” tenía muchos sentidos, uno de

mente, afirmando la vida negada de los esclavos, oprimidos, excluidos, etc.; es decir, dando razón a la posición de Marx y, *formalmente*, como nueva “justificación” o legitimidad, y que tiene la “esperanza” (ἐλπίς) en un futuro más justo. “Salir” del sistema (“este mundo”) y “levantarse” (resucitar) era el acto “mesiánico” de irrumpir desde una *situación* concreta en la historia empírica como acto puntual colectivo: el “*tiempo-ahora*”, que *invierte la inversión*. Sin el “*tercer término*” nada es comprensible en Pablo (el *primero* y el *segundo* como dominador y dominado en la *totalidad*, la “carne”, “este mundo”, “bajo el régimen de la Ley”; el *tercero* es el “espíritu”, la *nueva totalidad* futura, el postulado desde el perdón del pecado). Y Badiou no tiene *tercer término* dialéctico (la exterioridad o trascendencia ética, meta-física, sugerida por Levinas, aunque para este último, le es imposible sacar las conclusiones *políticas*).

Es correcto decir que, en este caso, “el sujeto no pre-existe al acontecimiento”,⁷⁹ pero no que “la verdad es enteramente *subjetiva*”.⁸⁰ El acto mesiánico (hablando como Walter Benjamin) emerge como “acontecimiento”, pero no en “primero” (que es el único que considera Badiou), sino en el *segundo* “acontecimiento”. El *primer* acontecimiento, en el primer *eón*, desde el *pecado* de Adán, hasta la promesa y la *primera* Alianza con Abraham, culmina en la Ley promulgada en el Sinaí por Moisés. Es la *totalidad* dada, vigente —expuesta en la *Arquitectónica* de la *Política de la Liberación*—. El *segundo* acontecimiento (que ahora proponemos desde Badiou, más allá de Badiou) es el *perdón* de los *pecados* del *segundo* Adán y la *nueva* Alianza conseguidos ambos

ellos los que respetaban la ley del sistema vigente. Para Badiou la muerte ligada al sufrimiento no tiene ningún sentido, porque piensa que el único sentido pudiera ser la interpretación masoquista de que el sufrimiento como tal puede salvar a alguien. De lo que se trata es de algo muy distinto. La “muerte del justo” *contemplado* por sus discípulos (o la de los miembros de la comunidad mesiánica en los circos romanos ante la multitud de esclavos y oprimidos) produce la contradicción del sistema consigo mismo y destituye a la Ley (que mata a los inocentes); socaba su “legitimidad”, borra la adhesión subjetiva de los miembros del sistema que fundan la normatividad del sistema en una Ley que mata injustamente. La “justificación por la Ley” es barrida por la “muerte” (del justo).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 15, 28 ss.

por Jeshúa ben Josef. Desde el acto mesiánico, el *antiguo* “privilegio” de la elección del Pueblo de Israel pierde su excepcionalidad, ya que la *antigua* Ley se transforma más en un peso que en una ventaja. La nueva *elección* no es privilegio, es responsabilidad. Pero no es ya *particular* para el solo pueblo elegido, sino para los *goím* (גוים),⁸¹ para todas las naciones. No es una *singularidad* que alcanza la *universalidad* —como para Badiou⁸²—. Es una *comunidad* mesiánica histórica y concreta que rompe los muros del horizonte ontológico del *ser del mundo* (del Imperio, del templo, de la Ley, etc.) y que lanza un “proceso de verdad”, sí, pero con totalmente otra densidad que la “verdad” del sujeto *moderno* que Badiou quiere todavía rescatar.

La “verdad” se juega en el tiempo como “proceso”, como “la fidelidad”,⁸³ no como libertad alcanzada, sino como libera-*ción*, es decir, proceso. Pero no “indiferente al estado de la situación”,⁸⁴ sino justamente ligada y originada en la situación. El sujeto “incondicionado” por “conversión” que nos propone Badiou es francamente antipaulino (y además antimarxista). Una cosa es la relatividad de la determinación y otra la total indeterminación del origen irracional del “converso” (explicado como Badiou). En las tesis 2 y 3 de las “Tesis sobre Feuerbach”, Marx nos recuerda:

⁸¹ Este concepto se traduce en griego como *étnē* (ἔθνη): “nación”, o en plural “las naciones”, los paganos, los no-elegidos, los no-Israel, para los que Pablo entiende que está abierta la *superación dialéctica* (el *Uebergehen*, pero en este caso, estrictamente, más que dialéctica, analéctica, porque aporta *novedad* desde la *exterioridad* greco-romana, la experiencia *positiva* semita, de los esclavos y dominados desde *fuera* del Imperio) a través de la comunidad mesiánica que derrocará al Imperio, al templo, a la Ley, a las antiguas costumbres contradictorias en la comunidad mesiánica misma (significada en la figura de Pedro, que no se atreve a no cumplir la *antigua* Ley).

⁸² Véase *ibid.*, p. 14. No es *singular* porque es *comunitaria*, como *pueblo* (el *resto*), y tiene condiciones negativas de causalidad: el sufrimiento de millones de seres humanos en el Imperio, y la angustia de la imposibilidad del cumplimiento de la Ley en Israel.

⁸³ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁴ *Ibid.*

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad *objetiva* no es un problema teórico, sino *práctico*.⁸⁵

La teoría materialista [ingenua] del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los seres humanos [...] La coincidencia de la transformación [*veraenderte*] de las circunstancias [¿el estado de la situación de Badiou?] con el de la actividad humana o la transformación de los seres humanos mismos [¿la acción “mesiánica”?] sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica transformadora* [*umwaelzende Praxis*].⁸⁶

Pero esa “transformación” (en el nivel económico y político, pedagógico, religioso o estético, etc.) no es ni singular, ni incondicionada, ni sólo subjetiva. Es un “proceso de la verdad” como “fidelidad”, pero *real* y *objetivo*. Pablo indica esa objetividad sin desligarla de la subjetividad “mesiánica” (*transformadora* no meramente *reformista*).⁸⁷

⁸⁵ “Tesis 2” (K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *La Ideología alemana*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1970, p. 666; *id.*, *Marx-Engels Werke*, vol. III, cit., p. 533). Hasta aquí estamos de acuerdo con Badiou.

⁸⁶ “Tesis 3” (*ibid.*, 1970, p. 666; 1956, pp. 533-534).

⁸⁷ Véase Tesis 17.2, de E. Dussel, *20 Tesis de Política*, cit. El cambio sería a) “reformista”, si se intentara “obrar” desde la Ley (las “obras de la Ley” que quizá no fueron interpretadas en este sentido por Martin Luther y Karl Barth) como el fundamento de su “justificación” (se estaría bajo los mandatos de la “carne”, del Imperio y de los legalistas entre los judíos y cristianos, hoy del capital). Sería b) “transformación”, cuando el criterio de “justificación” fuera, por el contrario, el “consenso crítico” de la comunidad “mesiánica” (consenso *intersubjetivo*, *objetivo*, *histórico*, *concreto*, surgido de la realidad del sufrimiento efecto de la injusticia *económica*, política, estética, religiosa, etc.) pero trascendental con respecto a la totalidad del sistema. Un movimiento sería “*libre ante la Ley*”, cuando es trascendental al orden de la Ley. Trascendental y sin embargo condicionado, así como la “situación” determina (*no absolutamente*) el “acontecimiento” como praxis transformadora. Pareciera que Marx ha escrito este texto en referencia a Badiou: “Feuerbach [...] se ve obligado [...] a prescindir del *proceso histórico* [...] presuponiendo un *individuo aislado [isoliert]*” (“Tesis 6”, K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, cit., p. 667; p. 535). ¿No es esto la *subjetividad pura* del Pablo “convertido” individualmente en la interpretación de Badiou? Volviendo a K. Barth, que cita a Kierkegaard, en especial en el inicio de su comentario, la “fe” se juega como un acto del singular: fe de Pablo en el mesías (véase K. Barth, “Proemio”, en *Comentario a los Romanos*, Madrid, BAC, 1998; *ibid.*, pp. 86 ss.). Hemos en cambio propuesto un sentido comunitario y de otro tipo a la *emunáh*.

c) Por su parte, Slavoj Žižek (1949), en su obra *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*⁸⁸, expone, como siempre de manera sugestiva pero no sistemática y por ello de difícil comprensión precisa, su interpretación de tipo lacaniana, desde un horizonte hegeliano y marxista —existencialmente desde la periferia geográfica de Europa: su Eslovenia natal—, lo que explica en cierta manera su retorno a posiciones eurocéntricas, manifestado, entre otros elementos, en tesis que parecieran mostrar su tránsito reciente a una *ortodoxia radical*⁸⁹ cristiana, como puede verse en el uso de la obra de G. K. Ches-

⁸⁸ S. Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005; *id.*, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

⁸⁹ Véase la crítica de Nelson Maldonado-Torres, “Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm”, en I. Petrela (ed.), *Latin American Liberation Theology. The Next Generation*, Nueva York, Orbis Books, 2005, donde trata la posición de nuestro pensador en relación a las tesis de John Milbank, 1999 (en 2007 pude dialogar con este último en el Birbeck College de Londres, y comprobé en carne propia su conservadurismo eurocéntrico). Hay entonces una tendencia a recuperar la “herencia cristiana” —ante el secularismo y un cierto judaísmo anticristiano—, en la que se encuentra igualmente G. Vattimo, completamente diferente al movimiento de la Teología de la Liberación latinoamericana (pero igualmente islámica, judía, budista, etc., y la Política de la Liberación) que sitúa su posición (*locus enuntiationis*) en una actitud “mesiánica” (*crítica* ante el orden vigente, “de la Ley”) definiendo a los antagonistas dentro del bloque en el poder mundial, nacional, capitalista, machista, racista, etc. A esta última no le interesa recuperar la herencia de la cristiandad, que con S. Kierkegaard es interpretada como la inversión del cristianismo. Le interesa sí recuperar el cristianismo-judío, de Jeshúa ben Josef, de los Sinópticos, de Pablo, que se abrió *universalmente* a los *goím* desde los primeros siglos anteriores a Constantino, y antes de la “restauración” de la Ley como criterio de “justificación” con Teodosio (el derecho romano *cristiano*: desde ese momento se podrá “matar” en nombre del crucificado, y *Lucifer*, Cristo, será remitido en el “infierno” (véase F. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*, San José, DEI, 1991). Por ello Nietzsche, que en sus piruetas grandilocuentes se descubre como el Anticristo, al oponerse a ese *Pantokrator*, Cristo-Emperador o el nuevo fetiche, apenas si recupera algunos atributos, muy deformados, de la criticidad del *Khristós* histórico crucificado). ¿Para qué recuperar la herencia de la larga *inversión*? Mejor poner de pie lo que siglos pusieron de cabeza. ¡No sé si Žižek estará de acuerdo en todo esto!

terton, *Ortodoxia*,⁹⁰ del sutil, inteligente y paradójal conservador católico.⁹¹

Lacan se refirió a nuestro tema en una sesión de *El seminario* (Libro 7, *La ética del psicoanálisis*, y debió usar, como es de suponer, el capítulo 7 de la Carta a los romanos, ante la paradoja psicoanalítica que presenta Pablo:

¿Acaso la Ley es la Cosa (*Ding*)? ¡Oh, no! —exclama Lacan—. Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley [...] Yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, la Cosa ardió, llegó de nuevo, mientras que yo encontré la muerte. [...] Algunos de ustedes dudan de que sea yo quien sigue hablando. En efecto, [...] éste es el discurso de Pablo en lo concerniente a las relaciones de la ley y del pecado, Romanos 7, 7. Más allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios [jacobinos], se equivocan al creer que los autores sagrados no son una buena lectura. [...] La relación dialéctica del deseo y de la Ley hace que nuestro *deseo* sólo arda en una relación con la Cosa, por la cual deviene *deseo de muerte*.⁹²

El texto paulino en este capítulo se refiere a la *imposibilidad* de cumplir la Ley por las tendencias propias de la finitud humana.⁹³ Con esto Pablo quiere indicar que el que piensa justificar la rectitud de su ac-

⁹⁰ Londres, John Lane Co., 1908.

⁹¹ Chesterton no realiza una crítica al sistema desde los oprimidos, sino desde el pasado y para revitalizar las instituciones existentes. En una de sus obras describe cómo un sujeto prepara cuidadosamente un asalto a una casa, y llegando dramáticamente la noche de los hechos, a través de una ventana se introduce en una alcoba del domicilio a robar, y al encontrar una mujer la abraza y cumple con ella un apasionado acto de amor, violándola, con inmenso placer... ¡y era su mujer! La institución tradicional ha sido reafirmada por *el placer* de la aventura de su transgresión (piénsese en Bataille). Como si Pablo confundiera el *gozo* del riesgo “mesianico” con el *placer* de la pura transgresión de la Ley. Pablo no era un *bippy* —aunque comprendo, pero no justifico, la rebelión nihilista de una juventud sin proyectos históricos factibles de *transformación*.

⁹² Texto que ya hemos citado arriba en J. Lacan, *op. cit.*, V, 3, pp. 103-104.

⁹³ En nuestras obras (Dussel, 1985, 1985 y 1990) hemos intentado mostrar la gran diferencia del discurso hegeliano y el marxista. En Žižek no se advierte claramente esta distinción.

ción por la Ley, siempre terminará por ser condenado, porque no puede ser cumplida *perfectamente*. La *muerte* es el pecado, muerte al merecimiento de la felicidad prometida. La manera de evitar la *muerte del deseo* es situar en otro *lugar* ese deseo: como deseo y esperanza “mesiánica”, en otro tiempo y campo. No ya el campo de las “obras de la Ley” (contradictorio), sino en el campo “mesiánico” de la *emunáb*, donde la “justificación” no se refiere al cumplimiento perfecto de una ley, sino al compromiso “fiel” (*emunáb* de nuevo) a una *responsabilidad* en la agonía por la *destrucción* del orden de la Ley (que produce la muerte de los que se le oponen: como “el justo crucificado”) y en la *construcción* como *pueblo* (el “resto”) de un orden *nuevo*, futuro, la “*nueva Jerusalén*” del libro del Apocalipsis (también traducido adecuadamente como de las Revelaciones). En este caso hemos sacado a Pablo del *psicoanálisis* (que puede caer en sus interpretaciones en un cierto subjetivismo psicologizante, sin negar la posibilidad de mantenerlo epistemológicamente en ese nivel) para pasarlo al más objetivo de la *política*.

Žižek se mueve como pez en el agua en el discurso de la subjetividad lacaniana, lo que es compensado en parte por la objetividad de su hegelianismo-marxista. En filosofía de la religión (que puede ser *terapéutica* —como la de Chesterton— o *crítica* como la de Pablo) su tesis de la coincidencia del materialismo y el cristianismo ya fue explícitamente enunciada por Ernst Bloch.⁹⁴ Pero Žižek justamente aporta en la cuestión paulina que estamos tratando un elemento “materialista” (que yo entiendo como referencia final a la vida humana fáctica, concreta, del que “tiene *hambre*”) que debemos incorporar al debate: “Para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico uno debería pasar por la experiencia cristiana”,⁹⁵ cuyo más central núcleo es subver-

⁹⁴ E. Bloch en su obra *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus un des Reichs*, Hamburgo, Rowohlt, 1970. Si se lee con cuidado V. 32, pp. 157 ss.: “Paulus, sogenannte Geduld des Kreuzes, aber auch Beschwörung von Auferstehung und Leben”, se encuentran muchos elementos para nuestro tema. ¿Morir?, mueren todos, nos dice, pero, para los discípulos del *meshíakh* Jeshúa, su muerte en la cruz, y no su predicación o milagros (si los hubo), les hizo comprender el “mensaje” de destitución de la Ley. ¡Bloch, un marxista judío, reinterpretó al cristianismo desde el judaísmo mesiánico hace ya mucho!

⁹⁵ S. Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, cit., p. 6.

sivo (“*subversive kernel of Christianity*”), pero, al mismo tiempo, tiene ese aspecto “perverso” (el “*perverse Core of Christianity*”) que consistiría en la necesidad de la traición (de Judas, en una posición muy próxima al gnóstico *Evangelio de Judas*) para que el *meshíakh* pueda manifestar su gloria y “rescatar a la multitud”.⁹⁶ Como canta en Isaías el cuarto “Poema del siervo de Yahveh”:

Por los sufrimientos de todo su ser, verá la luz y será saciado; en su dolor mi siervo justo, *justificará la multitud* [...]. Ha cargado con las faltas de la multitud (Isaías 53, 11).

El “siervo” (*hébed*, עֶבֶד en hebreo) “rescata” (“redime”) de la esclavitud del sistema de la Ley a los cautivos, a los pueblos: “Así se asombrará la multitud de *goím*” (52, 15).⁹⁷ Nuestro autor se opone con razón a una visión legalista del sentido de la muerte de *Kbristós*,⁹⁸ pero al exponer la otra posibilidad lo hace parcialmente (lo que le permite mantener la hipótesis del “núcleo perverso”), porque en este caso habrían todos *participado* en su muerte a la Ley, y por lo tanto serían libres. Pero pareciera que esa “participación” es algo así como metafísica (en el sentido de algunos Padres de la Iglesia helenizados). Se pierde el sentido de la muerte *empírica*, de la “muerte de Cristo como tal”⁹⁹ —que, pareciera, no

⁹⁶ En el *Nuevo Testamento* leemos: “El Hijo del Hombre no ha venido a ser servido sino a *servir* [...] para entregar su vida como *rescate* (*redención*) de la multitud” (Marcos 10, 45), en el texto más político de todos los Sinópticos (véase Tesis 4.35 en E. Dussel, *20 tesis de política*, cit.).

⁹⁷ Este texto *universalista* es del Segundo Isaías, profundamente judío, lo que nos muestra que los judíos “mesiánicos” (del movimiento de Jeshúa ben Josef) prolongaban coherentemente una *antigua* tradición judía.

⁹⁸ Hemos atribuido esta *inversión* del cristianismo a Anselmo en plena cristiandad latina, cuando se niega el perdón de los pecados, ya que desde el horizonte de un Dios sacrificial, por ser justo, debe exigir el pago de la deuda *infinita* de Adán (porque es contra el *Infinito*), el cual pago es humanamente impagable. Por ello, el Padre sádico y edípico (contra el mito abrahámico, ya que Abraham ama a su hijo Isaac y por ello no lo sacrifica, aún contra la Ley) envía a su Hijo al “matadero”. Todo este relato, inversión de la cristiandad, Žižek lo califica acertadamente como “legalista” (S. Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, cit., p. 101).

⁹⁹ *Ibid.*, p. 102: la “Christ’s death as such”.

tiene importancia para Žižek—. Si en cambio se entiende que la muerte *empírica* del justo, ante los ojos de los suyos (de la nueva “comunidad *mesiánica*”, el “resto”), como *consenso crítico* de la necesidad de derrocar la Ley (la *emunáb*), materialistamente destruye la *aparente* justicia de la Ley (la *primera totalidad*, la vigente), ya que se entiende que esa muerte mata a la Ley. En la comunidad y en el *tiempo* mesiánico todos han sido pecadores y todos han sido perdonados, no hay ahora diferencia entre judíos y *goím* (las naciones no-judías): todos son deudores de la *gracia* (la inocencia recobrada), pero todos son *elegidos* en la *responsabilidad* del compromiso militante de la nueva tarea *más allá* del horizonte de la Ley (la *totalidad* futura). Žižek no tiene esta posibilidad, porque le falta dialécticamente la *segunda totalidad*, la *alteridad* que guarda *exterioridad* del sistema de la Ley. Le falta una creadora reconstrucción política de las intuiciones éticas de Levinas, aunque continuamente roza el tema. Judas no era necesario, ni su traición. No era necesaria la muerte del *meshíakh* de haber recibido la *Luz* del mensaje los responsables de la Ley.¹⁰⁰ Pero habiendo cerrado las puertas de salida del propio sistema, en su libertad (el momento divino del ser humano que puede afrontar a Dios como Otro, de un Dios que para poder consumir su obra y mostrar su perfección, contra gnósticos y Leibniz, puede exclamar: “¡Hay mal!, *ergo* puede haber el Ser perfecto que haya engendrado tanta gloria”)¹⁰¹ el sistema

¹⁰⁰ “La Luz verdadera, la que alumbra a todo hombre, estaba llegando al mundo. En el mundo estuvo y [...] el mundo no la conoció [...] Y la *dabar* (דבר) se hizo *carne* (σὰρξ en griego, en hebreo בשר) [el orden de la Ley], acampó entre nosotros” (Juan 1, 8-14). Habría aquí que leer las obras de Michel Henry, gran fenomenólogo, marxista y conocedor del psicoanálisis, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (París, Seuil, 2000), y *Yo soy la verdad* (Salamanca, Sígueme, 2001). O de nuevo F. Hinkelammert (*Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*, cit.), que explica desde Marx y la historia del mito de Prometeo, la narrativa mítica que funda todo el marco categorial de la llamada cultura occidental: “El hombre Jesús, hijo de Dios, por el cual *todos* son hijos de Dios” (p. 75). Veremos más adelante la cuestión.

¹⁰¹ La existencia de la libertad humana, que es el ápice del ser “igual a Dios” como *Otro que Dios*, debe jugarse hasta sus últimas consecuencias. Esas consecuencias como posibilidad inevitable negativa son el mal, la injusticia, la fetichización de sistemas de injusticia, la Ley que mata. El Ser supremo no sería tan perfecto si sólo hubiera creado titeres sin posibilidad de ser realmente *Otro que sí mismo*, y por lo tanto causa del mal.

asesinó al justo inocente. La *primera totalidad* cayó en la *adikía* (el tiempo final de represión y muerte contra los que dejan de prestar consenso a la dominación). Por ello el sistema (la *carne*) no deja que se “acumule” poder en la base. Elimina al “maestro” (*rabí*, como le decían), pretendiendo acabar con la *crítica*. Pero con ello la Ley decreta su derrumbe. Por ello, la muerte del *meshíakh* no pudo ser querida, ni decidida por el Padre. Fue obra del sistema de la Ley, de su poder fetichizado, de “los príncipes de este mundo” (Marcos 10, 42), al comienzo de su final. Los discípulos y la comunidad “mesiánica” *nacían* en la contemplación de esa muerte del justo inocente ante la Ley que perdía su “fundamento”. La Ley, como sistema de justificación, otorga *legitimación*; es decir, está *fundada* en el *consensus populi* (como definía Bartolomé de las Casas). Al perder consenso, la Ley *se derrumba*; Pablo lo describe con precisión: “Siendo de naturaleza divina [como todo ser humano] se *alienó a sí mismo* y devino *siervo*, uno de tantos [...] siendo fiel hasta la muerte, y muerte de cruz. [Por eso fue enaltecido como] Jeshúa, el *meshíakh*” (Filipenses 2, 6-11). Ésta es una interpretación materialista del sentido de la “muerte como tal” del *meshíakh*, y su muerte tiene significado central en el mensaje, pero no dentro de una hermenéutica psicologizada, intimista, que pudiera pensar que el mero dolor puede salvar a alguien. Eso es masoquismo (de parte del creyente) o sadismo (de parte del tal dios).

Quizá no haya tal “núcleo perverso del cristianismo”. Tal vez haya un núcleo central que se teje en torno al *paradigma del Éxodo*,¹⁰² que se irá desplegando lentamente en todo el volumen II de *Política de la Liberación*.

Žižek habla del “amor” en las Cartas de Pablo;¹⁰³ sin embargo, no se distingue bien entre el *eros* (del deseo) y la *philia* (del griego φιλία), el término griego para referirse al amor fraterno, ambos en el orden de la Ley, y el *agápe* (ἀγάπη en griego), propio de la comunidad “mesiánica”. El *agápe* es un amor al Otro como otro, un amor de responsabilidad por la plena realización del Otro, es un amor de *servicio* y

¹⁰² Hace años escribí un artículo sobre el tema: E. Dussel, “El paradigma del Éxodo”, *Concilium* 209 (1987), pp. 99-114.

¹⁰³ Por ejemplo en *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, cit., pp. 111-121; 2002, pp. 161-168, en la “desconexión” relacionado al tema “como-si-no” (que veremos en G. Agamben); etcétera.

disponibilidad que supera la *fraternidad*, como amistad de la comunidad bajo la Ley. Es *solidaridad* con “la viuda, el huérfano, el pobre, el extranjero” desde los tiempos de Hammurabi; con los débiles, oprimidos y explotados. La ética greco-romana bajo la Ley no tenía conocimiento de esta afectividad ético-transontológica, que con Levinas podríamos llamar *deseo metafísico* (*désir metaphysique*).¹⁰⁴ Es el amor (que efectivamente no es “interno”, sino intersubjetivo, histórico y políticamente subversivo) que solidifica al “resto” mesiánico, que da ánimo para afrontar el peligro: “Nosotros los fuertes debemos cargar con las debilidades de los débiles y no buscar lo que nos exalta. Procuremos *la satisfacción del Otro* en lo bueno, mirando a lo constructivo. Tampoco el *mesbíakh* buscó su *propia* satisfacción” (Romanos 15, 1-2).

Las sugerencias para nuestro tema de estos libros son tantas que deberíamos dedicarle más lugar, pero no podemos, y por ello los tendremos en cuenta en el desarrollo de todo este trabajo.

d) Walter Benjamin (1892-1940) deja ver ciertas huellas de su interés por Pablo. De él extrae principalmente el concepto del tiempo *mesiánico*, el cual debe articulárselo con la enigmática expresión siguiente: “La concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente sobre la imagen de la *redención* (*Erlösung*)”,¹⁰⁵ la que puede darnos la clave de un pensamiento de compleja y difícil captación. Michael Löwy escribe:

Utopía, anarquismo, revolución y mesianismo se combinan alquímicamente y se articulan con una crítica cultural neo-romántica del progreso y del conocimiento puramente científico-técnico. El pasado (las comunidades monásticas) y el futuro (la utopía anarquista) están directamente asociados en una síntesis típicamente romántico-revolucionaria.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Véase E. Dussel, “From Fraternity to Solidarity: Toward a *Politics of Liberation*”, *Journal of Social Philosophy* 1 (2007), pp. 73-93.

¹⁰⁵ W. Benjamin, *Passagenwerk*, Aufzeichnungen und Materialien, N (W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V/1, p. 600). La “redención” es también el momento central del esquema fundamental de la obra de Cohen y Rosenzweig.

¹⁰⁶ M. Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio sobre la afinidad electiva*, Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto, 1997, p. 97.

Benjamin pertenece a una generación de jóvenes judíos asimilados que nace en torno a la llamada Primera Guerra Mundial, gracias a un movimiento que, entre otros, lanza el viejo Hermann Cohen (1842-1918), que jubilado en 1912 de la universidad neokantiana de Marburgo, se dedica a repensar la experiencia de su pueblo judío en Berlín. El mismo Franz Rosenzweig (1886-1929) asiste a su *Lebranstalt*, y su obra *La estrella de la redención*¹⁰⁷ se inspira ciertamente en el libro de Cohen *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*.¹⁰⁸ Cohen piensa el judaísmo desde una filosofía neokantiana; Rosenzweig lo hará desde la tradición hegeliana, lo que será más comprensible posteriormente para los marxistas como Benjamin o los heideggerianos como Levinas. El “mundo” (*Welt*) o la *totalidad* será la metacategoría de Rosenzweig que habrá que superar.

En efecto, la fundacional obra de Cohen intenta pensar, desde la cultura filosófica neokantiana, el núcleo generador de la experiencia judía. Es interesante observar que es muy semejante la exposición de Cohen al esquema que desarrollará Rosenzweig, en su obra elaborada con posterioridad al haber leído en Berlín el texto todavía inédito de Cohen. Puede observarse que en su estructura esencial desarrolla cuatro categorías centrales. Comienza con a) la idolatría;¹⁰⁹ “desde donde” parte la posibilidad de sobrepasar esa experiencia como tarea propia del judaísmo. Dicha superación tiene una dialéctica; pasa b) de la *creación*,¹¹⁰ c) a la *revelación* (donde se detiene en largos párrafos),¹¹¹ para culminar d) en la reconciliación mediante la *redención*¹¹² (en donde describe

¹⁰⁷ Salamanca, Sígueme, 1997.

¹⁰⁸ Barcelona, Anthropos, 2004.

¹⁰⁹ Véase “Los elementos o el perpetuo antemundo (*Vorwelt*)”, Primera Parte (F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, cit., p. 41 ss.)

¹¹⁰ En Rosenzweig: “La ruta o el mundo siempre renovado (*allzeiterneuerte Welt*)” (*ibid.*, p. 133 ss.). Es interesante que, contra Cohen, comienza Rosenzweig con el tema paulino como superación del “mundo” pagano: “De la fe” (*ibid.*, p. 135 ss.). El tema II, 1, es “La creación” (*Schöpfung*) (*ibid.*, p. 155 ss.).

¹¹¹ “La revelación” (*Offenbarung*). El tema en Rosenzweig no tiene un sentido mesiánico (*ibid.*, p. 201 ss.).

¹¹² *Ibid.*, p. 253 ss.: “La redención” (*Erlösung*). Cohen llama más la atención sobre la “reconciliación”, no advirtiendo que primero está el “rescate” (redención) del esclavo, para después “reconciliarse” con su antiguo dominador, pero en la igualdad de un *nuevo* sistema (la “Tierra prometida”, el “Reino de Dios”, del que se reclaman tanto Cohen, como Rosenzweig o Benjamin).

el contenido de la vida judía en detalle hasta el final del libro). Se trata de una reflexión de un creyente con una gran formación filosófica, de modo que plantea los temas a la altura de la cultura universitaria más exigente. Poco habla de Pablo y lo hace en general negativamente:

Fue Pablo quien despertó la desconfianza en el valor de las leyes y quien la atizó con sus críticas y polémicas [...]. En primer lugar, Pablo muestra con su propio ejemplo lo difícil que es dejar intacta la ley [...] Para él] toda la ley moral sería superflua o más bien nociva. Pablo pretende devaluar la ley [...] porque quiere demostrar que la fe en la redención [...] es el único fundamento de la moralidad.¹¹³

En este punto su interpretación es tradicional. Cohen se refiere al *meshíakh*,¹¹⁴ pero no es una categoría fundamental de su discurso. Sin embargo, es necesario anotar que, y esta actitud no aparecerá ya con la misma vehemencia posteriormente, Cohen tiene una sensibilidad especial por el nivel *económico-material* cuando escribe, por ejemplo:

El Mesías se convierte en el representante del sufrimiento [...]. La pobreza es el defecto moral de la historia hasta el día de hoy. [...] El Mesías está transido por toda la aflicción de la humanidad [...] Está enfermo y débil montado sobre un asno.¹¹⁵

El principio de “justicia” (en hebreo *tsadakah*, צדקה) tiene referencia esencial al esclavo y con respecto a su liberación (previo pago de rescate o redención), al trabajador en su justo salario, a la propiedad que hay que disolverla y retornarla a la comunidad cada siete años, etc. Por ello, “la Toráh entera conmemora la *liberación* de la esclavitud de Egipto, esclavitud que no es deplorada, menos aún maldecida sino, al contrario, celebrada con gratitud por ser la cuna del pueblo judío”.¹¹⁶ La política de la liberación está pensada desde este tipo de categorías críticas.

¹¹³ H. Cohen, *op. cit.*, cap. 16, p. 269.

¹¹⁴ *Ibid.*, cap. 13.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 204.

¹¹⁶ *Ibid.*, cap. 19, p. 333.

Gershom Scholem (1897-1982) le recomendó a Benjamin leer la obra de Rosenzweig que acababa de aparecer en 1920.¹¹⁷ Benjamin formaba parte de “movimientos de juventud” judíos en 1913 cuando lo conoció Scholem.¹¹⁸ Siendo ambos judíos asimilados, que no practicaban su religión, en buena parte sionistas, la conferencia que impartió el joven Benjamin (de 21 años) muestra su actitud: su exposición fue criticada por los sionistas más decididos. Nuestro autor será un judío asimilado pero nunca sionista, lo que en definitiva lo llevará a no estudiar seriamente el hebreo (quizá por una resistencia filosófica *ilustrada*) ni partir a Israel (como Scholem, su gran amigo íntimo). Entenderá el mesianismo pero no explícitamente como creyente, porque decidirá permanecer en los medios intelectuales europeos (aunque fuera allí un espectro incomprendido y extraño); no será ateo pero sí marxista decidido, al menos en la segunda parte de su vida, lo que no lo hará tampoco confiable a los miembros del partido, del que pensó formar parte, pero, al final, por las mismas razones que no partió a Israel no quiso ser un militante incondicional. Era un neorromántico (como tantos estudiados por M. Löwy),¹¹⁹ sin intención de operar en la política concreta del día a día. En este último punto seguía las reflexiones de H. Cohen:

¹¹⁷ Véase G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una Amistad*, Barcelona, Random House Mondadori, 2007, p. 163.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 32. Debe indicarse que entre las dos guerras europeas, hubo no sólo movimientos juveniles entre judíos, sino igualmente entre cristianos y musulmanes. Gramsci habla de la Acción Católica en Italia. Ese movimiento fue muy poderoso en América Latina, desde México a Brasil o Argentina, paralelos a las juventudes del Partido Comunista y al movimiento facista en Italia. De esa Acción Católica proceden movimientos obreros y universitarios, donde se originará al final de la década de 1960 la Teología de la Liberación latinoamericana. En Egipto, en 1926, se organiza igualmente un movimiento juvenil democrático y progresista llamado los “Hermanos musulmanes”, que tenían una clara militancia política popular. Abdel Nasser “se montó” sobre esa organización (de más de 3 millones de miembros), la persiguió y asesinó a sus dirigentes, lo que motivó la transición del movimiento hacia el fundamentalismo radical (ver la obra de Taryk Ramadan y de su abuelo egipcio). Es necesario estudiar esos “movimientos juveniles” desde 1920 a 1950 para entender muchos aspectos de la política actual.

¹¹⁹ M. Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio sobre la afinidad electiva*, cit.

El universalismo del mesianismo es la consecuencia de esta anomalía que constituye la separación entre Estado y pueblo en la historia de Israel.¹²⁰ Esta contradicción explica también otro enigma. El *Estado* tenía que perecer, pero el *pueblo* permanecer.¹²¹

Este anarquismo judío entrará en crisis ante la aparición sionista del Estado de Israel, y mucho más cuando se produzca la infernal carcería de palestinos constituyendo un genocidio semejante al del *ghetto* de Varsovia (que vivimos el 4 de enero de 2009, en la destrucción de Gaza, cinco veces milenaria).¹²²

Poco habla explícitamente Benjamin sobre Pablo de Tarso, y si las sospechas bien fundadas de Agamben nos llevan de la mano, podemos sin embargo decir que su ausencia explícita no niega una presencia fundamental.¹²³ Todo pareciera referirse al enigmático texto del comienzo de *Sobre el concepto de la historia*, en el que describe la presencia de un enano escondido debajo del tablero de ajedrez que mueve las piezas sin ser advertido, concluyendo:

Puede imaginarse un equivalente de este aparato en filosofía. Siempre debe ganar el muñeco llamado *materialismo histórico*, pudiendo enfrentarse con cualquiera si toma la *teología* a su servicio, la cual, hoy en día, es *pequeña y fea*, y *no debe dejarse ver en absoluto*.¹²⁴

Agamben se pregunta inesperadamente: “¿Quién es ese teólogo encorvado que el autor ha sabido ocultar tan bien en el texto de las *Tesis* y que ninguno ha logrado identificar hasta ahora?”. Y yo me pregunto: ¿Por qué ese *enano* y la *teología* “no debe dejarse ver en absoluto”? Y aún más: ¿Por qué recurrir a la teología que es “pequeña y fea”

¹²⁰ H. Cohen, *op. cit.*, cap. 13, p. 196.

¹²¹ *Ibid.*, p. 194.

¹²² He escrito un corto artículo (“Cuando la Realidad habla más que las palabras”) sobre el terrible tema, que será publicado como apéndice de un libro titulado *Meditaciones semitas*.

¹²³ Véase G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, cit., pp. 135 ss.

¹²⁴ I (W. Benjamin, *Obras*, Madrid, Abada Editores, 2007, vol. I/2, p. 305; 1991, vol. I/2, p. 693).

para la Ilustración jacobina que ha extirpado estos textos de las facultades de filosofía, como lo hemos mostrado al comienzo de esta exposición? Benjamin, neorromántico contracorriente, marxista y materialista también contra-corriente, no quiere negar su origen judío (más bien interpretando su pueblo como una *cultura* —lo que le basta como filósofo y crítico de arte— más que como religión, o religión secularizada, no como la afirmada por Scholem). Por ello, en los medios intelectuales en los que le interesa incidir oculta sus fuentes pero las presenta como enigmas a ser resueltos. Agamben, opino, acierta.

El sutil argumento se basa en insinuaciones indirectas. Se lee en la segunda tesis, al final de la misma:

A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una *débil* (*schwache*)¹²⁵ fuerza (*Kraft*) mesiánica sobre la que el pasado tiene una pretensión. Esa pretensión no debe despreciarse a la ligera. El materialista histórico lo sabe.¹²⁶

Agamben indica que la cuestión la ha tratado Pablo en II Corintios 12, 9-10, cuando en la traducción de Lutero al alemán se escribe “el poder (*Kraft*) se cumple en la debilidad (*Schwache*)”. Además, siguiendo a Jacob Taubes, Agamben indica que en el *Fragmento político-teológico* Benjamin está refiriéndose a la Carta a los romanos, por su contenido (aunque invertido), y por la presencia del concepto de “fugaz”, “efímero” (*Vergänglichkeit*), usado en tres ocasiones al final del texto.¹²⁷

También, el concepto de “imagen” (*Bild*) que usa Benjamin hace referencia a Pablo. Agamben muestra que la “relación tipológica”¹²⁸ (de un hecho pasado que anuncia y es asumido en el *tiempo-ahora* mesiánico) fue expresada por Lutero en alemán con la palabra “*Bild*”,¹²⁹ y está presente en especial en la tesis V:

¹²⁵ Benjamin la escribe a máquina espaciándola: “s c h w a c h e”, que en la época era la manera de señalar una palabra en negrilla o cursiva.

¹²⁶ *Ibid.*, II pp. 306 y 694.

¹²⁷ *Ibid.*, vol. II/1, p. 207; *id.*, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II/1, p. 204.

¹²⁸ G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, cit., 2006, p. 77 ss.: “Typos”.

¹²⁹ En Romanos 5, 14: “Éste era imagen (*Gegenbild* en Lutero y Benjamin; τύπος en griego) del que había de venir”.

La verdadera *imagen* (*Bild*) del pasado pasa *súbitamente* (*buscht*). El pasado sólo cabe retenerlo como *imagen* que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad. [...] Por cuanto es una *imagen* ya irrevocable del pasado que amenaza disiparse en todo presente que no se reconozca aludido por ella.¹³⁰

Además, como leemos, “pasa súbitamente”, velozmente; nueva referencia a I Corintios 7, 31: “El plazo se ha acortado [...] *pasa* pues la *figura* de este mundo”.

Toda la influencia paulina se sintetiza en el descubrimiento del *tiempo-ahora* (*Jetztzeit*), que es una traducción literal de la expresión griega que ya hemos transcrito más arriba: *hò nun kairós*, frecuente en la Carta a los romanos, y que Benjamin expresa en la tesis xiv: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo configura el tiempo homogéneo y vacío,¹³¹ sino cargado por el *tiempo-ahora*.¹³² Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado lleno de ese *tiempo-ahora* que él hacía saltar respecto del continuo de la historia”.¹³³ Es el tiempo mesiánico del que venimos hablando en todos los autores que hemos tratado. Es desde ese tiempo mesiánico ahora, presente, que se tiene la capacidad de leer en el pasado los momentos de la misma densidad mesiánica. Desde el peligro del compromiso mesiánico se entienden y rescatan los pasados cumplidos en la misma actitud. Agamben termina la reflexión con un texto de Benjamin:

¹³⁰ W. Benjamin, *Obras*, cit., vol. I/2, p. 307; *id.*, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I/2, p. 695. Para el sentido mismo del texto recomiendo la obra de R. Mate, *Media noche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin: “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2006, cap. 5; pp. 107 ss. Para explicar el texto se remite a un comentario de la tesis VII que dice: “Ese presente, iluminado no con su propia luz, sino con la que le viene del pasado —escribe Mate—, *cristaliza en imágenes (Bildern) que se pueden llamar dialécticas. Representan un hallazgo salvífico para la humanidad*” (W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I/3, p. 1248). Un zapatista en el tiempo presente se refiere a Emiliano Zapata del pasado, rememorado como viviendo un tiempo mesiánico pasado que se actualiza en la acción del EZLN en el presente: la “imagen” del pasado reinterpretada desde el presente fundamenta la mesianidad del presente. Relación dialéctica tipológica. Zapata es la “imagen”.

¹³¹ Diríamos nosotros *hò kbrónos*.

¹³² El *hò nun kairós*.

¹³³ W. Benjamin, *op. cit.*, Tesis XIV (p. 315; p. 701).

La *imagen* leída, es decir, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad (*Erkennbarkeit*), porta en grado sumo la marca de ese momento crítico y peligroso (*gefahrlichen*) que se halla a la base de toda lectura.¹³⁴

Cuando en el *tiempo-ahora* un Evo Morales lee los textos sagrados de la consagración de las autoridades ancestrales aymaras en la Puerta del Sol de la zona arqueológica de Tiahuanaco, en Bolivia, le son “cognoscibles” (en todo su significado) esos textos antiguos desde el peligro del *ahora* del desafiar las costumbres criollas blancas y ladinas de cinco siglos. El pasado, que yace oculto, que puede desaparecer sin el recuerdo y que pasa pronto, es rememorado, resucitado en el *ahora* mesiánico de la revolución cultural boliviana.

Benjamin escribió, y lo hemos citado, que “la concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente sobre la imagen de la *redención* (*Erlösung*)”. ¿Qué puede significar esta proposición? Ya hemos visto en Hermann Cohen y en Franz Rosenzweig la importancia de la redención. Pablo usa frecuentemente la palabra. En su origen griego, “redención” significa la manumisión del esclavo, el pago del rescate para otorgar su libertad. Se habla entonces de la “*liberación* de los esclavos”. Por ello, la política crítica, de *liberación* (o de *redención*) parte del momento en que un sector de la comunidad política (el “resto”, el “pueblo” como *plebs*) ha sido “rescatado”, es decir, en lenguaje paulino: no se le atribuyen las faltas (la *amartía*) ni la culpa por haberlas cometido. El perdón eclosiona un régimen de gratuidad. Se encuentra el “pueblo” liberado, rescatado de la “esclavitud del pecado”, de la Ley. Este estado de inocencia recuperada es el efecto de la “redención”, del “rescate”. El esclavo de Egipto se pone de pie y comienza un camino. Pablo menciona repetidamente ἀπολύτρωσις (en griego, *apolytrosis*; “redención”, “liberación”), que viene de λύτρον (*lytron* en griego; en hebreo *gobel*: לָאוּג, “el que rescata, el que libera”). Veremos cómo se utilizará esta categoría en la filosofía política crítica.

e) Jacob Taubes (1923-1987) se encuentra en una situación completamente diferente a todos los expuestos hasta ahora. A finales del

¹³⁴ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, N (W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V/1, p. 578).

siglo xx Taubes ha vivido ya la experiencia del Holocausto y de la fundación del Estado de Israel. Lo que Levinas creía que significaría el fin de la crisis de la asimilación de los judíos, por la creación del Estado, vino a producir una crisis inevitable. Ahora los judíos vivían la contradicción que los cristianos habían sufrido en el siglo iv. El Estado davídico, fundado por el sionismo, no era una panacea. El judaísmo debía volver a preguntarse sobre su sentido.

Taubes es un filósofo político que guarda respetuosa amistad con Carl Schmitt en la Alemania de posguerra (lo que parece incomprensible). El seminario de Taubes en Heidelberg en 1987 sobre Pablo de Tarso tiene especial significación, puesto que explica a un Pablo, un judío de la diáspora, que actúa y piensa desde una estricta tradición judía y en tanto judío, sin regatear, sin embargo, la crítica que efectuará (a pesar suyo) del pecado del pueblo judío en lo que, como judío, y por ello al mostrar a su propio pueblo el haber caído en la deserción de su dios tantas veces anunciada por los profetas, se situaba dentro de la mejor tradición de Israel. Es un *Pablo judío*, perfectamente judío, que sostiene un *mesianismo* nuevo (término que nunca usa en su sentido actual).

A Taubes no le interesa la figura de Jeshúa ben Josef (como le llama, y lo hemos adoptado); en esto Hinkelammert tendrá una posición diametralmente distinta (lo mismo que los que han tratado el tema en América Latina). Siendo alumno de Scholem tiene una especial relación con Benjamin (al que no deja de criticar), y entabla un diálogo creativo y respetuoso con un católico de derecha como Schmitt. Conoce de primera mano el medio académico de Alemania, Estados Unidos e Israel, lo que no le impedirá criticar irónicamente sus instituciones. La obra que comentaremos es apasionante.¹³⁵ Sus intuiciones, fundadas en largos estudios, son las más originales sobre el tema y en referencia a todos los autores hasta ahora tratados. Sin embargo, desde el comienzo queremos citar una sospecha que nos permite enunciar lo que podría llamarse: “con Tauber, más allá de Tauber”. Escribe refiriéndose a Bloch y Benjamin:

No me gusta el tono místico de su marxismo [...], dentro del cual, en mi opinión, no queda lugar alguno para la experiencia religiosa. [...] Cla-

¹³⁵ J. Taubes, *op. cit.*

ro que comprendo lo que pretenden Ernst Bloch y Walter Benjamin: en planos de trivialización, se está repitiendo en la izquierda católica y protestante y es lo que resuena hoy en el cristianismo de la iglesia popular latinoamericana. Pero a pesar de cuanto esfuerzo espiritual hacen Ernst Bloch y Walter Benjamin en los terrenos del concepto y la imagen, sigue quedando un hiato que no puede superarse marxistamente.¹³⁶

Es una frase de paso, pero que agradecemos la haya explicitado, porque deja ver su *eurocentrismo*, el desdén por el pensamiento latinoamericano que ignora (le sería bueno leer las obras de Michael Löwy, al menos) y su imposibilidad de comprender las expresiones de Benjamin sobre el “materialismo” (que en boca de un Hinkelammert cobran una autoridad que Benjamin nunca hubiera podido alcanzar —lo mismo que Taubes— por su falta de *profundización precisa* con intención reconstructiva de la obra íntegra de Marx, tal como lo hemos emprendido *nosotros*). Volveremos sobre el tema.

En primer lugar, para Taubes, la Carta a los romanos es enviada a una comunidad mesiánica (cristiana) desconocida, con mayoría de *prosélitos*,¹³⁷ porque no ha estado en Roma. Pero al mismo tiempo pareciera que Pablo debe justificarse ante miembros de la comunidad que piden pruebas de su autoridad, ya que no es uno de “los doce”, por ello es sumamente argumentativa, a partir de las antiguas tradiciones del pueblo judío. Debió llamar la atención de la comunidad por el conocimiento de la Ley. Pero, al mismo tiempo, debe igualmente usar las armas del argumento porque la Carta es un formidable alegato contra el poder reinante, ya que va dirigida a indicar la estrategia que

¹³⁶ *Ibid.*, p. 168.

¹³⁷ Las comunidades *mesiánicas* (cristianas) deben ser consideradas dentro de una tradición de *proselitismo* judío. El *proselitismo* normal permitía que *goím* (no-judíos) entraran en la comunidad y a la larga se “judaizaran”. La originalidad de este grupo o *secta* judía *mesiánica* (los que son llamados “cristianos”) es que concibieron una “nueva” Alianza, desde la cual no exigieron a los *prosélitos* cumplir los antiguos ritos judíos. Nació así un nuevo calendario, nuevas celebraciones (*ritos*), y dada su enorme expansión dejó a su primitiva comunidad judía en minoría absoluta, pero no sólo en número, sino por una comprensión nueva de la *transformación* del mundo greco-romano. Habrá que clarificar categóricamente ese *mesianismo* que dio tales resultados *políticos*, que a Taubes no le interesa analizar.

la comunidad *mesiánica* debe emplear en el corazón mismo del inmenso imperio fundado (justificado) en la *Lex romana*. Políticamente Pablo demostrará que la Ley ha dejado de ser el criterio de la justificación. El ataque va dirigido, como ya hemos indicado, contra la ley romana, la Toráh judía y el formalismo ortodoxo de ciertas ambigüedades de los miembros judaizantes de la comunidad “mesiánica” (cristianos). El Pablo que observa Taubes es enteramente judío, y debe entonces probar a los judíos el por qué habiendo sido electos, y sin negar a Dios esa elección, sin embargo pueden perder los privilegios de la Alianza debido al pecado cometido por Israel. La elección gratuita no era un privilegio sino responsabilidad. Debido a su traición, Dios elige ahora a los *goím* (paganos), pero al mismo tiempo cuenta con Israel, ya que se escoge entre los suyos un *resto fiel*, y desde ellos, todos judíos, se abre a las naciones no-judías: un pueblo *nuevo* que se transforma del “resto” del pueblo y de los “no-pueblo” en “mi pueblo”. La elección de las naciones ocupa los capítulos 2 a 7 de la Carta. Pero a Taubes le interesan especialmente los capítulos 9-12, y es el tema de discusión con Carl Schmitt en 1979. Un punto central es el siguiente:

*Me he reservado siete mil hombres que no han doblado la rodilla ante Baal.*¹³⁸

Pues lo mismo en el *tiempo-ahora*, ha quedado un *residuo* elegido gratuitamente. Y si es gratuito (*khariti*) no se basa en las obras (*érgon*), si no lo gratuito (*kbáris*) dejaría de serlo. ¿Qué se sigue? Que aunque Israel no consiguió lo que buscaba, los [nuevos] elegidos lo consiguieron (Romanos 8, 4-8).

Taubes muestra que esta posibilidad del rechazo al pueblo y el rompimiento de la Alianza ha estado siempre presente en Israel. Una

¹³⁸ Será de la mayor importancia teórica para la filosofía política comprender adecuadamente, como categoría filosófica, esa escisión que se produce en “*todo* (*pán* en griego) Israel” y una “*parte* (el *resto*) de Israel”, cuestión que Taubes anunciaba como el tema de fondo de los primeros cuatro capítulos de la carta de I Corintios. Gramsci indicaría que “el bloque social de los oprimidos” se escinde del consenso hegemónico de “toda la comunidad política” bajo la autoridad del “bloque histórico en el poder”. En efecto, el “resto” no es miembro de la *parte* que, dominando el Templo, las escuelas de escribas y fariseos, llevará al Justo hasta la cruz. Eran los grupos dominantes. Tenemos toda una estructura categorial implícita de la que el mismo Taubes no advierte.

originalidad de su interpretación es el situar como momento explicativo el *rito*, como acción de celebración comunitaria simbólica de una subjetividad corporal (tan actual hoy en las comunidades indígenas en la Bolivia revolucionaria, en el Chiapas zapatista o en la tradición judía). La redacción del texto de la Carta a los romanos tiene como propósito explicar la situación celebrada en una fiesta judía, en los “días tremendos” del Yom Kipur: durante siglos los judíos han implorado, y por ello impedido, que Dios rompa el pacto, la Alianza, por sus inevitables infidelidades, y que perdone sus pecados. Pablo expresa un ¡basta! La medida se ha colmado; se ha rebasado el límite: se ha asesinado al que predicaba la *metanoia* (conversión). La muerte del Justo, del *meshíakh*, bajo la Ley, ha destruido el sentido de la Ley. Se derrumban así las tres instancias legales: del Imperio romano, del templo y la sinagoga, y las normas que pretendían imponer los judaizantes en la nueva comunidad *mesiánica*. La “justificación” tiene ahora, como siempre, referencia a la *emunáh*. A Abraham se le hizo la promesa porque tuvo *emunáh*, antes que hubiera Ley. Dicha actitud (la *emunáh*) sólo brota en la historia, en el *tiempo-ahora*, cuando el “resto” aparece como actor *mesiánico* se constituye como comunidad recibiendo el “espíritu” (*pneuma*). Aquí Taubes repasa el sentido del concepto de “espíritu” de Aristóteles a Hegel,¹³⁹ para decir, a manera de síntesis, casi de paso, que “el *pneuma* [es] como una fuerza que cambia a un pueblo”.¹⁴⁰ Una vez que el pueblo, originado por el “espíritu” (que denominaré filosóficamente “el consenso *crítico* intersubjetivo”, que con precisión constituye a un pueblo *como pueblo*, el “resto” —la *plebs*— en ruptura con la comunidad política escindida), comienza su tarea histórico-mesiánica, soportará los aconteceres del mundo del primer *eón* bajo la Ley (el Imperio romano, Israel, etc.) “*como si no*” tuvieran *ahora* capacidad de dar sentido a la existencia: “Así, en adelante, [...] los que sufren [hagan] *como si no* sufrieran, y los que gozan, *como si no* gozaran” (I Corintios 7, 29-31). Éste sería el sentido del *nihilismo* de Benjamin, en la interpretación de Taubes. Desde América Latina, un Evo Morales, por ejemplo, viste su ropa como los campesinos siendo presidente, porque vive *como si no* fuera presidente del sistema burgués tradicional,

¹³⁹ J. Taubes, *op. cit.*, pp. 53, 136 ss.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 60.

ya que, en el *tiempo mesiánico*, que es el tiempo del continuo *peligro* de ser asesinado por la oligarquía (y los servicios de inteligencia norteamericanos, ¡no se trata de metáforas!), el presidente es un servidor del pueblo en el ejercicio delegado del *poder obediencial* (como él mismo lo ha denominado).¹⁴¹

Es de gran interés la interpretación que Taubes expone de las posiciones ante Pablo de Társo de Carl Schmitt, Hans Blumenberg, del mismo Freud o Nietzsche (en este último caso el metafísico del “eter-no retorno” debió haberse creído el *antipablo*, ya que pensaba que Jes-shúa era un idiota populachero; es decir, no hubiera valido ser el *anti-cristo*).

La riqueza del libro de Taubes es inagotable, y lo tendremos presente en muchos momentos de la exposición de esta *crítica de la filosofía política burguesa*, como diría Marx, si hubiera escrito una política y no una económica crítica.

La tesis final puede sintetizarse en dos posiciones extremas, pero creo que le falta una tercera, que nos proponen los editores de la valiosa obra:

Mientras Taubes (y Pablo¹⁴²) sacan la conclusión de que no hay orden político alguno que sea legítimo (sino sólo legal) —y esta postura es la que se entiende a sí misma como una *teología política negativa*—, Schmitt se aferra al postulado del orden político representativo, que refiere su legitimidad al hecho de proceder del gobierno de Dios, que él trae a fenómeno. Sólo la verdad revelada como voluntad de Dios logra fundamentar una autoridad que eleve la pretensión de ser obedecida.¹⁴³

La primera posición (a) suena a anarquía y es, aproximadamente, la interpretación de la política de Levinas. La segunda, en cambio, (b) es más bien una posición tradicional de derecha, en la que todo poder viene de Dios y se delega a las autoridades. Pienso, en cambio, y a partir de Pablo (c), que la doctrina de la “justificación por la *emunáh*” abre la puerta a que el poder emerja del *pueblo* mismo recibiendo el “espíri-

¹⁴¹ Véase Tesis 4 en Dussel, 2006.

¹⁴² No pienso que esta sea la posición de Pablo.

¹⁴³ Trabajo incluido como epílogo en J. Taubes, *op. cit.*, p. 150.

tu”; “espíritu” que es la conciencia mesiánica de la comunidad de la Nueva Alianza, que recibe una nueva promesa en la medida que sea fiel en la construcción del Reino de Dios, donde la justificación parte del consenso del pueblo como “hijos de Dios”, y no como esclavos bajo la Ley. Pablo usa un concepto extraño: “recibieron un espíritu que *los transforma en hijos* (υιοθεσία) y que pueden gritar: ¡Abba! ¡Padre!” (Romanos 8, 15); “porque *hijos de Dios* son todos aquellos que se dejan llevar por el *espíritu* de Dios” (Romanos 8, 14). En medio del Imperio, los esclavos en sus casernas y los oprimidos bajo la Ley, escucharon un mensaje que venía desde abajo, desde los pobres y débiles, los humillados y sufrientes: “¡Todos somos *hijos de Dios*!”; “Dios es nuestro padre”, que nos perdona y nos llama a la re-sponsabilidad para con los Otros. El *meshíakh* es cada uno; es el que, arriesgándose más allá de la Ley, camina sobre las aguas del cumplimiento de la Ley como “ley del amor”. Veremos la significación que cobran estas expresiones que Franz Hinkelammert expone a partir de Marx, quizá para escándalo de Taubes.

f) El libro de Giorgio Agamben (1942), *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*,¹⁴⁴ es el fruto de la investigación más especializada sobre nuestro tema, llena de sugerencia y actualidad. En él se alcanza una gran precisión y claridad sobre algunos temas debatidos en Pablo de Tarso en el ámbito filosófico europeo y norteamericano. Son seis grandes “jornadas” que consideraremos una por una.

La primera se recorre mostrando el sentido mesiánico de la Carta de Pablo. En la segunda, el tema central es la palabra griega *kletós*: el “llamado”, la “vocación”, de donde deriva *ekklesía* (los “convocados” mesiánicamente). La “convocación” a formar parte de la comunidad mesiánica se sobrepone y absorbe, absuelve, *subsume* la función que se cumplía previamente en el orden de la Ley. Es aquí donde comienza a operar el “como si no”: ser esclavo como si ya no se fuera. Es decir, el esclavo de un señor romano *comienza a vivir la experiencia* de ser libre, como “hijo del dios” desconocido. “La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación”.¹⁴⁵ En el caso de un Evo Morales, el haber sido pastor o cocalero, su “vocación” o su “ocupación” previa, deja

¹⁴⁴ G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, cit.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 33.

lugar a una nueva responsabilidad total, que se enfrenta al peligro (más de un atentado de asesinato) como presidente: pero es presidente (bajo la ley como primer mandatario con muchas prerrogativas y prebendas) *como si no* lo fuera, por su sencillez, pobreza, humildad, compromiso horizontal con los indígenas, etc. La referencia de todo acontecer a la *redención* a la que nos remite frecuentemente Benjamin, nos habla también de ese mundo nuevo que abre la “convocatoria” mesiánica que se relaciona con al acto de pagar el rescate liberando el *sujeto* de la antigua función bajo la Ley. En este nuevo estado los miembros de la comunidad mesiánica hacen “uso” (del griego *khrêsis*) de los bienes a su disposición, pero como puras mediaciones en vista de la responsabilidad mesiánica de servicio a un pueblo de indígenas oprimidos durante siglos. En este sentido el *proletariado*, en su sentido originario previo a Marx, indica esa totalidad convocada (en alemán todos los estratos populares en su conjunto: *Stände*, que debe distinguirse de una determinada “clase” social, aún la clase obrera).¹⁴⁶

En la tercera “jornada” se ocupa del concepto de *aphorisménos* (en griego ἀφορισμένος, en hebreo *parush*, פֹּרֵשׁ):¹⁴⁷ el *separado*, *apartado*, *escindido*, *dividido*. Pablo sabía que la Ley *separaba* los judíos de los no-judíos (los *goîm*). Pero desde la convocatoria a formar parte de la comunidad mesiánica, el *nuevo pueblo*, se producía otro tipo de división: el antiguo “muro” entre judíos/*goîm* era superado, pero aparecía uno nuevo de Ley/Espíritu, o Ley/*emunáb*.

Esquema 5.2 La nueva escisión mesiánica de la Nueva Alianza

Antigua Escisión	Bajo la Ley	En la <i>emunáb</i> (la nueva ley)	Nueva alianza
	1 Judíos según la <i>carne</i> (Antigua alianza)	3 Judíos según el espíritu: el “resto”	
	2 No-judíos (<i>goîm</i>) según la <i>carne</i>	4 No-judíos (los pueblos) “convocados”	
Nueva escisión			

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp.37-42.

¹⁴⁷ La palabra “fariseo” tiene la misma raíz *parushim*: פִּרְשֵׁי; los *separados*, *puros*, *estrictos*.

Lo interesante de la *nueva escisión* es que divide a la comunidad judía en dos momentos: los que permanecen fieles a la Ley como último criterio de justificación, según la *carne*, y los que se adhieren ahora al *nuevo criterio*: la *emunáh*, que no es ya la carne de la antigua Alianza, sino el *espíritu* (en hebreo *ruakh*, רוח), el “resto” de Israel, la raíz del nuevo *pueblo*. Escribe Agamben:

Comienza aquí un capítulo fundamental en la historia semántica del término *pueblo* que sería pertinente hasta el uso hodierno.¹⁴⁸ [...] En el instante decisivo el pueblo elegido —*todo pueblo*— se constituye necesariamente como un resto, como un no-todo.¹⁴⁹

Aquí pareciera que Agamben pierde pie. Nos dice, en la cuestión todo/parte, que tanto interesa a Taubes, que el pueblo “no es todo ni parte, sino que significa la imposibilidad para el todo y la parte de coincidir consigo mismo o entre ellos”.¹⁵⁰ Pareciera perder la brújula al no comprender que del “todo”, *todo* Israel (para nosotros la “comunidad política” de la *Arquitectónica* de una *Política de la Liberación*) se escinde una “parte”, el “resto” (o el núcleo originante de la *nueva* comunidad mesiánica o *mi-pueblo*), el que, por su parte no es “todavía” un “todo”: el nuevo orden futuro. De ahí que llamar *plebs* (como Agamben indica que sugiere Foucault) a la comunidad originaria mesiánica (“parte” de Israel), que devendrá en el futuro la comunidad de la Nueva Alianza (el “todo” de los “convocados”, *ekklesía*: el *populus*), no ofrece ninguna dificultad si se la sitúa *diacrónicamente*. Pero esto es a lo que se opone Agamben: “el resto (paulino) no es ya, como para los profetas, un concepto que *mira hacia el futuro*”.¹⁵¹ Sin mirar al futuro no se entiende nada.

La cuarta “jornada” es quizá la más interesante. Es todo el problema de los diversos *tiempo* y sus cualificaciones. Hay dos tipos de *tiempo*, pero hay, igualmente, dos niveles (*eones*) de *dos* tiempos; siendo el segundo inaugurado por el tiempo mesiánico. Para Agamben (véase esquema 5.3) los dos tiempos son: A) el “tiempo” cotidiano (como el

¹⁴⁸ G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, p. 54.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

de Walter Benjamin) y B) el tiempo mesiánico, que inaugura C) el tiempo “escatológico” o el que se abre a la eternidad.¹⁵² Pareciera que Agamben ha perdido el sentido histórico-político del tiempo mesiánico. Tiene razón en decir que lo decisivo aquí es “que el *pléroma* de los *kairós* sea entendido como la relación de cada instante con el mesías”,¹⁵³ pero esto no significa que sea una experiencia *individual*, puntual, caótica y fuera del *tiempo histórico*. Es decir, el “acontecimiento” mesiánico es comunitario, de una comunidad mesiánica, en el tiempo histórico (cotidiano como *khrónos*), *irrumpiendo* como *otro tiempo* (como *kairós*) no sólo en el presente o en el pasado: rememora ciertamente todo lo que lo ha anunciado (las “imágenes”) el *tiempo-ahora*, salva en esa memoria, que sitúa en la historia mesiánica el nuevo momento, a las víctimas del pasado; es el acto *redentor* (que paga el *rescate*) del pasado (por la memoria) y del presente (por poner en acción, como actores colectivos reales a la comunidad mesiánica) en vista del futuro (“todo” Israel, el *populus*). En ese entusiasmo mesiánico (con el “espíritu”) se manifiesta el *meshíakh*, que puede ser un “maestro” o ser cada uno de los miembros de la comunidad.

En este caso, el tiempo cotidiano de la Ley (A) recibe el impacto de la comunidad mesiánica en el *tiempo-ahora* (B) que instaura *otro tiempo* —que será el *kairós*— (C), que será “retenido” por el *katékbon* (D) hasta que se dé el final (E). Agamben se opone a esta visión. No recupera el futuro (la utopía, los postulados políticos, los proyectos concretos, que dan lugar a la *hegemonía*).

Esquema 5.3 Los dos tiempos y los dos eones

Para Agamben: A _____ B _ _ _ C

(A: la creación; B: el evento mesiánico; C: el *eschatón*)

_____ C' _____ E

Para nosotros: A _____ B' ↗ D

(A: *khrónos*; la flecha ascendente B': evento mesiánico (*kairós*); C': *eschatón*; D: el *katékbon*; E: el Final: *parousía*)

¹⁵² *Ibid.*, p. 69.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 80.

El evento mesiánico *subsume* (el concepto de *katargéin*)¹⁵⁴ a la Ley (A), la niega con su *tiempo* y su *éon*, pero la *supera* (flecha ascendente B') e *instaura* en otro nivel (C'), mas no como la misma historia: ABC no es igual a AB'C', ya que no están en el mismo nivel u horizonte; ha habido un salto cualitativo.

La quinta "jornada" estudia, entre otros, el tema de la suspensión de la Ley en el evento mesiánico, pero no como un "estado de excepción", porque éste al final es una referencia a la Ley, ya que levantada esta "suspensión", se vuelve el "estado de Derecho" no esto mismo que un auténtico "estado de rebelión" sin retorno. Al estado de rebelión le sigue un *nuevo éon* (C'), un nuevo tiempo, con el dictado de *otra* nueva ley más justa que completa la Ley antigua. No es una mera inversión o una restauración, sino que es la "redención" que instaura un *nuevo* orden; el cual no será, sin embargo, el Reino escatológico (el postulado de la sociedad sin clases, sin Estado, sin propiedad, etc.), sino un tiempo (Pablo no podía imaginar aún los muchos tiempos de *imperios* futuros, sino sólo el del romano exclusivamente, y con una *parousía* próxima) en el que se hará "inoperante" (*katargéin*) la Ley (muchas veces) y se "retendrán" (el *katégéon*) las *anomías* (cuando cada sistema de la Ley se torne dominación y represión final) hasta que se desencadene nuevamente (matando al futuro *meshíakh*, a todos los *mesías* de la historia) la ruptura futura. Estas últimas reflexiones son, como es evidente, no ya las de Agamben sino propias, y, por ello, para nosotros es posible pensar una política desde Pablo.

La sexta "jornada" es toda la cuestión de la *emunáb* (la *fe*) y ligada a ella el tema de la *nueva brit* (en hebreo: ברית). Al pecado de Adán se le antepone el perdón de los pecados por el *meshíakh*. A la Alianza con Abraham se le enfrenta la nueva Alianza con la comunidad mesiánica, con el no-pueblo, ahora pueblo-mío. La Ley de Moisés que mata cuando se fetichiza es superada por la nueva ley de la libertad, de la vida, de la fe, del amor, del nuevo éon, que rescata, que redime.

¹⁵⁴ Importante el origen paulino, según Agamben, del concepto de *subsumptio* (desde la raíz latina) o *Aufhebung* (desde el alemán), de la larga tradición en Kant, Hegel y Marx (G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, pp. 97 ss.), cuestión que hemos tratado en numerosos lugares de nuestra obra.

El proceso de una política de la redención (o de la liberación) se va dando en el pasaje, el *Uebergang*, de la *arquitectónica* a la *crítica*, de la *totalidad* a la *exterioridad* (y a la *nueva totalidad* futura). La “liberación” es crítica, es redención, es recreación de nueva praxis y de nuevos sistemas políticos desde el *consenso crítico*, la fe comunitaria del actor colectivo de la *nueva* política: el *pueblo*.

En el *tiempo-ahora* del proceso político de comienzos del siglo *xxi* en América Latina, la *Política de la Liberación* rememora los actos mesiánicos pasados (el volumen I), analizando la estructura (como “vía larga” de Paul Ricoeur) de la política en el tiempo cotidiano y abstracto (volumen II), para dar el “salto de tigre” al presente de una profunda revolución en curso (en el volumen III).

g) Abordemos ahora un autor distinto a todos los expuestos: Franz Hinkelammert (1931).¹⁵⁵ Él tiene la ventaja con respecto a los ya nombrados, de ser un excelente economista, además de un inigualable conocedor de Marx, con formación filosófica y rodeado durante años de un grupo de teólogos de la liberación (habiendo comenzado su formación en esta última disciplina con el profesor luterano y marxista Helmut Gollwitzer en Berlín). Su *lugar de enunciación* es el mundo periférico poscolonial latinoamericano, comprometido con los movimientos populares más avanzados desde la década de 1960. Ninguno de los autores nombrados reúne tal cantidad de cualidades y, para distinguirse aún más, en vez de tratar sólo a Pablo de Társo, toma como referencia el Evangelio de Juan y el libro del Apocalipsis, lo cual invalida la hipótesis de Von Harnack de la distancia entre Jeshúa ben Josef y san Pablo (como igualmente opinan Taubes y muchos otros). En *El grito del sujeto* indica metodológicamente un aspecto al que ya hemos hecho referencia:

Tomo al Evangelio de Juan como un texto que habla sobre una realidad [...] El texto no es [sólo] *teológico*, sino que interpreta la realidad a la

¹⁵⁵ Véase la excelente introducción al difícil pensamiento del autor, arqueológicamente presentado por J. J. Bautista, *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*, La Paz, Grupo Grito del sujeto, 2007.

luz de una tradición, de la cual lo teológico forma parte integrante [...] Sin embargo, para la reflexión de nuestro presente en su historia, en su génesis, textos como el Evangelio de Juan han sido inmunizados, al declararlos textos *teológicos* [...] Al declarar nuestros textos fundantes como textos teológicos, los rodeamos de un tabú impenetrable. El hecho de que son nuestros textos fundantes los transforma en nuestro tabú central y nuestra historia se transforma en un gran enigma [...] En este sentido quiero tratar el texto del Evangelio de Juan como texto fundante de nuestra cultura.¹⁵⁶

La tesis en la lectura de Hinkelammert de los textos es muy diferente a todas las efectuadas por los anteriores autores. Lo que se propone es lo siguiente:

Quiero demostrar que el Evangelio de Juan es un texto que ha sido *invertido* como conjunto de sentido en el curso de la historia posterior [...], lo mismo ocurrió con las obras principales de Pablo.¹⁵⁷

Para Hinkelammert¹⁵⁸, el centro del Evangelio de Juan se juega en el juicio de Jesús en torno a Juan 18, 12-19; 22. Todo lo demás es preparatorio o son sus corolarios. El texto pivote es el juicio mismo a muerte: “Ustedes son hijos de Abraham [proclama Jesús ante los jueces], cumplan las obras de Abraham. Pero ustedes tratan de matarme [...] Abraham no mató [a Isaac]” (Juan 8, 39-40). Abraham amó la vida de su hijo. La ley semita del tiempo le ordenaba inmolar al primogénito, pero por amor a la vida no cumplió con lo estipulado. Jesús igualmente sanaba a los enfermos en sábado, cuando la ley ordenaba no trabajar. El mito abrahámico así interpretado era un anti-Edipo más radical del que nunca el psicoanálisis pudo analizar. Hinkelammert comenta:

¹⁵⁶ F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, cit., pp. 11-14.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 18, 21. Para Pablo “el pecado principal se comete cumpliendo la ley y no por violación de la ley. Esta dimensión desaparece y la sustituye la violación de la ley como único pecado”. “Nietzsche no percibe —o no quiere percibir— la inversión del conjunto de sentido que sufre el cristianismo al convertirse en un cristianismo desde el poder”.

¹⁵⁸ Véase lo ya dicho en pp. 35 ss. del vol. I de esta *Política de la Liberación*.

Jesús parece interpretar este mito [abrahámico] diferentemente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó de la ley; se dio cuenta de que la ley le exigía un asesinato y descubre a un Dios cuya ley es la ley de la vida. Abraham se convierte y se libera. No mata, porque se dio cuenta que la libertad es dada para no matar, ni a su hijo, ni a los otros. Abraham, libre gracias a la ley, se liberó para ser un Abraham libre ante la ley, siendo la raíz de su libertad el rechazo de matar. En estos términos se entiende lo que dice Jesús: *Ustedes tratan de matarme. Abraham no mató.*¹⁵⁹

Jesús siempre juzga a partir de la liberación por la recuperación del *sujeto viviente* ante la ley.¹⁶⁰ Jesús universaliza en el *sujeto viviente*, que es sujeto necesitado y que se rebela ante el cumplimiento de la ley [como único criterio de justificación], en cuanto destruye la vida. Este sujeto y su reivindicación puede aparecer en cuanto la ley se ha transformado en ley como cumplimiento normativo [fetichizado] [...] Aparece ante esta tautologización de la ley un sujeto universal, no tal o cual sujeto concreto solamente. Jesús reivindica este *sujeto*.¹⁶¹

Hasta aquí coincide aproximadamente con los filósofos ya nombrados, aunque con serios matices diferenciales. Pero ahora Hinkelammert sigue su argumento, y muestra la inversión de la inversión a la Ley producida por Jesús y su seguidor Pablo. El *pecado*, el único y fundamental, no es el no cumplimiento concreto y diferencial de algún aspecto de la Ley, sino el justificar el pecado en último término como la sola y exclusiva “transgresión de la Ley”. Para Jesús, cuando la Ley niega la *vida*, hay que saber negar a la Ley. Pero este principio subversivo frente al Imperio y al formalismo de los que ejercían el poder en Israel, con el tiempo, será subvertido —cuestión del capítulo iv, “La cristianización del Imperio y la imperialización del cristianismo”—.¹⁶² El pensamiento greco-romano no puede invertirse, es ya desde siempre la fundamentación del poder ante el esclavo, la mujer, los bárbaros, etc.; era de alguna manera despótico. El cristianismo, por el contrario, da la palabra al Otro, a los oprimidos, a los pobres, a los esclavos.

¹⁵⁹ F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, cit., p. 46.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 72.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 93 ss.

Pero desde el siglo iv, en la *cristiandad*,¹⁶³ surge la “ley de Cristo” como la que rige a la Iglesia y al Imperio; se ha producido una nueva fetichización (en el tiempo C´ del esquema 5.3), un nuevo orden histórico de la ley y, teóricamente, la “platonización” del cristianismo:

El fundamento de la oposición es la relación de la razón de su muerte por la ley. Jesús, según el Evangelio de Juan, es condenado por la ley, y en su muerte se cumple la ley. Por eso toda su muerte gira alrededor del escándalo de la ley. El inocente muere por una ley [...] y en su muerte se cumple la ley. La interpretación de la muerte de Sócrates es opuesta. Los jueces tergiversan la ley, no es la ley la que lo condena, sino que son los malos jueces los que abusan de la ley. La muerte de Sócrates confirma la ley; la muerte de Jesús produce el escándalo de la ley.¹⁶⁴

En el nuevo orden imperial, de la cristiandad bizantina y latina, esa exigencia crítica era inaceptable, insoportable. Había que imponer la ley y el orden cristiano como el fundamento de toda justificación. Hinkelammert cita un texto de san Bernardo de Claraval, predicando las cruzadas:

Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno por ponerse en peligro de muerte y matar al enemigo. Para ellos morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria.¹⁶⁵

¹⁶³ Véase en E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, cit., el [33] y [39-45].

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 98. “La muerte de Sócrates devora a la muerte de Jesús. La muerte de Sócrates es una muerte sacrificial. Es la muerte en el altar de la ley, exigida por la ley misma y aceptada [...]. La muerte de Jesús es un sacrificio por la ley, por una ley que se cumple frente al Jesús [como Abraham] que se niega a cumplirla; más bien que la interpela en nombre de la vida, para la cual tiene que servir la ley [...]. La ley lo sacrifica, pero Jesús no se sacrifica en el altar de la ley. Jesús se exige no escapar sino enfrentar a la ley. Pero Dios no se lo exige como sacrificio, sino para que sea revelado lo que significa la ley que mata al inocente en su cumplimiento. La muerte de Jesús es la catástrofe de la ley” (*ibid.*, pp. 104-105). “Sócrates es el héroe del poder [...], Jesús es el paradigma de la relativización de la ley en función del *sujeto viviente*” (*ibid.*).

¹⁶⁵ F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, cit., p. 134.

Los *enemigos* ahora son los que se oponen al *Sacro Imperio Romano* que los francos organizan. Los pobres que se rebelan en las guerras campesinas (condenadas también por Lutero y Calvino), el feminismo que es masacrado en la persecución de los movimientos de las “brujas”, los heresiarcas que critican las injusticias de la Iglesia, los que toman las banderas que los cristianos habían enarbolado contra el Imperio romano, son ahora los perseguidos, los quemados, los torturados, los asesinados en nombre de la ley de Cristo; serán los judíos, los librepensadores, los comunistas y otros. El mismo Cristo, cuyo nombre durante siglos fue Lucifer (“el que porta la luz”), es colocado en el infierno.¹⁶⁶

En el capítulo VI, “El capitalismo cínico y su crítica: La crítica de la ideología y la crítica del nihilismo”,¹⁶⁷ supera en mucho las “intuiciones” de Benjamin sobre el “materialismo” del mesianismo. Aquí Hinkelammert, con un estricto conocimiento del pensamiento de Marx, dismantela el cinismo del capitalismo desde la inversión del cristianismo de Jesús o Pablo cuando reflexiona:

La transformación neoliberal de la teoría económica liberal (y la neoclásica) es una teoría que no habla más de la realidad. Habla solamente de la *institución* del mercado, sin referirla en lo más mínimo a la realidad concreta [...] Visto desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades [...] En su raíz es una billetera caminante, que usa como brújula una computadora, que calcula maximizaciones de las ganancias [...] Es un ángel que se dejó seducir por los esplendores de *este mundo* y que gime para volver a su estado puro. Es *homo economicus*.¹⁶⁸

Es el fetichismo perfecto de la legalidad del mercado, de la ley, del sistema como *totalidad*, el *sôma psikhikós* de Pablo, el “pecado de la *carne*” como absolutización de la ley (en el caso citado de la “ley del mercado”). La rigidez de la legalidad socaba la materialidad de la vida humana: la deuda *debe* pagarse, aunque el deudor muera en la pobreza.

¹⁶⁶ Léase la “Tercera Parte” del *Leviatán* de Hobbes para observar la inversión de la que estamos hablando.

¹⁶⁷ F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, cit., p. 177.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 188.

En su última obra, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*, Hinkelammert critica ahora el último horizonte de la fetichización de la ley (pero igualmente de la *episteme*, la política, la Modernidad). Se inspira en un texto de Marx de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844:

La *crítica de la religión* desemboca en la doctrina de que el *ser humano es la esencia suprema para el ser humano*, y por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.¹⁶⁹

La “crítica de la ley” en Pablo es un momento de la “crítica de la religión” iniciada por Jesús, como crítica del templo de Jerusalén por su corrupción, por su doctrina sacrificial, por la ley que ha caído en un formalismo fetichizado, por interpretar la elección de Israel como privilegio, olvidando sus injusticias, y principalmente, por no haber ejercido dicha elección como responsabilidad para con los más pobres, las viudas, los huérfanos, los otros pueblos. Si alguien comienza la *crítica como crítico de la religión* fetichizada, ése es Jesús, y su seguidor Pablo. Hinkelammert expone que en el fundamento de la fetichización hay ciertos mitos, que sobreviven en todas las culturas e igualmente en la Modernidad. Marx los enfrenta y critica. Hinkelammert muestra el modo como Jesús había iniciado esa des-mitologización proponiendo nuevos mitos fundantes. La racionalidad humana los necesita siempre, y no sólo no se oponen a la ciencia empírica, sino que ésta los presupone inevitablemente, siempre (no hay que olvidar que Hinkelammert tiene por último un proyecto de crítica *epistemológica* en toda su obra).¹⁷⁰ No pudiendo tratar el tema exhaustivamente, sólo indicare-

¹⁶⁹ K. Marx, *Marx-Engels Werke* (MEW), vol. I, cit., p. 385: “[...] *der Mensch das boechste Wesen fuer den Menschen sei [...]*”.

¹⁷⁰ Véase J. J. Bautista, *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*, cit., 2007, pp. 103 ss. “Juzga Hinkelammert fundamental hacer un desmontaje en regla de los mitos fundacionales de Occidente, no sólo porque ellos son el fundamento en última instancia de la gran narrativa occidental, sino porque si no tomamos conciencia crítica de ellos, vamos a seguir atrapados al interior de estos mitos”. Y esto vale en primer lugar para todas las ciencias sociales.

mos algunos elementos de la argumentación, para concluir este apartado.

Debajo, como su fundamento, de la rebelión de los oprimidos y esclavos que constituyeron la comunidad *mesiánica* que destituyó la ley como último criterio de justificación, se encuentra la *autoafirmación* de esos excluidos y oprimidos como posibles *sujetos* artífices de tamaña osadía: rebelarse ante el Imperio, el templo, la Ley. Hinkelammert trabaja este tema en las dos obras que estamos comentando:

En los orígenes del cristianismo está este *sujeto*,¹⁷¹ Jesús, que en el evangelio de Juan dice: *Yo he dicho: Ustedes son dioses* (Juan 10, 33). [Así] despierta un *sujeto*, que antes estaba dormido o enterrado. Pablo saca la misma conclusión. Según él ya no hay *judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer* (Gálatas 3, 28). El hecho de que se trata de un sujeto corporal y necesitado lo expresa la fe en la resurrección, primero de Jesús y posteriormente de todos. [...] A partir del *sujeto* se entiende la expresión de Ireneo de Lyon [que repetía frecuentemente Mons. Romero, asesinado por militares en El Salvador en 1980]: *Gloria Dei, vivens homo*.¹⁷² Dios mismo es transformado en colaborador y cómplice de este proyecto del *sujeto*. Es su conspirador. En esto consiste la ruptura.¹⁷³

Cuando los oprimidos y excluidos se afirman míticamente como “hijos de Dios” (o como lo formula Marx, “el ser humano es la esencia suprema para el ser humano”) pueden rebelarse ante el mismo emperador, cuyo título exclusivo era ser “hijo de los dioses”. Esta autoafirmación desde el horizonte del mito es el surgimiento mismo del *sujeto* como autor colectivo de nueva historia. Ante el mito abstracto y destructivo de la Modernidad, del *progreso* lineal y cuantitativo, sabiendo que “los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente

¹⁷¹ Además, es bueno no olvidarlo, todo el tema es esbozado en A. Badiou y el grupo althusseriano, preguntándose cómo reformular la cuestión del *sujeto*, después de la muerte esencialista del “sujeto de la historia”.

¹⁷² “La gloria de Dios es que viva el ser humano”.

¹⁷³ F. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*, cit., p. 22.

a la contingencia del mundo”,¹⁷⁴ las categorías filosófico-políticas que pueden explicitarse (desde el nivel simbólico de narrativas míticas) que propone Pablo gozan de máxima actualidad para criticar los mitos y los discursos que justifican las instituciones dominadoras, la leyes sociales injustas y el orden organizado desde la lógica del capital que se impone como la Ley vigente desde el Poder fetichizado:

El Dios del Poder se transforma en Satanás [...] Es el Dios en *estado de excepción*.¹⁷⁵ Es el Dios de Reagan, de Bush, inclusive de Hitler [...] Es el Poder en el cual pueden caer tanto el poder constituyente como el poder constituido. Es el problema de San Pablo cuando dice que *el* pecado actúa a la espalda de la ley. [...] Es un Dios presente en el Poder y, por tanto, un Dios cuya presencia es invertida, en este sentido falsa, engañosa, incluso idolátrica. [En cambio,] desde el ser humano como *sujeto* aparece otro Dios. Es el Dios de la *redención* humana, de la connivencia. El Dios que es cómplice de la liberación humana. Es un Dios ausente, cuya ausencia está presente. No se lo ve en un espejo y, por lo tanto, no se lo ve invertido.¹⁷⁶

Antes de concluir, es necesario recordar un acontecimiento mesiánico que tiene todas las características apuntadas por Agamben y Hinkelammert. En un texto puede leerse:

Le entregaron el rollo [...] donde está escrito: “El *espíritu*¹⁷⁷ del Señor está sobre mí y me ha *ungido*¹⁷⁸ para dar la buena nueva a los pobres. Me ha

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 55.

¹⁷⁵ Aquí se ha invertido la propuesta de Agamben. Si es verdad que el acontecimiento mesiánico (B') podría parecer un “estado de excepción”, en verdad es algo más radical: es el “estado de rebelión” que suprime la Ley cuando mata. En cambio, el Poder fetichizado pone de hecho al “Estado de Derecho” continuamente como “estado de excepción”, pero no desde una voluntad del pueblo, sino al contrario, desde la voluntad despótica del dominador (del César sobre la ley romana del senado, que no es ya la “dictadura” según la ley; Hitler sobre la débil ley de la república).

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 184.

¹⁷⁷ Se usa en griego *pneúma*, en hebreo *ruakh*. Jeshúa ben Josef está leyendo un texto del tercer Isaías (Isaías 61, 1-3). En la versión de Lucas se refiere a la traducción de la Biblia de los Setenta en griego con modificaciones.

¹⁷⁸ En hebreo מָשַׁח, *mashakh*, en el sentido de “consagrar” al *meshíakh*.

*enviado*¹⁷⁹ para anunciar la *libertad*¹⁸⁰ a los oprimidos, y la vista a los ciegos,¹⁸¹ para proclamar la *redención*¹⁸² de los cautivos”. Enrolló el rollo [...] y les dijo: “*Hoy, en presencia*,¹⁸³ se ha cumplido este pasaje” (Lucas 4, 18).

Se trata con toda conciencia del momento mesiánico por excelencia al que Pablo no deja constantemente de referirse, indirectamente. Era la *irrupción* de la singularidad del *sujeto* que inicia el movimiento (función a estudiarse del liderazgo), que moverá al *resto* (el núcleo inicial), que convocará a un *pueblo* (*plebs*) nuevo que conmocionará al Imperio romano y a Israel, y que desde Badiou, Benjamin o Taubes se viene proponiendo como una figura teórica originaria de una filosofía política *crítica*.

Deberemos describir filosóficamente todas estas categorías sugeridas *implícitamente* por una narrativa racional simbólica, mítica, necesarias para una filosofía política *crítica*.

¹⁷⁹ En el sentido de “apóstol” (véase G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, cit., p. 65 ss.).

¹⁸⁰ En griego *afésin*.

¹⁸¹ Los que “ven” son los que aceptan la Ley; los “ciegos” son los que no la conocen, pero “verán” su contradicción y podrán dejar de cumplirla.

¹⁸² En hebreo *deror*, דרור, que significa “pagar el ‘rescate’ del cautivo, esclavo”; liberarlo.

¹⁸³ En griego *sémeron* (σήμερον). Es, exactamente, el *tiempo-ahora*: “hoy” es el “ahora”, y “en su presencia” es el *kairós* que se inaugura, el “acontecimiento” mesiánico (B’ del esquema 5.3).

CAPÍTULO 6

De la fraternidad a la solidaridad. Más allá de Nietzsche, Schmitt y Derrida

Se trata de exponer una categoría *material* desde el horizonte de una *política de la liberación* que se está elaborando. Será un ejemplo de un tema que supondría para su plena concepción mucho mayor espacio;¹ valgan las páginas siguientes como sugerencia sobre la cuestión.

1. UN TEXTO ENIGMÁTICO DE NIETZSCHE

Nietzsche, como es habitual, es un genio que supera en sus intuiciones preconceptuales su misma capacidad de poder expresar de manera analítica lo indicado de manera poética, estética, como exposición de una experiencia que ciertamente supera las palabras con pretensión de univocidad filosófica. En su colección de adagios *Humano, demasiado humano*, después de reflexionar sobre la dificultad de la amistad (*Freundschaft*) lanza un adagio lleno de sugerencias:

[...] Y quizá entonces llegará también la hora de la alegría, cuando diga:

[a.1] ¡*Amigos* [A.1], *no hay amigos*! [A.2], [a.2] gritó el sabio moribundo.

[b.1] ¡*Enemigos* [B.1], *no hay enemigos*! [B.2], [b.2] grito yo, el loco viiente.

¹ Este artículo continúa la temática iniciada en mis trabajos “Sensibility and Otherness in Emmanuel Levinas”, *Philosophy Today* 43, 2 (1999), pp. 126-134; “Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)”, en M. Barroso-David Pérez, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 271-293, y “Deconstruction of the concept of *Tolerance*: from intolerance to solidarity”, *Constellations* 11, 3 (2004), pp. 326-333.

[...] Vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:
Freunde, es gibt keine Freunde! so rief der sterbende Weise;
Feinde, es gibt keinen Feind! ruf ich, der lebende Tor.²

El texto tiene dos momentos; el primero sobre la amistad [a], y el segundo sobre la enemistad [b]; ambos con dos componentes: el primero consiste en la expresión aristotélica conocida [a.1], a la que Nietzsche le agrega un opuesto dialéctico (amigo/enemigo) suyo, fuera del contexto aristotélico o helénico [b.1], que tiene, como veremos, muchas fuentes culturales y de pensamiento filosófico diverso. Pero, sobre todo, y en segundo lugar, Nietzsche enriquece el adagio con otros momentos que son como un comentario que propone *quiénes* enuncian el contenido de la primera parte [a.1 y b.1], que desconcierta y en lo que consiste realmente la clave del enigma [a.2 y b.2], lo cual será el tema de mi comentario más adelante, en el § 3 de este artículo.

Sin entrar todavía en el fondo de la cuestión, Nietzsche sugiere, así como la tradición lo indica, que es muy difícil (cualitativa y cuantitativamente) tener un *verdadero* amigo [a.1], en especial dada la soledad proverbial del filósofo que se regodea en sus reflexiones excéntricas solipsistas, y (en el caso de Nietzsche) de una exagerada (quizá enfermiza) exigencia en cuanto a las cualidades que debía tener el amigo (de allí que, en su tiempo, no tuvo propiamente ningún amigo íntimo), y que, por otra parte, su vida peregrina no intentaba trabar amistades como una condición del goce. Su *skholé* (σχολή), un tanto masoquista, necesitaba frecuentemente del dolor romántico para engendrar sus genialidades. La “amistad” era lo propio del vulgo, “de las masas”: “El feliz: ideal del rebaño (*Der Glückliche: Herdenideal*) [...] ¿Cómo se puede pretender que se haya aspirado a la felicidad?”³

El segundo momento [b.1] es el más interesante. ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando enuncia que “no hay enemigos”? Ciertamente ya no se encuentra en la tradición clásica helénico-romana, sino que se pasa a

² F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, (*Werke in Zwei Bände*, vol. 1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 404, § 376) [ed. cast.: *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996].

³ Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 704; *id.*, *Gesammelte Werke*, München, Musarion, 1922, vol. 19, p. 151; *id.*, *Obras completas*, vol. 4, Buenos Aires, Aguilar, 1965, p. 268.

la tradición semito-cristiano-occidental, intentando invertirla. ¿En qué sentido la “enemistad” es disuelta para llegar a exclamar que “no hay enemigos”? Es evidente que el *crítico* Nietzsche, que “aniquila los valores”, se considera el “enemigo” de la sociedad vulgar, del rebaño, del “ascetismo” judeo-cristiano en el poder, como el que invierte los valores vigentes. Él, el *anticristo*, es el enemigo de la sociedad moderna y por lo tanto sus amigos son los enemigos del vulgo; pero la crítica es un volver al origen, al fundamento mismo ontológico de los valores “distorsionados”. No es una “locura” tan radical como la que intentaremos.

Quizá la más desconcertante oposición se establece entre “el sabio moribundo” [a.2] y “el loco viviente” [b.2]. Pero dejémosla para después.

Y bien, este texto es la clave de la obra de Jacques Derrida, en su libro *Politiques de l'amitié*.⁴ ¿Cómo interpreta todo esto Jacques Derrida?

2. FRATERNIDAD Y ENEMISTAD. LA REFLEXIÓN DE JACQUES DERRIDA

En la nombrada *Políticas de la amistad*, se impone la tarea de pensar la *política* desde un horizonte que supere la tradición *racionalista* neokantiana, de moda en la filosofía política (desde John Rawls hasta Jürgen Habermas, por nombrar dos extremos). En vez de hablar de la razón práctica-política, del contrato o del “acuerdo” discursivo, aunque sin negarlos, Derrida intenta plantear *lo político* desde el lazo afectivo, desde la dimensión pulsional, cordial. Neurológicamente sería prestar atención al sistema límbico más que al neocortical.⁵ No es una consideración procedimental, *formal*, sino más bien a través de los *contenidos* de la vida humana política, las pulsiones, las virtudes; es decir, el aspecto *material* de la política.⁶ La unidad de la comunidad política

⁴ París, Gallimard, 1994 [ed. cast.: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998].

⁵ Véase A. Damasio, *The Feeling of what happens. Body and Emotion in the Making of consciousness*, Nueva York, Harvest Book, 1999; e *id.*, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Orlando, Harcourt Books, 2003.

⁶ Sobre el aspecto *material* (acerca del *contenido*, el *Inhalt* en alemán) de la ética, véase E. Dussel, *Ética de la Liberación*, caps. 1 y 4, Madrid, Trotta, 1998. El aspecto *material* de la política véase en *id.*, *Política de la Liberación*, Madrid, Trotta, 2007, §21, 26 (vol. 2), 33 y 42 (vol. 3).

no se alcanza *sólo* por acuerdos a partir de razones, sino *también* por la amistad que une a los ciudadanos en un todo político. En el fondo se trata de deconstruir el concepto de *fraternidad*, un postulado de la Revolución francesa, dando como fruto una obra barroca con mil pliegues. Pienso, sin embargo, que se enreda entre dichos pliegues y al final se pierde entre ellos. Se le “dobla la pala” (diría Wittgenstein) antes de tiempo, porque, aunque aprecia tanto a Levinas, nunca, opino, llegó a entenderlo, y esta deconstrucción así lo demuestra.

En efecto, todo transcurre dentro del horizonte ontológico —con *dos polos* antitéticos—, pero nunca logra sobrepasar dicho horizonte hacia el ámbito metafísico o ético, donde, desde un *tercer polo*, hubiera podido encontrar la solución a la doble aporía presentada con gran erudición (más allá de las mismas posibilidades de interpretación del “loco de Turín”⁷). La obra es un diálogo sostenido con Carl Schmitt, desde Nietzsche, donde teniendo como horizonte la tradición de los tratados sobre la amistad a partir de Aristóteles, Derrida aborda varias maneras de tratar este tema (o el de la enemistad), lo que determina diversas maneras de interpretar *lo político*, teniendo como referencia permanente las aporías nietzscheanas.

Desde el “Prólogo”, sin embargo, se plantea lo que “sería una política de un *más allá* (*au-delà*) del principio de fraternidad”.⁸ Pero ese “más allá” será la “enemistad”, lo que supera el horizonte del campo político como tal. El Estado, por lo general, se lo refiere a la familia, y ésta a la “fratriarjía” —los hermanos que inmolan al Padre originario

⁷ “Grito yo, el *loco* viviente” [a.2]. Como podrá verse más adelante en mi interpretación, el ser “loco” significa una sabiduría que es mayor al mero “saber ontológico”, y que critica la ontológica misma, pero, en el caso de Nietzsche, dicha crítica es como preontológica todavía en referencia ontológica a la que se retorna en el remoto pasado originario helenístico, mientras que lo que nos proponemos es alcanzar un ámbito *transontológico* en referencia a la exterioridad o alteridad, que es la propuesta indicada por Pablo de Tarso: “locura para el mundo” (personaje de “moda”, dadas las obras de Slavoj Žižek, Alain Badiou, M. Henry, Giorgio Agamben, Franz Hinkelammert y otros en la *filosofía política* actual, y como lo trataremos en el § 3 de este artículo). Pienso que el texto nietzscheano que estamos analizando está “por sobre” su capacidad de interpretación, porque opino que lo que genialmente enuncia ni él mismo llega a resolverlo.

⁸ Véase la edición francesa: J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, cit., p. 12.

Esquema 6.1 *Diversos niveles de oposición*

α .1. Amistad <i>óntica</i>	α .2. Enemistad <i>óntica</i>	β .2. Enemistad <i>ontológica</i>
β .1. Amistad (Fraternidad) <i>ontológica</i>		
Orden <i>ontológico</i> (Totalidad)		

de Sigmund Freud—, a “la vida”. “En el principio, siempre, el Uno se violenta y desconfía del otro”,⁹ por otra parte un crimen inevitable dentro de la dialéctica derridiana o nietzscheana.

Carl Schmitt quiere devolver a *lo político* su sentido fuerte, *material* (como *voluntad* y no como pura legalidad liberal), y por ello opone a la “amistad” la “enemistad”, pero permaneciendo en un horizonte *político*. Es una enemistad que no es un mero *crimen* físico, guerrero, total. La diferencia entre el “enemigo *político*”, que todavía se encuentra *dentro* de la fraternidad, y el “enemigo *total*”, que está *fuera* de *lo político*, es el tema a esclarecer. Es decir, ¿es posible una cierta enemistad (*óntica*: α.2, del esquema 6.1) desde el horizonte de una amistad (*ontológica*: β.1) que la abarque? ¿Es *lo político* todavía posible ante una enemistad (β.2) que se sitúa *más allá* del amigo (α.1) y del enemigo (α.2) *ónticos*? Una amistad *ontológica* admite al otro (el enemigo *político*) en un primer nivel, porque está *dentro* de la fraternidad, y, en un segundo nivel, ya no lo admite porque está *fuera* del horizonte de la fraternidad *ontológica*. Observemos la expresión: “[A.1] ¡Amigos, [A.2] no hay amigos!”. Una interpretación posible es que el primer “amigos” [A.1] se refiere a todos los que se encuentran *dentro* de la fraternidad *ontológica*, de la comunidad política como *totalidad* (dentro del horizonte político como tal); el segundo “no hay amigos” [A.2] son los enemigos *ónticos* (dentro del horizonte político todavía) desde una fraternidad *ontológica* que permite una cierta enemistad (del oponente político) dentro del campo político en cuanto tal.

La primera aporía [a] —con respecto a la segunda: “¡Enemigos, no hay enemigos!” [b]— se interpreta tradicionalmente como la contra-

⁹ *Ibid.*, p. 13.

dicción de un criticar a los que debieran ser amigos [A.1] el que no sean amigos *verdaderos* [A.2]. Con respecto a esta interpretación como relación privada (“mi más íntimo amigo”), el “primer amigo” se refiere a todos los prójimos, a los que se tiene junto a sí familiarmente, a la comunidad fraterna de los cercanos. En la tradición se interpreta que la exclamación “¡no hay amigos!” [A.2] se refiere a la imposibilidad del “perfecto amigo”, porque la perfecta amistad es propia de los dioses, es decir, es empíricamente imposible. Es la amistad en el sentido de la Modernidad, donde la individualidad cobra importancia. Aunque también es la amistad cultivada por los sabios que se retiran en una comunidad (como en la Menfis egipcia) fuera de la ciudad para contemplar las cosas divinas. La *philia* que une las almas de los sabios (más allá del simple *eros*). Derrida dedica a este tema el capítulo 1.

Para los clásicos, desde Platón, Aristóteles o Cicerón, la amistad no era sólo íntima o privada, sino que siempre se situaba en el horizonte político, y ésta también es la perspectiva de Carl Schmitt, que sigue Derrida. Se trata de los “amigos políticos”, que guardan una cierta fraternidad pública, no privada, y por lo tanto podría decirse que no son “amigos” —en el sentido privado—. Lo cierto es que el texto permitirá muchas posibles interpretaciones (que tanto agradan sofisticadamente a Derrida).

Avanzando en su reflexión, en el capítulo 2, se abre Derrida a la segunda aporía, lo que le permite enfrentarse a los textos de Nietzsche. “¡Enemigos, no hay enemigos!, grito yo, el loco viviente”. Sin embargo, de manera un tanto precipitada, encara ya el segundo momento de las aporías [a.2 y b.2], y en el segundo enunciado: “grito yo, el loco viviente”, pareciera que no advierte que la cuestión debiera haberse dividido de forma analítica. Primero hay que analizar la cuestión de la “enemistad” (ante la “amistad”), para posteriormente reflexionar el: “gritó el sabio moribundo” [a.2] y el “grito yo, el loco viviente” [b.2]. Derrida medita el segundo enunciado, ya que la “locura” es un tema ya tratado por Nietzsche:

Hay que ser locos, a los ojos de los metafísicos¹⁰ de todos los tiempos, para preguntarse cómo una cosa *pudiera* surgir de su contrario, como si

¹⁰ En este artículo, el concepto “metafísico” tendrá dos sentidos completamente diferentes: primero, en su sentido tradicional y tal como lo usa aquí Nietzsche

por ejemplo la verdad pudiera surgir del error [...] Quien sueña sobre esto entra inmediatamente en la locura: es un loco.¹¹

En ese sentido, Nietzsche es un “loco” que innova todavía en el presente, es decir, que está “viviente”, pero siempre desde el mismo horizonte *ontológico*, que no puede ser puesto en cuestión en cuanto tal. De alguna manera es el “enemigo *total*”, pero no como el que declara la guerra, sino como el que critica *totalmente* la enemistad meramente *óntica*. Esta “locura” de la crítica es igualmente una “responsabilidad”: “Me siento responsable frente a *ellos* (los nuevos pensadores que vienen), y por ello responsable ante *nosotros* que los anunciamos”¹² —comenta Derrida—. Continúa tratando estos temas en el capítulo 3: “Esta *verdad* loca: el nombre adecuado de la amistad”.

En el capítulo 4 se refiere frontalmente a Carl Schmitt.¹³ Recoge la sugerencia de construir una política desde la “voluntad”, como “decisión” ontológica que critica la “despolitización” liberal del mero “Estado de Derecho” o la pura referencia legal al Estado. La política es un drama que se establece, en primer lugar, en la contradicción latina entre *inimicus* y *hostis*; en griego entre *ekbthrós* y *polémios*. El *amicus* se opone, teniendo inadvertidamente, como veremos después, como referencia un texto de otra tradición cultural (judeo-cristiana¹⁴), al *inimicus* (*ekbthrós*) o el “rival privado”.

Por su parte Platón, en la *República*, en su libro V, distinguirá entre la guerra propiamente dicha a muerte contra los bárbaros (*pólemos*) y la guerra civil entre las ciudades griegas (*stásis*). De manera que para Schmitt al final habrían tres tipos de enemistades: dos tipos de enemistad que hemos llamado *óntica* [α.2], escindida todavía en una “riva-

(es la “metafísica” en su sentido *óntico* e ingenuo del realismo acrítico); segundo, en el sentido que lo usa E. Levinas (donde ontología es el orden de la *totalidad* y la metafísica del orden de la *exterioridad*), que es metafísica como *transontología*: *metafísica*. Véase E. Dussel, “Ontología y metafísica”, en *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, USTA, 1980, 2.4.9.

¹¹ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, cit., p. 52.

¹² *Ibid.*, p. 59.

¹³ *Ibid.*, pp. 101 ss. Derrida comentará la obra central en esta cuestión de Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Dunker und Humblot, 1993.

¹⁴ Es el texto de Mateo 5, 44: “Amad a vuestros enemigos”.

lidad privada” [B.1] y en un “antagonismo público” o político propiamente dicho [B.2] (la *stásis*), las que se oponen a la “enemistad total” [B.2] del que declara la guerra a muerte —saliendo del “campo político” y penetrando en el “campo militar” propiamente dicho.

La *fraternidad* (de la *phratría*) se funda en una “igualdad de nacimiento” (*isogonía*), por “igualdad de naturaleza” (*katá phúsín*) lo que determina la “igualdad según la ley” (*isonomía katà nómon*). La *philía* de la indicada *isonomía* es la amistad política, la *fraternidad*, que se liga a la *demokratía*.

En el capítulo 5 aborda la “enemistad absoluta” (*hostis, polémios*) o la guerra a muerte. Tanto en el “antagonismo político” como en la “enemistad absoluta” hay siempre una referencia a una “ontología de la *vida humana*”,¹⁵ porque la indicada dramaticidad de la política estriba en la posibilidad perpetua de perder la vida, ya que siendo todo ciudadano un antagonista —en el segundo sentido indicado [B.2]—, siempre se corre el riesgo de la muerte física. En este caso, habría que indicar que es la vida humana misma el último criterio que funda la posibilidad de discernir entre amigo/enemigo: enemigo es aquel que puede poner a prueba a la vida hasta el límite del asesinato.¹⁶ Schmitt, lo mismo que Schopenhauer, Nietzsche o Freud, parten de la vida humana, desde ella descubren la importancia de la *voluntad*, y de allí la posible fundamentación material, afectiva, pulsional de la política.

Valga aquí un rodeo, un comentario. En todos estos pensadores existe siempre una afirmación de un cierto vitalismo larvado (que he decantado de los elementos reaccionarios de derecha refiriéndome siempre a Marx o Freud). Es de retener por su importancia en la reflexión de Derrida la cuestión *material* fundamental de la vida humana:

Schmitt [...] nombra sin equívoco ese dar muerte. Ve ahí el sentido de la originariedad ontológica [...] que se debe reconocer en las palabras *enemigo* y *lucha*, pero primeramente y sobre el fondo de una antropología fundamental o de una ontología de la *vida humana*: ésta es un *combate* y

¹⁵ Derrida, *Politiques de l'amitié*, cit., p. 145.

¹⁶ Véase el capítulo 1 de E. Dussel, *Ética de la Liberación*, cit. y el capítulo 1 de la segunda parte de *id.*, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, cit.

cada ser humano es un *combatiente*, dice Schmitt [...] Esto significa al menos que el ser-para-la-muerte de esa vida humana no se separa de un ser-para-el-dar-muerte o para-la-muerte-en-combate.¹⁷

Es una política fundada en la vida, pero, como todo el pensamiento de derecha (incluyendo Heidegger), es una vida “para la muerte”. Es el riesgo de la muerte lo que constituye el campo político como político, y por ello más que la fraternidad (como amistad) es la *enemistad* el momento esencial. De nuevo debemos recordar que si el poder de la comunidad es la *potentia* afirmativa,¹⁸ el campo político es el ámbito donde se despliegan las acciones estratégicas y se organizan las instituciones políticas para lograr la reproducción y aumento de la vida, y no su contrario. Su contrario, la muerte, recuerda la vulnerabilidad de la política, su límite, la *potestas* fetichizada como dominación. Inevitable sí, pero no por inevitable es esencial. En el pesimismo schmittiano, como en Maquiavelo, Hobbes y tantos otros modernos, todo parte de la *hostilidad*:

[No hay] *hostilidad* sin la posibilidad real de dar muerte, [así como] no hay tampoco, correlativamente, amistad fuera de esa pulsión mortífera [...]. Esta pulsión mortífera del amigo/enemigo procede de la vida y no de la muerte, de la oposición a sí de la vida en tanto que se afirma ella misma, y no de algún tipo de atracción de la muerte por la muerte o para la muerte.¹⁹

¹⁷ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, cit., p. 145.

¹⁸ Por nuestra parte, distinguimos entre la *potentia* o el “poder de la comunidad política *en sí*”, indeterminada pluralidad de voluntades unificadas por la fraternidad, y el consenso discursivo, en cumplimientos de las posibilidades determinadas por la factibilidad. Esta *potentia* se determina institucionalmente como la *potestas* (todas las instituciones políticas), como ejercicio delegado de la *potentia*, desde las instituciones de la sociedad civil hasta la sociedad política o el Estado, en el sentido gramsciano. Véase el tema en E. Dussel, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, vol. II, § 14. La *potestas* puede ejercerse como cuando “los que mandan mandan obedeciendo” (del Frente Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas). En este caso el poder es un ejercicio con “pretensión política de justicia”. Cuando “los que mandan mandan mandando” contra la *potentia*, debilitan el *poder de abajo* para ejercer un poder despótico *desde arriba* (es la corrupción del poder político en cuanto tal).

¹⁹ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, cit., p. 146.

Se intenta afirmar la vida, pero siempre a través del rodeo por la muerte, y no se logran construir las categorías a partir de esa categoría fundamental (el poder de la comunidad como *potentia* de la vida, afirmativamente). La *fraternidad* se hace imposible como punto de partida. El punto de partida es la *enemistad*, porque es “a partir de esta extrema posibilidad [amistad *vs* enemistad] como la vida del ser humano adquiere su tensión específicamente *política*”.²⁰ La política obtiene su concepto en esa tensión entre vida y muerte, entre amistad y enemistad. La *fraternidad* sólo cumple el primer momento, pero no el segundo, como tensión siempre peligrosa ante la muerte que como una espada de Damocles constituye el campo político (moderno) como tal.

En la filosofía clásica griega se hablaba, también, de una *virtud* o *hábito* que hacía tender o desear al miembro de la ciudad a dar a todos los otros participantes del todo político lo que le correspondía según su derecho (y no según una inclinación egoísta): la *dikaíosúne* (δικαιοσύνη). En la cristiandad germánica se expresaba lo mismo por el adagio: *Justitiam ad alterum est*.²¹ La evolución de este concepto de justicia, que sería largo de rastrear,²² nos mostraría que no ha perdido su actualidad si por tal se entendiera una cierta disciplina de la subjetividad deseante

²⁰ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 35 (trad. *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 65).

²¹ “La justicia dice respecto al Otro”.

²² La famosa obra de A. MacIntyre, en el debate ante la moral formalista, analítica o liberal, de un comunitarismo norteamericano que intenta mostrar la importancia de lo material (en un sentido restringido; véase E. Dussel, *Ética de la Liberación*, cit., § 1.3), efectúa esa historia en la evolución del pensamiento anglosajón: “So the Aristotelian account of justice and of practical rationality emerges from the conflicts of the ancient polis, but is then developed by Aquinas in a way which escapes the limitations of the polis. So the Augustinian version of Christianity entered in the medieval period into complex relationships of antagonism, later of synthesis, and then of continuing antagonism to Aristotelianism. So in quite different later cultural context Augustinian Christianity, now in a Calvinist form, and Aristotelianism, now in a Renaissance version, entered into a new symbiosis in seventeenth-century Scotland, so engendering a tradition which at it climax of achievement was subverted from within by Hume. And so finally modern liberalism, born of antagonism to all tradition, has transformed itself gradually into what is now clearly recognizable even by some of its adherents as one more tradition” (MacIntyre, 1988, p. 10).

que permite poner a disposición de los otros miembros de la comunidad bienes comunes sobre los que debe ejercerse el poder delegado del Estado, como institución que distribuye equitativamente las mediaciones para la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos. Una *pretensión política de justicia* se remitirá en último término a esta cuestión. Los clásicos dividían la justicia en tres tipos: a) la justicia legal que inclinaba a cumplir las leyes (sería la disciplina de los ciudadanos en el “estado de derecho”); b) la justicia que se dirigía de la parte al todo o justicia productiva, en la que los miembros de la sociedad tendrían económicamente a trabajar para poder contar con los bienes necesarios para la reproducción de la vida y, por último, c) la justicia distributiva, del todo a la parte, por la que la comunidad, institucionalizada, permitiría a los ciudadanos participar en los bienes comunes del todo —a la que prestó especial interés el utilitarismo de un J. Bentham—. Todo ello es parte de lo que debe tratarse en el aspecto material de la política, actualizada su problemática, pero no por clásica inútil.

Habría también que tener en claro, en definitiva, que el momento decisivo, conclusivo, final del cumplimiento del principio material de la política es la *satisfacción* o, más exactamente, el consumo consumado (valga la expresión). Cuando la subjetividad corporal viviente físicamente subsume, digiere el satisfactor material, la cosa real, lo *transforma* en su propio cuerpo. El dar “pan al hambriento” (del *Libro de los muertos* en su capítulo 125, que tenía a Osiris por miembro del tribunal en el Juicio Final, junto a la diosa Ma’at —símbolo de la Verdad y la Justicia, emparentada con las moiras griegas— como cumplimiento de una exigencia de justicia *más allá* de la mera ley positiva del sistema económico faraónico del Nilo) *deviene por la ingestión realmente la subjetividad corporal* del ciudadano; “subjetivación de la objetividad” escribía correctamente Marx:

En la primera [la producción], el productor se cosifica (*versachlichte*); en el segundo [el consumo], la cosa producida por él se personifica (*personifiziert*).²³

²³ K. Marx, *Grundrisse*, vol. 1, cuaderno M, Berlín, Dietz Verlag, 1974, p. 12 (trad. México, Siglo XXI, 1971, p. 11). “En la alimentación, por ejemplo, una forma de consumo, el ser humano produce su misma corporalidad (*Leib*)” (*ibid.*).

Esta “personificación” de la cosa material producida (en las subesferas ecológica, económica o cultural) es el cumplimiento *por su contenido*, *material* entonces, de la felicidad del ciudadano, finalidad fundamental de la política. Ésta es también la *verdad* del utilitarismo, en cuanto la felicidad es la constatación o resonancia subjetiva de la corporalidad reconstituida en su vitalidad y sentida como placer, goce. La política no tiene sólo como *condición* la alimentación (Aristóteles ponía, en este sentido, a la agricultura como condición de la posibilidad de la existencia de la *polis*), sino como efectuación de la esencia de la política en tanto acción *reproductiva* (permanencia) y como *aumento* (desarrollo) de vida humana (ya que en el nivel cultural, la posibilidad del despliegue cuantitativo y cualitativo de la vida no tiene límites y puede siempre *mejorarse*: creación incesante de nuevas necesidades humanas y por ello exigencia de nueva producción hacia futuras más excelentes *satisfacciones*). La razón *material* política descubre la *verdad práctica* de la realidad cósmica y cultural en cuanto manejable; la voluntad fraterna unifica las voluntades materialmente; pero, al final, para poder vivir plenamente los *contenidos de la vida humana*. Hemos así descrito el momento *material* del *bien común* político [objetivo (en tanto finalidad y objetividad anterior a la praxis política) de la *pretensión política de justicia*], que además exige también *legitimidad* formal democrática, y, por último, *posibilidad fáctica* real para completar todos sus componentes mínimos.²⁴

Volvamos ahora, después de este comentario, al trabajo de Derrida.

Discernir entre el “antagonista político” (B.2 de $\alpha.2$) y el “enemigo total” ($\beta.2$), es poder distinguir entre *lo político* (el “antagonismo” fraterno) y *lo militar* (la “hostilidad” pura). Lo político se manifiesta dentro de la *fraternidad* en tensión antagónica, dentro de la fraternidad que impide el asesinato, lo que significa la disciplina de saber ejercer la *isonomía*. Pero se exige mayor dramaticidad que la despolitizada referencia a un frío sistema del derecho al que hay que cumplir externa y legalmente. Por ello, el mero “Estado de Derecho” liberal puede ser

²⁴ Todos estos son temas de la obra *Política de la Liberación, Historia mundial y crítica*, cit.

puesto en cuestión desde el estado de excepción:²⁵ así se muestra nuevamente la *voluntad* como anterior a la *ley*.

En el capítulo 6 se aborda *lo político* en situación de lucha armada.²⁶ Parecería encontrarse, como la resistencia española ante la invasión napoleónica a comienzos del siglo xix, entre el “antagonista político” y el “enemigo total”. La “guerra revolucionaria” o la “guerra subversiva”²⁷ no es claramente expuesta, porque tanto Schmitt como Derrida están faltos de categorías suficientes (tal como lo veremos más adelante), y por ello se tiende a pensarla como “la tragedia más funesta del fratricidio”.²⁸ Todo se concluye sólo ante la evidencia del enfrentamiento de “*verdaderos* hermanos [contra] *verdaderos* enemigos”, preguntándose dubitativamente: “¿en tierra bíblica o en tierra helénica?”.²⁹

Es aquí cuando, sin mayor prolegómeno, Derrida pasa nuevamente a los segundos momentos (a.2: “el sabido moribundo”, y b.2: “el loco viviente”) sin sacar provecho de su referencia.³⁰ Debíó preguntarse: ¿Por qué se trata de un “sabio moribundo”? Derrida nunca explica bien este hecho. En referencia al segundo momento [b.2], quedará encubierta y sin solución en toda la obra de Derrida, ya que no explica claramente ¿por qué es *locura viviente* el decretar que la dicha enemistad haya dejado de existir? ¿Desde qué horizonte la enemistad desaparece y el enemigo puede entonces transformarse en “amigo”?

²⁵ Véase G. Agamben, *Stato di eccezione*, Turín, Bollati Boringhieri, 2003.

²⁶ Véase C. Schmitt, “Théorie du Partisan”, en *La Notion du Politique*, París, Flammarion, 1992, pp. 203-320. Aunque Schmitt y Derrida toman como ejemplos los revolucionarios, no se ocupan sin embargo de los héroes de la periferia colonial en sus guerras de emancipación (como Washington en Estados Unidos, Miguel Hidalgo en México o Bolívar en Venezuela-Colombia). Estos ejemplos darían todavía más claridad para entender la “guerra de resistencia” de los patriotas sunnitas contra la “invasión norteamericana” en Irak, 2005.

²⁷ Hoy habría que hacer aún una diferencia entre la “guerra revolucionaria” o “emancipadora” (progresista, democrática) y el “terrorismo” (fundamentalista), ante la novedad de una “guerra revolucionaria” global (de diferentes inspiraciones).

²⁸ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, cit., p. 174.

²⁹ *Ibid.*, p. 189. Lo de “bíblico” debería expresarse simplemente como “semi-ta” (de lo contrario hace parecer que se trata de un enfrentamiento entre teología y filosofía), ya que es una oposición entre dos experiencias *culturales distintas* y que guardan igual derecho a ser analizadas hermenéuticamente *por la filosofía*.

³⁰ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, cit., p. 190.

Este enigma no tendrá solución para Derrida (porque no lo descubre ni como enigma).

De la misma manera, “salta” abismalmente a otra tradición completamente distinta, la semita, trayendo a colación textos de suma complejidad (que exigirían otras categorías hermenéuticas a las usadas por él hasta ese momento), aunque las citas nunca quedan hermenéuticamente explicadas (y, paradójicamente, forman parte de lo mejor de la *expresión verbal* de gran belleza de Nietzsche, pero incomprensible quizá también para Nietzsche). Estos textos semitas (ya que la poesía de Theodor Däubler³¹ tiene toda la estirpe hebraica) se refieren a la segunda aporía del enigma nietzscheano [b]. Este texto citado por Derrida, semejante al de Nietzsche, opone amistad a enemistad (a diferencia de Aristóteles, quien sólo habla de la amistad), pero se trata de un enunciado estupendo, que va mucho más allá que el texto mismo nietzscheano. Dice así:

Maldito el que no tiene *amigos*, porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo. Maldito el que no tenga ningún *enemigo*, porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final.³²

Derrida (e igualmente Nietzsche) está merodeando esta cuestión así enunciada, pero, repito, no pudo resolverla. El otro texto, que sólo se refiere a la enemistad, impensable para Aristóteles, y que Nietzsche expresa en la segunda aporía [b] de su enunciado, se encuentra de nuevo dentro de la tradición semita (tan detestada por Zarathustra):

Uds. han oído decir: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*. Pero yo les digo: *Ama a tus enemigos*.³³

³¹ Citada por C. Schmitt en su obra *Ex captivitate salus*, Buenos Aires, Stru-
hart, s. f., p. 85.

³² Cita Derrida (en *Politiques de l'amitié*, cit., p. 190) el Juicio Final de Ma'at, que, como ya hemos indicado, es un tema egipcio que antecede a las referencias hebreas por casi veinte siglos.

³³ Citado en *ibid.*, p. 317. Cita de Mateo 5, 43 (y Lucas 6, 26). Este texto está ya referido en la obra de Schmitt, *El concepto de lo político*, cit.

No podemos seguir “las idas y venidas” de Derrida en los capítulos 7 al 10, donde trata la posición de otros autores como Montaigne, Agustín, Diógenes Laercio, Michelet, Heidegger, etc. La cuestión queda planteada, en su fundamento, en aquello de que la *fraternidad* en la comunidad política está atravesada por una contradicción que la fractura: la línea pasa entre amigo/enemigo. No es el enemigo total, el *hostis*; es sólo el *inimicus* en el sentido público (la *stásis* griega) dentro del *todo* de la comunidad, de la fraternidad. Pero esa fraternidad fragmentada, además y defectivamente, es *falo-logo-céntrica*, ya que no es *sorelidad* (hermandad con la hermana) sino *fratrokracia* patriarcal.

Quiriendo pensar el enigma nietzscheano, Derrida se pierde, no aclara, se empantana, no avanza:

La frase muy familiar de Aristóteles, es, pues, una palabra de moribundo, una última voluntad que habla ya a partir de la muerte. Sabiduría testamentaria a la que hay que oponer, aunque sea al precio de la locura, la insurrección que grita desde presente viviente. El moribundo se dirige a amigos para hablarles de amigos, aunque sea para decirles que no hay. El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad. La sabiduría, del lado de la muerte, y fue el pasado, el ser-pasado del que pasa. La locura, del lado de la vida, y es el presente, la presencia del presente.³⁴

No se muestra claramente el sentido de la “sabiduría”, el por qué enfrente “a la muerte” y por qué la amistad se vive en ese horizonte. Menos aún se muestra de qué “locura” se está hablando (como negación de la sabiduría ante la muerte, por lo tanto de otra sabiduría ante la vida, distinta de la que habla Nietzsche), y por qué en el horizonte del “viviente” el enemigo desaparece. Queda todo en una penumbra sugestiva, inteligente, pero que no resuelve el enigma.

La deconstrucción de la *fraternidad* derridiana, que de todos modos puede sernos útil como un primer momento ontológico (no pudiendo radicalizar la negatividad y menos avanzar en la construcción positiva posterior), se despliega como hemos dicho confrontando a Schmitt, por ello:

³⁴ *Ibid.*, p. 69.

Que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo, éste es el axioma schmittiano en su forma más elemental. Sería injusto reducir a él el pensamiento de Schmitt, como se hace frecuentemente, pero ese axioma es en cualquier caso indispensable tanto para su decisionismo como para su teoría de la excepción y de la soberanía. La desaparición del enemigo hace doblar las campanas por lo político como tal. Marcaría el comienzo de la despolitización (*Entpolitisierung*).³⁵

Es evidente que Schmitt, así como Nietzsche, Derrida y la Modernidad en general, entienden el poder político como *dominación*, y el campo político estructurado por una *voluntad de poder*, que ordena el dicho campo desde fuerzas organizadas por el único criterio de amigos ante enemigos. Esto habrá que superarlo radicalmente.

3. LA SOLIDARIDAD: UN MÁS ALLÁ DE LA FRATERNIDAD

Será necesario ir aclarando analíticamente cada uno de los pasos para poder alcanzar mayor precisión.

En primer lugar, la primera aporía [a] se encuentra en lo que deseáramos denominar un “orden ontológico” —como el *mundo* de Heidegger en *Ser y tiempo*—. El “amigo” y el “sabio” se sitúan dentro del horizonte de la “comprensión del ser”, como en el espacio iluminado en medio del bosque cuando los leñadores han cortado un buen número de árboles (la *Lichtung* de la Selva Negra cerca de Freiburg). El “amigo” en la *fraternidad* [a.1] es el que vive la unidad en el *todo* (de la familia, de la comunidad política). En este sentido, la amistad es sin embargo ambigua: puede amar con amor de amistad (de mutua benevolencia) un miembro de una “banda de ladrones”, y luchar por el interés común de la banda. La totalidad queda unida afectivamente por la *fraternidad*, pero ésta no tiene más medida que el fundamento del todo: el ser no sólo comprendido sino igualmente querido. Por ello la exclamación de “¡Amigos!” [A.1], los que están próximos, pueden recibir, sin embargo, el reproche inevitable para el que busca la “perfec-

³⁵ *Ibid.*, p. 103.

ta amistad", de comprobar que ellos no son sus amigos, y por ello "no hay amigos" [A.2]. No hemos trascendido el orden ontológico.

De la misma manera, en el segundo momento [a.2], el que "comprende el ser" es el sabio, el que conoce la totalidad. Tiene la clarividencia del sistema; se apoya en la tradición triunfante, la del pasado. El futuro será repetición de lo ya alcanzado. La sabiduría es contemplación de *lo mismo*, no hay novedad, se aproxima la muerte. El sabio ontológico es siempre "ante la muerte" (en Heidegger, Freud, Schmitt). La muerte de cada uno permite la permanencia del ser en la unidad de la comunidad por la *fraternidad*.

En segundo lugar, la segunda aporía [b] es obligatoria dentro del horizonte del ser. "La guerra (Pólemos) es el origen de todo" expresaba Heráclito.³⁶ ¿Cómo habría de poder determinarse el ser si no contara con el "opuesto" originario; el no-ser? La amistad es impensable para la ontología sin la enemistad. Esto explicaría perfectamente la posición helénica, e igualmente la de Carl Schmitt, en la exclamación del primer momento: "¡Enemigos!" [B.1]. Hasta aquí todo rueda según la lógica ontológica griega y moderna. Pero de pronto aparece un momento discordante, incomprensible, inesperado: "¡no hay enemigos!" [B.2]. Porque si "no hay amigos" [A.2], entonces "hay enemigos" inevitablemente. Pero si tampoco hay enemigos se cae en un callejón irracional sin salida desde la ontología. En efecto, que "no haya enemigos" disloca la ontología, contradice la posición de Heráclito y la de Schmitt. Si no hay "enemigos" no hay sabiduría (que se recorta desde *ser* frente al *no-ser*), ni ser-para-la-muerte,³⁷ y ni siquiera *fraternidad*, porque ésta supone la unidad de la comunidad ante lo extranjero, lo otro, el *enemigo* (la *hostilidad* en la ontología es la otra cara de la *fraternidad*). ¿Cómo se le ha ocurrido a Nietzsche colocar esta negación en la oposición a la amistad? ¿De qué tradición puede surgir esta intuición desconcertante?³⁸ Derrida cita —en sentido contrario al pen-

³⁶ Fragmento 53. H. Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Berlín, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1964, p. 162.

³⁷ Porque "la vida [terrestre] es la muerte de cada uno [...] Nuestra vida nos viene por la muerte" (Heráclito, fragmento 77; *ibid.*, p. 168).

³⁸ En Nietzsche puede entenderse intra-ontológicamente la negación de una cierta *enemistad*, la del "fuerte", que soporta la dominación de los "débiles" (los

sar de Nietzsche³⁹— un texto de la tradición *semita* que comienza a debilitar la “enemistad”, pero esto supone un vuelco completo, una superación radical de la ontología, un ir *más allá* del *ser*. El texto se inicia afirmando la *fraternidad*, pero concluye diluyendo la *enemistad*, al menos abre una puerta para su aniquilación:

Ustedes han oído decir: (α.1 y β.1)⁴⁰ *Amarás a tu prójimo (plesión)* y (α.2 y β.2) *odiarás a tu enemigo (ekhtbrón)* (i). Pero yo les digo: *Ama (agapâte) a tus enemigos* (ii) (Mateo 5, 43).

Esta negación de la negatividad del “*rival* privado”, del “*antagonista* político” y de la “*hostilidad* absoluta” (del enemigo a muerte en la guerra), significa que se trasciende el “orden ontológico” (i) en cuanto tal, y por ello se tiene la experiencia del “enemigo” [los samaritanos eran enemigos de los judíos, aunque del segundo nivel, en (α.1), como hermanos “antagónicos” *dentro* del pueblo de Israel] desde un tipo de *supra-fraternidad*,⁴¹ de “amor” (*agápe*) en el que se constituye al Otro

ascetas judeo-cristianos, los semitas). De manera que cuando el “fuerte” (ario, guerrero, el “griego originario”) se lanza a aniquilar los valores vigentes, que son una inversión o una constitución como valores positivos de los vicios pasados de los “débiles”, en cierta manera afirma como *amigos* a los “fuertes”, que son los *enemigos* del sistema (de los “débiles”). Pero la negación de esta *enemistad* se efectúa por la afirmación de “lo Mismo”, del *fundamento*, del ser-pasado del sistema vigente. El mundo occidental moderno (de los “débiles”) contradictoriamente se dice herencia greco-romana: Nietzsche, al afirmar la *belenicidad* originaria contra la decadencia judeo-cristiana, no sale de la ontología. No se trata de una *solidaridad* con los “fuertes” hoy oprimidos y que necesitan de nuevo ser afirmados (ni tampoco *fraternidad*: los “fuertes” no necesitan esa amistad decadente). Es suficiente con el odio o la *enemistad* para con los “débiles” que hoy dominan masoquista y ascéticamente contra la Vida de los “sanos” y “fuertes” (es un vitalismo de derecha, reaccionario, pre-fascista).

³⁹ Para Nietzsche ese texto manifiesta esa “humildad cobarde” del “débil” que no es capaz de enfrentar con orgullo al enemigo como enemigo a ser vencido. Es una maniobra de la “debilidad” ante el “poder”, que no lo ataca de frente sino por un rodeo al situarse en su espalda, para eliminarlo por traición.

⁴⁰ Véase esquema 6.1.

⁴¹ Después de hacer la *crítica* de la enemistad *dentro* del pueblo de Israel, se efectuará la *crítica* de la enemistad *fuera* del pueblo. Los *goím* (los no-judíos: los paganos romanos, por ejemplo) serán invitados a formar parte del “nuevo pue-

por fuera de su función óptica-ontológica de “enemigo”, desde un orden *transontológico*, *metafísico* o *ético*, en el cual la “enemistad” ha sido desarticulada.

En el mundo semita⁴² se tiene una experiencia ética desconocida en el mundo greco-romano, y constituida *filosóficamente* en el análisis cuasi-fenomenológico de E. Levinas en la tradición moderno-occidental. El “prójimo” del que se habla en el texto citado es aquel que se revela en la “proximidad” (*cara-a-cara*, en hebreo: פנים אל פנים [*panim el panim*]), es decir, lo inmediato, lo no-mediado, como en la desnudez del contacto erótico del “boca-a-boca”: “Que me bese (ישקני) con los besos (בשִׁיקוֹת) de su boca”⁴³. Esta experiencia de “sujetividad-a-sujetividad”, de corporalidades vivientes “piel-a-piel”, como *categoría filosófica originaria*, no existe en el pensamiento greco-romano ni moderno. En el *midrash* del fundador del cristianismo llamado por la tradición del “buen samaritano”, es llamado “bueno” porque establece con el robado, herido y abandonado *fuera del camino* (*fuera* de la Totalidad ontológica) dicha *experiencia* del *cara-a-cara*. Para el samaritano el “prójimo” es el tirado *fuera* del camino, en la *exterioridad*: el Otro. Y debemos remarcar que los samaritanos eran los “enemigos” de la tribu de Judá.

Como filósofo, efectuando una hermenéutica política de un texto simbólico,⁴⁴ tomaré ese *midrash* como un ejemplo de una narrativa o

blo”. Sería la negación-superación (subsunción) de la “enemistad absoluta”, en una nueva *fraternidad universal* postulada, por ejemplo, en *La paz perpetua* de Kant (todo postulado afirma una *posibilidad* lógica y una *imposibilidad* empírica) para toda la humanidad (comenzando por el Imperio romano en el caso del cristianismo primitivo). La *posibilidad empírica* del postulado no se encuentra ya dentro del horizonte de la política ni de la filosofía; está dentro de un horizonte de esperanza propia de la narrativa mítico-religiosa —tan estudiada por Ernst Bloch en *Das Prinzip Hoffnung*, vol.1-3, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

⁴² Véase E. Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969; *id.*, *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, USTA, 1980; *id.*, “Exterioridad”, en *Biblioteca virtual del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* [www.clacso.org], e *id.*, *Ética de la Liberación*, cit., capítulos 4-6.

⁴³ Cantar de los Cantares 1, 2.

⁴⁴ Lo llamado “bíblico” o “religioso” del texto, dentro del jacobinismo propio del pensamiento moderno europeo, desacredita a textos que son “simbólico-na-

relato ético-racional⁴⁵ construido por aquel maestro semita ante la pregunta: “¿Quién es mi *prójimo*?” (Lucas 10, 25-37), que podría traducirse mejor por “¿Quién es el que enfrenta al Otro en el *cara-a-cara*?”, o todavía: “¿Quién establece la relación sujeto-sujeto como *proximidad*?”.⁴⁶ Ante la cual pregunta, aquel sutil conocedor *metódico de categorías críticas* ético-racionales, le contesta, estructurando una narración con intención pedagógica, en la que consiste la historia (*story*) de un relato socio-político.

Por un camino “bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos”. La situación hermenéutica parte primeramente del “sistema establecido”, la *totalidad* (el sistema judío político, el camino) y una víctima (“lo asaltaron, lo desnudaron, lo molieron a palos”). Allí estaba la víctima del asalto “fuera” del camino, del orden, del sistema, en la *exterioridad* de la totalidad política establecida, legítima. Con profundo sentido *crítico*, que no existe en el “mito de la caverna de Platón”,⁴⁷ aquel *rabí* (maestro *metódico* en la retórica *crítica*) hace pasar primero por el camino *a lo más prestigioso del orden social y político* de Israel: “bajaba un sacerdote”, que iba al templo a cumplir

rrativos” y sobre los que el filósofo, *como filósofo*, puede efectuar una hermenéutica. La *Teogonía* de Hesíodo es un texto tan narrativo simbólico como el Éxodo de la narrativa judía. Ambos pueden ser objeto de una hermenéutica filosófica. Estos textos no son *filosóficos* por su contenido, sino por el *modo de leerlos*. Quiero así librarme del epíteto despectivo de que mi análisis es “teológico” por tomar estos textos “simbólico-narrativos”.

⁴⁵ Este “relato”, que enseña inventando o tomando un ejemplo, se denomina un *midrash*. No es propiamente simbólico ni mítico, sino propiamente racional, y se construye con base en situaciones escogidas de la vida cotidiana con intención pedagógica. El “mito de la caverna” de Platón es evidentemente un relato “simbólico” (o mítico), no así la denominada “parábola (o *midrash*) del samaritano”, que no tiene ningún símbolo o mito, es una narrativa ético-racional con estructura metódica explícita.

⁴⁶ Véase en E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Nijhoff, 1974, p. 102 ss.: “La proximité”.

⁴⁷ La “criticidad” platónica es teórica: en la caverna se ven sombras, no realidades; las confunden con la realidad “los más” (*hoi polloi*), el vulgo. Los sabios, los pocos, los mejores, salen de la caverna: es un mito políticamente aristocrático. El relato socio-político del *midrash* del samaritano no es mítico, es socio-político, no es aristocrático ni democrático, es *crítico*; no es teórico, es práctico; no es sólo ético, es socio-político.

con la Ley. Y de manera crítica, irónica, brutal, se expresa ante el propio “escriba” (jurista) que lo interpela: “al verlo, dio un rodeo y pasó de largo”. La totalización de la *totalidad* del sistema en el que se encontraba, el cumplir formalmente la Ley, le impidió *abrirse* a la exterioridad socio-política de la víctima.⁴⁸ Para mayor provocación todavía (mucho más que el Zarathustra nietzscheano), se vuelve sobre la tribu de Leví, *la más venerada por la elite jerosolimitana*: “lo mismo hizo un levita”, que también debía cumplir con la Ley. Es decir, los sabios, los mejores, los legalistas, los más venerados del sistema no pudieron asumir la “responsabilidad” por la víctima, por el Otro. El horizonte legítimo del sistema vigente les obnubilaba o les impedía dar un paso “fuera” de él, fuera de la Ley (ya que podía estar impuro y les impediría cumplir con el culto debido). El despreciado para la tabla de valores del sistema positivo, el que estaba *fuera* de la Ley, un samaritano (un meteco para un griego, un galo para un romano, un infiel para un cristiano medieval o mahometano, un esclavo o un indio en la primera Modernidad, un lumpen en el capitalismo, un sunnía en Irak para el *mariner*, etc.) —de nuevo la ironía, la crítica mordaz, la intención subversiva de valores—: “al verlo, tuvo *solidaridad*,⁴⁹ se acercó a él y le vendó las heridas”. Estos textos no han sido asumidos por la *filosofía política contemporánea*, tampoco en Estados Unidos o Europa. Sin embargo, son lo más revolucionario que hayamos podido observar en la historia de la política occidental, imposible de ser pensados por todas las políticas griegas o romanas.

El concepto de *plesíos* (el cercano o “próximo”, prójimo) o de *plesíazo* (aproximarse o “hacerse próximo”), en griego no indica adecuada-

⁴⁸ Véase el sentido ético-filosófico de esta acción de “clausura” o “totalización” de la *totalidad* (E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, pp. 34 ss. § 21: “El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad”).

⁴⁹ El verbo *σπαγγίζομαι* (*spagkhnízomai*) usado en el texto griego, procede de la raíz del sustantivo “entraña”, “víscera”, “corazón”, y significa “conmoverse”, “compadecerse”. Deseamos escoger esta raíz para expresar el sentimiento de “solidaridad” (como emotividad crítica volcada a la exterioridad sufriente de la víctima). Es algo radicalmente diverso a la mera “fraternidad” de Derrida; pero tampoco es la compasión de Schopenhauer, ni la conmiseración paternalista, o la lástima superficial. Es el *deseo metafísico del Otro como otro*.

mente el reduplicativo hebreo del “cara-a-cara” (*paním el paním*). En este caso es la inmediatez empírica de dos rostros humanos enfrentados, que cuando se “revela” desde el sufrimiento de la víctima,⁵⁰ interpela a la responsabilidad política por el Otro, y exige la superación del horizonte de la totalidad (el “salirse del camino” establecido).

Esta posición ético-política no es una terapia⁵¹ estoica de los deseos para alcanzar la paz subjetiva (que no otra cosa es la *ataraxía* como la *apáttheia*), sino simple y directamente la “terapia público-política del Otro” (“le vendó las heridas echándole aceite y vino”), en la que le va la vida al que se arriesga peligrosamente al comprometerse por el Otro.

Las categorías fundacionales de una política crítica son entonces dos. (i) El “orden establecido” (“de este mundo”: *ek toutou tou kósmou*), la totalidad, como el presupuesto a ser deconstruido; y (ii) la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo (“yo no pertenezco a este mundo”: *oúk eimi ek tou kósmou touton*),⁵² es decir, la exterioridad. La Ley estructura el “orden establecido” (“este orden” o “mundo”) y es necesaria. Pero cuando la Ley mata, es necesario no cumplirla, porque el espíritu⁵³ de la ley es la Vida. Abraham debía matar a su hijo Isaac —como mandaba la Ley de los semitas, y que se cumplía estrictamente en las fenicias

⁵⁰ Desde 1970 venimos insistiendo en todas nuestras obras en que esta experiencia es siempre política. Véase E. Dussel, *Para una ética de la liberación*, vol. 1, cit., cap. 3 y posteriormente en los volúmenes 2 a 5 es analizada como la interpe-lación del Otro como otro, como de otro género o sexo, como nuevas generaciones, como conciudadano explotado o excluido, como víctima. Además, véase en *id.*, *Filosofía de la Liberación*, cit., § 2.6; *id.*, *Ética comunitaria*, Buenos Aires, Paulinas, 1986, § 4.2; toda la obra de 1995 que considera al indio como el Otro originario de la Modernidad; también *id.*, *The Underside of Modernity*. *Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, New Jersey, Humanities Press, 1996, en especial “The Reason of the Other: Interpellation as speech-act” (pp. 15 y ss.), e *id.*, *Ética de la Liberación*, cit., caps. 4 y 5.

⁵¹ Véase la obra de M. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

⁵² El largo texto al que nos estamos refiriendo es el de Juan 8, 21-49.

⁵³ Nuevamente: “espíritu” (*pneúma* en griego, *ruakh* de hebreo) es del orden ético-metafísico (ii), de la alteridad.

Tiro o Cartago—⁵⁴ pero Abraham mismo, evadiendo la Ley por amor a su hijo (el *anti-Edipo*), buscó la manera de reemplazarlo por un animal (según una interpretación de una tradición judía en la que Jeshúa se inscribía, en oposición al dogmatismo de los sacerdotes del Templo que afirmaba que Abraham *quiso* matar a su hijo para cumplir la Ley, contra quienes Jeshúa luchaba). Ante la autoridad de la Ley, Jeshúa acusa al propio tribunal que lo juzgaba:

Si fueran [ustedes] hijos de Abraham se comportarían como él. En cambio, están tratando de matarme a mí [...] Eso no lo hizo Abraham⁵⁵ [...] ¿No tenemos razón en decir que eres un samaritano?⁵⁶ [exclamaron los miembros del Sanedrín] Yo no estoy loco⁵⁷ [se defendió el acusado].

⁵⁴ Marx bien sabía esto, y por ello lo denominó Moloch (dios fenicio), que necesitaba víctimas humanas de niños primogénitos (como Edgar, hijo de Marx, quien lo consideró “una víctima más del ídolo”), al capital que rinde interés (la forma más fetichizada, alejada del “trabajo vivo”). El mito abrahámico ha cobrado en la filosofía política actual un lugar central, en la obra de Slavoj Žižek, aunque antes la tuvo en Hegel.

⁵⁵ El judaísmo dominante, y después las cristiandades, afirmaban a un Abraham sacrificador (el Padre pedía la sangre del Hijo). “Jeshúa, en cambio, parece interpretar este mito de modo diferente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó de la Ley, se dio cuenta de que la Ley le exigía un asesinato y descubre al Dios cuya ley es la Ley de la Vida [...] No mata, porque se da cuenta de que la libertad está en no matar. Luego, su fe está en eso: en no estar dispuesto a matar, ni a su hijo ni a los otros. Abraham libre por Ley, se liberó para ser un Abraham libre frente a la Ley” (F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, San José, DEI, 1998, pp. 51-52). Esta interpretación de Hinkelammert se opone entonces a la de Freud, Lacan, Žižek y muchos otros.

⁵⁶ Ser un “samaritano” en Israel es, al mismo tiempo, ser alguien que nada conoce de la Ley, y también un enemigo del templo (porque los samaritanos pretendían que era en el monte Garizim donde debía rendirse culto a Dios). Esto muestra además el sentido del “*midrash* del samaritano”, pero también indica el sentido crítico cuando habló con la samaritana y exclamó: “Se acerca la hora en que no darán culto [...] ni en este cerro ni en Jerusalén” (Juan 4, 20). Jeshúa universaliza el desafío crítico de los profetas de Israel, dentro de todo el horizonte del Imperio romano, y más allá (ya que sus comunidades mesiánicas llegarán al Imperio persa, y por el Turkestán y el Tarim hasta Mongolia y China).

⁵⁷ Juan 8, 40-49. Nietzsche escribe: “el *loco* viviente” (texto ya citado más arriba). Jeshúa era también “loco” para los sacerdotes del templo: locura de “este mundo”, del orden establecido, positivo. Racionalidad crítica del mundo por ve-

La Ley da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo, la Ley mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la exterioridad (ii) [probando por su mera existencia socio-política la injusticia de “este mundo” (i), el orden establecido], desde el proyecto de un nuevo orden que “no es de este mundo” (que es histórico, realmente posible, más justo; es el postulado que Marx expuso en el campo económico como un “Reino de la Libertad”, y Kant lo explicó como una “idea regulativa” en su “Comunidad ética”⁵⁸) está más allá de la Ley que mata. Jacques Lacan introduce el tema equiparando de alguna manera la Ley con el *Ueber-Ich*, cuando en su seminario sobre *La ética del psicoanálisis*⁵⁹ explica:

En efecto, con la salvedad de una muy pequeña modificación —*cosa* en lugar de *pecado*—, éste es el discurso de Pablo en lo concerniente a las relaciones de la Ley y el pecado, Romanos 7, 7. Más allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios, se equivocarían al creer que los autores sagrados no son una buena lectura.⁶⁰

Esto ha producido en filosofía política recientemente una relectura de Pablo de Tarso⁶¹ que nos permite, sin embargo, invertir la interpre-

nir (“no soy de este mundo”). La trascendentalidad ético-política de la categoría de *exterioridad* fue sustantivizada por las cristiandades (y sus enemigos modernos) como un reino del “cielo” etéreo, religioso exclusivamente. Perdió su exterioridad *racional* crítica de universalidad subversiva. De todas maneras, todos los movimientos revolucionarios de la cultura llamada occidental, latino-germánica, europea (y bizantina, copta, armenia, etc.) surgen desde este horizonte crítico.

⁵⁸ Véase *La religión dentro de los límites de la pura razón* (I. Kant, *Werke*, vol. 7, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, p. 760).

⁵⁹ “De la ley moral” (VI, 3; Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 100 ss.).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 103.

⁶¹ Véanse por ejemplo las obras de G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Turín, Bollati Boringhieri, 2000; A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999; S. Žižek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-Textos, 2002; M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, París, Seuil, 2000; etc. En referencia a la obra de G. Agamben, en la que demuestra un gran conocimiento de la cultura griega y semito-hebraica, muestra bien la antinomia entre “la Ley” (*nomos*) y “la fe” (*pístis*), pensando que “Abramo viene giocato, per così dire, contra

tación hoy en boga. En general se entiende que la Ley, como obligación formal, niega el *deseo*, y en la medida que éste intenta cumplirse aparece el *pecado*, que Bataille tomará como fundamento del erotismo (como gozo en la transgresión de la Ley). Sin embargo, con Hinke-

Mosè" (p. 89). No hay tal oposición entre Abraham y Moisés: el Abraham que no quiere matar al hijo es el mismo Moisés que dirá "¡No matarás!". Agamben cree que dicha oposición es una escisión interna de la misma ley: "si tratta piuttosto di opporre una figura non normativa della legge a quella normativa" (p. 91). Pues ¡no! Como Agamben no discierne entre la Ley intrasistémica (*nomos tôn ergôn*) en el nivel ontológico (del sistema) [i] de la apertura extra-sistémica de la "Ley de la fe" (*nomos pisteôs*) [ii] —en referencia al texto que está comentando el filósofo italiano de Pablo, Romanos 3, 27—, y por ello se confunde. En efecto, ambas "leyes" tienen normatividad, pero difieren en su contenido: una, obliga según las exigencias de la *fraternidad* del sistema [i]; la otra, obliga según las exigencias de la *solidaridad* extra-sistémica [ii]. Y por ello, tampoco puede aclarar, por ejemplo, el sentido de "la potencia mesiánica" que se funda en la "debilidad" (pp. 92 y ss.). La "potencia" del Otro en la *solidaridad* es lo que denominaremos en la *Política de la Liberación* la *hiperpotencia*: la voluntades unificadas por la sabiduría-locura (las razones que permiten tener, contra Habermas, pero en consonancia con A. Gramsci): el "consenso crítico" con factibilidad estratégica, como lucha de liberación de los oprimidos y excluidos (los *enemigos* del sistema). La "debilidad" de ese *pueblo* en proceso de liberación (como *plebs* que busca ser un *populus*) —el pequeño ejército de G. Washington en Boston— se transforma en "potencia" desde el consenso crítico de los nuevos actores socio-políticos, y, por otra parte, desde la crisis de legitimidad ("sabiduría de los sabios") del sistema dominador. En fin, Agamben queda todavía atrapado en el "derecho romano". El "derecho semita" (desde al menos el siglo xxiv a.C, mucho antes de Hammurabi) se construye desde otras categorías *críticas* que estamos bosquejando filosóficamente de manera introductoria. De la misma manera, Alain Badiou nos presenta un Pablo cuya conversión en el camino hacia Damasco se presenta como el "acontecimiento" (*événement*: véase A. Badiou, *L'être et l'événement*, París, Seuil, 1988) que *abre un nuevo mundo* (el "mundo cristiano universalista") que constituye un nuevo "régimen de verdad" al que sus miembros guardarán fidelidad. Mi crítica consiste en pensar que ese "acontecimiento" es el fruto de un fenómeno subjetivo falto de condiciones reales, objetivas, de opresión y exclusión dentro del Imperio romano, que permitirán no sólo la "conversión" de Pablo sino la aceptación de su "propuesta" —"locura" para los dominadores del Imperio— por parte de los "oprimidos y excluidos". El concepto de *solidaridad* en Pablo (*agápe*) se distingue de la mera "amistad" fraterna (*philia*) y erótica (*eros*): es el amor como responsabilidad por el Otro, víctima del sistema. Badiou, sufre de un cierto *idealismo*, al haber perdido las condiciones socio-económicas y políticas de opresión del Imperio. La *solidaridad* es *material*: da

lammert, debo interpretar la relación de Pablo de Tarso de una manera inversa. El cumplimiento de la Ley produce la muerte, por ejemplo de Esteban en Jerusalén, porque al no haber cumplido la Ley fue lapidado —y Pablo cuidaba los vestidos del asesinado—. Es la Ley que obligaba a Abraham a *matar* a su hijo. Pablo, en cumplimiento de la Ley perseguía a los cristianos; es decir, la Ley producía la muerte. Era así necesario, en nombre de la Vida, no cumplir la letra de la Ley que mata (sino cumplir su *espíritu*). La muerte que produce la Ley, cuando se ha tornado fixista, entrópica, es opresión de los dominados. De esta manera, liberarse de la Ley es afirmar la Vida, o, mejor, afirmar una Ley de Vida —que supone la transformación del cumplimiento de la Ley formalista—. La *vida* de Nietzsche es la vida originaria del mismo sistema, no es nunca la vida del oprimido, del excluido, de la víctima, del débil en la exterioridad del sistema dominado por “el guerrero ario”.

De la misma manera podemos ahora encarar la esencia de la *solidaridad* (más allá de la mera *fraternidad* de la Ley, en el sistema como totalidad totalizada como dominación). En efecto, el “¡Enemigo!” (B.1, α.2 o β.2) puede ser el mero “enemigo” del “amigo” en y de la *totalidad* (i) (sea óntico, funcional u ontológico). Pero para el Otro, el que se sitúa más allá del sistema vigente, en su *exterioridad* (ii), dicho “enemigo” no es el enemigo *suyo*. En el *Código de Hammurabi*, que está constituido desde el horizonte de una *metafísica* semita,⁶² que no es el del derecho romano tan estudiado por Agamben, porque es mucho más complejo y crítico, se enuncia:

de comer al hambriento, cura las heridas del traumatizado; supone una corporalidad viviente institucionalmente inscrita en un sistema inevitablemente de dominador/dominado, de inclusión/exclusión, de ontología/ética-metafísica, de Totalidad/Exterioridad, pero situándolas siempre, no exclusivamente, en un nivel erótico, económico, político, etcétera.

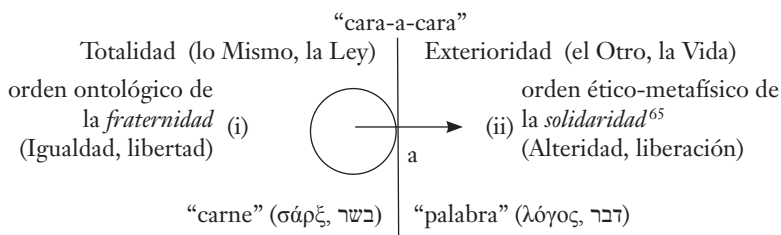
⁶² Sería buen tema de discusión el mostrar cómo por ejemplo, Leo Strauss (que se inspira en Alfarabi, el gran filósofo islámico, que pretendía la *conciliación* de la filosofía con el Corán, pero que al final identifica lo *esotérico* de su doctrina con la filosofía griega y lo *exotérico* con la narrativa de el Corán; en Strauss, de igual manera, la filosofía es lo *esotérico* —lo racional— y la narrativa bíblica lo *exotérico* —lo imaginario religioso—) o Hannah Arendt (que al final siguió siendo discípula de Heidegger y nunca superó la ontología) no captaron la originalidad de la experiencia semita (tal como la supo exponer Levinas).

Para que el *fuerte* no oprima al *pobre*, para hacer justicia con el *huérfano* y con la *viuda*, en Babilonia [...] Que el *oprimido afectado* en un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y *se haga leer*⁶³ mi estela *escrita*.⁶⁴

El “enemigo” del “fuerte” es el pobre, en tanto potencial poseedor de sus bienes dado el estado de necesidad en que se encuentra. El huérfano es el competidor del hijo propio; la viuda es la enemiga de aquel que desea apropiarse de los bienes de su difunto esposo —que es el tema del *Código de Hammurabi*—. Es decir, los “enemigos” de los dominadores del sistema, de la totalidad (i), no son necesariamente los enemigos de los dominados, de los oprimidos, de los excluidos (ii). Éstos, los excluidos y dominados, gritan ahora comprensiblemente (y no descubierto ni por Nietzsche ni por Derrida):

¡Enemigos [del sistema], no hay enemigos [para nosotros]!, porque los enemigos del sistema ¡somos nosotros mismos!

Esquema 6.2 *Los dos órdenes de la fraternidad y la solidaridad*



⁶³ Obsérvese que la lectura de este texto (en el Louvre se encuentra una piedra negra donde está escrito en sistema cuneiforme dicho texto), permite al oprimido enfrentar el *contenido* mismo de la Ley, que pudiera ser contrario a la interpretación tergiversadora *oral* que el opresor podría hacer al no estar *objetivamente expresada por escrito*. En este caso *la escritura* es una condición de la universalidad de la ley en protección del oprimido. De nuevo podríamos hacer otra exégesis del sentido del ser-escrito no coincidente con el de Derrida.

⁶⁴ F. Lara Peinado (ed.), *Código de Hammurabi*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 43.

⁶⁵ La flecha *a* indicaría la apertura de la *solidaridad* a la totalidad de la “carne” (el sistema, la totalidad, la fraternidad) hacia la exterioridad del Otro como otro, el “amor de responsabilidad” (*agápe*).

Ahora se aclara completamente el texto citado por Derrida, que no alcanzaba claridad en sus comentarios. Ahora tenemos igualmente dos momentos; pero se introduce en el primero [1] la oposición *amigo-enemigo* (y no sólo al amigo como en [a.1]) y en el segundo se distingue entre dos tipos de enemigos [2]:

[1] Maldito el que no tiene *amigos* [1.a], porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo [1.b].

[2] Maldito el que no tenga ningún *enemigo* [2.a], porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final [2.b].

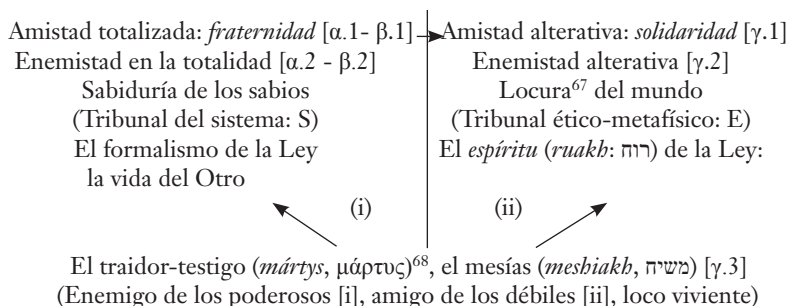
El primer momento [1], se trata del orden totalizado, de la *carne* (i). Desde el punto de vista de la moral vigente, hay que hacerse de *amigos* para tener defensa, posibilidades de éxito, cuando uno sea acorralado por los *enemigos* [1.b] intrasistémicos, en un juicio empírico.

El segundo momento [2], es desconcertante para la lógica ontológica: se maldice al que no ha sabido tener *enemigos* [2.a]. Pero, ¿qué clase de *enemigos* son éstos? Ahora se trata de esos *enemigos* que se ganan por la *solidaridad*, por la amistad trans-ontológica con el pobre, el huérfano y la viuda, con el Otro, con los desprotegidos en la intemperie inhóspita, en la Exterioridad del poder (ii), de la Ley, de la riqueza... El que establece la relación de *solidaridad*, que tiene cordialidad con el miserable (miseri-cordia), supera la *fraternidad* de la amistad en el sistema [α .1- β .1 en i] y se arriesga a abrirse al ancho campo de la Alteridad que se origina por una “responsabilidad por el Otro” pre-ontológica.⁶⁶ La *solidaridad* meta-física o ética es anterior al desplegarse del mundo (ontológico) como horizonte en donde se toma la “decisión” de ayudar o no al Otro. Pero el que se ayude o no al Otro, en el efectuarse *empírico* de la *solidaridad*, no evita que ya siempre antes se era *responsable por el Otro*. El que no lo ayuda traiciona esa *responsabilidad pre-ontológica*. De manera que habrá una *solidaridad a priori pre-ontológica*, y un efectuar *trans-ontológico empírico* de la solidaridad concreta: “Di pan al hambriento” (del *Libro de los muertos* egipcio).

⁶⁶ Ante el Otro, tirado fuera del camino, la subjetividad sufre un impacto en su “sensitividad” (*sensitivity*) y capacidad de “afectividad” (*affectivity*) en tanto puede ser *afectada* por un traumatismo.

En el sistema se saca la cara por el Otro *ante el tribunal* de la Ley del propio sistema, que siempre lo declara culpable (por defender al *enemigo* del sistema). La defensa del indefenso, por *solidaridad*, deja al “tutor” del huérfano como *responsable ante dicho tribunal del sistema y como quien ocupa el lugar de la víctima (por sustitución) en su defensa* (del huérfano); *es su testigo* (μάρτυς): *da el testimonio de la inocencia del Otro*. Los antiguos *enemigos* del responsable en la solidaridad no son ahora sus *enemigos* [γ.2 del esquema 6.3], y sus antiguos *amigos* [α.1- β.1] en el sistema (cuando explotaban en la *fraternidad* al pobre, al huérfano y a la viuda) son ahora sus nuevos *enemigos*. Ahora sus nuevos *amigos* han sido ganados por un nuevo tipo de amistad: la *solidaridad* para con el Otro, con los oprimidos, con los excluidos [γ.1].

Esquema 6.3 Amistad, Enemistad, Fraternidad y Solidaridad



⁶⁷ Esta “locura” se confunde con la mera patología del enfermo mental. Dicha enfermedad era diagnosticada como estar inhabitado por un “demonio”; de allí que “endemoniado”, “loco” o enfermo mental, por una parte, y, por otra, *el crítico* desde la alteridad del Otro explotado o excluido (el crítico político) se confundieran. Por ello, ante el tribunal Jeshúa dice: “Yo no tengo un demonio (*daimónion*)” (Juan 8, 49) (correctamente traducido por: “Yo no soy loco”). El sistema legal tiene dificultad de distinguir entre el ladrón, que no cumple la ley, y el crítico *radical*, que pretende cambiar el sistema *total* de la Ley. Por ello, el simple ladrón estaba junto a los subversivos que tienen *solidaridad*: según el mesianismo político (Barrabás) y según el mesianismo profético (Jeshúa): “crucificaron con él a dos bandidos” (Mateo 23, 38).

⁶⁸ En griego *martírion* significa “prueba”, “testimonio”. De ahí que el “mártir” (*mártus*) sea el “testigo”, el “probado”, el rehén que, responsable por el Otro, rinde un testimonio por la víctima del sistema ante el tribunal del mismo sistema. Como puede sospecharse ¡está perdido!

El que era *amigo* [$\alpha.1 - \beta.1$] tenía al pobre, al huérfano y a la viuda por sus *enemigos radicales* [$\gamma.2$]. Es ahora una *enemistad* diferente al mero enemigo en el sistema [$\alpha.2 - \beta.2$]. El enemigo en el sistema puede ser un competidor en el mercado, un oponente partido político e incluso un enemigo extranjero en la guerra; pero todos ellos afirman *lo mismo* (i).

Por el contrario, los pobres, los explotados, los excluidos *sostienen* al sistema desde abajo. Son aquellos que, si se retiraran, el sistema caería hecho pedazos. Son los *enemigos radicales* del sistema en la exterioridad alterativa [$\gamma.2$]. Ahora, el que ha negado la enemistad de sus antiguos enemigos, exclama: “¿Enemigos? [de los dominadores quizá, pero, para las víctimas, ¡entre ellos] no hay enemigos!” (transformando los enunciados [B.1] y [B.2]). Los explotados y excluidos que eran al comienzo los *enemigos*, no son ahora *enemigos*: la apertura solidaria al Otro destituye la antigua *enemistad* por una *amistad alterativa*: la *solidaridad* [$\gamma.1$].

Al establecer con ellos ahora *solidaridad*, se ha transformado con respecto a sus antiguos amigos del sistema dominador en algo distinto: ahora es un *traidor* que merece ser juzgado como culpable [S] y, para mayor contradicción, en dicho tribunal que intenta condenarlo deberá *testimoniar* en favor del Otro (el *enemigo* del mismo tribunal), tomando así en el día del juicio, interior al sistema, el lugar del Otro, del explotado, del acusado al cual ahora defiende y *sustituye*.

Mientras que el juez del tribunal trascendental [E]⁶⁹ o ético-metafísico maldice, critica a todos los que no se han hecho de *enemigos* dentro del sistema [2.a], que son los *enemigos* de los pobres y oprimidos (que son los dominadores del sistema); *enemigos* que se “echa encima” a causa de la *solidaridad* con el Otro, con el explotado y el excluido. El que no ha transformado a sus antiguos amigos dentro del sistema en enemigos, muestra que sigue considerando enemigos a los pobres, al Otro, y en ello manifiesta que es dominador. Y por ello será declarado culpable en el día del juicio trascendental ético-político: “Yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final” [2.b]. Como ya hemos dicho, el Juicio Final de Ma’at es la metáfora de la “conciencia ético-política *solidaria*”, que tiene por criterio universal la exigencia de la negación

⁶⁹ *Empíricamente* ese tribunal es el “consenso crítico” de la comunidad de los oprimidos y excluidos (véase E. Dussel, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, vol. II, cit., capítulo 5).

de la enemistad hacia el pobre (“Di pan al hambriento”); pobre que es el *peligro* siempre latente para el rico, el poderoso, el orden fortalecido “con su sangre” (en las metáforas judías o aztecas). El mito de Osiris, celebrado en la Menfis africana (veinte siglos anterior al ontológico “mito de Prometeo” encadenado a la *totalidad*) y aun a su corolario, el “mito adámico”, que Paul Ricoeur estudia en su obra *La symbolique du mal*, en tiempos que yo seguía sus clases al comienzo de la década del 60 en La Sorbonne de París), es el origen de los mitos éticos *críticos* del antiguo Mediterráneo, de donde proceden Atenas y Jerusalén.

El tribunal del sistema [S] juzga según el formalismo de la Ley⁷⁰ de la totalidad (i). El otro tribunal ético-metafísico, trascendental o alterativo [E], juzga críticamente desde la vida de la víctima, es decir, según los criterios de los oprimidos y excluidos, y por ello funda el nuevo y futuro sistema del derecho (ii). Ante este último tribunal (que es el consenso crítico de la comunidad de los oprimidos y excluidos; es la *plebs* que alcanza el *consensus populi* de Bartolomé de las Casas⁷¹), “en el

⁷⁰ Esta es la Ley que mataría a Isaac, pero Abraham no la cumple; es la que mata a Jeshúa. Por ello, Pablo de Tarso exclama que la Ley que debía “dar la vida (*zoé*), daba muerte (*thánaton*)” (Romanos 7, 10). Cuando Pablo habla del “no desearás” (*ouk epithuméseis*)” (Romanos 7, 8) no se trata del “deseo” lacaniano (del deseo como imposibilidad de alcanzar la satisfacción en el objeto), que se opone a la mera “pulsión” (que alcanza la satisfacción). Aquí el “deseo de la *carne*” es justamente el “querer totalizar el sistema” (la fetichización de la *totalidad*) en la *fraternidad*. La Ley del sistema no obliga al que descubre la *solidaridad*, porque no acepta las “tendencias” del sistema, el “deseo de la *carne*”. En el sistema de dominación no hay entonces conciencia de la “falta” (*amartía*: pecado), que consiste en la “negación del Otro”. El formalismo totalizado de la Ley mata: mata al Otro; es el deseo de la muerte del Otro. Cuando el “espíritu” de la Ley se revela, la ley formalista muestra todo su poder asesino (es la Ley que justifica la muerte del Otro). Por su parte, el *désir métaphysique* de Levinas no es ese “deseo” del sistema (la *fraternidad*: el “deseo de la *carne*”), sino “deseo del Otro *como otro*”, en su *diferencia* (es, nuevamente, la *solidaridad*): “El deseo metafísico (*désir métaphysique*) tiene otra intención —desea más allá de todo lo que puede simplemente completarlo—. El es como la bondad: el Deseado no lo llena, sino que ahonda el mismo deseo” (E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haya, Nijhoff, 1968, p. 4).

⁷¹ En 1546 este pensador escribe defendiendo a los indígenas de Perú una obra política histórica: *De regia potestate* (véase E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, cit., p. 101, § 06), donde justifica la ilegitimidad de toda decisión del rey que se opusiera al *consensus populi*.

día del juicio final” (que actúa como un *postulado* que establece un criterio de orientación, lógicamente pensable, empíricamente *imposible* de realizarse perfectamente, pero que comienza a ejercer su función en todo acto de justicia que se cumple según las exigencias que establecen las necesidades del Otro, del pobre, del huérfano, de la viuda), el traidor al sistema es muy semejante a lo que Walter Benjamin describe como el que irrumpe en el “tiempo-ahora” (*Jetztzeit*) como el “mesías”.⁷² El mesías es el maldito y el traidor⁷³ desde el punto de vista de sus antiguos amigos en el sistema dominador: se ha tornado su *enemigo*, pero no óntico [α.2], sino un enemigo mucho más radical aún que el “enemigo absoluto” u ontológico [β.2] de Derrida (el bárbaro al que se le hace la guerra a muerte). Es Miguel Hidalgo, al que un tribunal con mayoría de criollos (eurodescendientes) lo condena a muerte (por haber levantado un ejército de indios y esclavos) en 1810. El Otro es el “enemigo radical” [γ.2] porque exige al sistema, a la totalidad (i), una completa inversión de su sentido: es el enemigo metafísico; exige la transformación del sistema *como totalidad*.

Creo que ahora se entiende aquello de que es “¡Maldito el que no tenga ningún *enemigo*!” [2.a]. Es un maldito a los ojos del Juez que juzga desde la alteridad del pobre, del Otro, simplemente porque ha vivido en la complicidad del sistema, explotando y excluyendo a “los

⁷² “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío (i), sino por un tiempo pleno, *tiempo-ahora*” (*Tesis de filosofía de la historia*, 14, en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989, p. 188). Y todavía: “En esta estructura reconoce el signo de una detención *mesiánica* del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido” (*ibid.*, Tesis 17, p. 190). El tiempo mesiánico es la irrupción en la historia de la *solidaridad*; es decir, de alguien que se encuentra investido de la responsabilidad por el Otro que lo obliga a obrar contracorriente: es la irrupción de la “palabra” (ii) crítica que deviene presente en la “carne” (i): el sistema del “tiempo continuo”.

⁷³ A Miguel Hidalgo se le obliga a negar su causa (ser traidor a su pueblo oprimido), tenido como rehén por los españoles en el México de 1811 (situación considerada por Levinas en su segunda gran obra de 1974), o a morir como traidor (“a su Rey y a su Dios”). Lo inaceptable en Hidalgo es que al haber sido del grupo dominante (por criollo blanco y autoridad sacerdotal ante el pueblo) hubiera *traicionado* a sus *amigos* (de Nueva España), habiéndose tornado *amigo* de los *enemigos* del sistema colonial.

pobres, los huérfanos y las viudas”, al Otro. El no haber sido perseguido, el no haber tenido enemigos, es el *signo* suficiente de haber negado la *solidaridad* y haberse mantenido en la *fraternidad* dominadora. Y porque nada ha hecho por el débil, entonces será juzgado como culpable ante el tribunal ético-metafísico alterativo de la historia.

Esto introduce el último tema, quizá el menos claro tanto en Nietzsche como en Derrida. Se trata del segundo momento [b.2] de la segunda aporía nietzscheana: “grito yo, el *loco* viviente”. Aquí, además, entra todo un tema esencial para la filosofía de todos los tiempos.

Se trata de la oposición entre la “sabiduría del sabio” (σοφία τῶν σοφῶν⁷⁴, תְּחִכָּה וְיִמְכָּה⁷⁵) como ser-para-la-muerte (la sabiduría en el sistema dominador, es decir, “sabiduría de la *carne*”⁷⁶ [σοφία σάρξα]) [a.2], y el “saber crítico”, que es “*locura* para el sistema” (μωρά τοῦ κόσμου⁷⁷) como ser-para-la-vida [b.2]. El mesías de Walter Benjamin era el “loco” ante la sabiduría del sistema. En todo el comentario Derrida nunca da una clara explicación de esta oposición dialéctica. Creo que ahora tenemos las categorías suficientes para entender la cuestión.

El “consenso de los excluidos” (ii) es la “sabiduría” como exterioridad (*lógos*, *dabar*).⁷⁸ Cuando ese consenso crítico —que deslegitima el “Estado de Derecho”, que como *voluntad* de los oprimidos (en “estado de rebelión”) pone aún en cuestión al mismo “estado de excepción”

⁷⁴ Pablo de Tarso, I Corintios 1, 18. Los demás textos son de este mismo texto 1, 26-2, 14.

⁷⁵ Isaías 29, 14. Esta “sabiduría del sistema” dominador es entonces “sabiduría de la carne” (σοφία σάρξα), es “el sabio moribundo”.

⁷⁶ La *totalidad*, el sistema, es la “carne”, pero en cuanto categoría subjetiva, existencial, antropológica. Además, la “carne” es la expresión unitaria del ser humano (no hay “cuerpo” ni “alma”; el alma griega es inmortal; la carne semita muere y resucita). Véase E. Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974.

⁷⁷ El “mundo” es también la totalidad del sistema, pero como una categoría que expresa un nivel más objetivo, institucional, histórico, como estructura de poder político.

⁷⁸ Esta *dabar* (palabra, habla; la palabra divina, un evento de habla) semita, o *lógos* griego, se origina en la antigua manifestación del dios Ptah egipcio, cuya “lengua” (como para los semitas) era la palabra como sabiduría, el dios Thot. Egipto está detrás de Grecia y de los palestinos (entre los que se encuentran los judíos, cuya lengua hebrea era un dialecto cananeo).

(de Carl Schmitt)— irrumpe *críticamente* en el sistema vigente de dominación la *palabra*: la “palabra (ii) se hace carne (i)”⁷⁹ (entra en la *totalidad*, la *carne*, desestructurando el sistema de dominación). El *mesbíakh* de Benjamin justifica ahora con una sabiduría anti-sistémica (“locura” de la *totalidad*), contra la “sabiduría de los sabios”, sus antiguos *amigos*, la praxis liberadora de los *enemigos* del sistema, que ya no son los *enemigos* del *meshíakh*.

Hidalgo, el de la clase sacerdotal, de raza blanca y en posición de dominador, lucha contra la misma elite de la que formaba parte en una guerra por la emancipación anti-colonial. Sus razones sonaban a los oídos de sus antiguos *amigos* (las autoridades virreinales que lo persiguen militarmente, los obispos que lo excomulgan y los criollos que lo condenan a muerte) como *locura* insensata, rebelión injustificada, traición de lesa majestad. El hecho empírico de la muerte del inocente, de Miguel Hidalgo y Costilla, que teniendo la *solidaridad* como presupuesto, se descubre como ya siempre responsable por el Otro (el esclavo, el indio, el colono), es el *loco* rehén en manos del sistema. A este hecho, la muerte del inocente culpable de *solidaridad*, Levinas lo denomina la revelación en la historia de “la gloria del infinito” —tema sobre el que discutimos largamente con A. Putnam en el comedor de profesores de la Universidad de Harvard hace algún tiempo.

Se trata, entonces, de un momento central de la *Política de la Liberación*, el momento en que la comunidad de los oprimidos y excluidos, la *plebs*⁸⁰ (pueblo *mesiánico* en el sentido de Benjamin⁸¹), desde la exterioridad del sistema del poder de los que “mandan mandando” (como expresa el EZLN en México), tiende a constituir *desde abajo* un *poder* alternativo, el del pueblo nuevo (*populus*), construido desde la “locura” para el sistema dominador. La sabiduría del sabio crítico, *sabiduría*

⁷⁹ Juan 1, 14.

⁸⁰ Véase E. Laclau, *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

⁸¹ Sin embargo, debemos agregarle a Benjamin dos aspectos fundamentales, no claros en su individualismo puntual: a) el *mesías* tiene memoria de sus gestas [de las luchas de un pueblo, y por lo tanto *otra* historia (ii) que la historia del tiempo-continuo (i)]; y b) el mesías es una *comunidad mesiánica* (un *pueblo*), actor colectivo de la construcción de otro sistema futuro (ii), más allá de la “esclavitud de Egipto” (metáfora de la ontología opresora).

popular de “los de abajo”, ha podido desarrollarse, expresarse gracias a su previa “liberación” subjetiva contra el sistema de dominación desde la potencia de la *solidaridad*, el amor, la amistad por el pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero, ya sugerida por el *sistema del derecho* que incluye su contradicción (las víctimas de la Ley), el del *Código de Hammurabi*, aquel rey semita de Babilonia, ciudad cuyas ruinas están en la cercanía de la actual Bagdad, destruida por los bárbaros al comienzo del siglo *xxi*, *enemigos de todos los condenados de la Tierra*.

Y con Nietzsche, contra Nietzsche, podemos exclamar al final que sólo cuando esos “condenados”, *enemigos* de los dominadores del mundo, se liberen, entonces, sólo entonces “llegará la hora de la alegría”.

Valga todavía una última reflexión sobre una obra que cumple cuatrocientos años (1605-2005). En *Don Quijote de la Mancha*, primera novela de la Modernidad según los críticos literarios, el “Cide Hamete Benengeli, autor *arábigo* y manchego” susurraba al oído de Miguel de Cervantes⁸² que don Quijote se hundía en lecturas de ficción, y que “con estas razones *perdía el pobre caballero el juicio*, [...] desvelándose por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles”.⁸³ Y fue así que cayó en la *locura*.

En el capítulo *xxii* de la primera parte, “De la libertad que dio don Quijote a muchos *desdichados*”,⁸⁴ se cuenta que venían por el camino unos soldados y doce presos “ensartados como cuentas en una gran cadena de hierro” rumbo a las galeras, “gente *forzada* del rey”. A lo que don Quijote se pregunta: “¿Es posible que el rey *haga fuerza* a ninguna gente?”. Y reflexionaba inquietantemente: “Como quiera que

⁸² El Manco de Lepanto hacía como si un autor de una *cultura superior* a la europea, es decir la arábiga, que procedía del Sur negro del Norte del África, de *Las mil y una noches*, le hubiera dictado su obra: “Cuenta Cide Hamete [...] en esta [...] historia, que [...]” (M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, I, cap. *xxii*, México, Real Academia Española, 2004, p. 199).

⁸³ *Ibid.*, cap. *i*, p. 29.

⁸⁴ El texto en *ibid.*, cap. *xxii*, pp. 199-210.

ello sea, esta gente, aunque los llevan, van *de por fuerza*, y no de su voluntad. —Así es —dijo Sancho. —Pues, de esa manera dijo su amo [don Quijote]—, aquí encaja *la ejecución de mi oficio*: defender fuerzas y socorrer y acudir a los *miserables*". Sancho le advierte que "la justicia [...] es el mismo rey".

Don Quijote logra que los soldados le permitan preguntar a cada uno "la causa de su desgracia" y después de largas preguntas y respuestas lanzadas a cada uno de los reos, el Quijote concluye:

Todo lo cual se me representa a mí ahora en la memoria [gracias al relato de los reos], de manera que me está diciendo, persuadiendo y aun *forzando* que muestre con vosotros el efecto para [el] que *el cielo me arrojó al mundo* y me hizo profesar en él la orden de caballería que profeso, y el voto que en ella hice de favorecer a *los menesterosos y opresos* de los mayores.

Lanzándose el Quijote contra los soldados, liberó a los reos. Uno de los liberados, agradeciendo la locura⁸⁵ osada del caballero, exclamó: "Señor y *liberador* nuestro [...] ni pensar que hemos de volver ahora a *las ollas de Egipto* digo, a tomar nuestra cadena y a ponernos en camino [hacia la antigua prisión]".

El autor de *Don Quijote de la Mancha*, aquel gran crítico del sistema de su época, logra mostrar las injusticias del inicio mismo de la Modernidad desde la *locura* de aquel caballero aparentemente anacrónico. ¡Era una manera de mostrar la *locura* de la *solidaridad* ante la racionalidad fraterna del orden establecido!

⁸⁵ "Pasamonte, que no era nada bien sufrido, estando ya enterado que don Quijote *no era muy cuerdo*" (*ibid.*, p. 209), es decir, estaba *loco*. Cervantes presenta la locura de la ficción como el horizonte desde el cual es posible la crítica al sistema, que es aceptada como la del bufón en las fiestas medievales del "Cristo arlequín", donde se podía criticar carnavalescamente hasta al rey o al obispo en el poder. Catarsis festiva, metáfora de las revoluciones empíricas, históricas, reales. Como los esclavos de Brasil que en sus danzas rituales "luchaban contra el Señor de los ingenios", símbolo anticipatorio de la lucha efectiva socio-económica y política que se dará contra la esclavitud.

CAPÍTULO 7

Reflexiones sobre *Hacia la crítica de la violencia* de Walter Benjamin

El escrito de Walter Benjamin sobre la violencia¹ tiene tres partes claramente discernibles. En la primera, se enfrenta críticamente a la visión de la cuestión de la violencia desde la filosofía del derecho imperante,² burgués, y mostrará sus contradicciones;³ en la segunda, opondrá la concepción mítica de la violencia a la semita⁴ y por último, en la tercera, expone las conclusiones propias.⁵ Por nuestra parte, continuaremos la reflexión con el fin de esclarecer algunos puntos para una comprensión actual y latinoamericana del asunto.

¹ Cada una de las citas —incorporadas entre paréntesis en el texto— presentan dos números, correspondientes a la edición en español el primero, y a la versión alemana el segundo. Las referencias son: W. Benjamin, “Hacia la crítica de la violencia”, en *Obras*, vol. II/1, Madrid, Abada Editores, 2007, pp. 183 ss. (citado en primer lugar en el texto). La edición original alemana es: *Gesammelte Schriften*, vol. II/1, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 179 ss. (citada en segundo lugar).

² Por ejemplo la de Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, Berlín, 1921; aunque fundamentalmente a la posición de Kant que en su *Metafísica de las costumbres* (1797) observa que el fundamento de la legalidad es el orden vigente en tanto vigente, profundamente conservador. Kant escribe: “El cambio de una constitución política [...] puede ser introducido por el soberano mismo, mediante reforma, pero no por el pueblo, por consiguiente no por revolución [...] Si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas” (*Metafísica de las costumbres*, A 178-180, B 209-210; en edición alemana *Kant Werke*, vol. VII, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, p. 441-442). Véase E. Dussel, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, vol. II, Madrid, Trotta, 2009, pp. 370 ss.

³ Desde las páginas cast. pp. 183 ss; al. pp. 179 ss.

⁴ Desde las páginas cast. pp. 200 ss.; al. pp. 197 ss.

⁵ Desde las páginas cast. pp. 205; al. pp. 202 ss.

1. CRÍTICA DE LA VIOLENCIA EN WALTER BENJAMIN

a. En un *primer* momento, Benjamin desarrolla una argumentación detallada y compleja para mostrar la crítica del *concepto de violencia* en el pensamiento vigente burgués, que se sitúa como el *fundamento* “que instaaura el derecho” (*als rechsetzender*), “que da permanencia al derecho” (*als rechtserhaltender*), y, por ello mismo, es también el fundamento del poder (*Macht*) y del Estado. Distingue la vigencia de la violencia en el derecho y la justicia; usa la distinción del ordenamiento jurídico al hacer una diferencia entre medios y fines, entre principio y criterios justos e injustos, dentro del ámbito del derecho natural y positivo. Por otra parte, la violencia en el darwinismo biologista constituiría un medio y un hecho natural. En el fondo se trata de la “justificación” (*Berechtigung*) de ciertos medios que conforman la violencia” (185; 181).

En una “teoría positiva del derecho es aceptable como base hipotética [...] la violencia históricamente reconocida (sancionada) y la no sancionada” (185; 181). Y a partir de esta propuesta se interna en el esclarecimiento de algunas situaciones ejemplares, hasta llegar al “caso de la lucha de clases, del derecho a la huelga garantizado a los trabajadores” (187; 183), ya que los “trabajadores organizados son hoy [...] junto a los Estados, el solo y único sujeto jurídico al que se da derecho a la violencia” (187; 183), si la huelga es definida como un acto violento (siendo en realidad un acto de omisión), que es concedido para evitar mayores violencias (como la destrucción de las fábricas, p.e.). Y comenta Benjamin que es paradójico “calificar de violento un comportamiento que se lleva a cabo justamente para ejercer un derecho” (188; 184-185), que habría que diferenciar de la acción cuya “intención es subvertir el ordenamiento jurídico” (188; 184-185) en cuanto tal.

Otro caso límite es el “derecho de la guerra” (189; 185), ya que enfrenta el derecho de dos o más Estados en el ejercicio de la violencia, lo que establece una contradicción.

De todo ello, Benjamin concluye que la violencia tiene dos funciones: “La primera función de la violencia consiste en el hecho de *instaurar el derecho* [...]; la segunda consiste por su parte en *mantener el derecho*” (190; 186).

De donde puede deducirse que “el origen del derecho está en la violencia [...] violencia ejercida sobre la vida y la muerte [...] como centro del ordenamiento jurídico” (191; 188).

En el caso de la pena de muerte y en las acciones de la policía puede verse el ejercicio de la violencia del Estado moderno. Por ello, siendo entonces la violencia el fundamento del derecho, este mismo se “aparece a una luz moral sin duda tan equívoca que se nos impone la pregunta de si, para regular intereses humanos antagónicos, no habrá otros medios que los medios violentos” (193; 190). Uno sería el “origen del contrato”, pero dicho contrato tiene como fundamento “el poder (*Macht*) que garantiza el contrato jurídico” que tiene su “origen violento” (193; 190).

Llegando, aquí Benjamin se pregunta: “¿Es posible resolver los conflictos sin violencia alguna?” (194; 191). En el nivel privado es posible, y en el público cuando se llega a un cierto “entendimiento” (*Verständigung*) (195; 192), el cual se encuentra dentro de la “esfera del lenguaje” pero no del derecho, que sólo puede garantizarlo, como hemos indicado, por la violencia.

Aquí vuelve Benjamin a plantear de nuevo la situación de la lucha de clases e, inspirándose en Georges Sorel, plantea la cuestión de la “huelga general política” y la “huelga general proletaria”, dándole a la primera la forma de presión política, y a la segunda el propósito de la “destrucción del poder del Estado” (*der Vernichtung der Staatsgewalt*) (197; 194), que sería la posición anarquista, a la que suma a Marx, y que de alguna manera es juzgada por Benjamin como “el despliegue de la verdadera violencia (*eigentlicher Gewalt*) de las revoluciones” (198; 195).

Pareciera que, al final de este primer momento, Benjamin concluye que “sobre la justificación de los medios y sobre la justicia de los fines *no decide nunca la razón*, sino la *violencia de destino* (*schicksalhafte*) ejercida sobre ella, y sobre ésta Dios” (199; 196). Así queda bosquejada entonces la cuestión.

b. En un *segundo* momento aparece una nueva contradicción: “la violencia *mítica* (*mythische*)” y la “violencia *divina* (*göttliche*)”.

La “violencia mítica” es la de Níobe (en la *Ilíada* de Homero), el mundo trágico del “destino” violento de la ley, y de la experiencia moderna (“el poder ha de ser garantizado por toda violencia instauradora de derecho, y esto en mayor medida por la excesiva obtención de

propiedades” [201; 198]). Es la que se ejerce en la tragedia griega (formulada por Franz Rosenzweig, que tanto elogiaba Benjamin) y en la filosofía política desde Thomas Hobbes o John Locke.

Mientras que “si la violencia mítica instaura (*rechtssetzend*) el derecho, la violencia divina lo *aniquila* (*rechtsvernichtend*); si aquella pone límites, ésta *destruye ilimitadamente*; si la violencia mítica inculpa y expía [como Prometeo], la divina *redime* (*entsühnend*)” (202; 199). Ese Dios, y esa violencia divina, es *semita* y *crítica*, no es griega ni moderna, ya que “igual que Dios se contrapone en la totalidad de los ámbitos al mito [trágico]; la violencia divina es lo contrario a la violencia mítica *en todos los aspectos*” (202; 199).

El criterio diferencial de la “violencia divina” consiste en que “redime, no pudiendo ignorarse la conexión profunda entre el carácter incruento y redentor que la caracteriza, pues la sangre es el símbolo *de la mera vida* (*des blossen Lebens*)” (203; 199).⁶ Y aquí no podemos menos que citar un texto profundamente benjaminiano:

La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la mera vida a causa de la violencia que le es propia; la violencia divina pura es, por su parte, ya violencia sangrienta sobre toda la vida, justamente a causa de lo vivo. La primera exige sacrificios, mientras que los acepta la segunda (203; 200).

Esa violencia divina sólo puede definirse “por el hecho de momentos de consumación incruenta, consumación fulminante y redentora [...], por la ausencia de toda posible institución de derecho. Por consiguiente, hay buenas razones para considerar destructiva a esta violencia” (203; 200).

Todo esto se basa en “la tesis de la *sacralidad de la vida* (*der Heiligkeit des Lebens*)” (204; 201). Y aquí Benjamin lanza preguntas que ya no responde, que deja en el aire sin respuesta todavía —y que retomare-

⁶ Sobre la vida humana como criterio y principio fundamental de la ética, véase el capítulo 1 de E. Dussel, *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998 (en inglés: *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*, Durham, Duke University Press, 2013). En la *política*, véase el principio de afirmación de la vida en *id.*, *Política de la Liberación, Arquitectónica*, vol. II, cit.

mos en nuestras reflexiones posteriores—. Algunas de ellas se formulan así: “Aunque el ser humano fuera sagrado [...] valdría la pena sin duda investigar el origen del dogma de la sacralidad de vida” (204-205; 201-202).

c. En el *tercer* momento, se realiza como un repaso de la argumentación desarrollada. “La crítica de la violencia es ya la filosofía de *su historia* [...] en su condición de instauradora y mantenedora del derecho” (205; 202) en cuanto “violencia mítica” (griega y moderna), “y esto dura así hasta que otras nuevas violencias, o las antes oprimidas, vienen a derrotar a la violencia que instauraba hasta entonces el derecho; y así fundamentan una nueva para una nueva decadencia [...] que sin más es la violencia del Estado” (205; 202).

Pero hay otra violencia todavía: “la violencia revolucionaria (*revolutionäre Gewalt*)” (205-206; 202). ¿Es ésta la “violencia pura del ser humano” (206; 202)? “Sólo la violencia mítica, pero no la divina, se deja conocer exactamente y en cuanto tal [...], por cuanto que la *fuerza redentora* (*entsühnende Kraft*)⁷ propia de la violencia *no se halla a la vista de los seres humanos*” (206; 203), pero ella “es capaz de aparecer (*zu erscheinen*) en la auténtica guerra” (206; 203) y en otras situaciones que consideraremos a continuación.

Hasta aquí las reflexiones benjaminianas.

2. DESARROLLOS DESDE UNA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN

En adelante, continuaremos la reflexión de Benjamin desde el horizonte de una filosofía política de la liberación y desde la situación latinoamericana. Las preguntas que Benjamin deja abiertas y las propuestas positivas cifradas en un lenguaje metafórico deberemos desarrollarlas *críticamente* (en el sentido del propio Benjamin, en aquello de que la *crítica* cumple o realiza plenamente el texto crítico-do, en este caso el mismo texto benjaminiano). Expondremos nuestra reflexión en dos momentos, correlativos a los considerados por nuestro pensador.

⁷ No se usa la palabra *Gewalt* (violencia) sino *Kraft* (fuerza).

a. En un *primer* momento, partiremos de categorías de la filosofía política de la liberación ya elaboradas en detalle.⁸ Para comenzar, sería necesario intentar una descripción mínima del concepto de *violencia*, que aparentemente es claro en el lenguaje cotidiano.

A los fines del discurso que sigue, deseo indicar que denominaré “violencia” a una coacción ejercida *contra el derecho* del Otro. La palabra *violar* indica bien este sentido negativo. Es claro que se preguntará el lector: ¿cuáles son los derechos del Otro? En un primer sentido amplio, aquellos que el cuerpo del *derecho vigente* le acuerdan. La problemática benjaminiana del derecho natural y positivo es entonces *evitada*. El derecho natural sería algo así como una lista *a priori* desde donde se podría criticar al derecho positivo. Pero la dificultad estriba en la cuestión de los *nuevos derechos*. Estos *nuevos* derechos aparecen históricamente por la maduración de la conciencia colectiva y son propuestos y defendidos por las víctimas que la ignorancia de esos *nuevos* derechos producen. ¿Para qué sirve una lista *a priori* de derechos si históricamente los *nuevos* derechos surgen *a posteriori* del cuerpo de derechos positivos vigentes?

Como puede comprenderse, si la violencia es coacción contra los derechos del Otro, cuando el Otro tiene conciencia y lucha por *nuevos* derechos —los cuales son desconocidos para ejercer la violencia no los conoce (y quizá no pueda *todavía* conocerlos)—, se produce una situación límite que puede entenderse mediante las categorías construidas por Gramsci (con las que Benjamin no contaba).

En el caso de que un “bloque histórico en el poder” ejerza el gobierno *hegemónicamente* cumpliendo con los intereses de los ciudadanos, el *consenso* (fundamento de la legitimidad) permite la paz social (al menos en principio y precariamente), y no hay por lo tanto violencia. Cuando un grupo social, del “bloque social de los oprimidos” (del pueblo⁹), cobra conciencia de que sus intereses no se cumplen en el proyecto político vigente, o que ciertos derechos que van descubrien-

⁸ En mis trabajos *20 tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006; *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, y *Política de la Liberación. Arquitectónica*, vol. II, cit.

⁹ Considérese esa categoría de “pueblo” en la tesis 11, incluida en E. Dussel, *20 tesis de política*, cit.

do los oprimidos no son reconocidos por los grupos dirigentes, entran en disidencia gracias al *consenso crítico* de los dominados (o las víctimas). Se rompe así el *consenso* social y se perturba la paz social. El “bloque histórico en el poder” no conoce (o reconoce) los *nuevos* derechos que los disidentes defienden. Usa entonces la coacción policial contra los *nuevos* derechos y dicha acción es *violenta* según la descripción inicial indicada. La clase *dirigente* se transforma en clase *dominante*, es decir, violenta, represora, usando la coacción de las instituciones contra los derechos de los oprimidos que tienen conciencia de la injusticia de la situación vigente, con críticas motivadas por un *consenso crítico* (principio de *nueva* legitimidad).

Esa acción disidente, con conciencia de ejercer *nuevos* derechos, puede ser aun una coacción (o una “fuerza”: *Kraft* la llama Benjamin) con medios proporcionados a la violencia que sufren los oprimidos por los grupos dominantes. La *coacción legítima* de liberación, revolucionaria, no es violencia, aunque en ciertos casos (como lo muestran George Washington, Miguel Hidalgo y Costilla o la Resistencia francesa ante la invasión nazi) pueda ser armada, y que tampoco todavía es *legal* (porque no se ha instaurado un orden *nuevo* jurídico).

b. Esto nos permite comprender que el *nuevo* orden (y todo orden fue al comienzo un nuevo orden) no es fruto necesario de la violencia como fundamento de un poder instituyente, porque la coacción legítima de los oprimidos que organizan dicho *nuevo* orden no fue violencia. El fundamento de la *legitimidad* (no digo de la *legalidad*, que viene después) es el *consenso crítico* de los oprimidos, y no una violencia instituyente. Por ser *legítimo* el nuevo orden, lo son igualmente sus instituciones legítimas coactivas, como por ejemplo la policía. Y esto porque los miembros disidentes del orden anterior, y creadores del nuevo, cuando deciden que todos deben cumplir los acuerdos alcanzados por consenso incluyen las obligaciones y los castigos para los miembros que no cumplan con dichos acuerdos válidos. La institución policial, así como el *nuevo* Estado, tienen como fundamento la legitimidad de la comunidad revolucionaria, cuya praxis no es violenta (según la descripción dada). Por ejemplo, las comunidades indígenas castigan al asesino de otro miembro de la comunidad a alimentar, trabajando su campo, a la familia del asesinado, de por vida. Es un castigo justo que

la policía comunal hace cumplir. No se trata de violencia sino de justicia.

Si por el contrario, el grupo dominante *reprime* a los disidentes, que han alcanzado *consenso* crítico, por medio de la policía, este acto policial es violento porque se ejerce contra el *nuevo* derecho legítimo, aun de un acto de coacción o *fuerza revolucionaria* (como son los casos de Washington, Miguel Hidalgo, o los sunnís que se defienden hoy de la invasión norteamericana en la Guerra de Irak o Afganistán).¹⁰

Por ello, en la guerra hay que definir la finalidad de la acción de cada ejército (porque hay al menos dos). El ejército que *agrede* al Otro, que lo invade, que ocupa agresivamente el territorio extranjero, se opone a otro ejército que *defiende* al pueblo inocente y sufriente que es oprimido por el agresor. El primer ejército es violento, y por ello injusto; el segundo es heroico, y por ello justo.

Los grupos, clases, movimientos, naciones oprimidos que se levantan contra la dominación cumpliendo una praxis (o *fuerza*, o coacción) de liberación legítima, ejercen lo que Benjamin denomina “violencia divina”. La “violencia mítica”, trágica, o moderna (que parte de una descripción del “poder político” como dominación, y no como “poder obediencial”, diría Evo Morales) se origina efectivamente en la violencia injusta como instauración y permanencia de un orden opresor fetichizado: la totalidad totalizada donde el Otro es asesinado como Abel.

El momento *mesiánico* y *materialista* benjaminiano consiste en ese momento insospechado, el *tiempo-ahora*, en que salta como el tigre en la historia el movimiento, el que ejerce el liderazgo, el pueblo como actor colectivo de la instauración de un *nuevo* orden, de un *nuevo* derecho. Es el “tiempo del peligro” (y peligro, porque deberá ejercer una “fuerza mesiánica” que puede ser hasta una coacción legítima armada, si es la necesaria proporcionalmente a la violencia contraria, aunque siempre será preferible si la mera “no-violencia” es suficiente),¹¹

¹⁰ Véase tesis 16.23 en *ibid.*

¹¹ Ni la coacción armada ni la coacción “no violenta” son principios normativos; son simplemente *tácticas* políticas determinadas por las circunstancias que los actores deben decidir. La “no violencia” entre los indígenas quiché guatemaltecos durante decenios del siglo xx era imposible: si hubiesen decidido hacer una “huel-

es el *kairós* que anula la cotidianidad del mero “tiempo duración” del ejercicio sistemático de la violencia dominadora.

ga de hambre” hubieran sido asesinados antes de tener siquiera hambre, pero, además, nadie se habría enterado del asesinato, ya que ningún medio de comunicación era permitido. Gandhi, mediante la opinión pública en un Reino Unido con algo de Estado de derecho, podía decidirse a usar una táctica (con fundamento ontológico hindú) no violenta, y fue eficaz. Los quiché de Guatemala no podían optar por esa táctica. El *principio* normativo justifica el derecho a usar una *coacción legítima* proporcional al ataque dominador e injusto sufrido, en *defensa de un pueblo inocente* masacrado, praxis que de ninguna manera es “violencia” (y, quizá, tampoco “violencia divina”). Véase E. Dussel, “Sobre algunas críticas a la Ética de la Liberación”, en *Materiales para una política de la liberación*, México-Madrid, Plaza y Valdés, 2007, pp. 173 ss., donde se toca el tema Coacción legítima, violencia y política, que, por otra parte, ya está presente en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 vols., Siglo XXI, 1973.

CAPÍTULO 8

Cinco tesis sobre el “populismo”

Permítaseme resumir el tema en cinco tesis sobre el fenómeno del “populismo”, que ha cobrado actualidad dada la existencia de gobiernos latinoamericanos que, a excepción de México y Colombia, han escogido presidentes de centro-izquierda en las contiendas electorales desde el año 2000. Un cierto cansancio ante los modelos neoliberales aplicados por parte de las elites y la constatación de las masas populares de los efectos negativos del Consenso de Washington, han promovido entonces movimientos y decisiones que se juzgan como “populistas” por los grupos o los intereses conservadores, *dentro* de América Latina o desde *fuera*, es decir, desde Estados Unidos y Europa.

1. EL “POPULISMO” HISTÓRICO DE AYER. CATEGORIZACIÓN ADECUADA DE UN PROCESO LEGÍTIMO¹

La coyuntura latinoamericana entre las dos guerras llamadas mundiales (1914-1945), y notoriamente desde la crisis económica de 1929, produjo un cambio geopolítico de gran impacto en América Latina. La hegemonía inglesa (1818-1914) es jaqueada por el poder económico y militar norteamericano, que desplazará al Reino Unido a partir de 1945 como potencia hegemónica. Dichas guerras produjeron —con costos inmensos nunca vistos en la historia mundial— más de cuarenta millones de muertos.

El llamado “populismo latinoamericano” (cuya época clásica debe situarse desde la Revolución mexicana de 1910 o desde el movimiento

¹ Véase el tema en E. Dussel, “Estatuto ideológico del discurso populista”, *Ideas y valores* 50 (1977), pp. 35-69; *id.*, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 435-463.

de elecciones populares con Hipólito Yrigoyen en 1918 en Argentina, hasta el golpe de Estado contra Jacobo Arbenz en 1954; algo más de cuarenta años), que un teoricismo dogmático confundió unívocamente con el “bonapartismo” europeo,² es el fruto de esta situación geopolítica concreta. Desde el comienzo de la llamada Primera Guerra Mundial (ya que en realidad no fue *mundial*, porque gran parte de Asia, África y América Latina no intervinieron) la dominación del centro sobre la periferia colonial o poscolonial (en América Latina) debió disminuir su explotación, por encontrarse abocado (el centro) en una brutal lucha por la hegemonía. Esto dio oportunidad al lento y débil origen y crecimiento de una cierta burguesía industrial y de una clase obrera producto de esa naciente y siempre dependiente revolución industrial muy tardía. En ciertos países más urbanizados de América Latina (en torno a Buenos Aires o Córdoba, São Paulo o Río, México o Guadalajara, etc.) nacieron empresas industriales que produjeron bienes de difícil importación debido a la guerra entre los países del Norte. Getúlio Vargas, Lázaro Cárdenas, Juan Domingo Perón y tantos otros fueron los líderes de estos procesos de “pacto social”, donde una débil burguesía nacional crecía simultáneamente a una clase obrera y a la organización (por ejemplo en México) de los campesinos. Confederaciones generales de empresarios, obreros o campesinos manifestaron la irrupción organizada de una nueva constelación política, económica, social, cultural que se denominó “populismo”.

Esta categorización no era negativa; intentaba mostrar el hecho de un proyecto político hegemónico (en tanto cumplía con los requerimientos de la mayoría de la población, incluyendo la elite burguesa industrial) que afirmaba un cierto nacionalismo que protegía —gracias al Estado, que tenía una relativa autonomía de los sectores de las clases dominantes— el mercado nacional. El débil capitalismo nacen-

² No advirtiendo que los fenómenos franceses del siglo xviii y xix no pueden corresponder con otros fenómenos muy diversos del mundo poscolonial y además del siglo xx. Otros, igualmente de izquierda, lo confundieron simplemente con los fascismos europeos (italiano, alemán o español), no advirtiendo nuevamente la carga emancipatoria de movimientos nacionalistas anti-imperialistas (aunque capitalistas, es verdad).

te tenía entonces unas fronteras protegidas en cuanto al uso de su energía (de allí la nacionalización del petróleo, del gas, de las minas, de la electricidad, etc.) y de ventajas aduanales dentro del mercado nacional. Fue la etapa de mayor crecimiento económico sostenido de América Latina en el siglo xx, y el tiempo de los gobiernos elegidos efectivamente por la presencia masiva del pueblo en elecciones no fraudulentas. El bloque social de los oprimidos se hizo presente aun desde un punto de vista democrático, fenómeno que no tendrá comparación con ningún otro en todo ese siglo (exceptuando los procesos revolucionarios a los que haremos referencia posteriormente). Por ello, nombres como los de Cárdenas o Perón, aunque ambiguos, son difíciles de borrar de la memoria popular.

Este fenómeno se daba igualmente en otras regiones de la periferia mundial: Mustafa Kemal Atatürk, el movimiento nacionalista de Abdel Nasser en Egipto, el Partido del Congreso en la India o Sukarno en Indonesia, manifestaban circunstancias análogas.

2. EL “PSEUDO-POPULISMO” DE HOY. EPÍTETO PEYORATIVO COMO CRÍTICA POLÍTICA CONSERVADORA SIN VALIDEZ EPISTÉMICA

Aquel “populismo” histórico del siglo xx no puede compararse de ninguna manera con lo que hoy ciertos grupos conservadores y dominantes usan bajo ese término o “populismo radical”, con lo cual se intenta peyorativamente negar validez a ciertos fenómenos político-sociales en la coyuntura del comienzo del siglo xxi.

En efecto, Estados Unidos necesitó algo menos de diez años para organizar su hegemonía en el mundo llamado “libre”, ante la presencia de la Unión Soviética (un efecto inesperado de las guerras intraburguesas), desde el inicio de la llamada Guerra Fría. Por el oeste, su antiguo enemigo en Europa, Alemania, fue fortalecido con el Plan Marshall ante el nuevo enemigo: la Unión Soviética. Por el este, el antiguo enemigo, Japón, fue reorganizado ante el nuevo enemigo: China. Terminada esta tarea de estructurar la hegemonía en el norte, Estados Unidos observó que en el sur “pululaban” regímenes con aspiraciones nacionalistas, aunque casi todos capitalistas, que se le en-

frentaban en la *competencia dentro del mercado mundial capitalista* en el que luchan las burguesías del Norte contra las del Sur. Sin “compasión” —como es de esperar—, el Norte despedazó violentamente esas “burguesías” periféricas que intentaban tener un lugar en el mercado mundial. La burguesía norteamericana, a través del Pentágono, lanzó entonces una guerra³ de competencia (la “competencia” dentro del mercado donde una burguesía domina y extrae plusvalor de la otra), que se manifestó en primer lugar en Guatemala, en 1954, contra el proyecto capitalista de emancipación nacional de Jacobo Árbenz, que intentaba imponer mayores salarios a los obreros de la United Fruit Company con el fin de fortalecer el mercado interno guatemalteco, para permitir una naciente revolución industrial —nada socialista el proyecto⁴—. Pero en la guerra de competencia de la burguesía del Norte contra la del Sur latinoamericana no había ninguna proporción en la potencia de los contendientes. Uno tras otro fueron destruidos los proyectos del “populismo” histórico latinoamericano. Así cayeron los gobiernos de Árbenz, Vargas, Perón, de Gustavo Rojas Pinilla, de Pérez Jiménez, entre otros, instaurándose regímenes categorizados como “desarrollistas” (desde 1954, entonces).

La Teoría de la dependencia formuló estos acontecimientos mostrando que la *transferencia* de plusvalor del capital global del capitalismo periférico *hacia* el capital global del centro (siendo desde la década de 1980 el mecanismo principal de la dicha transferencia el pago de una deuda externa inflada y en gran parte contraída antidemocráticamente a espaldas del pueblo latinoamericano)⁵ debía ocultarse ideoló-

³ Esta “guerra” primeramente fue *militar* y antidemocrática, ya que los “populismos” fueron derrotados por golpes de Estado *militares* orquestados desde Estados Unidos, y gracias a la educación de militares de alto rango latinoamericanos formados en escuelas estratégicas del Pentágono en Panamá, West Point, etcétera.

⁴ Véase E. Dussel, “Estatuto ideológico del discurso populista”, en *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, cit., pp. 449-450. La Revolución socialista cubana significó igualmente un proceso que surgió posterior al populismo histórico de “segundo tipo” (véase E. Dussel, “El populismo latinoamericano (1910-1959)”, en *Ideas y Valores* 50 (1977), pp. 35-69, y nuevamente en *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, cit., pp. 435-463).

⁵ Véase E. Dussel, *Towards an Unknown Marx*, cap. 13, Londres, Routledge, 2001, pp. 205 ss.

gicamente gracias a una teoría económica construida *ad hoc* por Estados Unidos y Europa por la que se sugería, desde finales de la década de 1950 [denominada por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) “doctrina desarrollista”], “abrir las fronteras” a la *tecnología* más avanzada y al *capital* del centro para sustituir importaciones. Esto produjo el fenómeno de las que se llamarán después: las corporaciones transnacionales. Lo cierto es que el “desarrollismo” fracasó, porque era sólo la máscara de la expansión del capital del centro, de la dominación de la burguesía del Norte sobre la de la periferia; del centro que destruyó y absorbió el capital nacional y debilitó a la burguesía periférica, tarea que realizarán por último las dictaduras de seguridad nacional (desde el golpe dirigido por Golbery do Couto e Silva en Brasil en 1964, hasta las primeras elecciones formalmente democráticas de un presidente en aquel país o Argentina, en 1983), cuando las masas, que habían de alguna manera gustado el fruto del desarrollo económico-político del “populismo”, fueron nuevamente reprimidas desde una disciplina exigida por la lógica del “desarrollo” del capital. Las dictaduras hicieron posible una nueva etapa de la existencia de un capitalismo periférico que aumentaba la transferencia de plusvalor al centro.

La instalación de las *democracias formales* posteriores a las dictaduras (1983-2000) significaron una “apertura” política de la vida pública, no aterrorizada ya por la represión militar, lo que dio un ambiente de aparente libertad que permitió consolidar la conciencia de la legitimidad del deber de pagar una cuantiosa deuda externa contraída. Esa deuda, que los militares iniciaron, debieron heredarla los gobiernos “democráticos” que, a pesar de este adjetivo, justificaban ante la conciencia popular el indicado deber de pagarla —cuando ya los militares habían perdido totalmente la credibilidad—. Es decir, la deuda se había legitimado. Esos gobiernos formalmente “democráticos” fueron lentamente volviéndose ortodoxamente neoliberales (cuyos ejemplos prototípicos fueron los gobiernos privatizadores de los bienes públicos como los de Carlos Saúl Menem y Carlos Salinas de Gortari). Así se llevó a cabo a la práctica el “gran relato” (ignorado por la filosofía posmoderna) de la teoría neoliberal (llamada aún por George Soros: “fundamentalismo de mercado”) que se expresa en el Consenso de Washington, que presiona a una total apertura de los mercados ante

una predicada *inevitable* globalización económica, cultural y política —cuya expresión en la izquierda es formulada por Antonio Negri y Michael Hardt.⁶

Ahora el calificativo de “populismo” había cambiado absolutamente de significado. Se había producido un deslizamiento semántico, una redefinición político-estratégica del término. Ahora “populismo” significa toda medida o movimiento social o político que se oponga a la tendencia de globalización, tal como la describe la teoría de base del Consenso de Washington, que justifica la privatización de los bienes públicos de los Estados periféricos, la apertura de sus mercados a los productos del capital del centro, y niega la priorización de los requerimientos, de las necesidades de la gran mayoría de la población, empobrecida por las políticas adoptadas por las dictaduras militares (hasta aproximadamente 1984) y aumentadas posteriormente por las decisiones de reformas estructurales dictadas desde los criterios de una economía neoliberal —que en México siguieron vigentes hasta 2008, constituyendo un anacronismo lamentable, si no suicida—. En medio de esa “noche de la historia” latinoamericana, el levantamiento en Chiapas en enero de 1994 significó un rayo auroral en medio de las tinieblas.

Es decir, todos los movimientos populares y políticos desde 1999 (por tomar como fecha de referencia la promulgación de la Constitución bolivariana en Venezuela) que se oponen al proyecto neoliberal serán tachados de “populistas”. En este sentido, la ciencia social con pretensión de tal debería rechazar su uso, porque no cumple con la claridad semántica de ser una denominación que tenga un contenido epistémicamente preciso. Se trata simplemente de un insulto, de un enunciado ideológico encubridor, usado para confundir al oponente

⁶ Interesante es anotar que en las campañas previas a la elección de candidatos a la presidencia en Estados Unidos, en enero de 2008, los políticos hablan en contra de los efectos negativos para Estados Unidos de la globalización y proponen un retorno a un neonacionalismo, críticos a los Tratados de Libre Comercio firmados durante las dos décadas anteriores. Perdida la competencia industrial ante China, la de la explotación del petróleo ante Rusia y la OPEP, la competencia de la producción de los sistemas electrónico-computacionales ante la India, Estados Unidos retorna al “proteccionismo”. Esto es, como veremos, lo que hasta el presente criticaban en América Latina como “populismo” neo-nacionalista o “radical”, comienza a aplicarse en el país del Norte. Pero no nos anticipemos.

de manera sofisticada. Claro está que su uso es casi unánime entre los medios de comunicación al servicio del capital central y periférico, de las teorías construidas *ad hoc*, continuamente usadas por los grupos dominantes políticamente que se oponen a los movimientos populares que luchan contra la teoría y práctica del Consenso de Washington. Hoy se juzga negativamente a los movimientos populares y políticos críticos como “populistas”, como fueron criticados en el pasado los “populismos” históricos de los 30 como “dictaduras” militares (las de Vargas, Cárdenas o Perón).

La obra tan meritoria de Ernesto Laclau, *La razón populista*,⁷ como toda la producción teórica de este autor, intenta rescatar el sentido *positivo* de la denominación “populista” desde una teoría de la hegemonía, en la que reivindica que la razón política, en cuanto tal, o es populista —es decir, responde a los requerimientos del consenso mayoritario—, o no es propiamente razón *política*. Es decir, la razón política es siempre razón populista y no otra cosa.

Es aquí donde comienza una nueva problemática, y nos encaminamos entonces a la tercera tesis de esta contribución.

3. REMANTIZACIÓN DE LA CATEGORÍA POLÍTICA DE “PUEBLO”: LO “POPULAR” NO ES LO “POPULISTA” (NI AYER NI HOY)

La cuestión estricta de *filosofía política* latinoamericana actual consiste en preguntarse si puede distinguirse entre lo *populista* y lo *popular*; entre el *populismo* y el *pueblo*. Todo parte entonces de una pregunta: ¿a qué se denomina *pueblo*?, o más simplemente: ¿qué es el *pueblo*?, de cuya clarificación dependen las otras. Por mi parte, he intentado distinguir ambas palabras desde finales de la década de 1960, y sobre el tema hemos mantenido una larga polémica que en buena parte ha pasado desapercibida a la ciencias sociales. Intentaré de nuevo distinguir estos términos ambiguos, por tener “doble sentido”.

Tanto el *populismo* (aun cuando fue usado adecuadamente en el populismo histórico desde la década de 1930) como la categoría *política*

⁷ La edición en español es del Fondo de Cultura Económica (México, 2005); en inglés: *On populist reason*, Londres, Verso, 2005.

(central para una *política de la liberación*) de *pueblo* deben aclararse. Lo cual permitiría, como corolario, distinguir por su parte entre lo populista y lo popular —distinción que Laclau se cuida de proponer—. Sería la temática que podría denominarse como: “la cuestión popular” —en el sentido tradicional de las grandes “cuestiones” que ha debatido el marxismo histórico.⁸

En efecto, la cuestión previa, entonces, es preguntarse por el significado de la *categoría política*, tan usada cotidianamente, *pueblo*, y *construirla* explícita y precisamente como una “categoría” teórico-política, filosófica. La “categoría”, que es un instrumento hermenéutico, tiene siempre un “contenido”, un “concepto”, diríamos con Karl Marx. Este pensador clásico nos dice claramente:

Todos los economistas [diríamos ahora para aplicar el texto a nuestro tema: muchos *filósofos políticos*] incurrir en el mismo error: en vez de considerar el plusvalor puramente en cuanto tal [diríamos: la categoría de *pueblo*], lo hacen a través de las *formas* particulares de ganancia o renta [diríamos: la usan en sus *formas* derivadas de *populismo* o *popular*].⁹

⁸ En mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985, pongo por título de un párrafo: “La cuestión popular” (pp. 400 ss.). Vuelvo compendiadamente sobre el tema en “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionara, más allá del populismo y del dogmatismo)”, en *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, pp. 251-329. Cabe recordarse que para Marx la categoría “pueblo” (nunca *constituida explícitamente como categoría*) se usa de hecho, junto a la de “pobre” (*pauper ante o post festum*), cuando las masas de siervos deambulan por Europa *después* de haber abandonado los feudos y *antes* de ser subsumidos por el capital. En esa “tierra de nadie” Marx no puede usar las categorías *económicas* de “siervo” o “clase obrera”, sino que se remite a la categoría *política* de “pueblo”.

⁹ K. Marx, *Manuscrito de 1861-1863*, MEGA II, 3, p. 333; *id.*, *Teorías sobre la plusvalía*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 33. Véase E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI, 1988, p. 110. Marx agrega: “La *confusión* de los economistas [consiste] en que no existe para ellos la *diferencia* entre ganancia y plusvalor [para nosotros ahora: entre *populismo*, *popular* y *pueblo*], lo que prueba que no han comprendido con claridad ni la naturaleza de la primera [el populismo y lo popular] ni la del segundo [el pueblo]” (K. Marx, *Grundrisse*, Berlín, Dietz Verlag, 1974, p. 450). Es decir, el *concepto de pueblo* (más profundo fenomenológicamente) *funda* a los conceptos de *populismo* y *popular* (fenómenos

Se trata entonces de no caer en la “confusión” (tomar muchos términos con el mismo significado) de identificar el contenido de la palabra “populista” con “popular”, y de “popular” con “pueblo”. Así como Marx necesitó de *dos* palabras diversas (confundidas en la economía política anterior: *profit* y *surplusvalue*) para expresar “dos” significados diversos (siendo que antes ambos términos tenían “un” significado), nosotros usaremos ahora tres palabras para distinguir tres conceptos diferenciados, y anteriormente *confundidos*.

Comencemos por la *categoría* filosófico-política *pueblo*. En una obra reciente hemos intentado sintetizar la cuestión.¹⁰ El “pueblo” no debe confundirse con la mera “comunidad política”, como el todo indiferenciado de la población o de los ciudadanos de un Estado (la *potestas* como estructura institucional en un territorio dado)¹¹, referencia intersubjetiva de un orden político histórico vigente. El *concepto* de *pueblo* —en el sentido que pretendemos darle— se origina en el momento crítico en el que la comunidad política se escinde, ya que el “bloque histórico en el poder” —por ejemplo, la naciente burguesía nacional en el populismo histórico latinoamericano posterior a 1930— deja de constituir una clase (o un conjunto de clases o sectores de clase) *dirigente*, diría Antonio Gramsci:

Si la clase dominante ha perdido el consenso (*consenso*), no es más clase *dirigente* (*dirigente*), es únicamente *dominante*, detenta la pura fuerza coercitiva (*forza coercitiva*) lo que indica que las grandes masas se han alejado de la ideología tradicional, no creyendo ya en lo que antes creían.¹²

Aplicando las categorías gramscianas al caso del populismo histórico, y de su paso a las dictaduras de seguridad nacional (desde 1964),

más superficiales), siendo el primero (el populismo) su *apariciencia* fetichizada, y el segundo (lo popular) el *fenómeno* o la aparición en el campo ontológico político no distorsionada del pueblo.

¹⁰ Véase E. Dussel, “El pueblo. Lo popular y el *populismo*”, en *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006, pp. 87 ss. Se trata de una síntesis del § 38 de mi obra *Política de la Liberación*, volumen III, todavía sin publicarse.

¹¹ Véase *ibid.*, tesis 3, p. 29 y ss.

¹² A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edición crítica del Instituto Gramsci, vol. 1, Turín, Giulio Einaudi editore, 1975, 3, p. 311, § 34.

podríamos decir que en las décadas posteriores a 1930 los gobiernos de Vargas, Cárdenas o Perón manejaron el “bloque histórico en el poder”, que a través de su naciente burguesía industrial nacional, ejerció el poder como “clase *dirigente*”, teniendo el consenso mayoritario de la población (siendo los otros componentes de dicho actor colectivo la clase obrera, la campesina, la pequeña burguesía nacionalista urbana que se encargará de la burocracia estatal, el ejército cuando es de origen popular, parte de las iglesias, etc.) por tener un proyecto *hegemónico*. Una vez efectuada su caída por golpes militares orquestados desde Washington, la burguesía naciente transnacional, el bloque desarrollista y mucho más los militares de las dictaduras o de los gobiernos autoritarios o conservadores sin dictaduras militares (como los colombianos, mexicanos, venezolanos, etc.), dejaron de ser *dirigentes* y se transformaron en clases o sectores de *dominantes*. Es decir, al perder el *consenso* (con el que habían hegemonizado el poder, los populismos históricos y habían obtenido una obediencia sostenible) deben comenzar a reprimir al pueblo, que había comenzado a tomar conciencia como tal (de ser pueblo) en la etapa anterior populista (dentro de todas las ambigüedades que esto pueda contener, como veremos). El bloque represor se transforma en “clase *dominante*” sin consenso, cayendo en una creciente “crisis de legitimidad” por haber perdido la hegemonía.¹³

El *concepto* de “pueblo” aparece fenoménicamente (es decir, se “hace presente” o “aparece” a la conciencia política de la esfera público-ontológica de los mismos actores colectivos oprimidos) en dicha doble crisis de legitimidad y hegemonía. Cuando Gramsci describe al *pueblo* como “el bloque social de los oprimidos” (contrapuesto al “bloque histórico en el poder”) está describiendo de manera precisa e inesperada la cuestión. En un curso de cuadros del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil (en la Escuela Nacional Florestan Fernandes) discutimos acaloradamente en 2007 la cuestión. La categoría *política* de “pueblo” no puede confundirse con la categoría *económica* de *clase* (tampoco de *clase obrera*). La clase obrera es el conjunto de los sujetos del “campo *económico*” que son *subsumidos* por el capital transformándolos en trabajadores asalariados que producen realmente (formal y material-

¹³ Véase la aplicación de las categorías que estamos pretendiendo constituir en E. Dussel, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, vol. II, Madrid, Trotta, 2009, § 19.

mente) el plusvalor de las mercancías. El “campo *político*” debe distinguírsele formalmente del “campo *económico*” —la confusión de ambos es una de las falencias de una cierta extrema izquierda economicista—. Las *categorías* de un *campo* no deben atribuirse ni usarse ligera ni superficialmente en el otro, aunque siempre determinan (a su manera, *materal* económicamente o *formal* políticamente) a las del otro campo. La “clase obrera” es una categoría *económica* esencial del capital, que cuando entra en el campo *político* puede o no jugar una función con mayor o menor importancia, según sea el desarrollo económico o político del caso coyunturalmente analizado. Así, José Carlos Mariátegui mostró en la década de 1920 en Perú, que el actor colectivo popular *político* que podía tener un proyecto hegemónico era la población indígena (*económicamente* no esencial para el capital en abstracto), y no la inexistente clase obrera (y ni siquiera la clase campesina en sentido estricto), porque el capitalismo industrial no existía prácticamente en el Perú. Por el contrario, el pueblo indígena originario era la referencia hegemónica en la política peruana del momento. Mariátegui fue tachado de populista por los marxistas ortodoxos que fundaron el Partido Comunista Peruano (así como el mismo Marx fue tachado por Vera Zasúlich o Gueorgui Plejánov de “populista”, por haber dado razón a Danielson y sus amigos en Rusia en la cuestión de la *obshina*)¹⁴. Además, esos ortodoxos peruanos confundieron el populismo de la *periferia* del capitalismo entre-guerras con el bonapartismo del siglo xix y con los fascismos europeos del siglo xx —doble error teórico debido a la falta de una estricta constitución de la *categoría* populismo en el capitalismo *periférico poscolonial* latinoamericano posterior a la década de 1930; cuestión que Marx sospechó en su doctrina de la transferencia de plusvalor entre naciones, pero que nunca pudo atacar teóricamente de manera adecuada.¹⁵

Ciertos marxismos ortodoxos a ultranza actuales siguen señalando a la clase obrera como el sujeto histórico en última instancia de todo

¹⁴ Véase el tema en el capítulo “Del último Marx a América Latina” en E. Dussel, *El último Marx (1863-1882)*, cap. 7, México, Siglo XXI, 1990, pp. 238 ss.

¹⁵ Paul Ricoeur, en una discusión que tuvimos en Nápoles en 1991, cayó en la misma confusión (véase E. Dussel, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, en el capítulo “Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur”, pp. 73 ss.).

proceso político transformador (no reformista)¹⁶ o revolucionario. “En abstracto”, y en el estricto campo *económico* (que es el nivel en el que epistemológicamente se sitúa Marx en *El capital*), la clase obrera es, con la clase burguesa, el componente constitutivo esencial del capital, y su intervención (por ejemplo, en una huelga ininterrumpida) sería definitiva para la destrucción del capital; es decir, sería una última instancia de la praxis social económica. Pero en algunas coyunturas “históricas”, en un nivel *concreto*, y en el campo *político*, la clase obrera puede no ser sólo la última instancia, sino ni siquiera un momento de referencia fundamental. En la revolución tal como la concebía Mariátegui en el Perú, en la Revolución china, en la sandinista, en la boliviana que lideró Evo Morales, etc., la clase obrera no jugó en la coyuntura histórica el papel de “sujeto histórico”. Lo cierto es que *siempre, en concreto, histórica y políticamente* fue el pueblo el actor colectivo¹⁷ (dirigido o no por la clase obrera, o la campesina, como en la Revolución china, o una elite de pequeña burguesía con la clase campesina, como en la Revolución sandinista, etcétera).

La categoría *política* el pueblo, entonces, constituye un nuevo *objeto teórico* de la filosofía política latinoamericana. Para su *construcción* se podrá contar con distinciones categoriales que se aplicaban en otros temas. Por ejemplo, si se hablaba de “clase en-sí” y “clase para-sí”, o “*conciencia* de la clase obrera”, habrá que vislumbrar lo que pueda significar un “pueblo en-sí” y un “pueblo para-sí”, lo mismo que una “*conciencia* de ser pueblo” desde la *memoria histórico-popular* que trasciende el sistema capitalista (ya que la memoria de la conciencia de clase obrera no puede trascender el siglo xvi o algo antes, porque an-

¹⁶ Véase la diferencia en la tesis 17.2 de E. Dussel, *20 Tesis de Política*, Siglo XXI, México, 2006, pp. 127 ss.

¹⁷ El concepto “actor colectivo” quiere reemplazar el concepto metafísico — en el sentido de la escuela post-althusseriana de Balibar, Badiou, etc.— de “sujeto histórico”. El “pueblo” no es un “sujeto”, es un actor colectivo, intersubjetivo. En la metáfora gramsciana de “bloque” se deja entender que no es tan consistente como una “roca” o “piedra”, que puede remodelarse, crecer o disminuir, y, por último, triturarse y desaparecer. No queremos significar que el bloque sea “vacío” —como me indicaba un compañero del MST—, ésa sería una referencia indeseada. Estamos abiertos a que se nos proponga una “metáfora” más adecuada, mientras tanto me quedo con la de Gramsci.

teriormente no existía el capitalismo ni la clase obrera). Por ejemplo, la “clase obrera” en Francia puede aparecer desde el siglo xvi o algo antes, pero el “pueblo” francés fue galo ante el Imperio romano, sirvo de los feudos medievales, clase campesina u obrera en el capitalismo moderno. Fidel Castro, un socialista sin ninguna sospecha, puede hablar de José Martí como un héroe del pueblo cubano —sin haber sido marxista ni socialista ni obrero—. Los héroes de un pueblo atraviesan políticamente los modos de producción “económicos”, aunque ciertamente reciben las determinaciones materiales correspondientes, en la historia del largo plazo “política”.

El pueblo, el bloque social de los oprimidos y excluidos, puede transitar durante siglos dentro de un “Estado de Derecho” de *obediencia pasiva*, ante una legitimidad aparente (ya que los tres tipos de legitimidad descritos por Max Weber son simplemente *aparentes*), de un consenso que le presta la comunidad política al bloque histórico en el poder, como clase dirigente. Cuando ese pueblo se torna “pueblo para-sí” o toma “conciencia de ser pueblo”, abandona la pasividad de la obediencia cómplice ante la dominación encubierta bajo una hegemonía que en verdad no cumple con sus necesidades, y entra en un “estado de rebelión”, que puede durar decenios, a veces siglos.

El disenso del “pueblo”, fruto de la toma de conciencia de necesidades materiales incumplidas, comienza a organizarse. Los llamados “nuevos movimientos sociales” son grupos populares que manifiestan en el campo político (ontológico) la presencia no sólo de necesidades *materiales* incumplidas, sino de dichas necesidades *formuladas* lingüísticamente de manera explícita como reivindicaciones —aspecto bien descrito por E. Laclau—. La reivindicación no es lo mismo que la necesidad; no hay reivindicación sin necesidad. La reivindicación es la interpelación *política* de una necesidad social en el campo *económico*; la necesidad es el *contenido material* de la protesta política. El movimiento *social* es, además, la institucionalidad primeramente *social*,¹⁸ que puede cruzar el umbral de la *sociedad civil* (el “Estado ampliado” para Gramsci), y aun el segundo umbral de la *sociedad política* (el Estado en sentido restrin-

¹⁸ Véanse las clarificaciones conceptuales de todos estos términos en la tesis 7 de E. Dussel, *20 tesis de política*, cit., pp. 55 ss.; y en *id.*, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, vol. II, cit., pp. 316 y 330, § 21.2, § 22.1.

gido). Todos los movimientos sociales manifiestan alguna determinación corporal viviente del sujeto humano intersubjetivo, negada en su cumplimiento de necesidad particular. El feminismo nos habla de la dominación (negatividad) en la determinación del género como machismo, y su superación; los movimientos reivindicativos de las razas no-blancas luchan contra la discriminación; los movimientos de la tercera edad o adultos mayores se levantan con la “adulto-cracia” como criterio productivo del capital, lo mismo que los jóvenes y los niños; reivindican su cultura originaria los pueblos indígenas —como sistema económico, político, religioso, lingüístico, etc.—; las clases obrera y campesina igualmente afirman su derecho a la plena participación en la producción económica, superando el sistema montado sobre la explotación del plusvalor, etcétera.

Todos los movimientos sociales, la *di-ferencia*, no suman toda la población que constituye el “pueblo”. El pueblo es mucho más, pero esos movimientos son el “pueblo para-sí”, son la “conciencia del pueblo” en acción política transformadora (en ciertos casos excepcionales, revolucionaria). De todas maneras son el tejido activo intersticial que *une* y permite hacerse presente como *actor colectivo* en el campo político al “bloque social de los oprimidos y excluidos”, que siempre son la mayoría de la población.

Esta irrupción, como “estado de rebelión” (que pone en cuestión el “estado de excepción” schmittiano,¹⁹ como cuando el pueblo argentino

¹⁹ Sin embargo, cabe reflexionar sobre una obra de Carl Schmitt a la que no se le ha prestado suficiente atención. El longevo pensador alemán escribió en 1963 una obra referente no sólo al pueblo en armas español contra la invasión napoleónica al comienzo del siglo xix, sino en relación también a los guerrilleros (ya que Mao Zedong, Ho Chí Minh, Fidel Castro y hasta el Che Guevara, son nombrados por Schmitt explícitamente) del siglo xx. La *Teoría del partisan* (que consulto en *La notion de politique. Théorie du partisan*, publicada por Flammarion en 1992) se pregunta: “¿Quién podrá impedir la aparición de modos análogos e infinitamente más intensos, de tipos de hostilidades inesperados, donde se engendrarán nuevos tipos de *partisan*? [...] La teoría del *partisan* desemboca en el concepto de lo político, sobre la búsqueda del enemigo real y provoca un nuevo *nomos* de la tierra” (p. 305). En cierta manera, el *partisan* es singularmente el origen de la “emergencia” de un “pueblo”. Son “opponentes” del orden político establecido —no en alguna particularidad, sino en *totalidad*—, son oponentes políticos disidentes, no meramente sociales o ilegales (como el ladrón) desde el consenso im-

“deja en el aire” el “estado de excepción” dictado por De la Rúa y lo depone como presidente el 21 de diciembre de 2001), es la manifestación volcánica en el campo político del “pueblo como pueblo” —diría Jean-Jacques Rousseau—, como la *potentia*,²⁰ y recuerda que la única sede del *poder político* es la comunidad política misma. Pero cuando dicha “comunidad”²¹ ha sido dominada por el bloque histórico en el poder, el pueblo que irrumpe con conciencia escinde el todo, produce una fractura. La “comunidad política” deja lugar al “pueblo” —sugestivamente denominada por Ernesto Laclau como *plebs*— que ahora se opone al “anti-pueblo”, a la minoría que ejerce el poder fetichizado.²² “Pueblo” sería así el acto colectivo que se manifiesta en la historia en los procesos de crisis de hegemonía (y por ello de legitimidad), donde las condiciones materiales de la población llegan a límites insoportables, lo que exige la emergencia de movimientos sociales que sirven de catalizador a la unidad de toda la población oprimida, la *plebs*, cuya *unidad* se va construyendo en torno a un proyecto analógico-hegemónico, que incluye progresivamente todas las reivindicaciones *políticas*, articuladas desde necesidades materiales *económicas*. Toda la discusión teórica se centra hoy en el *cómo* se va construyendo ese *proyecto hegemónico*, o aún mejor, un *proyecto anti-dominación* que se irá imponiendo como *hegemónico*, cuando el pueblo (la *plebs*) llegue a ejercer el poder como *nuevo* bloque histórico en el poder institucional (la *potestas*).²³

perante. Schmitt, sin embargo, no tiene las categorías para explicar el nacimiento de ese nuevo *nomos*.

²⁰ Véase la tesis 2 de E. Dussel, *20 tesis de política*, cit. e *id.*, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, cit., § 14.

²¹ En el presente dicha “comunidad” ni es premoderna, ni niega la “individualidad”, sino que debería ser, como indicaba Marx en los *Grundrisse*, el tercer estadio que alcanzaría la plena individualidad en la plena comunidad. En el momento actual se va presagiando un “después” del individualismo moderno-liberal, donde dicha “individualidad” liberada del aislacionismo metafísico de la intersubjetividad “comunitaria”. Sería la *plena singularidad* (individualidad) en la *plena comunidad* (futura), que los mismos movimientos sociales están iniciando.

²² Considérese el concepto de “fetichismo del poder” en la tesis 5 de E. Dussel, *20 tesis de política*, cit., y en *id.*, *Política de la Liberación*, vol. 3, § 30.1.

²³ El concepto de *potestas* considérese en la tesis 3 de E. Dussel, *20 tesis de política*, cit.

Contra la propuesta de que *una* demanda o reivindicación se tornaría equivalencial (de Laclau), habiendo sido en su origen *una* reivindicación diferencial de un movimiento, y vaya llenando progresivamente el “significante vacío” (que por otra parte representaría de alguna manera en concreto el líder), asumiendo por otra parte procesualmente las restantes reivindicaciones diferenciales de los otros movimientos (con lo cual se iría nuevamente vaciando). Y contra la mera necesidad de la traducción de las diversas reivindicaciones diferenciales por un diálogo ininterrumpido de los movimientos entre ellos, pero teniendo como un peligro el universal hegemónico de Laclau, el posmodernismo crítico de Boaventura de Souza Santos nos deja sin suficiente unidad estratégica. En un caso se cae en el univocismo equivalencial con la ventaja de la propuesta de una unidad estratégica necesaria (Laclau); en el otro en la equivocidad escéptica aunque respetuosa de la *diferencia* (De Souza).

Proponemos en cambio una solución equidistante y compleja: el proyecto hegemónico que asume las reivindicaciones de los diferentes movimientos sociales, que son particulares (deben serlo) y deben entrar efectivamente en un proceso de diálogo y traducción. De esta manera, la feminista comprende que la mujer —cuyo movimiento afirma— es al mismo tiempo la más discriminada racialmente (la mujer de color), la más explotada económicamente (la mujer obrera), la mayor excluida social (la madre soltera marginal), etc. De la misma manera en que el que reivindica la igualdad entre las razas descubre que los obreros de color son los más injustamente tratados, que el racismo atraviesa todos los restantes movimientos sociales. Una comprensión *transversal* comienza a construir un proyecto hegemónico donde todos los movimientos van incluyendo sus reivindicaciones. Pero dicha inclusión no es por supremacía de una sobre las restantes (ni siquiera la reivindicación de la clase obrera capitalista), tentación de la propuesta de Laclau, ni la imposibilidad de un proyecto unificante, tentación de la descripción de De Souza; sino que el proyecto sería analógico: asumiendo momentos de *semejanza* (no de identidad *universal unívoca*, como en Laclau) y permitiendo *distinciones analógicas* particulares de cada movimiento (contra la imposibilidad de la *unidad* por parte de Boaventura de Souza). Es una cuestión de la lógica analógica (que hemos denominado el “método analéctico” propio de la filosofía de la

liberación, sobre el que no podemos extendernos aquí, aunque espero poder ocuparme extensamente en el futuro).²⁴

En este sentido el “pueblo”, siendo una “parte”, representa al *todo*, ya que “el pueblo es [...] el protagonista central de la política, y la política es lo que impide que lo social cristalice en una sociedad plena” escribe Laclau, refiriéndose a la posición de Jacques Rancière,²⁵ y criticando las de Žižek y Antonio Negri —esto último descarta el concepto de “pueblo” por el de “multitud”, cuestiones que no podemos abordar aquí.

De esta manera, lo “popular” es lo propio del “pueblo” como *plebs*, como actor colectivo (no como “substancia” que recorre metafísicamente la historia como “sujeto histórico”, demiurgo omnipotente e infalible, de ciertas ortodoxias cuasi-anarquistas de la izquierda extrema).

Mientras que lo “populista”, en el sentido válido del populismo histórico de las décadas posteriores a 1930, es la *confusión* entre lo propio del “pueblo” tal como lo hemos comenzado a definir (“bloque social de los oprimidos”) con la mera “comunidad política” como un todo. Toda la comunidad cubana, argentina o mexicana es considerada como el “pueblo” cubano, argentino o mexicano por el “populismo”, incluyendo a las clases, sus sectores y grupos que constituían el bloque histórico en el poder que sería necesario derrocar. El “pueblo” se *confunde* así con la “nación” (toda la población *nacida* en un territorio organizada bajo la estructura política institucional de un Estado, comunidad política).

Lo “popular” y el “pueblo”, en cambio, no son la totalidad de la comunidad política, sino que son un *sector* de la población que Giorgio Agamben, en su sugestiva obra *El tiempo que resta*, denomina semíticamente como “el resto”.²⁶ El “pueblo” rescatará, redimirá a toda la co-

²⁴ En *ibid.*, apartados 9.14 y 11.1; y en E. Dussel, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, vol. II, cit., § 24.3.b.

²⁵ E. Laclau, *La razón populista*, cit., p. 309.

²⁶ *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Turín, Bollati Boringhieri, 2000, pp. 55 ss.: “Resto”. Véase E. Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969, pp. 157 ss., en aquello de la “personalidad incorporante” que dialécticamente significa una persona histórica, una comunidad, el *resto*, etc. El tema lo trato en el § 31 del vol. III de la *Política de la Liberación*: “El acontecimiento liberador” —más allá de A. Badiou—. Cita Agamben: “Así, en el tiempo de ahora

munidad (confundida y dividida), salvará a la “patria”, al *populus* como proyecto futuro (en el nivel simbólico de Lacan), incluso contra la voluntad de los dominadores.

4. EL PODER DEL PUEBLO, INSTITUCIONES DE PARTICIPACIÓN Y DEMOCRACIA

La cuestión puede formularse en pocas palabras. Siendo imposible en comunidades políticas de millones de ciudadanos la organización política por medio de la democracia directa, hubo necesidad desde hace milenios —al menos desde las grandes ciudades del Mediterráneo y la Mesopotamia desde el 3000 a.C.— de instituir estructuras de representación. La *potentia* o el poder político *en-sí* de la comunidad política de la instituciones (la *potestas*) que permiten el ejercicio *delegado* del indicado poder. La delegación del poder crea problemas propios, el más grave: el paulatino alejamiento del representante respecto del representado y su subsecuente fetichización. El que ejerce delegadamente el poder se afirma como la sede misma, auto-referente, del poder político, definiéndolo como dominación legítima que gana obediencia de los ciudadanos —en la descripción de Max Weber—. La comunidad política de sede originaria del poder es convertida en objeto pasivo de un consenso como obediencia ante la autoridad del que originariamente había sido investido de la representación por delegación. El delegado pasa a ser el que ejerce el monopolio del poder y el delegante ha perdido todos sus atributos.

De hecho, la comunidad ciudadana crea las instituciones representativas, desde el municipio o el condado, hasta la provincia o el Estado regional, hasta el Estado territorial nacional u organismo internacional. Esas instituciones representativas, gestionadas por los partidos

[expresión técnica del tiempo mesiánico] si ha producido un *resto* por la elección de la gracia” (Romanos, 11, 5). La “gracia” es, secularizadamente y en filosofía política, la “auto-conciencia del pueblo” (el “pueblo *para-sí*”) que le permite devenir actor colectivo y constructor de la historia futura: el *consenso crítico* del pueblo como *disenso* ante el antiguo *consenso* devenido ideología de dominación a través de una praxis represiva del bloque histórico en crisis de legitimidad.

políticos se pueden tornar en un organismo de dominación de la ciudadanía, que sólo cada cuatro o seis años expresa su voluntad confirmando por el voto universal los candidatos que los partidos (y los poderes fácticos) han elegido previamente de manera elitista, sin participación democrática de la comunidad. Se llega así al círculo en el que se encuentra la política latinoamericana, en el que después de la “apertura” democrática posterior a la caída de las dictaduras militares desde 1984, los partidos políticos monopolizan la vida política cayendo en profunda corrupción —la primera de todas, sitúa inconscientemente la sede del poder en su propia voluntad de gobernante, olvidando que el lugar ontológico de dicho poder es el pueblo.

Hannah Arendt recuerda que Thomas Jefferson, mucho antes de la Comuna de París, estaba obsesionado por una temática: “la división de los condados [municipios] en distritos”.²⁷ Jefferson opinaba que las “repúblicas elementales” debían permitir a los ciudadanos en el mundo cotidiano reunirse habitualmente en el distrito (que serán los *soviets* de la Revolución de Octubre, y que hoy expresaríamos: el barrio, la aldea, la comunidad en la base, los “cabildos” de la Constitución bolivariana de 1999 en Venezuela, toda organización debajo de los municipios), tal como A. Tocqueville había descrito entre las comunidades utópicas de los Pilgrims o los padres fundadores. Comunidades auto-gestivas, de democracia directa, asumiendo responsabilidades cotidianas:

Jefferson sabía muy bien que lo que proponía como *salvación de la república* significaba en realidad la salvación del espíritu revolucionario de la república —comenta Arendt—. Todas sus explicaciones del sistema revolucionario comenzaban con un recordatorio del papel desempeñado por las *pequeñas repúblicas* con la ‘energía que en su origen animó nuestra revolución’ [...] De aquí que confiase en los *distritos* [comunidades debajo de los municipios o condados] como el instrumento para lograr que los ciudadanos siguiesen haciendo lo que se habían mostrado capaces de hacer durante los años de la revolución, es decir, actuar responsablemente y participar en los asuntos públicos.²⁸

²⁷ Carta a John Cartwright, 5 de junio de 1824 (H. Arendt, *Sobre la revolución*, 6, iii; Madrid, Alianza, 1988, p. 257).

²⁸ *Ibid.*, p. 259.

Jefferson se está refiriendo a la problemática que hemos esbozado en este trabajo. Es decir, en el momento revolucionario la comunidad política colonial, que había permanecido unida bajo la dirigencia del bloque histórico inglés metropolitano en el poder, ejerciendo hegemónicamente la autoridad con el consenso de los colonos, se escindió por la emergencia del *pueblo* norteamericano, que generó un nuevo proyecto hegemónico que unió las voluntades revolucionarias, y desde la *disidencia* emprendió una lucha de liberación contra la Corona británica. Esa intervención del *pueblo*, que situó como enemigos a ingleses colonialistas y a colonos colaboracionistas, el surgimiento de una *plebs* políticamente activa, podía, al institucionalizarse la república independiente, perder su conciencia política creadora, permanente, responsable. El *pueblo* como *plebs* se adormecía como nuevo *populus*, como comunidad política que se tornaba pasiva, obediente ante el nuevo bloque histórico en el poder: la burguesía industrial naciente, en el Norte, y la oligarquía esclavista, en el Sur. Jefferson intentaba mantener ante las instituciones de representación la presencia de la experiencia originaria de la participación democrática, pero fracasó.

Igualmente Lenin, al comienzo, dio “todo el poder a los *soviets*”, a las comunas, a la democracia directa popular. Fue el caos total. Se pasó de un extremo al otro. La Nueva Política Económica (NEP) fue “todo el poder a las instituciones dirigidas por el partido bolchevique”.

El tema entonces es *cómo articular* las instituciones de representación (siempre en proceso de transformación o perfeccionamiento) en torno a los partidos políticos y a los tres poderes ya existentes (ejecutivo, legislativo y judicial), con nuevas instituciones de participación que permitan, más allá de los partidos y desde la base misma, una real actualización, con democracia directa de pequeñas comunidades del *pueblo*, de la *hiperpotentia*²⁹ o del ejercicio *permanente en el tiempo* (no debiendo esperar a la intervención puntual cada cuatro o seis años en

²⁹ Considérese este concepto en la tesis 12, de E. Dussel, *20 tesis de política*, cit. [12.3]: “Si la *potentia* es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la *potestas* a favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo que emerge en los momentos creadores de la historia” (p. 97). Es el *Jetztzeit* de W. Benjamin.

la confirmación de un representante *ya elegido por otros*³⁰) de la voluntad popular. Los cabildos, los distritos, las comunidades barriales, las aldeas, serían organizaciones debajo de los municipios (con padrones de pocos miles de ciudadanos), de reuniones hasta semanales, donde los ciudadanos se responsabilizarían, con recursos asignados y jurídicamente fundados en la Constitución y las leyes correspondientes, de cuestiones tales como la seguridad, distribución del agua y el drenaje, educación, mantenimiento del lugar, responsabilidad de la salud, cooperativas de consumo y hasta producción. Es decir, el ejercicio efectivo del poder político *bajaría* del municipio a la comunidad en la base misma.

Desde estos millares de organismos donde se ejercería la democracia directa, uno por casilla electoral (por ejemplo en México hay 130 mil casillas electorales dentro del padrón nacional), la vida política *participativa* se convertiría en la actividad cotidiana de los ciudadanos. Además, deberían coordinarse en redes dentro de los municipios, de las provincias, hasta alcanzar su presencia en el Estado nacional. Esta red de redes constituiría el *Poder ciudadano*,³¹ que fiscalizaría los otros

³⁰ Los padres constitucionalistas norteamericanos temían la democracia del pueblo, por ello idearon una “democracia representativa” donde las elites (la burguesía y los poderes fácticos) *elegían* a los candidatos que el pueblo *confirmaba* en sus intervenciones esporádicas y manipuladas frecuentemente llamadas elecciones.

³¹ La Constitución bolivariana de 1999 en Venezuela ha creado este cuarto Poder. En la reforma a dicha Constitución, que fracasó a fines de 2007, se proponía en el nuevo artículo 184 la creación de estos organismos debajo de los municipios, cabildos populares, que ejercerían el Poder Popular. En el texto de la reforma leemos: “[Se] crearán mecanismos para que el Poder Popular, los estados y los municipios descentralicen y transfieran a las comunidades organizadas, a los consejos comunales y otros entes del Poder Popular los servicios [tales como:] en materia de vivienda, deporte, cultura, programas sociales, ambiente, mantenimiento de áreas industriales [...], prevención y protección vecinal, construcción de obras [...], participación en los procesos económicos estimulando las diversas expresiones de la economía social [...], creación de organizaciones, cooperativas y empresas comunales [...] La comunidad organizada tendrá como máxima autoridad la Asamblea de ciudadanos y ciudadanas del Poder Popular, la que designa y revoca a los órganos del poder comunal de las comunidades [...] El Consejo comunal constituye el órgano ejecutor de las decisiones de las Asambleas de ciudadanos [...] Los proyectos de los consejos comunales se financiarán con los recursos contemplados en el Fondo Nacional del Poder Popular”. Este artículo, y

poderes (ejecutivo, legislativo y judicial). La *participación* estaría así garantizada permanentemente en una comunidad política de consenso activo y crítico, que fiscalizaría la *representación* de los políticos profesionales organizados en partidos políticos.

Si a estas instituciones de participación se agregaran nuevas transformaciones, tales como los referendos revocatorios, la posibilidad de que los ciudadanos (en una cierta proporción) puedan presentar proyectos de leyes, etc., quitaría a la *representación* su anquilosado burocratismo y agilizaría la participación ciudadana. Claro que habrá siempre que pensar en la gobernabilidad y estabilidad en el ejercicio del poder delegado de la representación, pero habrá que elegir un justo medio entre revocabilidad de los mandatos y estabilidad gobernable.

Sin representación, la participación cae en el caos ingobernable: “¡Todo el poder a los sóviets!”. Sin participación, la representación se anquilosa, se fetichiza, se corrompe: “¡Todo el poder al monopolio de los partidos políticos!”.

Es necesario inventar una nueva articulación entre la representación abierta, revocable, fiscalizada por una democracia real, y la participación directa, permanente, responsable y constitucional de los ciudadanos como ejercicio del poder del pueblo.

5. EXIGENCIAS DEMOCRÁTICAS DEL EJERCICIO DEL LIDERAZGO

Ahora nos situaremos decididamente en el nivel de la praxis política, en la esfera de la acción estratégica como tal. La política puede describirse como teniendo tres niveles: el de los principios normativos (C), el de las instituciones (B) y de la acción política como actividad agónica emparentada, pero distinta a la guerra (A).³² Es en este sentido que Fidel Castro se expresó de la siguiente manera:

todos los demás del referendo, no fueron aprobados. Si se hubiera convocado dicho referendo para la sola aprobación de este artículo, el intento habría sido revolucionario, ya que las otras reformas eran secundarias.

³² Véase esta problemática *arquitectónica* de la política en la tesis 6 de E. Dussel, *20 tesis de política*, cit., e *id.*, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, vol. II, pp. 246 ss., en especial el cap. 1, § 16 y ss.

Entendemos por *pueblo*, cuando hablamos de *lucha*, la gran masa irredenta [...], la que ansía grandes y sabias transformaciones de todos los órdenes y está dispuesta a lograrlo, *cundo crea en algo y en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma*.³³

La reflexión es político *estratégica*, porque se sitúa al nivel de la *lucha*. En ese nivel agónico no sólo es necesaria la teoría, sino la *fe*, la *creencia* como convicción subjetiva que permite oponerse al “Estado de Derecho” injusto. Se debe creer en los postulados (el Reino de la Libertad, la Disolución del Estado, la Sociedad sin clases), pero también *en alguien*. El pueblo puede estar convencido racionalmente de un plan político, pero subjetivamente debe objetivar *en alguien*, en su honestidad, entereza, valentía, sabiduría, para entregarle el mandato de hacerse cargo de la responsabilidad de, compartidamente, alcanzar la meta estratégica convenida. Se establece, en el pueblo que *crea suficiente en sí mismo* un pacto de mutua colaboración. Y esto porque en la lucha, en la guerra, se deben frecuentemente tomar decisiones instantáneas, difíciles, complejas, que Karl von Clausewitz describe así:

Si observamos en forma amplia los cuatro componentes de la atmósfera en que se desarrolla la guerra, el peligro, el esfuerzo físico, la incertidumbre y el azar, fácil será comprender que es necesaria gran fuerza moral y mental para que avance con seguridad y éxito en este elemento desconcertante una fuerza que los historiadores y cronistas de sucesos militares describen como energía, firmeza, constancia, fortaleza de espíritu y de carácter.³⁴

Dicho de otro modo, y en palabras de Gramsci:

Marx y Maquiavelo. Este argumento puede dar lugar a una doble tarea: un estudio de las relaciones entre los dos, en tanto teóricos de la *práctica militante y de la acción*.³⁵

³³ F. Castro, “La historia me absolverá”, en *id.*, *La revolución cubana*, Era, México, 1975, p. 39.

³⁴ K. von Clausewitz, *De la guerra*, I, cap. 3, México, Colofón, 1999, p. 43.

³⁵ A. Gramsci, *op. cit.*, vol. 1, p. 432, § 10.

Esta tarea situada en un nivel estratégico, no con intención teórica, se interesaba de dar luz a un partido político “que quiere fundar un Estado”.³⁶ El “intelectual orgánico”, que no puede dejar de tener un cierto carisma, era concebido en el encuentro complejo de: a) el militante del partido, b) el organizador como dirigente político, y c) el que tiene la capacidad de formular teórica y organizativamente los pasos estratégicos en el corto (lo táctico) y, sobre todo, en el largo plazo (lo estratégico propiamente dicho).

En general, la filosofía política latinoamericana, que comenta autores europeos o norteamericanos, tiene como referencia órdenes políticos establecidos con “Estado de Derecho”. No se trata de la organización de *nuevos* momentos, de la responsabilidad de instaurar sistemas políticos transformados profundamente; por ello, no se reflexiona sobre el tema que el mismo Maquiavelo se propuso claramente:

Mas para volver a aquellos que por *virtù* propia, y no por *fortuna*, han llegado a ser príncipes, digo que los más notables son Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y otros similares.³⁷

No se trataba de dar consejos a un príncipe establecido, que había heredado el poder tradicional. Por el contrario, era una situación revolucionaria donde había que instaurar un nuevo orden. Maquiavelo no se sitúa en el *nivel B* institucional (para ello dedicará su obra *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*), sino en el *nivel A* estratégico, y en el momento auroral de la creación de algo sin precedente. En este momento de lucha —y el pueblo en América Latina se sitúa en lucha contra los poderes fácticos del centro capitalista neoliberal y contra las oligarquías de adentro— se establece un diálogo de doble complicidad entre el liderazgo y el pueblo:

El pueblo [...], al ver que no puede resistir a los grandes, aumenta la reputación de uno [de ellos], y lo hace príncipe para ser, bajo su autoridad,

³⁶ *Ibid.* En este caso “el protagonista de este *nuevo Príncipe*” deberían ser los intelectuales orgánicos de los socialmente oprimidos.

³⁷ N. Maquiavelo, *El Príncipe*, en *id.*, *Opere*, Turín, Einaudi-Gallimard, 1997, p. 131 [ed. cast.: *El príncipe*, Madrid, Akal, 2010].

defendido [...] Aquél llega al principado con el favor popular, se encuentra solo y tiene en su entorno a poquísimos o a ninguno que no estén prontos a obedecer. Además, no se puede con honestidad satisfacer a los grandes sin injuria de otros, pero sí al pueblo; porque el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, por querer éstos oprimir y aquél no ser oprimido.³⁸

Sacándole a este texto todo lo de paternalista y aristocrático que tiene, se entiende que el liderazgo es investido de autoridad por el mismo pueblo que necesita una cierta conducción. Pero al mismo tiempo le impone condiciones de fidelidad a las luchas del pueblo (en el sentido de lo que hemos llamado “poder obediencial”³⁹). El pueblo crea el mito del liderazgo, lo necesita, lo apoya, lo maneja, y puede sufrir una gran desilusión.

El postulado estratégico debería tender a la disolución de todo liderazgo, de todo vanguardismo. Un pueblo que ejerce plenamente una democracia participativa horizontal, autoreferente, de autonomía, de autodeterminación, no necesitaría sino un débil liderazgo. Sin embargo, en los momentos de gran transformación, más aun en procesos revolucionarios, es necesaria la dialéctica mutuamente enriquecida de liderazgo y pueblo *para-sí* que va creciendo en el paulatino ejercicio de la participación simétrica de todos sus miembros: la democracia como fundamento de la legitimidad, por sobre el “Estado de Derecho”.

Este tema, de la existencia del liderazgo en los movimientos político populares, habría entonces que describirlo primeramente como en un silogismo. a) La *universalidad* estaría presente en la comunidad política no escindida todavía en el tiempo del consenso en el ejercicio clásico del poder del bloque histórico con partidos políticos. b) La *particularidad* consistiría en el pueblo en acto transformador (aún revolucionario), en el movimiento social o en la comunidad política de la base (sería el momento mesiánico de un W. Benjamin). c) La *singularidad* ejercida por el liderazgo (el Moisés de Maquiavelo), en función dialéctica con los otros momentos. Estos momentos se determinan mutuamente y se complementan, jugando cada uno funciones políticas imprescindibles.

³⁸ *Ibid.*, pp. 143-144.

³⁹ Véase la tesis 4, en E. Dussel, *20 tesis de política*, cit.

De hecho, en la historia, los pueblos nunca dejaron de tener liderazgo (desde la indicada y mítica figura de Moisés en la narrativa exaltada por Ernst Bloch en *El principio esperanza*). No ha habido revolución histórica sin liderazgo: Bolívar, José de San Martín o Hidalgo en la primera emancipación latinoamericana a comienzos del siglo xix; Lenin en la Revolución rusa de Octubre, Mao Zedong en China, Fidel Castro en Cuba, Lázaro Cárdenas en México, el Subcomandante Marcos en Chiapas, Evo Morales en Bolivia, etc. Y, sin embargo, poco o nada se ha meditado teóricamente sobre esta inevitable función práctico-política. Creo que es necesario reflexionar sobre el tema.

Los peligros a salvar son sus extremos. a) El liderazgo *vanguardista* de derecha (autoritario, a lo Hitler o Mussolini) o de izquierda (a lo Comité central: el “centralismo democrático” y la “dictadura del proletariado”), o b) el espontaneísmo populista criticado por Frantz Fanon (ahora como denominación despectiva) que atribuye al pueblo una extraña omnisciencia por la que no puede cometer errores políticos. Es toda la cuestión de la relación entre teoría y praxis, entre las masas y los “intelectuales orgánicos” (tal como lo enunciaba Gramsci), de suma actualidad en América Latina en el comienzo del siglo xxi, porque los gobiernos emergentes de centro-izquierda, progresistas (aunque no revolucionarios en el sentido clásico, anti-neoliberales pero no anticapitalistas), tienen siempre algún liderazgo visible en las personas de Néstor Kirchner, Tabaré Vázquez, Luiz Inácio “Lula” da Silva, Hugo Chávez, Evo Morales, Rafael Correa, Daniel Ortega, Colom y muchos otros.

El liderazgo es necesario en ciertas coyunturas políticas. En la filosofía política china, Huang Tsung-hsi (1610-1695) escribió una obra estratégica bajo el título de *La espera de la aurora* (*Ming-i tai-fang lu*).⁴⁰ Sería como *El Príncipe* de Maquiavelo, pero en una situación completamente distinta. En este caso, el filósofo político chino espera igualmente de un liderazgo fuerte que pueda reorientar al imperio corrupto, que tiene más de 150 millones de habitantes. Las obras de los filósofos europeos de la época parecieran reflexiones provincianas de pensadores periféricos. Sin embargo, dicho liderazgo no se apoyaría

⁴⁰ Véase E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, cit., pp. 76 ss.

en el consenso crítico del pueblo, democráticamente, sino que bajaría de arriba hacia abajo reordenando la sociedad como en el tiempo de las tres dinastías originarias:

En los tiempos antiguos todos [los que están] bajo el cielo eran considerados; los señores y príncipes eran como el servidor. El príncipe ocupaba toda su vida trabajando para todos [los que están] bajo el cielo. Ahora el príncipe es el señor, y todos [los que están] bajo el cielo sus siervos.⁴¹

Plantea exactamente el sentido de un “poder obediencial” como postulado en el caso del príncipe justo, y de la corrupción del poder en la tradición posterior. De todas maneras, el ejercicio del liderazgo era autoritario, oligárquico, paternalista. No había, como es de suponer, exigencias democráticas posibles.

Por el contrario, de lo que se trata es de definir correctamente la importancia y necesidad del liderazgo en situaciones de profundo cambio político, en ciertos casos revolucionaria, en donde los movimientos sociales y las masas populares pueden investir simbólicamente a ciertos líderes de un *aura*, que el mismo pueblo construye para su defensa, exigiéndoles obediencia a los consensos de los movimientos y del pueblo expresados en sus organizaciones democráticas con las que debe articularse. Si el liderazgo se autonomiza y pretende identificar su propia voluntad con la sede política del poder, se cae en profunda corrupción. Si se mantiene fiel al servicio del pueblo aportando unidad, creatividad, confianza, paciencia, su función se hace necesaria.

Quizá ninguna *virtù* —en el sentido de Maquiavelo— más encomiable en el liderazgo que “la firmeza [como] la capacidad de resistencia de la voluntad frente a la fuerza del golpe; la constancia a la resistencia con respecto a la duración”.⁴² Lula fue derrotado varias veces como candidato a la presidencia; Andrés Manuel López Obrador visita uno por uno los 2,500 municipios después del fraude sufrido en 2006; el *Sub* Marcos resiste en la selva chiapaneca por decenios la persecución de la oligarquía y el ejército. Son liderazgos que prueban,

⁴¹ H. Tsung-hsi, “Sobre el Príncipe”, en *id.*, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, p. 92.

⁴² K. von Clausewitz, *op. cit.*, p. 45.

articulados democráticamente, en el sufrimiento, la inteligencia estratégica y la obediencia disciplinada, el cumplimiento de los requerimientos materiales del actor colectivo en última instancia: el pueblo en “estado de rebelión”.

CONCLUSIÓN

El “populismo” como término que tiene como significado el fenómeno de los regímenes que se originan desde la Revolución mexicana de 1910, y se expanden desde 1930 en América Latina, es una denominación válida (tesis 1).

Por el contrario, el epíteto peyorativo de “populismo” que se usa para denigrar a los oponentes al Consenso de Washington, al neoliberalismo, y que se refiere a gobiernos latinoamericanos neo-nacionalistas, populares, de protección de la riqueza nacional, uso que se viene dando desde finales del siglo xx, debe ignorarse en las ciencias sociales (tesis 2).

Por otra parte, hay que distinguir claramente los conceptos de *populismo* (en el sentido de la tesis 1), de lo *popular* y de *pueblo*, categorías que deben ser construidas más acabadamente, pero no abandonadas por complejas (tesis 3).

Articulada a la cuestión del “pueblo” se encuentra la del ejercicio del “poder popular”, como un sistema político que cree nuevas instituciones de participación en todos los niveles de las estructuras políticas, en la sociedad civil y política del Estado, y constitucionalmente. La democracia real se liga a la organización efectiva de la participación político-popular (tesis 4).

Por último, debe reflexionarse, e integrarse teóricamente, la cuestión del liderazgo, para evitar el tradicional vanguardismo o las dictaduras carismáticas; pero igualmente un cierto espontaneísmo populista (ahora en sentido negativo, pero en otro uso que en la tesis 2), mostrando su importancia y necesidad, y explicitando al mismo tiempo las exigencias democráticas de su ejercicio (tesis 5).

Estas cinco tesis las expongo para la discusión, con pretensión de verdad (por lo tanto con conciencia de su falibilidad), pero sabiendo que sólo con el debate podrán alcanzar pretensión suficiente de validez.

CAPÍTULO 9

La filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011)

El biógrafo Stefan Gandler¹ comienza el relato sobre la vida de nuestro gran pensador español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, con un poema de Bertolt Brecht:

A las ciudades llegué a la hora del desorden,
cuando el hambre reinaba....
Mi comida comí entre las batallas...
Las calles en mi tiempo llevaban al lodazal...
Las fuerzas eran muy pocas. La meta
estaba muy lejana...
Así se pasó el tiempo
Que se me dio sobre la tierra.

En efecto, Adolfo Sánchez Vázquez no fue sólo un pensador importante, sería ya a celebrar; no fue sólo un pensador coherente a través de su larga vida; sino que además fue un intelectual crítico, como dice Brecht: “Entre los hombres llegué a la hora del tumulto / y me *rebelé* con ellos”. Fue un rebelde, fue siempre un actor crítico, nunca se doblegó, y por ello partió de España hacia el exilio. Fue un miembro prominente del exilio español en México. Mi reflexión será la de un miembro del exilio latinoamericano en este noble país.

El exilio es un espacio, es un tiempo y es un mundo. Es un *espacio* porque hay que dejar lo propio conocido desde el nacimiento, con sus experiencias comprensibles por todos, por sus familiares, sus amigos, sus contemporáneos e igualmente sus enemigos. Dejar todo eso es irremediable, nunca podrá cicatrizar. Es un *tiempo*, porque el suce-

¹ Obras de S. Gandler, *Obras de Stefan Gandler*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

derse de los eventos vividos desde el origen de pronto se interrumpe, y uno se incorpora al transcurso del tiempo de otra comunidad, que puede hablar la misma lengua (esto es esencial para el que se ocupa de la crítica literaria o es poeta, ya que la lengua que hace del exilio algo menos brutal), pero no elimina esa no clara comprensión del tiempo de la nueva patria. Es un mundo, un nuevo mundo (en el sentido ontológico de Heidegger): una nueva totalidad de sentido, y del sentido de la propia vida, de los proyectos, de la existencia. El *mundo* al que el exiliado accede le mantendrá para siempre como extranjero: “no se olviden que fueron extranjeros en Egipto”, dice por ahí un libro semita, y esto porque esa extranjería, que sufre el exiliado es, sin embargo una cualidad positiva para el observador *crítico*, porque pierde ante los hechos cotidianos la complicidad ingenua del autóctono. Esta experiencia la vivió Sánchez Vázquez cuando España fue dividida por el fascismo franquista, que tocó la vida de nuestro filósofo en 1939. Había vivido en España 22 años; viviría en México los restantes 72.

El mismo filósofo que se quejará un tanto de no haber podido terminar su formación filosófica en España, ya que usó sus últimos años en la participación directa de la guerra en favor de la República. Pero esto nos demuestra una virtud: la filosofía no es un discurso como los demás, frecuentemente se alcanza la elección adulta de su ejercicio justamente para poder explicar o criticar la vivida experiencia “no-filosófica” (como enunciaba Alphonse de Waelhens) tenida antes por el compromiso exigido por una conciencia moral clara, abierta a los más desprotegidos. Y es el caso de Sánchez Vázquez.

El exilio de nuestro pensador fue desgarrador. Vivió años en México pero pensando en su patria primera, con amigos antiguos o nuevos que partieron con la misma experiencia. Eso hizo más difícil el injertarse de cuerpo entero en la nueva realidad. Permítanme un comentario. Debo decir que, cuando decidí venir a México, después de un atentado de bomba en mi hogar, de que me expulsaran de la universidad en la última etapa de la radicalización hacia la derecha del peronismo que se transformará en la dictadura de Videla, cumplía una consigna: “No vuelvas los ojos al pasado o te transformarás en una estatua de sal”, como dice otro texto semita. Estuve en México sin añoranzas desde el primer día. Claro que era más fácil. Para mí, México era una provincia nortea de la sureña Argentina, de mi patria grande: Améri-

ca Latina. Las montañas que cobijan a los “chilangos” no son al final las mismas cordilleras de los Andes junto a las que nací, que se dividen en Sierra Madre Oriental y Occidental, para volver a unirse en las Rocallosas. Debo decir que coincido con nuestro filósofo (y en ello juzgo una ventaja, una virtud) cuando en 1978, casi cuarenta años después de su partida, decide quedarse en México, ya que “tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado”.²

Sánchez Vázquez, al comprender por la guerra europea del 39-45 que el exilio sería largo, y por la necesidad de encontrar razones firmes a su compromiso de izquierda, ingresa a la Facultad de Filosofía de la UNAM, donde tiene maestros y compañeros igualmente exilado: José Gaos, Wenceslao Roces, el Grupo Hiperión, siempre teniendo como horizonte el precisar la filosofía marxista (y en este caso teniendo a Eli de Gortari como maestro de lógica dialéctica, del que será su asistente desde 1952). A sus 38 años concluye su maestría en filosofía. En 1956, ante los del XXX Congreso del PC de la URSS, comienza la lenta ruta de la crítica del dogmatismo marxista, que será su posición definitiva. Habiendo renunciado al PC, y siendo nombrado en 1959 (a sus cuarenta años) profesor en la Facultad de Filosofía de la UNAM, se dedicará de por vida a esa reconstrucción teórica. Sólo en 1966 defenderá su tesis doctoral *Sobre la praxis*³ (casi a sus cincuenta años).

Ahora quiero referirme a esta obra, no abordando hoy sus trabajos sobre estética.

La intención consiste en sacar a Marx de una discusión filosófico-dogmática del “diamat” y situarlo críticamente dentro de un horizonte propiamente filosófico. Se trata de la filosofía implícita en toda la obra de Marx sin rupturas epistemológicas althusserianas y, siguiendo el camino emprendido por A. Gramsci, poner el dedo en el centro de la filosofía que siempre suponía Marx mismo, no los marxismos dogmatizados en uso. Es verdad que descubriendo como lugar hermenéutico la obra juvenil de Marx, como se trataba en esa época en que no se había descubierto que los mismos temas eran tratados con mayor

² A. Sánchez Vázquez, “Cuando el exilio permanece y dura (a manera de epílogo)”, *Anthropos* 52 (1985), p. 18.

³ En 1967 aparecerá como libro en el Fondo de Cultura Económica, en México, con el título *Filosofía de la praxis*.

profundidad posteriormente a los *Grundrisse*). En concreto, en torno a las 11 *Tesis sobre Feuerbach*.

Esto implica tres momentos en relación con el tema de la *Filosofía de la Praxis*:

1. Considerar a la praxis como *fundamento* y no como fundada en el conocimiento.
2. La praxis como *criterio* (si se entiende qué es criterio) de verdad.
3. La praxis como la *finalidad* del conocimiento.

Se trataría de superar tanto el idealismo como el materialismo ingenuo en la teoría del conocimiento. El idealista tiende a identificar el *mundo* con la *realidad*; es decir, el conocimiento llega hasta el horizonte de la totalidad de nuestras experiencias que se identifica con la totalidad de lo real. El materialista ingenuo tiende a afirmar que se accede de manera directa a las cosas reales como materia de trabajo sin supuestos. Ambas posiciones simplifican lo que acontece y que Sánchez Vázquez está decidido a clarificar en detalle a través de la función que cumple la praxis en ese proceso cognitivo.

Praxis (aquella palabra griega *praxis*, que Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* describe diciendo: “*praxis kai poiesis éteron*”: la praxis y el acto técnico son distintos) es en el pensamiento clásico aristotélico la acción interhumana, relaciones de amistad, odio, justicia, etc. La *poiesis* es la acción productiva o instrumental del ser humano con la naturaleza, cuya virtud es la *tékhnē* (como la agricultura). Sánchez Vázquez, partiendo de Marx, la describe como la acción humana que puede transformar la realidad (realidad política, por ejemplo, en el nivel interhumano; o realidad física por el trabajo humano).

El acto cognitivo humano no anticipa a la praxis, como se cree habitualmente, como cuando se dice: proyectó teóricamente su plan político (el aspecto teórico), y después lo llevó a cabo (el aspecto práctico), sino por el contrario: situó su subjetividad en el mundo desde ponerse por la *praxis* en una cierta perspectiva de la totalidad de la realidad que lo circunda, desde donde sí da la posibilidad de conocer el objeto *teórico*. En este caso, la *praxis* antecede a la *teórica*, que es producida (la teoría) desde el horizonte que la praxis le enmarcó. La praxis es el fundamento de la teoría. Si me remitiera a *El ser y el tiempo*

de M. Heidegger, encontraría, debo decirlo, algo semejante: es desde el horizonte del “poder-ser” como futuro y desde el mundo cotidiano práctico, que puedo preguntar por el contenido teórico de algún ente que me rodea en el mundo. Heidegger, además de Husserl, descubrió esta temática gracias a Lukács (y por su intermedio fue deudor de Marx). La praxis, entonces, es siempre fundamento de la teoría. Cuando Descartes enunció: “Yo pienso, luego soy”, no se trataba de un momento ontológico originario, sino de un acto ya fundado: antes de decir “Yo pienso” ya sabía lo que era el “yo” y el “pensar” en su mundo cotidiano.

Sánchez Vázquez muestra la dificultad en interpretar la posición de Marx en la *Tesis 1* en aquello de “*Gegenstand*” y “*Objekt*” cuando Marx escribe: “la falla fundamental de todo el materialismo precedente reside en que sólo capta lo que me enfrenta (Wenceslao Roces traduce: cosa: *Gegenstand*), la realidad (*Wirklichkeit*), lo sensible, bajo la forma del objeto (*Objekt*), o de la contemplación, no como actividad (*Tätigkeit*) humana sensorial, práctica (*sinnlich*)”.⁴

Wittgenstein, en l.I del *Tractatus* escribe: “El mundo (*Welt*) es la totalidad de hechos (*Tatsachen*), no de cosas (*Dinge*)”. ¿Estará refiriéndose Marx a algo análogo? La praxis es el mundo, lo dado, de donde se parte; los hechos son “los que me enfrentan” (de Marx) en el mundo; son los componentes prácticos (*sinnliche*) o descubiertos desde la totalidad del mundo (como su supuesto); los “objetos” son los que se constituyen en el acto cognitivo a partir de los hechos y como teoría; teoría que viene después de la existencia práctica en el mundo cotidiano de “lo que me enfrenta”; las cosas están en la realidad *más allá del mundo* a la que debe irse accediendo por el conocimiento posterior, pero siempre desde el mundo (desde la praxis) y como su despliegue. El conocimiento queda así fundado en la praxis.

En todo esto Sánchez Vázquez se remite a Marx, cuando en *La Ideología alemana* escribe:

No ve [el materialista contemplativo] que el mundo sensible (*sinnliche Welt*) que nos rodea no es algo directamente dado desde toda una eterni-

⁴ K. Marx y F. Engels, *La Ideología alemana*, Montevideo, Grijalbo, 1970, p. 665; *id.*, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Berlín, Dietz Verlag, 1956, 3, p. 5.

dad y constantemente igual a sí mismo, sino el *producto* histórico, el *resultado* de la *actividad* de toda una serie de generaciones.⁵

Ese mundo, sensible y práctico, es la condición ontológica de posibilidad de todo conocimiento (teórico) posible. Escribe Sánchez Vázquez:

El conocimiento sólo existe en la práctica, y lo es de objetos *integrados* en ella, de una realidad que ha perdido ya, o está en vías de perder, su existencia inmediata, para ser una realidad mediada por el hombre.⁶

Por todo ello, la praxis es también el criterio de verdad del conocimiento. En mis categorías, si *verdad* es la actualización cerebral de la cosa real en la propia subjetividad, esa *actualización* que es el conocimiento, está situada, orientada y delimitada por el interés dictado por la praxis del mundo cotidiano. Además el criterio o la prueba (o el juicio) de que dicha actualización sea verdadera (es decir, que coincida con la realidad) no puede realizarse sino a través de la praxis. La mera verdad real como actualización se despliega como verdad probada o verdad verificada por medio de la praxis:

El problema de la verdad objetiva, o sea, de si nuestro pensamiento concuerda con las cosas que preexisten a él, no es un problema que pueda resolverse teóricamente, en una mera confrontación teórica de nuestro concepto con el objeto o de mi pensamiento con otros pensamientos. Es decir, la verdad de un pensamiento no puede fundarse si no sale de la esfera misma del pensamiento.⁷

Es decir, dicho pasaje de verificación no puede sino volver al mundo cotidiano práctico para ahí constatar su vigencia.⁸ Aquí hay toda una discusión con el pragmatismo.

⁵ *Ibid.*, p. 47; *MEW*, 3, p. 43.

⁶ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1969, p. 158.

⁷ *Ibid.*

⁸ Si digo que *esto* es un vaso de agua, el criterio de verdad es verificarlo; es decir, alargar mi brazo y con mi mano tomar dicho vaso, ver si hay agua, gustarla, beberla, y constatar que es real lo que había anunciado previamente. La praxis fue la mediación necesaria.

Hay un tercer aspecto aún más particular. La praxis es el fin, el propósito del conocimiento. Se conoce para llevar a la práctica lo pensado, y en ese caso, de nuevo, la praxis antecede al conocimiento como su finalidad última: si no se lleva a la práctica es intrascendente. Como cuando se dice: vivimos para conocer (sería la posición idealista) o conocemos algo para vivir (esta es la posición de Marx, de Sánchez Vázquez y la mía propia). El vivir en el *contenido* de la praxis en último término.

Pero esto nos lleva a un nuevo y fundamental tema. Si el “mundo sensible y práctico” cotidiano es el punto ontológico de partida, la praxis se juega en todo su sentido como una acción transformadora de ese mismo estado de cosas, especialmente cuando se ha fetichizado por la dominación, lo habitual, lo fetichizado. La praxis irrumpe así como “praxis revolucionaria” en el paroxismo de su actualidad, cuestión estudiada por Sánchez Vázquez comentando la famosa Tesis 11: “Los filósofos se han limitado sólo (*nur*) a interpretar de diversos modos el mundo (*Welt*)”, escribe en la primera parte. Esa interpretación del *mundo práctico y sensible* no es equivocada ni debería abandonarse, pero “de lo que se trata es de *transformarlo (verändern)*”.⁹ Y todavía más claro: “De ahí que Fierbach no comprenda la importancia de la actividad (*Tätigkeit*) *revolucionaria*, de la actividad *crítico-práctica*”.

La transformación del mundo práctico-cotidiano, que alberga uno de sus entramados el sistema capitalista, con una determinación material que nunca se niega pero a la cual no se le asigna la última instancia de la exigencia de todas las transformaciones, quedó claramente enunciada por nuestro filósofo.

Sánchez Vázquez defendió las tesis de Marx, hoy más vigentes que nunca, y lo hizo en un tiempo en el que el *giro lingüístico* había negado como objeto de la filosofía todo lo que no fuera lenguaje y verdad lógica bajo la hegemonía del Círculo de Viena y sus desarrollos transatlánticos, latinoamericanos y particularmente mexicanos. Su tarea no fue fácil, pero opino que fue justa, adecuada, verdadera, y es la que continúa en pie.

Como exclamaba Paul Ricoeur recordando a su maestro Emmanuel Mounier, en el sentido de que teníamos del amigo y maestro sus

⁹ K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *La ideología alemana*, cit., p. 668; *id.*, *MEW*, 3, p. 535.

obras completas, pero qué parte minúscula son las obras completas de un autor (aunque se cuenten sus libros por decenas y sus artículos y actividades por centenas) con la inmensa vitalidad de un colega que en vida hubiera podido expresar mucho más de más experiencias que se llevó consigo al abandonarnos. Su obra es un minúsculo recuerdo de una infinita subjetividad. Valgan estas cortas líneas como recuerdo y como gesto de celebración al filósofo coherente en su larga vida con una misma posición crítica y orientada por el criterio de no poder soportar la injusticia que sufren las víctimas de la dominación, aunque haya que sufrir en la propia corporalidad el golpe del poder destructor del mal en la historia. Pero, ¿qué sería la historia de la humanidad sin el efecto que causaron en ella los que se hicieron cultores de esa “praxis transformadora”, esos mesías materialistas, diría Walter Benjamin, que antepusieron la felicidad de las víctimas a su propia felicidad, o mejor, que supieron construir sus vidas como ofrenda para una humanidad mejor? Sánchez Vázquez fue uno de esos héroes. ¡Deseo recordarlo hoy como cuando estaba con nosotros!

TERCERA PARTE
LA TRANSMODERNIDAD

CAPÍTULO 10

La nueva Edad del mundo. La Transmodernidad

Una afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales, con base en la Filosofía de la Liberación, debería desplegar no un estilo cultural inclinado hacia la unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso *trans*-moderno (con muchas universalidades), multicultural, en diálogo crítico intercultural. Sirvan las siguientes páginas para desarrollar esta propuesta.

1. EN BÚSQUEDA DE LA PROPIA IDENTIDAD. DEL EUROCENTRISMO A LA COLONIALIDAD DESARROLLISTA

Pertenezco a una generación latinoamericana cuyo inicio intelectual se situó a finales de la llamada Segunda Guerra Mundial, en la década de los 50. Para nosotros, no había en la Argentina de esa época ninguna duda de que éramos parte de la “cultura occidental”. Por ello, ciertos juicios tajantes posteriores son propios de alguien que se opone a sí mismo.

La filosofía que estudiábamos partía de los griegos a quienes veíamos como nuestros orígenes más remotos. El mundo amerindio no tenía ninguna presencia en nuestros programas y ninguno de nuestros profesores hubiera podido articular el origen de la filosofía con ellos.¹

¹ Nuestra provincia de Mendoza (Argentina), es verdad, era un último territorio en el sur del Imperio inca, o mejor dicho en el valle de Uspallata, entre Argentina y Chile, con un “puente del inca” y “camino del inca” que pude observar con asombro en mi juventud de andinista experto, a más de 4,500 msnm. Véanse aspectos biográfico-filosóficos de mis experiencias generacionales en E. Dussel, “Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969)”, en *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Nueva York, Humanities Press, 1996, pp. 77-79 y los §§ 1-3 del artículo “En búsqueda del

Además, el ideal del filósofo era el que conocía en detalles particulares y precisos las obras de los filósofos clásicos occidentales y sus desarrollos contemporáneos. No había ninguna posibilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica desde América Latina. Es difícil hacer sentir en el presente la sujeción inamovible del modelo de filosofía europea (y en ese tiempo, en Argentina, aún sin ninguna referencia a Estados Unidos). Alemania y Francia tenían hegemonía completa, en especial en Sudamérica (no así en México, Centro América o el Caribe hispánico, francés o británico).

En filosofía de la cultura se hacía referencia a Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Alfred Weber, A. L. Kroeber, Ortega y Gasset o F. Braudel, y después a un William McNeill, pero siempre para comprender el fenómeno griego (con las célebres obras tales como la *Paideia* o el *Aristóteles* de W. Jaeger), la disputa en torno a la Edad Media (desde la revalorización autorizada de Etienne Gilson), y el sentido de la cultura occidental (europea) como contexto para comprender la filosofía moderna y contemporánea. Aristóteles, Tomás, Descartes, Kant, Heidegger, Scheler eran las figuras señeras. Era una visión sustancialista de las culturas, sin fisuras, cronológica del Este hacia el Oeste como lo exigía la visión hegeliana de la historia universal.

Con mi viaje a Europa —en mi caso en 1957, cruzando el Atlántico en barco—, nos descubríamos “latinoamericanos” o no ya “europeos”, desde que desembarcamos en Lisboa o Barcelona. Las diferencias saltaban a la vista y eran inocultables. Por ello, el problema cultural se me presentó como obsesivo, humana, filosófica y existencialmente: “¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?”. No era una pregunta sobre la posibilidad de describir objetivamente dicha “identidad”; era algo anterior. Era saber quién es uno mismo como angustia existencial.

Tanto en España como en Israel (donde estuve desde 1957 a 1961, buscando siempre la respuesta a la pregunta por “lo latinoamericano”) mis estudios se encaminaban al desafío de un tal cuestionamiento. El modelo teórico de cultura seguirá siendo inevitablemente el mismo por

sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)”, *Anthropos* 180 (1998), pp. 14-19.

muchos años todavía. El impacto de Paul Ricoeur en sus clases a las que asistía en la Sorbonne, su artículo tantas veces referido de “Civilización universal y cultura nacional”,² respondían al modelo sustancialista, y en el fondo eurocéntrico. Aunque “civilización” no tenía ya la significación spengleriana del momento decadente de una cultura, sino que denotaba más bien las estructuras universales y técnicas del progreso humano-instrumental en su conjunto (cuyo actor principal durante los últimos siglos había sido Occidente), la “cultura” era el contenido valorativo-mítico de una nación (o conjunto de ellas). Éste fue el primer modelo que utilizamos para situar a América Latina en esos años.

Con esta visión “culturalista” inicié mis primeras interpretaciones de América Latina, queriéndole encontrar su “lugar” en la historia universal (a lo Toynbee), y discerniendo niveles de profundidad, inspirado principalmente en el nombrado P. Ricoeur, pero igualmente en Max Weber, Pitrim Sorokin, K. Jaspers, W. Sombart, etcétera.

Organizamos una “Semana Latinoamericana” en diciembre de 1964, con estudiantes latinoamericanos que estudiaban en varios países europeos. Fue una experiencia fundacional. Josué de Castro, Germán Arciniegas, François Houtart, y muchos otros intelectuales, incluyendo a P. Ricoeur³ expusieron su visión sobre el asunto. El tema fue la “toma de conciencia” (*prise de conscience*) de la existencia de una cultura latinoamericana. Un Rafael Brown Menéndez o Natalio Botana se oponían a la existencia de tal concepto.

En el mismo año, publicaba un artículo en la revista de Ortega y Gasset de Madrid,⁴ que se oponía a las “reducciones historicistas” de

² Publicado en *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1964, pp. 274-288. Se había publicado en octubre de 1961 en la revista *Esprit*. La diferenciación entre el nivel “civilización”, más bien en referencia a los instrumentos (técnicos, científicos o políticos), de la “cultura”, indica lo que hoy denominaría una “falacia desarrollista”, al no advertir que todo sistema instrumental (en especial el político, pero igualmente el económico) ya es “cultural”.

³ Los trabajos se publicaron en *Esprit* 7-8 (1965). Presenté un trabajo sobre “Chrétientés latino-américaines”, pp. 2-20 (que apareció posteriormente en polaco: “Społeczności Chrześcijańskie Ameryki Łacińskiej”, *Znak Miesięcznik* XIX [1967], pp. 1244-1260).

⁴ E. Dussel, “Iberoamérica en la Historia Universal”, *Revista de Occidente* 25 (1965), pp. 85-95. En este momento ya había prácticamente escrito dos libros: *El*

nuestra realidad latinoamericana. Contra el revolucionario, que lucha por el “comienzo” de la historia en el futuro; contra el liberal que misticifica la emancipación nacional contra España al comienzo del siglo xix; contra los conservadores que por su parte mitifican el esplendor de la época colonial; contra los indigenistas que niegan todo lo posterior a las grandes culturas amerindias, proponía la necesidad de reconstruir en su integridad, y desde el marco de la historia mundial, la identidad histórica de América Latina.

Respondían estos trabajos filosóficos a un periodo de investigación histórica-empírica (de 1963 en adelante) paralela (por una beca que usufruqué en Maguncia durante varios años) en vista de una tesis de historia hispanoamericana que defendí en La Sorbonne (París) en 1967.⁵

Un curso de Historia de la Cultura en la Universidad del Nordeste (Resistencia, Chaco, Argentina) —durante cuatro meses de febril trabajo, de agosto a diciembre de 1966, ya que dejando Maguncia en Alemania regresaba a fin de ese año nuevamente a Europa (mi primer viaje en avión sobre el Atlántico) para defender la segunda tesis doctoral en febrero de 1967 en París—, me dio la oportunidad de tener ante mi vista una visión panorámica de la “Historia mundial” (a la manera de

humanismo belénico —escrito en 1961—, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* —escrito en 1964—, y tenía los materiales que aparecerán con el título de *El dualismo en la antropología de la cristiandad* —escrito finalmente en 1968—. Había hecho una reconstrucción creadora de lo que llamaba la “protohistoria” latinoamericana, la de Cristóbal Colón o Hernán Cortés.

⁵ A diferencia de muchos que hablan de la cultura, y de la cultura latinoamericana en particular, tuve la oportunidad durante cuatro años de permanecer largos meses en el Archivo General de Indias de Sevilla, de estudiar las obras fundamentales históricas para la comprensión científico-positiva del siglo xvi latinoamericano, el comienzo de la época colonial, lo que llenó a mi cerebro de una cantidad impresionante de referencias concretas de todo el continente latinoamericano (desde la California mexicana hasta el sur de Chile, ya que me interné igualmente en los siglos xvii y xviii). Para mí hablar de “cultura latinoamericana” eran referencias a pueblos indígenas, luchas de conquista, procesos de adoctrinamiento, fundación de ciudades, de “reducciones”, de cabildos, concilios provinciales, sínodos diocesanos, diezmos de las haciendas, pago de las minas, etc. Nueve tomos publicados entre 1969-1971 sobre *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio* (Colección Sondeos, Cuernavaca, CIDOC.).

Hegel o Toynbee), donde por medio de una reconstrucción (“de-structión” heideggeriana) intentaba siempre ir “situando” (la *location*) a América Latina. En ese curso, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*,⁶ se intentaba elaborar una historia de las culturas a partir del “núcleo ético-mítico” (*noyau éthico-mythique* de P. Ricoeur) de cada una de ellas. Para intentar el diálogo intercultural había que comenzar por hacer un diagnóstico de los “contenidos” últimos de las narrativas míticas, de los supuestos ontológicos y de la estructura ético-política de cada una de ellas. Se pasa muy pronto a teorizar el diálogo, sin conocer en concreto los temas posibles de un tal diálogo. Por ello, ese *Curso de 1966*, con una extensa introducción metodológica, y con una descripción mínima de las “grandes culturas” (teniendo en cuenta, criticando e integrando las visiones de Hegel, N. Danilevsky, W. Dilthey, Spengler, Alfred Weber, K. Jaspers, A. Toynbee, Teilhard de Chardin y muchos otros, y en referencia a las más importantes historia mundiales de ese momento), me permitió “situar”, como he dicho, a América Latina en el proceso del desarrollo de la humanidad desde su origen (desde la especie *Homo*), pasando por el Paleolítico y Neolítico, hasta el tiempo de la invasión de América por parte de Occidente.⁷ Desde Mesopotamia y Egipto, hasta la India y China, cruzando el Pacífico se encuentran las grandes culturas neolíticas americanas (una vertiente de la “proto-historia” latinoamericana). El enfrentamiento entre pueblos sedentarios agrícolas con los indoeuropeos de las estepas euroasiáticas (entre ellos los griegos y romanos), y de éstos con los semitas (procedentes del desierto arábigo, en principio), me daban una clave de la historia del “núcleo ético-mítico”, que pasando por el mundo bizantino y musulmán, llegaban a la península Ibérica romanizada (la otra vertiente de nuestra “proto-historia latinoamericana”).

En marzo de 1967, de retorno a Latinoamérica, cuando el barco pasó por Barcelona, el editor de Nova Terra me entregó en mano mi primer libro: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*.

⁶ Editado en rotaprint en gran formato por la Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina), 265 págs. Se publica por primera vez en el CD titulado: *Obra Filosófica de Enrique Dussel (1963-2003)*, pedidos por e-mail a: [dussamb@unam.mx].

⁷ En ese curso dejé en realidad fuera de consideración a la Europa latino-germánica, que sólo estudié hasta el siglo v.

En esta obra se veía plasmada una filosofía de la cultura en el nivel religioso de nuestro continente cultural. Esta pequeña obra “hará historia”, porque se trataba de la primera reinterpretación de una historia religiosa desde el punto de la historia mundial de las culturas. En la tradición historiográfica la cuestión se formulaba: “¿Cuáles fueron las relaciones de Iglesia y Estado?”. Ahora en cambio se definía: “*Choque entre culturas y situación de la Iglesia*”.⁸ La crisis de la emancipación contra España (en trono al 1810) se la describía como “el pasaje de un *modelo de cristiandad* al de una sociedad *pluralista y profana*”. Era ya una *nueva historia cultural* de América Latina (no sólo de la iglesia), no ya eurocéntrica, pero todavía “desarrollista”.

Es por ello que en la *conferencia programática* que pronuncié el 25 de mayo de 1967: “Cultura, Cultura latinoamericana y cultura nacional”⁹ —en la misma Universidad del Nordeste—, era como un *Manifiesto*, una “toma de conciencia generacional”. Releyéndola encuentro en ella bosquejados muchos aspectos que, de una u otra manera, serán modificados o ampliados durante más de treinta años.

En septiembre de ese mismo año comenzaban mis cursos semestrales en un Instituto fundado en Quito (Ecuador), donde ante la presencia de más de 80 participantes adultos de casi todos los países latinoamericanos (incluyendo el Caribe y los “latinos” en Estados Unidos), podía exponer esta nueva visión reconstructiva de la historia de la cultura latinoamericana en toda su amplitud. La impresión que causaba en la audiencia era inmensa, profunda, desquiciante para unos, de esperanza en una nueva época interpretativa al final para todos.¹⁰ En un curso dictado

⁸ Incluida en un libro editado en 1972 bajo el título *Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona, Nova Terra, pp. 56 ss.)

⁹ Apareció por primera vez con ese título en: *Cuyo* 4 (1968), pp. 7-40. Los anteriores artículos citados en la nota 2 y éste han sido recopilados, junto a otros, en portugués (no existe de esa colección antológica una edición española) en un libro con el título *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, São Paulo, Paulinas, 1997; el último de ellos en pp. 25-63. Antes lo había incluido, algo modificado, en *Historia de la Iglesia en América Latina*, cit., pp. 29-47.

¹⁰ Una síntesis de esos cursos en Quito aparecieron después bajo el título *Caminos de liberación latinoamericana I: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Buenos Aires, Latinoamérica, 1972. Reedición aumentada en *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*.

en Buenos Aires en 1969¹¹, iniciaba con “Para una filosofía de la cultura”,¹² cuestión que culminaba con un parágrafo titulado: “Toma de conciencia de América Latina”, se escuchaba como un grito generacional:

Es ya habitual decir que nuestro pasado cultural es heterogéneo y a veces incoherente, dispar y hasta en cierta manera marginal a la cultura europea. Pero lo trágico es que se desconozca su existencia, ya que lo relevante es que de todos modos hay una cultura en América Latina. Aunque lo nieguen algunos, su originalidad es evidente, en el arte, en su estilo de vida.¹³

Ya como profesor en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), vertí de manera estrictamente filosófica, dicha reconstrucción histórica. Se trata de una trilogía, en un nivel antropológico (en cuestiones tales como la conceptualización del alma-cuerpo e inmortalidad del alma; o carne-espíritu, persona, resurrección, etc.) siempre teniendo en cuenta la cuestión de los orígenes de la “cultura latinoamericana”, de las obras *El humanismo helénico*¹⁴ y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*¹⁵. En esta última obra se cerraba el *Curso de 1966*, que terminaba en el siglo v de la cristiandad latino-germánica, con el tratamiento de Europa hasta el entronque con su expansión en América Latina. Nuevamente reconstruí toda esta historia de las cristiandades (armenia, georgiana, bizantina, copta, latino-germánica,

na, Salamanca, Sígueme, 1978. En inglés *History and the theology of liberation. A Latin American perspective*, Nueva York, Orbis Books, 1976. En francés *Histoire et théologie de la libération. Perspective latinoaméricaine*, París, Editions Economie et Humanisme-Editions Ouvrières, 1974. En portugués *Caminhos de libertação latino-americana I: Interpretação histórico-teológica*, São Paulo, Paulinas, 1985. Otra versión se publicó como un librito *América latina y conciencia cristiana*, Quito, Ipla, 1970. Eran años de gran efervescencia intelectual crítico-creadora.

¹¹ “Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia”, en L. Gera, E. Dussel y J. Arch, *Contexto de la iglesia argentina*, Buenos Aires, Universidad Pontificia, pp. 32-155.

¹² *Ibid.*, pp. 33-47.

¹³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁴ Eudeba, Buenos Aires, 1975.

¹⁵ Obra que tiene por subtítulo *Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974.

etc.), describiendo también el choque del mundo islámico en Hispania (desde el 711 hasta 1492 d.C.), en otras obras posteriores.¹⁶

La obsesión era no dejar siglo sin poder integrar en una visión tal de la Historia Mundial que nos permitiera entender el “origen”, el “desarrollo” y el “contenido” de la cultura latinoamericana. La exigencia existencial y la filosofía (todavía more eurocéntrico) buscaba la identidad cultural. Pero ahí comenzó a producirse una fractura.

2. CENTRO Y PERIFERIA CULTURAL. EL PROBLEMA DE LA LIBERACIÓN

Desde finales de la década de los sesenta, y como fruto del surgimiento de las ciencias sociales *críticas* latinoamericanas (en especial la “Teoría de la dependencia”¹⁷), y por la lectura de *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas, y principalmente por los movimientos populares y estudiantiles de 1968 (en el mundo, pero fundamentalmente en Argentina y América Latina), se produjo en el campo de la filosofía, y por ello en la filosofía de la cultura, una ruptura histórica. Lo que había sido el mundo metropolitano y el mundo colonial, ahora (desde la

¹⁶ Por ejemplo, en la introducción general de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. I/1, Salamanca, CEHILA-Sígueme, 1983, pp. 103-204. Y en muchos otros trabajos (como en la *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998, p. 26; y más largamente en la *Política de Liberación*), retomo el tema de la fundación y desarrollo de la cristiandad latino-germánica (la primera etapa de Europa propiamente dicha). Véase mi artículo “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2001, pp. 345-359.

¹⁷ Véase una historia y una reconstrucción teórica de la “Teoría de la dependencia” en E. Dussel, *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, Londres, Routledge, 2001, pp. 205-230 (publicada en español en 1988). Theotonio dos Santos acaba de volver sobre el tema en su reciente obra *Teoría de la Dependencia* (México, Plaza y Janés, 2001), confirmando mis hipótesis enteramente. Desde 1975 hasta fines de los noventa, las ciencias sociales latinoamericanas se fueron volviendo más y más escépticas con respecto a la “Teoría de la dependencia”. Yo demostré (en 1988) que la refutación fue inadecuada y que la “Teoría de la dependencia” era la única teoría sostenible hasta el presente. Franz Hinkelammert, en la polémica con Karl-Otto Apel, mostrará rotundamente la validez de dicha “teoría”.

terminología todavía desarrollista de Raúl Presbisch en la CEPAL) se categorizaba como “centro” y “periferia”. A esto habrá que agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía *crítica*, que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura. Se trataba, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto “substancialista” de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como “diálogo” o “choque” intercultural, sino más estrictamente como *dominación* y *explotación* de una sobre otras). La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles. La etapa “culturalista” había concluido. En 1983 me expresaba así, en un parágrafo sobre “Más allá del culturalismo”:

Las situaciones cambiantes de la *hegemonía*, dentro de los bloques históricos bien definidos, y en relación a formaciones ideológicas de las diversas clases y fracciones, era imposible de descubrir para la visión estructuralista del culturalismo [...]. Faltaba también al culturalismo las categorías de *sociedad política* (en último término el Estado) y *sociedad civil*.¹⁸

La filosofía latinoamericana como *filosofía de la liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba *desde* una cultura determinada), pero además articulado (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc. determinadas. La *location* había sido descubierta y era el primer tema filosófico en ser tratado. El “diálogo” intercultural había perdido su ingenuidad y se sabía sobre-determinado por toda la edad colonial. De hecho, en 1974 iniciamos un “diálogo” intercontinental “Sur-sur” entre pensadores de África, Asia y América Latina, cuyo primer encuentro se efectuó en Dar-es-Salam (Tanzania) en 1976.¹⁹ Estos encuentros nos dieron un nuevo panorama directo de las grandes culturas de la humanidad.²⁰

¹⁸ E. Dussel, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, cit., pp. 35-36.

¹⁹ Se trataba de un diálogo entre intelectuales del Tercer Mundo, que nos llevó en los años subsecuentes (y hasta la actualidad) a participar en encuentros en Delhi, Ghana, São Paulo, Colombo, Manila, Oaxtepec, etcétera.

²⁰ Por mi parte, al haber vivido en Europa casi ocho años; dos años entre pales-

La nueva visión sobre la cultura se dejó ver en el último encuentro llevado a cabo en la Universidad de El Salvador de Buenos Aires, ya en pleno desarrollo de la Filosofía de la Liberación, bajo el título “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”.²¹ Era un ataque frontal a la posición de Domingo F. Sarmiento, un eminente pedagogo argentino autor de la obra *Facundo: Civilización o barbarie*. La civilización era la cultura norteamericana, la barbarie la de los caudillos federales que luchaban por las autonomías regionales contra el puerto de Buenos Aires (correa de transmisión de la dominación inglesa). Se trataba del comienzo de la desmitificación de los “héroes” nacionales que habían concebido el modelo neocolonial de país que mostraba ya su agotamiento.²² Una cultura “imperial” (la del “centro”), que se había originado con la invasión de América en 1492, se enfrentaba a las culturas “periféricas” en América Latina, África, Asia y Europa oriental. No era un “diálogo” simétrico, era de dominación, de explotación, de ani-

tinios (muchas veces musulmanes) en Israel; viajando y dando conferencias o participando en seminarios o congresos en cinco ocasiones en la India (de todas las culturas la más impresionante), en Filipinas tres veces, en África en numerosos eventos (en Kenya, Zimbabue, Egipto, Marruecos, Senegal, Etiopía, etc.) me fueron dando una percepción directa de las “grandes culturas” que he venerado con pasión y respeto.

²¹ Publicada en *Oito ensayos sobre cultura latino-americana*, cit., pp. 121-152, y expuesta en plena lucha contra la dictadura militar ante un público de cientos y cientos de participantes. Apareció por primera vez como “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”, conferencia dictada en la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, el 6 de agosto de 1973; en *Stromata* 30 (1974), pp. 93-123 y en *Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina*, Buenos Aires, Bonum, 1974, pp. 43-73.

²² Las manifestaciones tumultuosas de diciembre de 2001 en Argentina, fueron ya el final del largo proceso de vaciamiento de un país periférico, explotado por la estructura colonial durante tres siglos, por los préstamos y la extracción de riqueza agrícola desde mediados del siglo XIX hasta el XX, y por el aceleramiento en la extracción de riqueza del modelo neoliberal implementado por Bush y Menem. Una generación fue físicamente eliminada en la Guerra sucia (1975-1984) para que pudiera ser implementado el modelo económico, que llevó a la miseria al país más rico e industrializado de América Latina desde 1850 a 1950. Todo esto lo preveía claramente la Filosofía de la Liberación desde comienzos de la década de los setenta, posterior a la derechización política, que destituyó al gobierno de Cámpora, dirigida por el mismo inocultable fascismo de Juan Domingo Perón desde junio de 1973.

quilamiento. Además, en las culturas “periféricas” había elites educadas por los imperios que, como escribía Jean Paul Sartre en la introducción a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, repetían como eco lo aprendido en París o Londres. Elites ilustradas neocoloniales, fieles a los imperios de turno que se distanciaban de su propio “pueblo”, y que lo utilizaban como rehén de su política dependiente. Había entonces asimetrías de dominación en el plano mundial: a) una cultura (la “civilización” de Ricoeur), la occidental, metropolitana, eurocéntrica dominaba y pretendía aniquilar todas las culturas periféricas; y b) las culturas poscoloniales (América Latina desde comienzos del siglo XIX y Asia y África con posterioridad a la llamada Segunda Guerra Mundial) escindidas internamente entre 1) grupos articulados a los imperios de turno, elites “ilustradas” cuyo domino significaba dar la espalda a la ancestral cultura regional, y 2) la mayoría popular afincada en sus tradiciones, y defendiendo (frecuentemente de manera fundamentalista) lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica, económicamente capitalista.

La Filosofía de la Liberación, como filosofía crítica de la cultura, debía generar una nueva elite cuya “ilustración” se articulara a los intereses del *bloque social de los oprimidos* (que para A. Gramsci era el *popolo*). Por ello se hablaba de una “liberación de la cultura popular”:

Una es la *revolución patriótica* de la liberación nacional, otra la *revolución social* de la liberación de las clases oprimidas, y la tercera es la *revolución cultural*. Esta última se encuentra en el nivel pedagógico, el de la juventud y el de la cultura.²³

Esa cultura periférica oprimida por la cultura imperial debe ser el punto de partida del diálogo intercultural. Escribíamos en 1973:

La cultura como cultura popular, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de la resistencia del oprimido contra el opresor [...] Para crear algo nuevo ha de tenerse una palabra nueva que irrumpe a partir de la *exterioridad*. Esta *exterioridad* es el propio pueblo que, aunque oprimido por el sistema, es lo más extraño a él.²⁴

²³ E. Dussel, *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, cit., p. 137.

²⁴ *Ibid.*, p. 147.

El “proyecto de liberación cultural”²⁵ parte de la cultura popular, todavía pensada en la Filosofía de la Liberación en el contexto latinoamericano. Se había superado el desarrollismo culturalista que opinaba que de una cultura tradicional se podría pasar a una secular y pluralista. Pero igualmente había todavía que radicalizar el análisis equívoco de “lo popular” (lo mejor), ya que en su seno existía igualmente el núcleo que albergará al populismo y al fundamentalismo (lo peor). Será necesario dar un paso más.

3. LA CULTURA POPULAR: NO ES SIMPLE POPULISMO

En un artículo de 1984, “Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)”,²⁶ debí una vez más aclarar la diferencia entre a) el “pueblo” y “lo popular” y b) el “populismo” (tomando este último diversos rostros: desde el “populismo tatcherista” en el Reino Unido —sugerido por Ernesto Laclau y estudiado en Birmingham por Richard Hall—, hasta la figura actual del “fundamentalismo” en el mundo musulmán; “fundamentalismo” que se hace presente igualmente, por ejemplo, en el cristianismo sectario norteamericano de un George W. Bush).

En ese artículo dividíamos la materia en cuatro párrafos. En el primero,²⁷ reconstruyendo posiciones desde la década de los 60 mostrábamos la importancia de superar los límites reductivistas (de los revolucionarios ahistóricos, de las historias liberales, hispánico-conservadoras o meramente indigenistas), reconstruyendo la historia cultural latinoamericana dentro del marco de la historia mundial (desde el Asia nuestro componente amerindio; la proto-historia asiático-

²⁵ *Ibid.*, pp. 146 ss.

²⁶ *Ibid.*, pp. 171-231. Apareció por primera vez como “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)”, en *Cristianismo y Sociedad* 80 (1984), pp. 9-45 y en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* 17 (1985), pp. 77-127.

²⁷ Véase E. Dussel, *Oitos ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, cit., pp. 171 ss.

afro-europea hasta la cristiandad hispana; la cristiandad colonial hasta la “cultura latinoamericana dependiente”, postcolonial o neocolonial). El todo remataba en un proyecto de “una cultura popular pos-capitalista”.²⁸

Cuando estábamos en la montaña —escribía Tomás Borge sobre los campesinos— y los oíamos hablar con su corazón puro, limpio, con un lenguaje simple y poético, percibíamos cuanto talento habíamos perdido [las élites neocoloniales] *a lo largo de los siglos*.²⁹

Esto exigía un nuevo punto de partida para la descripción de la cultura *como tal* —tema del segundo párrafo.³⁰

Desde una relectura cuidadosa y arqueológica de Marx (desde sus obras juveniles de 1835 a 1882,³¹ indicábamos que toda cultura es un *modo* o un sistema de “tipos de *trabajo*”. No en vano la “agri-cultura” era estrictamente el “*trabajo* de la tierra” —ya que “cultura” viene etimológicamente en latín de “cultus” en su sentido de consagración de la tierra”³²—. La poética *material* (fruto físico del trabajo) y *mítica* (creación simbólica) son *pro*-ducción cultural (un poner *fuera*, objetivamente, lo subjetivo, o mejor intersubjetivo, comunitario). De esta manera lo económico (sin caer en el economicismo) era rescatado.

En un tercer apartado,³³ se analizaban los diversos momentos ahora fracturados de la experiencia cultural —en una visión postcultural—

²⁸ *Ibid.*, pp. 189 ss.

²⁹ “La cultura del pueblo”, en *Habla la dirección de la vanguardia*, Managua, Departamento de Propaganda del FSLN, 1981, p. 116.

³⁰ E. Dussel, *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, cit., pp. 191 ss.

³¹ Que se expresará en la trilogía E. Dussel, *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI, 1988 (traducido al italiano y al inglés), y *El último Marx*, México, Siglo XXI, 1990.

³² Aunque en realidad es lo mismo, porque al herir a la “terra mater” con el arado el indoeuropeo tenía necesidad de un acto sagrado de “reparación” anticipado: un “culto a la terra mater” como condición de posibilidad de arrancarle *por medio del trabajo* en su “dolor” (el “dolor” de la tierra y de la humanidad) el fruto, la cosecha, el alimento humano. Dialéctica de vida-muerte, felicidad-dolor, alimento-hambre, cultura-caos. Y, por ello, muerte-resurrección, dolor-fecundidad, necesidad-satisfacción, caos-creación.

³³ E. Dussel, *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, cit., pp. 198 ss.

lista o post-spengleriana—. La “cultura burguesa” (a) se la estudiaba ante la “cultura proletaria” (b) (en abstracto); la “cultura de los países del centro” se la analizaba ante “la cultura de los países periféricos” (en el orden mundial del “sistema-mundo”); la “cultura multinacional o imperialismo cultural” (c) se la describía en relación a la “cultura de masas o cultura alienada” (d) —globalizada—; la “cultura nacional o del populismo cultural” (e) se la articulaba con la “cultura de la elite ilustrada” (f) y se la contraponía a la “cultura popular”³⁴ o la “resistencia creación cultural” (g).

Esquema 10.1

(a) Cultura burguesa	Capitalismo central	Cultura multinacional (c)			Cultura de masas (d)
	Capitalismo periférico	Cultura ilustrada (f)		Cultura nacional (e)	
(b) Cultura proletaria	Trabajo asalariado	Trabajadores Campesinos	Cultura popular (g)		
Guardan exterioridad ³⁵		Etnias, Artesanos, Marginales, Otros			

Evidentemente esta tipología cultural, y sus criterios categoriales, suponían una larga “lucha epistemológica”, crítica, propia de las cien-

³⁴ Véanse de la época “Cultura(s) popular(es)”, número especial sobre el tema en *Comunicación y cultura* 10 (1983); E. Bosi, *Cultura de massa e cultura popular*, Petrópolis, Vozes, 1977; O. Ardiles, “Ethos, cultura y liberación”, en obra colectiva *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1975, pp. 9-32; A. Cabral, *Cultura y liberación nacional*, México, Cuicuilco, 1981; J. L. Najenson, *Cultura popular y cultura subalterna*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1979; A. Warman, “Cultura popular y cultura nacional”, en *Características de la cultura nacional*, México, IIS-UNAM, 1969; R. Vidales, “Filosofía y política de las etnias en la última década”, en *Ponencias do II Congreso de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, USTA, 1982, pp. 385-401.

³⁵ Téngase especialmente en cuenta que grupos culturales (etnias indígenas, lumpen o marginales) se encuentran como “fuera” del *orden* capitalista pero *dentro* o en el *seno* del pueblo.

cias sociales nuevas de América Latina y de la Filosofía de la Liberación. Estas distinciones las habíamos logrado ya mucho antes, pero ahora se perfilaban definitivamente.

En 1977, en el tomo III de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, habíamos escrito:

La *cultura imperial*³⁶ (pretendidamente universal) no es lo mismo que la *cultura nacional* (que no es idéntica a la popular), que la *cultura ilustrada* de la elite neocolonial (que no siempre es burguesa, pero si oligárquica), que la *cultura de masas* (que es alienante y unidimensional tanto en el centro como en la periferia), ni que la *cultura popular*.³⁷

Y se agregaba:

A la *cultura imperial*, a la *ilustrada* y a la *de masas* (en la que debe incluirse la cultura proletaria como negatividad) son los momentos internos imperantes a la totalidad dominante. La *cultura nacional*, sin embargo, es todavía equívoca aunque tiene importancia [...] La *cultura popular* es la noción clave para una liberación [cultural].³⁸

En los ochenta, con la presencia activa del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, y muchas otras experiencias en toda América Latina, la cultura creadora era concebida como la “cultura popular revolucionaria”:³⁹

La cultura popular latinoamericana —escribíamos en el nombrado artículo de 1984— sólo se esclarece, decanta, se autentifica en el proceso de liberación (de liberación económica del capitalismo, liberación política de

³⁶ En 1984 la hemos denominado “cultura multinacional” en relación a las corporaciones multinacionales, pero en realidad sería más adecuada llamarla, como se hizo en 2003, la “cultura dominante que se globaliza desde el centro del capitalismo posterior a la Guerra Fría”.

³⁷ Consúltase el texto en la edición de *La pedagogía latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1980, p. 72.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Véase E. Cardenal, “Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista”, *Nicaráuac* 1 (1980), pp. 163 ss.

la opresión) instaurando un nuevo tipo democrático, siendo así *liberación cultural*, dando un paso creativo en la línea de la tradición histórico-cultural del pueblo oprimido y ahora protagonista de la revolución.⁴⁰

En esa época se hablaba del “sujeto histórico” de la cultura revolucionaria: el “pueblo”, como “bloque social de los oprimidos”, cuando cobra “conciencia subjetiva” de su función histórico-revolucionaria.⁴¹

La cultura popular no era populista. *Populista* indicaba la inclusión en la “cultura nacional” de la cultura burguesa u oligárquica de su elite y la cultura del proletariado, del campesino, de todos los habitantes del suelo organizado bajo un Estado (práctica que en Francia se denominó *bonapartismo*). Lo popular, en cambio, era todo un sector social de una nación en cuanto explotado u oprimido, que guardaba una cierta “exterioridad” —como veremos más adelante—. Oprimidos en el sistema estatal, alterativos y libres en aquellos momentos culturales simplemente despreciados por el dominador, como el folclor,⁴² la música, la comida, la vestimenta, las fiestas, la memoria de sus héroes, las gestas emancipatorias, así como las organizaciones sociales y políticas.

⁴⁰ E. Dussel, *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, cit., pp. 220-221. Escribía Mao Zedong: “Es un imperativo separar la excelente cultura antigua popular, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de toda la putrefacción propia de la vieja clase dominante feudal [...] La actual nueva cultura proviene de la antigua, por ello debemos respetar nuestra propia historia y no amputarla. Mas respetar una historia significa conferirle el lugar que le corresponde, significa respetar su desarrollo [...]” (“Sobre la nueva democracia”, xv; en *Obras completas*, t. II, Pekín, Edición en Lenguas Extranjeras, 1969, p. 396). Mao distingue en esta obra entre “antigua” y “vieja” cultura; entre cultura “dominante”, “vigente”, “imperialista”, “semifeudal”, “reaccionaria”, “de nueva democracia”, “cultura de las masas populares”, cultura “nacional”, “revolucionaria”, etcétera.

⁴¹ Textos de S. Ramírez, “La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia”, *Ventana* 30 (1982), p. 8; B. Arce, “El difícil terreno de la lucha: el ideológico”, *Nicaráuac* 1 (1980), pp. 155 ss.

⁴² Escribe A. Gramsci: “El folklor no debe ser concebido como algo ridículo, como algo extraño que causa risa, como algo pintoresco; debe ser concebido como algo relevante y debe considerarse seriamente. Así el aprendizaje será más eficaz y más formativo con respecto a la cultura de las grandes masas populares (*cultura delle grandi masse popolari*)” (*Quaderni del Carcere*, vol. I, Milán, Einaudi, 1975, p. 90).

Como puede verse, la visión sustancialista monolítica de *una* cultura latinoamericana había sido dejada atrás, y las fisuras internas culturales crecían gracias a la misma revolución cultural.

4. MODERNIDAD, GLOBALIZACIÓN DEL OCCIDENTALISMO, MULTICULTURALISMO LIBERAL Y EL IMPERIO MILITAR DE LA “GUERRA PREVENTIVA”

Aunque la cuestión había sido vislumbrada de forma intuitiva desde finales de la década de los cincuenta, lentamente se pasa de a) una obsesión por “situar” América Latina en la historia mundial —lo que exigió reconstruir totalmente la visión de dicha historia mundial—, a b) poner en cuestión la visión estándar (de la generación hegeliana) de la misma historia universal que nos había “excluido”, ya que al ser “eurocéntrica” construía una interpretación distorsionada⁴³ no sólo de las culturas no-europeas, sino que —y esta conclusión era imprevisible en los cincuenta— no había sido esperada *a priori*, igualmente interpretaba inadecuadamente a la misma cultura occidental. El “orientalismo” (defecto de la interpretación europea de todas las culturas al oriente de Europa, que Edward Said muestra en su famosa obra de 1978, *Orientalismo*) era un defecto articulado y simultáneo al “occidentalismo” (interpretación errada de la misma cultura europea). Las hipótesis que nos habían permitido negar la inexistencia de la cultura latinoamericana nos llevaban ahora al descubrimiento de una nueva visión *crítica* de las culturas periféricas, e incluso de Europa misma. Esta tarea iba siendo emprendida casi simultáneamente en todos los ámbitos de las culturas poscoloniales periféricas (Asia, África y América Latina), aunque por desgracia en menor medida en la misma Europa y Estados Unidos.

⁴³ En aquellas afirmaciones tan evidentes para todo europeo o norteamericano de que “Europa es la culminación de la historia universal”, o de que la historia “se desarrolla del este hacia el oeste”, desde la niñez de la humanidad hasta su plenitud (véase la primera conferencia dictada en Frankfurt, publicada en E. Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1993 (traducción inglesa en *The Invention of the Americas. Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995).

En efecto, a partir de la problemática posmoderna sobre la naturaleza de la Modernidad —que en último término es todavía una visión europea de la Modernidad—, comenzamos a advertir que, lo que nosotros mismos habíamos llamado “posmoderno”,⁴⁴ era algo distinto a lo que aludían los posmodernos de los ochenta (al menos daban otra definición del fenómeno de la Modernidad, tal como yo lo había entendido desde los trabajos efectuados para situar a América Latina en confrontación con una cultura moderna vista desde la periferia colonial). Por ello, nos vimos en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva “exterior”, es decir, *mundial* (no provinciana como eran las europeas), el concepto de *Modernidad*, que tenía y mantiene en Europa y Estados Unidos una clara connotación eurocéntrica, notoria desde Lyotard o Vattimo, hasta Habermas, y de otra manera más sutil en el mismo Wallerstein —en lo que hemos denominado un “segundo eurocentrismo”.

El estudio de esta cadena argumentativa nos permitió vislumbrar un horizonte problemático y categorial que relanzó nuevamente el tema de la cultura, ahora como crítica de la “multiculturalidad liberal” (a la manera de un John Rawls, por ejemplo en *The Law of Peoples*), y también como crítica del optimismo superficial de una pretendida “facilidad” mediante la cual se expone que es posible la comunicación o el diálogo multicultural, suponiendo ingenua o cínicamente una simetría inexistente entre los argumentantes.

Ahora no se trata ya de localizar América Latina; se trata de “situar” a *todas las culturas* que *inevitablemente* se enfrentan hoy en todos los niveles de la vida cotidiana, de la comunicación, la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia cultural o hasta militar. Los sistemas culturales, acuñados durante milenios pueden despedazarse en decenios, o desarrollarse por el enfrentamiento con otras culturas. Ninguna de ellas tiene asegurada de antemano la sobrevivencia. Todo esto se ha incrementado hoy, siendo un momento crucial en la historia de las culturas del planeta.

⁴⁴ En 1976, antes que Lyotard, usamos ese concepto en las “palabras preliminares” de nuestra *Filosofía de la Liberación*, cuando escribíamos: “Filosofía de la liberación, *filosofía postmoderna*, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra...”.

En nuestra visión del curso de *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, y en los primeros trabajos de esa época, tendía a mostrar el desarrollo de cada cultura como un todo autónomo o independiente. Había “zonas de contacto” (como el Mediterráneo oriental, el océano Pacífico y las estepas euroasiáticas desde el desierto de Gobi hasta el mar Caspio), pero explícitamente dejaba hasta la expansión portuguesa por el Atlántico Sur y hacia el océano Indico, o hasta el “descubrimiento de América” por España, el comienzo del despliegue del *sistema-mundo*, y la conexión por primera vez de las grandes ecúmenes independientes (desde Amerindia, China, el Indostán, el mundo islámico, la cultura bizantina y la latino-germánica). La modificación radical de esta hipótesis por la propuesta de A. Gunder Frank del “sistema de los cinco mil años” —que se me impuso de inmediato porque era exactamente mi propia cronología—, cambió el panorama. Si debe reconocerse que hubieron contactos firmes por las indicadas estepas y desiertos del norte de Asia oriental (la llamada Ruta de la Seda), fue la región de la antigua Persia, helenizada primero (en torno a Seleukon, no lejos de las ruinas de Babilonia) y después islamizada (Samarcanda o Bagdad), la “placa giratoria” del mundo asiático-afro-mediterráneo. La Europa latino-germana fue siempre periférica (aunque en el Sur tenía un peso propio por la presencia del antiguo Imperio romano), pero nunca fue centro de esa inmensa masa continental. El mundo musulmán (desde Mindanao en Filipinas, Malaka, Delhi, el “corazón del mundo” musulmán, hasta el Magreb con Fez en Marruecos o la Andalucía que albergó la Córdoba averroista) era una cultura mercantilista mucho más desarrollada (científica, teórica, económica, culturalmente) que la Europa latino-germana después de la hecatombe de las invasiones germanas⁴⁵ y las mismas invasiones islá-

⁴⁵ Lo que estamos exponiendo se encuentra explicado en: E. Dussel, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en *Hacia una filosofía política crítica*, cit., pp. 345 ss. (hay traducciones en diversas lenguas: “Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische Verfehlung des Europa-Begriffs”, en Manfred Buhr, *Das Geistige Erbe Europas*, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici 5, Napoli, Vivarium, 1994, pp. 855-867; “Europe, modernité, eurocentrisme”, en Francis Guibal, *1492: “Recontre” de deux mondes? Regards croisés*, Estrasburgo, Editions Histoire et Anthropologie, 1996, pp. 42-58; “Europe, Modernity, and Eurocentrism”, *Nepantla. Views from South* I, 3 [2000], pp. 465-478).

micas desde el siglo VII d.C. Contra Max Weber debe aceptarse una gran diferencia civilizatoria entre la futura cultura europea (todavía subdesarrollada) con respecto a la cultura islámica hasta el siglo XIII (las invasiones turcas siberianas troncharán la gran cultura árabe).

En el Occidente la Modernidad —que se inicia con la *invasión* de América por parte de los españoles, cultura heredera de los musulmanes del Mediterráneo (por Andalucía) y del Renacimiento italiano (por la presencia catalana en el sur de Italia)⁴⁶— es la “apertura” geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del sistema-mundo en sentido estricto (por los océanos y no ya por las lentas y peligrosas caravanas continentales), y la “invención” del *sistema colonial*, que durante 300 años irá inclinando lentamente la balanza económica-política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio, de mera acumulación originaria de dinero). Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente.

Si esto es así, *España es entonces la primera nación moderna*. Esta hipótesis se opone a todas las interpretaciones de la Modernidad, del centro de Europa y Estados Unidos, y aun es contraria a la opinión de la inmensa mayoría de los intelectuales españoles hoy en día. Sin embargo, se nos impone cada vez con mayor fuerza, a medida que vamos encontrando nuevos argumentos. En efecto, la primera Modernidad, la ibérica (de 1492 a 1630 aproximadamente), tiene matices musulmanes por Andalucía (la región que había sido la más culta del Mediterráneo⁴⁷ en el siglo XII), se inspira en el Renacimiento humanista ita-

⁴⁶ Para los intelectuales de Europa del Norte y Estados Unidos, desde J. Habermas hasta Toulmin, la Modernidad sigue aproximadamente este camino geopolítico: Renacimiento (este) → Reforma protestante (norte) → Revolución francesa (oeste) → Parlamentarismo inglés. La Europa del Mediterráneo occidental (España y Portugal) son explícitamente excluidas. Se trata de una miopía histórica. El mismo G. Arrighi, que estudia el capital financiera genovés ignora que éste era un momento del Imperio español (y no viceversa). Es decir, Italia renacentista es todavía mediterránea (antigua), España es atlántica (es decir: moderna).

⁴⁷ Véase la magnífica reinterpretación de la historia de la filosofía de M. A. al-Yabri, en sus dos obras: *Crítica de la razón árabe*, Barcelona, Icaria, 2001, y *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Madrid, Trotta, 2001.

liano implantado firmemente por la reforma del cardenal Cisneros, por la reforma universitaria de los dominicos salmantenses (cuya Segunda Escolástica es ya “moderna” y no meramente medieval), y, en especial poco después, por la cultura barroca jesuítica, que en la figura filosófica de Francisco Suárez inaugura en sentido estricto el pensamiento metafísico moderno.⁴⁸ *El Quijote* es la primera obra literaria moderna de su tipo en Europa —cuyos personajes tienen cada pie en un mundo distinto: en el sur islámico y en el norte cristiano, en el de la cultura más avanzada de su época y en la inicial modernidad europea—. ⁴⁹ La primera gramática de una lengua romance fue la castellana, editada por Nebrija en 1492. En 1521 es aplastada por Carlos V la primera revolución burguesa en Castilla (los comuneros luchan por la defensa de sus fueros urbanos). La primera divisa mundial es la moneda de plata de México y de Perú, que pasaba por Sevilla y se acumulaba finalmente en China. Se trata de una Modernidad mercantil, preburguesa, humanista, que comienza la expansión europea.

Sólo la segunda Modernidad se desarrolla en las Provincias Unidas de los Países Bajos, Estado bajo jurisdicción española hasta comienzos del siglo xvii,⁵⁰ un nuevo desarrollo de la Modernidad, ahora propiamente burguesa (1630-1688). La tercera Modernidad, inglesa y posteriormente francesa, despliega el modelo anterior (filosóficamente iniciado por un Descartes o Spinoza, desplegándose con mayor coherencia práctica en el individualismo posesivo de Hobbes, Locke o Hume).

Con la Revolución Industrial y la Ilustración, la Modernidad alcanzaba su plenitud, y al mismo tiempo se afianzaba el colonialismo expandiéndose Europa del Norte por Asia primero y posteriormente por África.

⁴⁸ Téngase en cuenta que René Descartes es alumno de La Flèche, colegio jesuita, y reconoce que la primera obra filosófica que leyó fue *Disputaciones metafísicas* de F. Suárez. Véase el capítulo histórico correspondiente al tema en una obra que estoy elaborando en el presente titulada *Política de Liberación*.

⁴⁹ No olvidando que el caballero medieval (Quijote) se enfrenta a los molinos, que son el símbolo de la modernidad (molinos procedentes del mundo islámico: Bagdad tenía molinos en el siglo viii d.C.).

⁵⁰ Véanse los tres primeros tomos de la obra de I. Wallerstein *The Modern World-System*, Nueva York, Academic Press, 1974-1989 [ed. cast.: *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1997-1998].

La Modernidad habría tenido cinco siglos, lo mismo que el sistema-mundo, y era coextensiva al dominio europeo sobre el planeta, del cual había sido el centro desde 1492. América Latina, por su parte, fue un momento constitutivo de la Modernidad. El sistema colonial no pudo ser feudal —cuestión central para las ciencias sociales en general, demostrada por Sergio Bagú—, sino periférico de un mundo capitalista moderno, y por lo tanto él mismo moderno.

En este contexto se efectuó una crítica a la posición ingenua que definía el diálogo entre las culturas como una posibilidad simétrica multicultural, idealizada en parte, y donde la comunicación pareciera ser posible para seres racionales. La ética del discurso adoptaba esta posición optimista. Richard Rorty, con diferencias respecto de Alasdair MacIntyre, mostraba o la completa inconmensurabilidad de una comunicación imposible o su extrema dificultad. De todas maneras se prescindía de situar a las culturas (sin nombrarlas en concreto ni estudiar su historia ni sus contenidos estructurales) en una situación asimétrica que se originaba por sus respectivas *posiciones* en el sistema colonial mismo. La cultura occidental, con su “occidentalismo” obvio, situaba a todas las otras culturas como más primitivas, pre-modernas, tradicionales, subdesarrolladas.

En el momento de elaborar una teoría del “diálogo entre culturas” pareciera que todas las culturas tienen condiciones simétricas. O por medio de una “antropología” *ad hoc* se efectúa la tarea de la observación descomprometida (o en el mejor de los casos “comprometida”) de las culturas primitivas. En este caso existen las culturas superiores (del “antropólogo cultural” universitario) y “las otras” (las primitivas). Entre ambos extremos están las culturas desarrolladas simétricas y “las otras” (que ni siquiera pueden situárselas asimétricamente por el abismo cultural infranqueable). Es el caso de Durheim o de Habermas. Ante la posición observacional de la antropología no puede haber diálogo cultural con China, India, el mundo islámico, etc., que no son culturas ilustradas ni primitivas. Están en la “tierra de nadie”.

A esas culturas que no son ni “metropolitanas” ni “primitivas”, se las va destruyendo por medio de la propaganda, de la venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales, como bebidas, comidas, vestidos, vehículos, etc.; aunque por otro lado se pretende salvar dichas culturas valorando aisladamente elementos folclóricos o momentos culturales secundarios. Una transnacional de la alimentación

puede subsumir entre sus menús un plato propio de una cultura culinaria (como Taco Bell). Esto pasa por “respeto” a las otras culturas.

Este tipo de multiculturalismo altruista queda claramente formulado en el *overlapping consensus* de John Rawls, que exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (que son, de forma inadvertida, profundamente culturales, occidentales) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría, en los que establecen el diálogo, aceptar un Estado liberal multicultural, sin advertir que la estructura misma de ese Estado multicultural, tal como se institucionaliza en el presente, es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas. Subrepticamente se ha impuesto una estructura cultural en nombre de elementos puramente formales de la convivencia (que han sido expresión del desarrollo de una cultura determinada). Además, no se tiene clara conciencia de que la estructura económica de fondo es el capitalismo trasnacional, que funda ese tipo de Estado liberal, y que ha limado en las culturas “incorporadas”, gracias al indicado *overlapping consensus* (acción de vaciamiento previo de los elementos críticos anticapitalistas de esas culturas) diferencias anti-occidentales inaceptables.

Este tipo aséptico de diálogo multicultural (frecuentemente también entre las religiones universales), se vuelve en ciertos casos una política cultural agresiva, como cuando Huntington, en su obra *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, aboga directamente por la defensa de la cultura occidental mediante instrumentos militares, en especial contra el fundamentalismo islámico, bajo cuyo suelo —se olvida de indicar— existen los mayores yacimientos petroleros del planeta (y sin referirse a la presencia de un fundamentalismo cristiano especialmente en Estados Unidos, de igual signo y estructura). De nuevo no se advierte que “el fundamentalismo del mercado”, como lo denomina George Soros, funda ese fundamentalismo militar agresivo, de las “guerras preventivas”, que se las disfraza de enfrentamientos culturales o de expansión de una cultura política democrática. Se ha pasado así de a) la pretensión de un diálogo simétrico del multiculturalismo a b) la supresión simple y llana de todo diálogo, y a la imposición por la fuerza de la tecnología militar de la propia cultura occidental —al menos éste es el pretexto, ya que hemos sugerido que

se trata meramente del cumplimiento de intereses económicos, del petróleo, como en la inminente guerra de Irak.

En su obra *Imperio*, Antonio Negri y Michael Hardt sostienen una cierta visión posmoderna de la estructura globalizada del sistema-mundo. A ella es necesario anteponerle una interpretación que permita comprender más dramáticamente la coyuntura actual de la historia mundial, bajo la hegemonía militar del Estado norteamericano, que es el *home state* de las grandes corporaciones transnacionales, el cual, lentamente, como cuando en la República romana César atravesó el río Rubicón, va transformando a los Estados Unidos de una *república* en un *imperio*,⁵¹ dominación posterior al final de la Guerra Fría, que intenta encaminarse a una gestión monopolar del Poder global. ¿A qué queda reducido el diálogo multicultural más que a una cierta visión ingenua de las asimetrías entre los dialogantes? ¿Cómo es posible imaginar un diálogo simétrico ante tamaña distancia en la posibilidad de empuñar los instrumentos tecnológicos de un capitalismo fundado en la expansión militar? ¿No estará todo perdido y la imposición de un cierto occidentalismo, cada vez más identificado con el “americanismo” (norteamericano, es evidente) borrarán de la faz de la Tierra a todas las culturas universales que se han ido desarrollando en los últimos milenios? ¿No será el inglés la única lengua clásica que se impondrá a la humanidad, que agobiada deberá olvidar sus propias tradiciones?

5. TRANSVERSALIDAD DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL

TRANSMODERNO: MUTUA LIBERACIÓN DE LAS CULTURAS UNIVERSALES POSCOLONIALES

Llegamos así a una última etapa de maduración (que como siempre había sido anticipada en intuiciones previas), a partir de nuevas hipó-

⁵¹ Ante la pasiva posición del Congreso (¿no pareciera ser un ejemplo de la trágica inoperancia del Senado romano en tiempos de Cicerón, centro de la República romana?), el Departamento de Estado y el “equipo” del presidente George W. Bush toman todas las decisiones en la indicada Guerra de Irak (¿como Julio César que instala el “Imperio”, figura jurídica e institución política inexistente con anterioridad en Roma?).

tesis de André Gunder Frank. Su obra *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*⁵² (y la más compleja argumentación de Kenneth Pomeranz en *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*)⁵³ nuevamente nos permite desplegar una problemática ampliada y crítica, que debe retomar las claves interpretativas del problema de la cultura de la década de los sesenta, alcanzando ahora una nueva implantación que hemos querido denominar “*transmoderna*”, como superación explícita del concepto de *posmodernidad* (la cual es *todavía un momento final de la Modernidad*).

La reciente nueva hipótesis de trabajo puede formularse de la siguiente manera, y muy simplificada: la Modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea de la hegemonía mundial de Europa, desempeñando la función de centro del mercado con respecto a las restantes culturas. “Centralidad” del mercado mundial y Modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser “centro” *después* de ser “moderna”. Para Wallerstein ambos fenómenos son coextensivos (por ello posterga la Modernidad y su centralidad en el mercado mundial hasta la Ilustración y el surgimiento del liberalismo). Por mi parte, pienso que los cuatro fenómenos (capitalismo, sistema-mundo, colonialidad y modernidad) son coetáneos (pero no la “centralidad” del mercado mundial). Hoy, entonces, debo indicar que hasta 1789 (por dar una fecha simbólica a finales del siglo XVIII), China y la región indostánica tenían un tal peso productivo-económico en el “mercado mundial” (produciendo las mercancías más

⁵² Berkeley, University of California Press, 1998.

⁵³ Princeton, Princeton University Press, 2000. En esta obra Pomeranz prueba que efectivamente, hasta 1800, Inglaterra no tenía ningún avance significativo sobre el delta del Yangtsé en China (con 39 millones de personas en 1750), y después de evaluar con nuevos argumentos el desarrollo ecológico de la explotación del suelo en ambas regiones, atribuye la posibilidad de la Revolución Industrial en Inglaterra a dos factores externos o fortuitos al mismo sistema económico inglés: el tener colonias y el uso del carbón. Ningún otro factor permitió la mínima ventaja inicial de Inglaterra sobre la región del delta del Yangtsé, que en poco tiempo se hizo gigantesca. Deja de lado entonces aún una crisis económica en China o el Indostán. El uso creciente y antiecológico del suelo exigió en China una mayor mano de obra campesina, que le impidió liberarla (como lo hizo Inglaterra gracias a los indicados factores externos al sistema económico) hacia la industria capitalista, naciente en su territorio.

importantes de dicho mercado tales como porcelana, tela de seda, etc.) que Europa no podía de ninguna manera igualar. Europa no podía vender *nada* en el mercado extremo oriental. Sólo había podido comprar en dicho mercado chino durante tres siglos gracias a la plata de América Latina (de Perú y México principalmente).

Europa comenzó a ser “centro” del mercado mundial (y a extender por ello el sistema-mundo a todo el planeta) desde la Revolución Industrial; que en el plano cultural produce el fenómeno de la Ilustración, cuyo origen, *in the long run*, debemos buscar (según las hipótesis que consideraremos a continuación del filósofo marroquí Mohamed Abed al-Yabri) en la filosofía averroísta del Califato de Córdoba. La hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos (1789-1989).⁵⁴ ¡Sólo dos siglos! Un plazo demasiado corto para poder transformar a profundidad el “núcleo ético-mítico” (para expresarnos como Ricoeur) de culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana o vietnamita), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, e incluso la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural). Esas culturas han sido en parte *colonizadas* (incluidas en la totalidad como negadas, el aspecto A del esquema 1), pero en la mejor estructura de sus valores han sido más excluidas, *despreciadas, negadas, ignoradas* más que aniquiladas. Se ha dominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riqueza gigantesca, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables, insignificantes, no importantes, no útiles. Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas. Esa “exterioridad” negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo. Esa exterioridad cultural no es una mera “identidad” sustantiva incontaminada y eterna; ha ido evolucionando ante la Modernidad misma: se trata de una identidad en sentido de proceso y crecimiento, pero siempre como exterioridad.

⁵⁴ De la Revolución francesa a la caída de la URSS, que significa el ascenso monopolar de la hegemonía norteamericana actual, posterior al final de la Guerra Fría.

Esas culturas universales —asimétricas, vistas desde sus condiciones económicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares— guardan entonces una alteridad con respecto a la propia Modernidad europea, con la que han convivido y han aprendido a responder de manera particular a sus desafíos. No están muertas, sino vivas, y en la actualidad en pleno proceso de renacimiento, buscando (y también inevitablemente equivocando) caminos nuevos para su desarrollo próximo futuro. Por no ser modernas esas culturas tampoco pueden ser *pos*-modernas. Son *pre*-modernas (más antiguas que la Modernidad), coetáneas de la Modernidad y próximamente *trans*-modernas. El *posmodernismo* es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana, el “centro” de la Modernidad. Las culturas china o vedanta no podrán nunca ser post-moderno-europeas, sino otra cosa muy distinta y a partir de sus propias raíces.

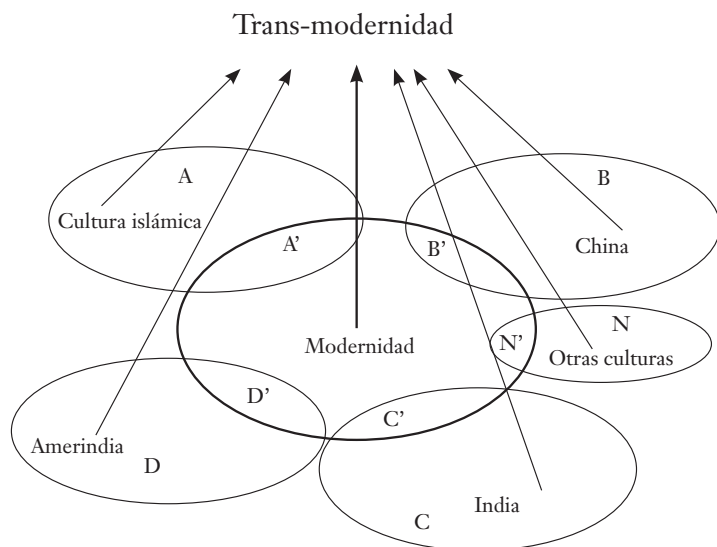
Así, el concepto estricto de *trans*-moderno⁵⁵ quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la *nada*, desde *exterioridad* alterativa de lo siempre *distinto*, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar*; *other location*, que es el sitio de sus propias experiencias culturales, distintas a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna. Una futura cultura *trans*-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (no es lo mismo ser un “centro-imperial” a ser parte del “coro-central” semiperiférico —como Europa hoy, y más desde la Guerra de Irak en 2003—, que mundo poscolonial y periférico). Pero, un mundo poscolonial y periférico como la India, en una asimetría abismal con respecto al centro-metropolitano de la época colonial, no por ello deja de ser un núcleo creativo de renovación de una cultura milenaria y decisivamente distinta a todas las otras, con capacidad de proponer respuestas novedosas y necesarias a los angustiosos desafíos que nos lanza el planeta en el inicio del siglo xxi.

⁵⁵ Véase el § 5: La *Trans*-modernidad como afirmación, en E. Dussel, “World-System and Trans-modernity”, *Nepantla. Views from South* 3, 2 (2002), pp. 221-244.

Trans-modernidad indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “antes”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa.

Un diálogo intercultural deber ser *transversal*,⁵⁶ es decir, debe partir de *otro lugar* que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas. Veamos algunos aspectos de este diálogo crítico intercultural con intención de *trans-modernidad*.

Esquema 10.2 *Modelo aproximado para comprender el sentido de la trans-modernidad cultural*



⁵⁶ “Transversal” indica aquí ese movimiento que va de la periferia a la periferia; del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Las “Diferencias” dialogan desde sus negatividades *distintas* sin necesidad de atravesar el “centro” de hegemonía. Frecuentemente las grandes megalópolis tienen servicios de subterráneos que van de los barrios suburbanos hacia el centro; pero falta conexión de los subcentros suburbanos entre ellos. Exactamente por analogía acontece con el diálogo intercultural.

Tomemos como hilo conductor de nuestra exposición una obra de la cultura islámica en el nivel filosófico. Mohammed Abed al-Yabri, en sus obras *Crítica de la razón árabe* y *El legado filosófico árabe*, es un excelente ejemplo de lo que deseamos explicar. Yabri —filósofo magrebí, es decir, de una región cultural bajo el influjo del pensamiento del Califato de Córdoba en su edad clásica— comienza la deconstrucción de su tradición árabe,⁵⁷ que culminó en una auténtica “Ilustración” filosófica —antecedente directo de la renovación latino-germánica del París del siglo XIII, y por ello es un antecedente directo de la *Aufklärung* europea del siglo XVIII (“averroísta”, según las hipótesis de Yabri).

Afirmación de la exterioridad despreciada

Todo comienza por una *afirmación*. La *negación de la negación* es el segundo momento. ¿Cómo podrá negarse el desprecio de lo propio sino iniciando el camino con el autodescubrimiento del propio valor? Afirmación de una “identidad” *procesual* y reactiva ante la misma Modernidad. Las culturas poscoloniales deben efectivamente descolonizarse, pero para ello deben comenzar por autovalorarse.

Hay diferentes maneras de afirmarse; entre ellas, algunas maneras equivocadas de la propia afirmación. Por ello, a partir del ejemplo indicado y en primer lugar, Yabri critica las propias interpretaciones o “lecturas” hermenéuticas de la tradición islámica de la filosofía árabe contemporánea en el mundo musulmán. La primera línea interpretativa es la del fundamentalismo (salafismo⁵⁸). Dicha interpretación tie-

⁵⁷ El árabe, después de siglos de traducción del griego de las obras filosóficas helénicas, debió inventar una lengua técnico-filosófica absolutamente sofisticada. Por ello, desde Marruecos hasta Filipinas, la filosofía del mundo musulmán debe llamarse “filosofía árabe”, el nombre de su lengua clásica.

⁵⁸ Al-Yabri, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Aben-jaldún*, cit., p. 20 y ss. A las preguntas de “¿cómo recobrar la gloria de nuestra civilización?, ¿cómo dar nueva vida a nuestro legado”, el autor responde con una exigente descripción de las repuestas ambiguas, parciales o eurocéntricas. Los “salafíes” fueron originados por la posición de Jamal al-Din al-Afghani (†1897), que luchó contra los ingleses en Afganistán, residió en Estambul, se refugió en El Cairo y huyó finalmente a París. Este movimiento intentó liberar y unificar el mundo islámico.

ne una intención *afirmativa*, como todas las restantes, ya que intenta recuperar la antigua tradición árabe en el presente. Pero para Yabri dicha corriente es ahistórica, meramente apologética y tradicionalista. Otra línea de interpretación es la liberal, europeísta; pretende ser meramente moderna, pero al final niega el pasado o no sabe cómo reconstruirlo. La tercera es la interpretación izquierdista (“el *salafismo* marxista”).⁵⁹ La pregunta, ante estas tres hermenéuticas presentes del pasado, es: “¿De qué modo [podemos] reconstruir [hoy] nuestro legado?”⁶⁰

Con toda evidencia, el primer paso es estudiar afirmativamente dicho legado. Al-Yabri, lector desde el dominio de la lectura árabe como lengua materna, y aprendiz desde su niñez de la cultura islámica, tiene una enorme ventaja sobre todos los especialistas europeos o norteamericanos que estudian al mundo árabe como un “objeto” científico y como una cultura “extranjera”. Lee entonces los clásicos, vislumbra matices desconocidos y lo hace desde la filosofía hermenéutica francesa contemporánea que ha estudiado como todo magrebí. Expone así positivamente el pensamiento de Al-Farabi, Avicena, Avempace, Ibn Rushd, Abenjaldún, pero no es meramente una *pura afirmación* ingenua y apologista.

En el plano de la cultura popular, otro ejemplo, Rigoberta Menchú en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*,⁶¹ dedica largos capítulos a describir la cultura de su pueblo maya en Guatemala. Parte de una afirmación autovaliosa de sí misma. Esta obra es la reflexión originaria sobre la que edificará todo el edificio. Contra los juicios ya hechos habituales, es necesario comenzar desde el origen positivo de la propia tradición cultural.

Este primer paso es un recuerdo del pasado desde una identidad o que ha sido anterior a la Modernidad o que ha evolucionado imperceptiblemente en el contacto inevitable y secreto con la Modernidad.

⁵⁹ He indicado más arriba que mi primer trabajo publicado en 1965 consistió en criticar las interpretaciones o hermenéuticas del “hecho latinoamericano”. Toda *nueva* interpretación cobra conciencia y critica *otras* interpretaciones parciales.

⁶⁰ Al-Yabri, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún*, cit., p. 24.

⁶¹ México, Siglo XXI, 1985.

Crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura

Pero la única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura. Es necesario encontrar en ella los momentos originarios de una autocrítica.

Es así que Yabri efectúa una “deconstrucción” de su propia tradición con elementos críticos de ella misma y con otros tomados de la misma Modernidad. No es la Modernidad la que le impone al intelectual crítico sus instrumentos; es el intelectual crítico el que controla, maneja la elección de los instrumentos modernos que le serán útiles para la reconstrucción crítica de su propia tradición, no como sustancia fija. Yabri muestra así que las escuelas “orientales” del mundo árabe (las escuelas en relación con Bagdad son las propiamente *orientales*, más próximas al gnosticismo persa, y las relacionadas con El Cairo, de tradición neoplatónica alejandrina son ya *occidentales*, dentro del Oriente islámico, como veremos) debieron inicialmente oponerse frontalmente a su enemigo principal: el pensamiento gnóstico persa. Los mutazilíes crearon estrictamente el primer pensamiento teórico islámico (anti-persa), con componentes propios del Corán, subsuimiendo igualmente de manera creadora momentos de la cultura griego-bizantina, con el fin político de justificar la legitimidad del Estado califal.⁶² Nacieron así las tradiciones *orientales*. Las escuelas abasíes de

⁶² De manera sumamente original y autorizada Al-Yabri muestra que “las ciencias filosóficas griegas” llegaron a transformarse en “filosofía”, teología y jurisprudencia islámica gracias a cuatro corrientes filosóficas: “La primera es la representada por los traductores y secretarios de origen iraní [...], el *modelo oriental* (persa) del neoplatonismo. La segunda es la representada por los médicos y traductores cristianos llegados de la escuela persa de Gundeshapur [que] además de los maestros nestorianos albergó a un grupo de maestros de la escuela de Atenas [...] el *modelo neoplatónico occidental*. La tercera corriente [la más importante], *oriental*, es la representada por los traductores, maestros y sabios harraníes [...] La cuarta, la *occidental*, es la que aparece finalmente con la llegada de la Academia de Alejandría” (Al-Yabri, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún*, cit., p. 177). La Academia se instaló 50 años en la ciudad de los sabeos de Harrán. Esta escuela es fundamental, ya que significa una síntesis del pensamiento persa, neoplatónico y aristotélico (véase *ibid.*, pp. 165 ss.), cuestión poco estudiada fuera del mundo filosófico árabe, ya que exige una bibliografía sin

Bagdad y sus regiones aledañas como Samarcanda o Bujará, pero igualmente la tradición fatimita de El Cairo, con pensadores tales como Al-Farabi y Avicena, se inclinaron sin embargo hacia un pensamiento neoplatónico con matices teológico-místicos como “iluminación”. Por el contrario —enseña Yabri contra muchos expositores de la historia de la filosofía árabe— la filosofía propiamente *occidental* andaluz-magrebí (en torno a las grandes capitales culturales de Córdoba al norte, y Fez⁶³ al sur), significó una ruptura original que tendrá duradera herencia. Por motivos tanto políticos como económicos (y aquí el filósofo marroquí utiliza instrumentos críticos de la filosofía moderna europea), el califato cordobés, *occidental* como hemos indicado, rompió con la visión teologizante del pensamiento *oriental*, e inauguró una clara distinción entre *razón* natural (que conoce científicamente por observación, y desarrolla la física, la mecánica y la matemática de nueva manera) y la razón iluminada por la *fé*. Se distingue entre *razón* y *fé*; ni se las confunde ni se las niega: se las articula de manera novedosa.

Fue el filósofo Ibn Abdun quien llevó a al-Ándalus la orientación racionalista de la escuela de Bagdad (contraria a la posición de Al-Kindi, Al-Farabi y Avicena). Una segunda generación, al comienzo del siglo v de la hégira (siglo xi cristiano), se especializa en matemáticas y medicina. La tercera generación, con Avempace, integra la física y la metafísica, y se libera del neoplatonismo gnóstico de la escuela *oriental*, invocando la argumentación racional aristotélica (depurado del neoplatonismo).⁶⁴

traducciones a lenguas occidentales. Los “Hermanos de la Pureza” dependen de la tradición de Harrán.

⁶³ Llegó a tener 300 mil habitantes en el siglo xiii.

⁶⁴ Véase al-Yabri, *El legado filosófico árabe*, cit., p. 226 y ss. Para Avempace la perfección humana no consiste en la contemplación extática del sufismo, sino en la vida del “hombre solitario”, que como “brote” en la ciudad imperfecta anhela la ciudad perfecta, por el estudio de las ciencias filosóficas racionalmente. El acto del “intelecto agente” por excelencia, el del saber del sabio, que es espiritual y divino. Al-Yabri, inspirado en el último Aristóteles, dedica muy excelentes páginas sobre Avempace en su tratado de la felicidad del sabio (Véase E. Dussel, “La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma*”, en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994, pp. 297-314).

Los almohades tenían por lema cultural: “Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes”. Se trata del movimiento cultural liderado por Ibn Tumart, en tiempos de gran cambio y por ello de gran libertad política e ímpetu racionalista y crítico. Este líder religioso criticó la analogía como método que va de lo conocido a lo desconocido.⁶⁵ Si Al-Farabi y Avicena (por la multiplicidad de problemas políticos del Oriente) habían pretendido unir⁶⁶ filosofía y teología, Averroes (en el Occidente almohade) se propone separarlas, pero mostrando su mutua autonomía y complementaridad. Tal fue el tema de su obra *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, un verdadero “discurso del método”: la verdad (revelada) no puede contradecir la verdad (racional), y viceversa. En especial, la *Destrucción de la destrucción* muestra que no son apodícticos los argumentos con los que Algazel intenta demostrar la irracionalidad de la filosofía. Fue entonces la elaboración y expresión de toda la doctrina llamada de la “doble verdad” de Averroes —que tan equívocamente fue interpretada en el mundo latino medieval—. ⁶⁷ Al mismo tiempo, el filósofo cordobés indicó la manera de relacionarse con *otras* culturas:

Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio (racional de los seres existentes), de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido [los griegos] Siendo pues esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia.⁶⁸

⁶⁵ Al-Yabri muestra la asombrosa semejanza de las tesis fundamentales de Ibn Tùmert y de Averroes (*El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún*, cit., pp. 323 ss).

⁶⁶ Es decir, “confundirlas” de diversas maneras no adecuadas para Averroes.

⁶⁷ Lo notable es que el “averroísmo latino”, que se hizo presente en las escuelas de arte, influenciará decisivamente el origen de la ciencia experimental en Europa.

⁶⁸ Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, cit., pp. 157-158.

Por ello, “adoptar el espíritu averroísta es romper con el espíritu avicenista *oriental*, gnóstico, y oscurantista”.⁶⁹ Como puede verse, la filosofía árabe practicó el método que estamos describiendo. Fue fiel a su tradición pero subsumió lo mejor (según propios criterios) de la otra cultura, que en algunos aspectos era tenida por muy desarrollada, como por ejemplo, en la elaboración de la ciencia lógica.

Una Rigoberta Menchú, de la misma manera, indaga entre las comunidades indígenas hermanas la causa de su pasividad, de su fatalismo, y comienza una crítica comunitaria que los llevará a comprometerse en la lucha ante el gobierno mestizo y la represión militar.

De manera que el intelectual crítico debe ser alguien localizado “entre” (*in betweenness*) las dos culturas (la propia y la Moderna). Es todo el tema del *border*, la “frontera” entre dos culturas como lugar de un “pensamiento crítico”. El tema lo expone largamente Walter Mignolo, en el caso de la “frontera” México-norteamericana como ámbito bicultural creativo.

Estrategia de resistencia. El tiempo hermenéutico

Para resistir es necesario madurar. La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los *textos* o los símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica.

Yabri muestra lo equivocado de “algunos intelectuales árabes, cuya relación con el legado cultural europeo parece ser más estrecha que la que llevan con el legado árabe-islámico; plantean el problema del pensamiento árabe contemporáneo en estos términos: ¿cómo puede este pensamiento asimilar la experiencia del liberalismo *antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?*”.⁷⁰ Abdallah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri y tantos otros plantearon así la pregunta. El problema sin embargo es otro:

¿Cómo el pensamiento árabe contemporáneo puede recuperar y asimilar la experiencia racionalista de su propio legado cultural para vivirla

⁶⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁷⁰ *Ibid.*

de nuevo, en una perspectiva semejante a la de nuestros antepasados: luchar contra el feudalismo, contra el gnosticismo, contra el fatalismo, e instaurar la ciudad de la razón y de la justicia, una ciudad árabe libre, democrática y socialista?⁷¹

Como puede observarse, un proyecto de esta envergadura exige tenacidad, tiempo, inteligencia, investigación, solidaridad. Se trata del largo tiempo de la maduración de una nueva respuesta en la *resistencia cultural*, no sólo con las élites de las otras culturas, en especial las dominantes, sino contra el eurocentrismo de las propias élites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista.

Rigoberta muestra como ejemplo, por su parte, cómo reinterpretó la comunidad, al ir tomando conciencia crítica, el cristianismo tradicional para permitir justificar la lucha de las comunidades contra la dominación de las élites blancas militarizadas en Guatemala. Se trata de una nueva hermenéutica del *texto* constitutivo de la vida cultural de la comunidad (ya que el nivel simbólico es fundamental para los amerindios, teniendo una vertiente maya articulada con la vertiente cristiano-colonial).

Diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura

El diálogo intercultural presente no es sólo ni principalmente entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. Es, ante todo, el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (intelectuales de la “frontera”, *entre* la propia cultura y la Modernidad). No son de los que meramente la defienden de sus enemigos, sino de los que primeramente *la recrean desde los supuestos críticos* que se encuentran en su propia tradición cultural y la misma Modernidad que se globaliza. La Modernidad puede servir como un catalizador crítico (si la usa la mano experta del crítico de *la propia* cultura). Pero, además, no es siquiera el diálogo entre los críticos de “centro” metropolitano con los críticos de la “periferia” cultural; es antes que nada *un diálogo entre los “críticos de la*

⁷¹ *Ibid.*, p. 160.

periferia”, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte.

Dicho diálogo es esencial. Como filósofo latinoamericano me agradaría comenzar una conversación con Mohammed Abed al-Yabari a partir de la siguiente pregunta: ¿Por qué decayó el pensamiento filosófico islámico en una crisis tan profunda a partir del siglo xiv? Esto no se explica sólo por la presencia lenta y creciente del Imperio otomano. ¿Por qué se internó dicha filosofía por el callejón sin salida del pensamiento fundamentalista? Habrá que echar mano de una interpretación histórico-mundial más amplia para comprender que habiendo sido el mundo islámico la “llave” del contacto con el “mundo antiguo” (desde Bizancio, y en menor lugar de la Europa latino-germánica, hasta el Indostán y China), inevitablemente la constitución de un sistema-mundo por España y Portugal, por el dominio de los océanos, dejó lentamente al mundo musulmán *fuera* de la zona central de contacto con las otras culturas universales (como lo había sido en el sistema antiguo). La pérdida de centralidad (y con ello de información), el empobrecimiento relativo (aunque más no sea por la inflación de la plata ante las gigantescas cantidades extraídas en América Latina) y otros factores no primariamente culturales o filosóficos, sumió al mundo árabe en una pobreza periférica, en una división y un aislacionismo político que lo “tribalizó”, desarticulándose en separatismos destructivos en las antiguas regiones unificadas por el derecho, la religión, la ciencia, el comercio y la lengua árabe. La decadencia filosófica fue sólo un momento de la decadencia de una civilización, de una crisis económica, política y militar de un mundo que de “centro” se transformó en “periferia”. Hay entonces que ligar, por ejemplo, la historia del mundo islámico con el naciente sistema-mundo, con América Latina y con el crecimiento de la Modernidad europea, equidistante al peso de la cultura chino-indostánica hasta 1800. Ello le permitirá en el siglo xix, es decir después de la Revolución Industrial, aún “colonizar” al mundo árabe. La “colonialidad” cultural se expresa filosóficamente en decadencia filosófica. Salazar Bondy se preguntaba de manera semejante en América Latina en 1969: “¿Es posible pensar filosófica y creativamente desde un ser colonial?”.⁷²

⁷² *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1969.

En el caso de Rigoberta Menchú el diálogo más fecundo lo realizan los críticos de cada comunidad con las otras comunidades, y de las comunidades indígenas con los críticos del mundo mestizo y latinoamericano hegemónico. Rigoberta se transforma en una interlocutora de muchas voces, de muchos reclamos, de las feministas, ecologistas, de los movimientos antirracistas, etcétera.

Al poder fecundarse transversal, mutuamente los pensadores críticos de la periferia y de los espacios de “frontera” como fruto del diálogo intercultural; al poder organizar redes de discusión de sus problemas específicos, el proceso de autoafirmación se transforma en un arma de liberación. Debemos informarnos y aprender de los fracasos, de los logros y de la justificación, aún teórica, de los procesos de creación ante la globalización de la cultura europeo-norteamericana, cuya pretensión de universalidad hay que deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura.

Estrategia de crecimiento liberador trans-moderno

Una estrategia presupone un proyecto. Denominamos proyecto *trans-moderno* al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar, indica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aun han quedado *fuera* de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las “fronteras” pueden crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía *trans-moderna*. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa.

El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni posmoderno, sino estrictamente *trans-*

moderno, porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aún mejor de su ser “fronterizo”. La exterioridad no es pura negatividad; es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad. Por ejemplo, en las culturas indígenas de América Latina hay una afirmación de la naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca, en comparación con el modo en el que la Modernidad capitalista confronta dicha naturaleza como explotable, vendible y destructible. La muerte de la naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad y, sin embargo, la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la naturaleza que otras culturas tienen, aparentemente más “primitivas” o “atrasadas”, según parámetros desarrollistas. Este principio ecológico puede también integrar lo mejor de la Modernidad (no debe negar toda la Modernidad desde una identidad sustantiva purista de su propia cultura), para construir desarrollos científicos y tecnológicos a partir de esa experiencia de la misma Modernidad.

La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales, subsumiendo al mismo tiempo lo mejor de la Modernidad, debería desplegar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso *trans*-moderno (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.), multicultural, en diálogo crítico intercultural.

CAPÍTULO 11

Modernidad y *ethos* barroco. Un diálogo con Bolívar Echeverría

En primer lugar, Bolívar Echeverría (1941-2010) se ocupó, y fue el primer momento de su vida intelectual, de una muy creativa interpretación no dogmática de categorías esenciales de la crítica de la economía política realizada por Karl Marx. Si bien esta cuestión es importante, pues se trata del inicio en la obra de un filósofo destacado, en este trabajo nos ocuparemos principalmente de un segundo momento, localizado a finales de la década de 1980, cuando Echeverría expuso una filosofía de la cultura situada principalmente en América Latina. En este ámbito, la visión que tiene de la Modernidad y del *ethos* barroco son quizá los dos temas centrales en sus escritos. La exposición de este ensayo se dividirá en dos partes. En la primera, expondré resumidamente la posición de Echeverría; en la segunda, intentaré plantear algunas preguntas para abrir un debate dentro de la problemática actual latinoamericana, que ha sido recientemente enriquecida por la problemática esbozada en el llamado “giro descolonizador” —cuyos prolegómenos deben situarse desde finales de la década de 1960.

1. MODERNIDAD Y *ETHOS* BARROCO EN BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Entender esta problemática reciente para Echeverría es, sin embargo, captar de alguna manera la vida entera del gran pensador. No es indiferente haber nacido en Riobamba (tierra también del gran Leónidas Proaño, y donde he estado tantas veces en seminarios con miembros de los pueblos originarios del volcán Chimborazo),¹ y ha-

¹ Permítanseme algunas referencias a mi propia vida, a fin de situar un cierto paralelismo con el cual pueda plantear algunas preguntas para continuar un diálogo.

berse mudado a Quito, en lugar de haber nacido en España, como le acontece, por ejemplo, al importante marxista Adolfo Sánchez Vázquez. En mi opinión, Quito es la capital del barroco latinoamericano, y la iglesia de los jesuitas² en esa ciudad es la obra cumbre del barroco en todo el mundo; comparándola con las existentes no sólo en toda América hispana o Bahía en Brasil, sino igualmente en Goa, España, Portugal, la iglesia del *Gesù* en Roma, o los *Vierzehnheiligen* de Alemania. Hijo de padre con posiciones de izquierda y una madre católica —como en mi caso— estudió primero en una escuela confesional y después en uno de esos clásicos colegios secundarios latinoamericanos de gran nivel académico (como el Mejía). El niño creyente se transforma en un alumno militante de izquierda, pero siempre crítico de los partidos comunistas dogmáticos bajo la hegemonía soviética; estudioso en un primer tiempo del existencialismo de Unamuno, de Sartre y, por último, de Heidegger, en tiempos del gobierno populista de José María Velasco Ibarra.³

Como en el caso de muchos estudiantes de filosofía latinoamericanos, y también en mi caso, a Bolívar le era necesaria la “aventura” europea (por nuestro inevitable “eurocentrismo” de aquella época), especialmente en Alemania, de mucha mayor exigencia, buscando a Heidegger en Freiburg en 1961, quien sólo realizaba seminarios *privatissimi* (para alumnos selectos),⁴ lo que le obligó a cambiar de ruta y

go creativo, que es diferente del que pueda elaborar un autor de origen europeo (como S. Gandler en su magnífica biografía *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007).

² Ese templo, fastuoso, todo policromado en oro, con motivos indígenas y criollos, que en mi opinión crea un ambiente simbólico único de la interioridad barroca en su estilo más exigente, clásico e imaginativo. Bolívar no pudo dejar de admirar ese templo, y otras expresiones del mejor barroco del mundo.

³ Me tocó vivir también bajo un régimen populista, pero, en mi caso, de Juan Domingo Perón, y posteriormente la época del desarrollismo, con militancia política democrática (pero todavía no de izquierda).

⁴ En 1958 pasaba por Freiburg para encontrarme con un amigo, Norberto Espinosa, que me informaba sobre esa imposibilidad de estudiar con Heidegger. Poco después me encaminaba hacia Israel, para comenzar mi experiencia *semita*, aunque residí después en Alemania dos años, de 1963 a 1965.

residir en Berlín para estudiar bien su alemán.⁵ Después de Berlín residirá en México, enseñando muy pronto un marxismo estricto y antidogmático en la Facultad de Economía de la UNAM, hasta que es nombrado profesor en la Facultad de Filosofía desde 1987. Este como retorno a la filosofía, en pleno proceso de la Perestroika desde 1985 en la Europa Oriental, y posteriormente con la caída del Muro de Berlín en 1989, permite a Bolívar centrarse con mayor atención en la problemática que intentamos tocar en este trabajo. No es de olvidar que igualmente venía descubriendo la importancia de Walter Benjamin, que tendrá la mayor relevancia en la descripción que iniciamos. Se trata de una segunda época en el desarrollo de su pensamiento (en coherencia con la primera ciertamente, pero con un cambio de temática). El conocido marxista aparecerá desde ahora como un especialista en el debate de la modernidad latinoamericana, en la cuestión precisa del “*ethos* barroco”.

Su filosofía de la cultura intentaba responder a cuestiones abiertas en su visión crítica del marxismo, aunque también gracias a la confluencia de otras vertientes de su amplia cultura filosófica y de intelectual militante de izquierda. En primer lugar, desde el *Valor de uso y utopía* (inspirándose en Marx), trata de ampliar el horizonte de esa mera cuestión económica tradicional a un análisis que se hiciera cargo de otros niveles de la “forma natural de la reproducción social” como totalidad de la vida de un momento histórico. De esta manera se pasa de una economía abstracta a una filosofía de la cultura histórica y concreta.

En segundo lugar, la importancia que dedica Walter Benjamin a ciertas etapas olvidadas de la historia de los vencidos, como en la estética y la literatura al “*drama alemán*” (el *Trauerspiel*),⁶ le permite al fi-

⁵ Por mi parte, justamente en 1961 llegué a Francia, y después a Alemania, de retorno de Israel. Nunca sin embargo me crucé con Bolívar. Véase el resto de la biografía de Echeverría en S. Gandler, *op. cit.*, pp. 93-125.

⁶ Se trataba de un movimiento literario y cultural preponderantemente católico, completamente desapercibido en la historia de la literatura alemana, que, por ser consideradas obras trágicas, se las veía de muy bajo nivel literario. Benjamin, teniendo conciencia de lo que eran las tragedias, según la interpretación de Franz Rosenzweig, mostraba que se trataba de otro estilo, y por ello las revaloró. Rememoró su importancia: recordando una etapa olvidada. De alguna manera el barroco era un caso análogo en América Latina o España.

lósofo alemán revalorizar ese momento y, al mismo tiempo, la tradición romántica alemana.⁷ De la misma manera, Echeverría podrá volverse sobre el barroco (cuestión ignorada por el marxismo latinoamericano) para aplicar el método de recordar, a la manera benjaminiana, una etapa histórica olvidada de los vencidos⁸ (en este caso, paradójicamente tres veces olvidada cada una: por ser latinoamericana, por pertenecer al momento colonial del siglo xvii —que fue el siglo igualmente del *Trauerspiel*, un como barroco alemán— y por tener una impronta católica, propia de la Europa meridional derrotada por la Europa del Norte; esta última, ilustrada, calvinista y capitalista industrial), que gracias a las experiencias de juventud quiteña le permitía a Bolívar descubrir sin prejuicios el aspecto jesuita del barroco.⁹

En tercer lugar, un cierto agotamiento (es verdad que pasajero) del marxismo tradicional, invitaba a atacar nuevos debates, y el barroco era uno de ellos y que mostraba gran fecundidad. El que Echeverría se introdujera en esta temática llamó la atención. Lo cierto es que ha aportado distinciones necesarias que han elevado el tono de esa discusión, permitiéndole además enfrentar la ambigüedad del posmodernismo de moda, defendiendo la *universalidad concreta* de la razón (que en mi caso llamaré pluriversidad analógica mundial dentro del “giro descolonizador”).

En resumen, Echeverría defenderá la permanencia de la Modernidad, que se inicia para él en la Edad Media europea, atraviesa los últimos cinco siglos capitalistas y tendrá posibilidad (ésa es la alternativa

⁷ Véanse los trabajos de Michael Löwy, *El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto, 1997; *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*, París, Editions de l'éclat, 2010. Como información general R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, México, Tusquets Editores, 2009.

⁸ Nos dice: “La peculiaridad y la importancia de este siglo [el siglo xvii colonial barroco] sólo aparecen en verdad cuando, siguiendo el consejo de Benjamin, el historiador vuelve sobre la continuidad histórica que ha conducido al presente, pero revisándola *a contrapelo*” (*La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998, p. 48).

⁹ Tanto el marxista Echeverría como Gramsci pueden referirse a los jesuitas, tan importantes para la historia latinoamericana como para la italiana. No lo era para la Alemania de Benjamin, para la España franquista del siglo xx vivida por Sánchez Vázquez, o para Gandler, filósofo alemán (biógrafo de Echeverría).

utópica e incierta) de ser una “modernidad no-capitalista”, que en el caso del barroco estuvo siempre *en resistencia* ante el mismo capitalismo; del cual, sin embargo, no puede escapar. Pareciera que en los rasgos no-capitalistas (o como resistentes ante el capitalismo) del barroco se encontraran elementos utópicos que pudieran ser parte de la alternativa de una “modernidad no-capitalista” (pero “con mercado”, como anota S. Gandler al final de su estudio).¹⁰

Nada mejor que el escrito de 1989 sobre “Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad”¹¹ para entender las posiciones teóricas de Echeverría. En la introducción se nos dice que “el predominio de lo moderno es un hecho consumado” (67).¹² Sin embargo, el propósito de Bolívar no es meramente de resignación o quietismo:

Las tesis que se exponen en las siguientes páginas intentan detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista [...]. De acuerdo con esta suposición, la modernidad no sería *un proyecto inacabado*,¹³ sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y un solo sentido, y dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente. (70)

En la Tesis 1 se analiza el hecho de que la Modernidad es “una forma histórica de totalización civilizatoria” determinada por el capitalismo, como “modo de reproducción de la vida económica del ser humano” (70). Aquí se hace una síntesis de su visión del asunto.

En la Tesis 2 se describen las determinaciones fundamentales de la Modernidad. Puede ser una “forma ideal de totalización de la vida humana” en abstracto, o una “configuración histórica efectiva” (73). En este segundo sentido, se consolida históricamente “en la Edad Me-

¹⁰ S. Gandler, *op. cit.*, pp. 461-464.

¹¹ En B. Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Oxfam-Vicepresidencia del Estado, 2011, pp. 65-115 y 117-200. Considérese especialmente *La modernidad de lo barroco*, cit.

¹² En lo sucesivo, el número dentro del paréntesis referirá a las páginas en el texto “Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad”.

¹³ Es la posición de J. Habermas.

dia, después acelerada, a partir del siglo xvi, e incluso explosiva, en la Revolución Industrial” (73). La Modernidad pone en cuestión a las “sociedades históricas tradicionales” atacando “su código de vida originario”. “La esencia de la modernidad se constituye en un momento crucial de la historia de la civilización occidental europea”, por ello “las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede *inventar*” (74). La Modernidad es entonces un fenómeno europeo. “Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose como intentos de formación de una materia [...] que aún ahora no acaba de perder su rebeldía” (74).

En la Tesis 3 se expone la crítica de Marx al fenómeno de la Modernidad. Se la interpreta como “un hecho dual y contradictorio [mediante el cual] un proceso *formal* de producción de plusvalor [...] subsume un proceso *real* de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social” (76). Aquí Echeverría hace un apretado resumen de su profunda interpretación de Marx, que no es el tema de este trabajo, pero es de importancia para entender el pensamiento de nuestro filósofo.

En la Tesis 4 indica los rasgos característicos de la vida moderna. Ellos son: a) El *humanismo*, como “triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica” (79). El ser humano dispone de la Naturaleza ante la “muerte de Dios”. b) El *racionalismo* como predominio del ámbito cognitivo sobre el práctico y afectivo. c) El *progresismo*, en el que el tiempo es vivido como un progreso inevitable de innovaciones, especialmente en el nivel técnico y como incremento de riqueza (80). d) El *urbanisismo*, donde en un territorio la civilización, la gran ciudad, se opone a la barbarie rural y atrasada. Es el final de la revolución urbana del Neolítico. e) El *individualismo* como término del proceso de socialización de los miembros del género humano, que afirma la identidad individual y no atiende tanto a la comunidad como a la Nación (82). f) El *economicismo*, donde el individuo es incorporado al Estado en torno al proyecto de “enriquecimiento común” (83), bajo la ley del valor y por una justicia distributiva equitativa y automática.

En la Tesis 5 se expone “el capitalismo y la ambivalencia de lo moderno” (84), ya que “el modo de producción capitalista de reproduc-

ción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una infra-satisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso” (84).

Anticiparemos ahora la Tesis 8, porque pienso que todavía analiza la Modernidad como totalidad, sin entrar a sus modalidades específicas. Expone, en primer lugar, que la Modernidad (que es un “*ethos* histórico” europeo por su origen) tiene igualmente una ubicación espacial, *geográfica*, cuando escribe que “referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centro-europeo— configuran diferentes estratos *arqueológicos*” (92).¹⁴ En segundo lugar, expone una cierta visión *diacrónica*, es decir, histórica, de la mayor importancia como veremos posteriormente. Y, en este sentido, Echeverría observa, repitiendo ahora la tesis sostenida por Max Weber:

Europa no es moderna *por naturaleza*; la modernidad, en cambio, es europea *por naturaleza*. En efecto, cuando resultó necesario, ella, sus territorios y sus poblaciones, se encontraban especialmente bien preparados para darle una oportunidad real de despliegue al *fundamento* de la modernidad [...], y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en el Oriente. (92)¹⁵

Muestra Echeverría esta mejor “preparación” de Europa (ante la implantación en “regiones tórridas” de otras culturas, y aun ante las “zonas templadas” semejantes, pero sin la “coherencia tecnológica” del “pequeño continente” europeo), ya que éste era el “único que se encontraba en plena revolución civilizatoria” (93) para lanzar el proceso de la Modernidad.¹⁶ La Modernidad comienza en la Edad Media

¹⁴ Volveremos después sobre este aspecto geopolítico.

¹⁵ Como puede observarse, y ya lo consideraremos, estos juicios suenan a “orientalismo” en el sentido que le da Edward Said, explicable quizá por la época de su enunciado.

¹⁶ Estas tesis se asemejan mucho a las del “viejo” Kant (véase E. Mendieta [ed.], *Reading Kant's Geography*, Nueva York, SUNY Press, 2011), muy criticadas por E. Eze y otros. En China hubo un claro anticipo a la modernidad, a la Revolución Industrial y al capitalismo europeo (véase K. Pomeranz, *The great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton,

gracias a “la constitución del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma mercantil y la consolidación católica de la revolución cultural cristiana”¹⁷. Se habla de una “economía-mundo” en el siglo XII europeo,¹⁸ antecedida por “la transformación cristiana de la cultura judía”, a través de la refuncionalización de la cultura greco-romana y la incorporación del mundo germánico. Todo esto daría a Europa un cierto estado de “preparación” para lanzar la Modernidad, en su estado de proto-modernidad (94), para poder “extenderse y planetarizarse” posteriormente (95).

Se desvaloriza un tanto la apertura a América por el llamado “descubrimiento” y sus riquezas, ya que el colonialismo es como un “juego efímero” en comparación con “la explotación de la fuerza de trabajo [europeo]; que las verdaderas Indias están dentro de la economía propia [europea] (*Correct your maps, Newcastle is Peru!*)” (95). Veremos qué significación posterior tiene esta interpretación histórico-geopolítica.

En la Tesis 6 entra al tema del “*ethos* histórico”, donde enlaza las “distintas modernidades” con los “distintos modos de presencia del capitalismo” (88). Aquí es donde se intenta articular fecundamente el *primer* Echeverría (el marxista) con el *segundo* (filósofo de la cultura latinoamericano). Se advierte que es “sobre el plano *sincrónico*” (88) que se deben distinguir “tres fuentes de diversificación”: a) Por “su amplitud” con respecto a un conjunto de la vida de una sociedad que se encuentra “sometido a la reproducción del capital” de manera exclusiva, dominante o simplemente participativo. b) Por “su densidad” en cuanto dicha sociedad es subsumida por un capitalismo “real” o meramente “formal” (de más a menos). c) Por “su tipo diferencial”, es decir, por “la ubicación relativa de la economía de una sociedad den-

Princeton University Press, 2000; J. Hobson, *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*, Barcelona, Crítica, 2006, y E. Dussel *Politics of Liberation*, Edinburgh, SCM Press, 2011, pp. 127-190).

¹⁷ Veremos que esos fenómenos pueden quizá describirse de otra manera.

¹⁸ El centro y mayor peso de ese sistema del antiguo continente era China y el Indostán, unidad lograda por los imperios mongoles y no por la Europa periférica, subdesarrollada. Véase A. Gunder Frank, *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press, 1998.

tro" (89). Todo esto caracteriza lo que Echeverría llama el "*ethos* histórico"¹⁹ de una época, como la Modernidad.

En la Tesis 7 ataca el tema del "cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista" (89). El capitalismo es la "última instancia" de la diferenciación del "*ethos* histórico" del capitalismo, pero no la única. 1) El "*ethos* realista" se daría en el centro y norte de Europa, caracterizado por Max Weber como de influencia calvinista, propiamente agente creador del capitalismo industrial maduro, donde hay coherencia entre cultura y sistema capitalista, y en el que el valor de uso es producido como mero portador del valor propiamente dicho, que como plusvalor valoriza el capital. 2) El "*ethos* romántico" (preponderantemente alemán, y sobre el que volveremos cuando hablemos de Walter Benjamin), que se describe como crítico del capitalismo en tanto afirma el valor de uso, contra la división del trabajo y la afirmación del criterio último de la acumulación del capital como sentido de la vida. Echeverría, gracias a Benjamin, descubre su importancia, pero no se detiene en él, sino que pareciera que le sirve como excusa para mejor caracterizar a lo barroco, como veremos. 3) El "*ethos* clásico", que es el menos trabajado por Bolívar, que consistiría en criticar el capitalismo, pero reconocer su ineludible existencia, emprendiendo una política reformista que no toca su esencia. Sería la cultura de la social-democracia, una izquierda no revolucionaria que al final hace el juego al capitalismo, con pretensión de autonomía.

Como en las tesis restantes Echeverría se interna en otras caracterizaciones de la Modernidad que nos alejan del tema escogido, nos detendremos más largamente en el cuarto *ethos*, que es el que nos interesa particularmente. Bolívar se ocupa de lo barroco de manera especial, como

una cuarta manera de *interiorizar* al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana [...] El *arte barroco* puede prestarle su nombre [...] ya que] es una estrategia de afirmación de la *forma natural* [del valor de uso, que permite] insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los *valores de uso* ofrecen al dominio del proceso de valorización" (91).

¹⁹ Véase S. Gandler, *op. cit.*, pp. 374-409. Echeverría incorpora los estudios de su etapa heideggeriana en categorías tales como la "imagen" de las "épocas del mundo".

Para Echeverría “lo barroco se presenta como un fenómeno específico de la historia cultural *moderna*”;²⁰ es decir, es un momento de la Modernidad. Contra la hipótesis weberiana de que la Modernidad y el capitalismo son exclusivamente calvinistas, Bolívar opone la posibilidad de una modernidad católica (en su esencia jesuítica), que por el mismo hecho queda signada por una esencial ambigüedad:

Distanciada [...] del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la *forma natural* del mundo de la vida [...] Pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de segundo grado (39).

Echeverría conoce la diferencia del barroco peninsular y del colonial latinoamericano, sin embargo, no se propone caracterizar claramente su diferencia y, sobre todo, no indica cuál pudo ser el origen del otro.²¹ Su signo, en ambos casos, será de todas maneras la ambigüedad, como hemos indicado:

El *ethos* barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende convertir en *bueno* el *lado malo* por el que, según Hegel, avanza la historia (40).

La experiencia barroca *americana*, por su parte, tiene una cierta duración en el tiempo y un final violento:

El siglo xvii americano, obstruido torpemente en su desarrollo desde los años treinta del siglo xviii por la conversión despótica ilustrada de España americana en colonia ibérica, y clausurado definitivamente, de manera igualmente despótica aunque menos ilustrada, con la destrucción de las

²⁰ *La modernidad de lo barroco*, cit., p. 11.

²¹ ¿Y si la experiencia de la conquista y la hibridez colonial fuera el origen mismo del barroco como tal, aun el de la península hispana? Problematicaremos esta pregunta posteriormente.

Reducciones Guaraníes y la cancelación de la política jesuítica [...] Un mundo histórico que existió conectado con el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa [...] planteado como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía irrealizable (49).

Debemos desde ya hacer una cierta reflexión. Hemos notado que Bolívar nunca nos habla de un *capitalismo* mercantil, dinerario, anterior al capitalismo industrial, organizado en torno al “valor de cambio”.²² Por ello el *Siglo de Oro* (o mejor *Siglo de Plata*, ya que en 1545 se descubren las minas de este metal en el cerro de Potosí en el Alto Perú y, un año después, en Zacatecas en el norte de México, hasta aproximadamente 1630 que comienza la declinación de su extracción) será el del surgimiento del barroco, que vivirá de su impulso hasta el final de los Habsburgo. Con los Borbón, y bajo la hegemonía creciente del capitalismo industrial y la Ilustración francesa como fenómeno cultural, el barroco entrará en crisis²³ (definitivamente con Carlos III a mediados del siglo XVIII). ¿No será el barroco *expresión del capitalismo mercantil*, de acumulación y uso del dinero (la plata), fruto del trabajo extractivo²⁴ indígena en las minas (por el sistema de la mita) y no del

²² Es sabido (véase E. Dussel, *El último Marx* (1863-1882) y la liberación latinoamericana, México, Siglo XXI, 1988) que distingue claramente entre “valor” como *tal* y “valor de cambio” posterior a la publicación del tomo I de *El capital* (1867).

²³ La expulsión de los jesuitas de Brasil (1759) y de Hispanoamérica (1767) será un signo de este final trágico.

²⁴ “Extraer” metales preciosos o dinero, no es lo mismo que producir valor *normalmente* o crear plusvalor. El “valor” de la plata extraída en una mina *rica* y *nueva* de dicho metal es *mucho menor* que el producido en una mina *antigua* y *pobre*, ya que usa en la objetivación de valor mucho *menos tiempo* que el tiempo social medio necesario del trabajo del minero en la mina *antigua* y *pobre*. La plata como *equivalente general* de todos los valores de *cambio* de las otras mercancías es dinero, y la mercancía de la mina *nueva* aparece en el mercado como teniendo más valor del que realmente contiene. Esto significa usar mucho *menor tiempo* en la obtención del mismo dinero que se le asignará en el mercado mundial inaugurado en el siglo XVI, donde la plata tiene *mucho más valor* (que el de las minas nuevas y ricas) por su escasez en dicho mercado, en especial en China. Ese *mayor dinero* (que es ganancia extraordinaria en la competencia) es debido al *mayor tiempo* que se nece-

trabajo de la comunidad criolla o española, lo que permitía gozar el valor de uso por su obtención ociosa del valor de cambio?

El ornamentalismo, lo extravagante y bizarro, el sentido de lo rebuscado o torcido en pliegues, lo ritualista y ceremonial, la *decorazione assoluta* advertida por Adorno, el tradicionalismo conservador y sin embargo inconformista, y siempre al final festivo, ¿no es fruto del uso de una riqueza fácil, abundante, extraída directamente de la naturaleza (la plata americana como el primer dinero mundial) por el *trabajo* de los dominados (los indígenas y los esclavos de las plantaciones: el oro tropical), correlativo al *tiempo libre* de la *ciudad letrada* de los dominadores (en parte mestizos, criollos y españoles en Indias y en España, que vivían de esas riquezas extraídas sin trabajo propio)? ¿No sería el *valor de uso* felizmente gozado y celebrado comprado con la riqueza inmerecida del *valor de cambio* de los metales preciosos, el azúcar o el tabaco? Dejemos las respuestas a estas preguntas para más adelante.

Lo cierto es que Echeverría muestra claramente que el barroco es moderno (no medieval como pensaban algunos); es además un *ethos* en cierta manera crítico ante el *ethos* realista del capitalismo industrial del centro y el norte de Europa, y tiene posibles reservas en vista de una modernidad no-capitalista, según la hipótesis de Bolívar.

Habría un tema que podemos tratar aunque sea brevemente, porque está relacionado al barroco y lo estamos debatiendo en México. Hemos visto que el *ethos* barroco tiene un componente religioso inevitable (católico y jesuita, como indica Echeverría). Este aspecto, además, será igualmente meditado por nuestro filósofo en referencia a las extrañas, desconcertantes y sugestivas opciones teóricas de Benjamin (que tanto molestaban a Adorno, pero no a Horkheimer), en especial la de la famosa Tesis I, en las *Tesis sobre el concepto de historia*,²⁵ en aquello del

sita *fuera* de América para extraer la misma cantidad del precioso metal debido al agotamiento de las minas *antiguas*. El barroco “festeja” esa riqueza “extraordinaria”: puede adquirir y consumir mayor *valor de uso* por tener *valor de cambio* sobrante (que no lo producen, con su agotador trabajo, criollos, blancos ni mestizos).

²⁵ Véase W. Benjamin, *Gesammelte Werke*, vol. I/2, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 690 y ss. e *id.*, *Obras*, vol. I/2, Madrid, Abada Editores, 2008, pp. 303 ss. Bolívar tiene varios textos, uno de ellos “El ángel de la historia y el materialismo histórico”, en B. Echeverría (comp.) *La mirada del ángel*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Era, 2005, pp. 23-33, de donde citaremos. Considérese el comen-

“enano encorvado” (*buckliger Zwerg*) que es “la teología que, como hoy sabemos, es pequeña y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie”.²⁶ Michael Löwy, en una clara conferencia que nos dictó en 2011 en la Facultad de Economía de la UNAM, en México, tocó el tema,²⁷ y como se refirió a mí, que estaba entre los presentes, quedé personalmente comprometido a clarificar también mi posición.²⁸

Bolívar escribe:

La alegoría del autómatas jugador de ajedrez presenta al materialismo histórico como una cripto-teología. Implica así, por decir lo menos, una

tario de R. Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 49 ss.

²⁶ En *Gesammelte Werke*, cit., p. 690, y en *Obras*, cit., p. 305.

²⁷ Su posición se deja ver cuando critica tres interpretaciones reductivas: “1. La escuela materialista: Walter Benjamin es un marxista [...] sus formulaciones teológicas deben considerarse como metáforas [¿la posición de Bolívar?] [...]. 2. La escuela teológica: Walter Benjamin es ante todo un teólogo judío [...]. 3. La escuela de la contradicción: Walter Benjamin trata de conciliar marxismo y teología judía [...] pero son incompatibles” (M. Löwy, *Aviso de incendio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 41). Löwy piensa que en efecto “Walter Benjamin es marxista y teólogo. Es cierto que ambas concepciones son *habitualmente* contradictorias. Pero el autor *no es* un pensador habitual: las reinterpreta, las transforma, las sitúa en una relación de esclarecimiento recíproco que permite *articularlas de manera coherente*” (*ibid.*, pp. 41-42). Esta última es también mi posición. El temprano texto de la década de 1920 así lo confirma, cuando Benjamin no era todavía marxista (el “Fragmento teológico-político”, en *Gesammelte Werke*, cit., II/1, pp. 203-204 y en *Obras*, cit., II/1, pp. 206-207).

²⁸ Y, en especial, porque Gandler, el excelente biógrafo de Bolívar, se ocupa críticamente de mi persona (p. 34). Pidiéndole Gandler a Löwy el prólogo de su importante obra, explícitamente aclara Michael que el barroco ha sido correctamente interpretado (por Echeverría y Gandler) por haberse usado “una clave que nos permite dar cuenta no sólo de las Reducciones jesuíticas en Paraguay, sino también en el siglo xx, del fenómeno del *cristianismo de liberación* y de las comunidades de base. Entre paréntesis [escribe Löwy]: me parece que se *equivoca [sic]* Stefan Gandler al considerar a don Samuel Ruíz y los teólogos de la liberación como *comprometidos* con el *poder fuerte y brutal* de Karol Wojtyła” (p. 16). Para comprender la complejidad latinoamericana del momento véase E. Dussel, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1978)*, México, Editorial Edicol, 1979, 617 p. (se puede consultar esta y todas mis obras agotadas o de difícil acceso en [www.enriquedussel.com]).

abierta provocación, pues hay que tener en cuenta que lo que pretende ofrecer es la representación simbólica de una doctrina educada en el materialismo y el jacobinismo más implacables, en una tradición discursiva anti-teológica por excelencia. ¿Qué pretende con esta provocación? (30).

Y poco después continúa:

Por lo demás, pienso que, cuando habla de *teología* como la fuente secreta de la efectividad explicativa del materialismo histórico, Benjamin no predica el retorno a ninguna doctrina teológica, sea ésta judeocristiana o de cualquier otra filiación (30).

Sin embargo, pareciera que la cuestión es más compleja, ya que Benjamin se ha internado desde su primera juventud en movimientos judíos alemanes, ha tenido una profunda interpretación romántica del drama del *Trauerspiel*, ha estudiado junto a su amigo Gershom Scholem muchos elementos de la cábala y del mesianismo judío, y especialmente ha leído *La Estrella de la Redención*, de su admirado Franz Rosenzweig. Entre nosotros, en México, Esther Cohen²⁹ ha estudiado la extraña semejanza entre la posición de Isaac Luria, el mesiánico judío del siglo xvi de la escuela de Safed, con las *Tesis* de Benjamin. La teología de la cábala luriana (de larga historia hermética egipcia y mazdeica, neoplatónica y gnóstica, y propia de los místicos iraníes, árabes y cristianos andaluces, que culmina con los judíos del califato de Córdoba con *El Zohar*, y que es continuada posteriormente en Galilea), con sus sefirot o ángeles jerarquizados, propone que Dios y su creación recorre tres momentos: en la primera época se contrajo Dios a sí mismo para dar *lugar* a la creación (la *contractio Dei*); en una segunda época (por la destrucción de los “vasos comunicantes”: *shevirat hake-lim*) la obra de Dios se corrompe y el mal se expande por el universo, y en la tercera época, gracias a la acción de algunos seres humanos que asumen la función mesiánica (el *Tikun*) se restituye la obra de Dios, es decir, cumplen una misión *redentora*. La *redención* es así una acción profana y colectiva de la humanidad por la que se rescata a Dios mismo. Esta acción mesiánica interrumpe, frena la catástrofe en cadena

²⁹ Véase *La palabra inconclusa, Ensayos sobre cábala*, México, UNAM, 2005.

que se había desbordado en la segunda época, y que había sembrado los mayores desastres en el pasado.

Por otra parte, Giorgio Agamben muestra que la diferencia establecida por Walter Benjamin entre “tiempo” como duración cotidiana (*kbrónos* en griego) y *tiempo-ahora* (el *Jetztzeit*) como el instante de la ruptura mesiánica (*hó nún kairós*), no pudo dejar de inspirarse en Pablo de Tarso.³⁰ El *tiempo-ahora*, el tiempo de la revolución (no sólo histórica sino igualmente política) es la irrupción de la acción mesiánica. Agamben se refiere a Efesios 1, 10, donde se lee: “Por la *economía* de la plenitud de los tiempos todas las cosas se recapitulan en el *meshíakh*”,³¹ y comenta:

Este versículo se halla en verdad cargado de significado hasta reventar, tan cargado que se puede decir que algunas de las tesis fundamentales de la cultura occidental —la doctrina de la *apokatástasis* de Orígenes y de Leibniz, la de la reanudación en Kierkegaard, el eterno retorno de Nietzsche y la de la repetición en Heidegger— no son más que fragmentos resultantes de su explosión.³²

Todo esto nos llevaría muy lejos, pero solamente lo indicamos para remitir a otros trabajos que hemos escrito sobre el tema³³ y que muestran que Benjamin había tomado en serio la tradición del mesianismo judío (que Michael Löwy compara con la tradición latinoamericana de la Teología de la Liberación, muy acertadamente).

³⁰ En su obra *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2006: “*Hó nún kairós*” (aparece más de ocho veces en la Carta a los romanos de san Pablo). Véase E. Dussel, “The Liberatory Event in Paul of Tarsus”, *Que parle. Critical Humanities and Social Sciences* 18/1 (2009), pp. 111-180 y además D. Harink (ed.), *Paul, Philosophy and Theopolitical Vision*, Eugene, Cascade Books, 2010. Para Pablo el *kbrónos* es el tiempo cotidiano; el *kairós* es el tiempo del peligro mesiánico. Para Benjamin, o para la *Política de la Liberación*, es el tiempo revolucionario, el “estado de rebelión” (más allá que el “Estado de Derecho” o el “estado de excepción”).

³¹ Efesios 1, 9-10: “Dándonos a conocer el Misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra”. *Biblia de Jerusalén*, Epístola a los Efesios, pp. 264-265.

³² *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, cit., p. 79.

³³ En mi artículo citado sobre Pablo de Tarso, expongo la posición sobre el tema en Nietzsche, Heidegger, Badiou, Žižek, Taubes, Hinkelammert y otros filósofos.

Se podría continuar comentando largamente el análisis riquísimo, complejo, creativo —autorizado por la excelente bibliografía utilizada— del *ethos* barroco tal como Echeverría lo hace en sus numerosas obras; sin embargo, dado el carácter preliminar de este corto trabajo, remito al lector a sus obras para mayor información y paso a la segunda parte, donde deseo hacer algunas preguntas, además de las ya expresadas inicialmente hasta ahora.

2. ALGUNAS PREGUNTAS EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN DE LA MODERNIDAD Y DEL *ETHOS* BARROCO DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Deseamos ahora efectuar algunas preguntas a la obra de Echeverría para comenzar un diálogo con aquellos que continúan su tradición de pensamiento.

a. Sobre la Teoría de la dependencia

Llama la atención que Bolívar no haya dado importancia a la llamada *Teoría de la dependencia*, formulada en la década de 1960. Personalmente, me llamó la atención, en, 1975 en el I Coloquio Filosófico de Morelia (punto de partida de los futuros congresos nacionales de filosofía), que los filósofos de izquierda en México no hubieran detectado la importancia de esta teoría, que exponía la transferencia de plusvalor del capital global nacional menos desarrollado al más desarrollado.³⁴ En ese mismo año, en Quito, Agustín Cuevas efectuó la primera crítica a dicha teoría desde el punto de vista de un cierto marxismo, y se la enjuició como una teoría burguesa en la interpretación de la historia de la economía latinoamericana. Tanto Sánchez Vázquez como otros marxistas no daban a la teoría mayor importancia filosófica. Esto fue el origen de una fuerte discusión en dicho Coloquio (que me enfrentó en esa ocasión, y contra mi voluntad, a Sánchez Vázquez). Es posible que

³⁴ Véase “Teorías de la dependencia”, en E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos de 1861-1863*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 312-363.

la ausencia de esta teoría haya permitido no descubrir el significado de la dimensión de la “colonialidad” en la descripción del capitalismo latinoamericano en algunos miembros de la tradición filosófica marxista, y quizá en Bolívar particularmente. La Teoría de la dependencia, por el contrario, impactó a la filosofía en América del Sur a tal punto que fue el origen epistemológico de los primeros descubrimientos, desde finales de la década de 1960, de lo que se llamaría Sociología, Psicología o Filosofía de la Liberación. ¿A qué se debió la ausencia del impacto de dicha Teoría de la dependencia en la filosofía crítica mexicana de la época y en Bolívar en especial? Es una respuesta que hay que estudiar.

b. ¿Y si se efectuara una descripción geopolítica mundial del origen de la Modernidad?

En segundo lugar, el concepto de Modernidad fue interpretado por Bolívar dentro del debate europeo. No se descubrió la significación *filosófica* de la apertura geopolítica de Europa (por España) al Atlántico. Por mi parte, gracias a los contactos con Pierre Chaunu (presente en la defensa de mi tesis doctoral en La Sorbona de París en 1967), vislumbré desde el comienzo de la década de 1960 la importancia del “descubrimiento *del Atlántico*” (antes que el “descubrimiento de América”). Fernand Braudel escribió *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Pierre Chaunu publicó siete tomos sobre *Sevilla y el Atlántico*. Por ello comprendí muy pronto que la llamada “modernidad”, vista en geopolítica *mundial* y no desde el mundillo eurocéntrico, fue la apertura de Europa *al Atlántico*, y la muerte del Mediterráneo. El aislamiento debido al enclaustramiento de Europa sitiada por el Islam, es lo que constituye la mal llamada “Edad Media”, que fue sólo un fenómeno particular de la Europa latino-germánica. No hubo Edad Media ni feudalismo fuera del Oeste europeo, y por ello no lo hubo en el norte de África, en Asia o en el este de Europa (bizantino, otomano y también ruso). La modernidad del oeste europeo consiste entonces en todas las transformaciones culturales, económicas, filosóficas, etc. que se producirán allí por su “apertura *al Atlántico*” (centro geopolítico de la dicha modernidad) en 1492, siendo los descubrimientos portugueses un antecedente, ya que gravitaban todavía en torno a la zona afro-asiá-

tica, pre-modernos. Sólo España con el “descubrimiento” y dominio del Atlántico tropical (del cual América será su costa occidental) evade el cerco islámico y comienza a instalar (como *imperio-mundo* para Immanuel Wallerstein) lo que será el *sistema-mundo* (desde los Países Bajos, después del siglo xvi hispano). La Modernidad no pudo darse en la Europa enclaustrada, subdesarrollada, periférica del sistema más desarrollado: el mundo islámico y chino.

Como puede entenderse, habría muchas preguntas que hacer a Bolívar Echeverría, que tiene todavía una visión de la Modernidad centrada exclusivamente en la Europa latino-germana, como Max Weber.

c. ¿Y si se comenzara el fenómeno de la Modernidad sólo a finales del siglo xv?

Si nos situamos entonces en el Atlántico, océano sobre el que nunca el islam intentó ejercer su hegemonía, toda la historia de la Modernidad cobra otro sentido. En primer lugar, fue la península hispánica (la región europea más desarrollada porque era heredera del Califato de Córdoba y mantuvo contacto con el mundo otomano y árabe-musulmán —correa de transmisión para el contacto con China y el Indostán—) la que dio la espalda al Mediterráneo para abrirse al ancho del mundo. En segundo lugar, la “muerte del Mediterráneo” es el final de la mal llamada Edad Media europea, el final del cristianismo feudal latino-germánico en torno a una Roma confrontada, ligada al mundo musulmán y con el Oriente, gracias a las potencias navieras de las ciudades-puerto renacentistas (Venecia, Amalfi, Génova, etc., por otra parte bajo la influencia bizantina). El Báltico y Europa Central, que antes necesitaban de Roma para conectarse con el *único mundo* conocido,³⁵ que con la Modernidad será el *mundo antiguo*³⁶ (y antes fue el Oriente mítico, que se conectaba con Europa a través del Mediterráneo oriental), se situaban ahora en el

³⁵ Era la trinidad de Asia al este, África al suroeste y Europa al noroeste. Véase E. Dussel, *The Invention of the Americas. Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.

³⁶ El *old world* de Adam Smith (véase G. Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, Londres, Verso, 2007 [ed. cast.: *Adam Smith en Pekín*, Madrid, Akal, 2007]).

nuevo centro geopolítico: el Atlántico.

Nace así una *Europa del Sur*, del Atlántico tropical, en torno a España y Portugal, a Salamanca y Coimbra, al Concilio de Trento que significará el origen del catolicismo³⁷ (que evolucionará posteriormente produciendo el *ethos* barroco): la Roma-atlántica *moderna*, renacentista, humanista, de capitalismo mercantil, de la *Contra-reforma*, de los jesuitas. Y la *Europa del Norte* (como la llamará Hegel), que ya no necesita de la Roma mediterránea, porque los Países Bajos, las islas Británicas y el Báltico dan directamente al Atlántico y pueden separarse de la Roma medieval, efectuándose el fenómeno *moderno* de la Reforma y del protestantismo, posterior a la Ilustración, cuando se produzca la Revolución Industrial capitalista (que desembocará en los *ethos* realista y clásico de Echeverría).

¿Es posible efectuar este tipo de descripción histórica, situando los *ethos* diacrónicamente?

d. Algo más sobre el barroco y el “valor de cambio”

Si esa descripción fuera probable, habría que agregarle todavía otros hechos. China fue desde el siglo x el sistema cultural, político y económico más desarrollado mundialmente: cosechó los avances en todos los órdenes civilizatorios árabes de Bagdad, Bujara, Samarcanda, El Cairo o Fez; descubrió América, África y Australia al comienzo del siglo xiv,³⁸ y sus inventos técnicos, astronómicos, científicos, dieron elementos fundamentales para el origen del llamado Renacimiento italiano, entre otros efectos. El mercado mundial hasta bien comenzado el siglo xix casi exclusivamente comerciaba mercancías chinas (porcelana, textil de seda, armas y tecnología de acero, especias, etcétera).

Por otra parte, España y Portugal fueron los primeros estados eu-

³⁷ Adviértase que estamos distinguiendo la Iglesia cristiano-medieval, que mira *hacia el Oriente*; del *catolicismo*, que es la Iglesia tridentina que mira *hacia el Atlántico* y América Latina. Es tan nueva como el luteranismo o el protestantismo, económica, política y geopolíticamente hablando.

³⁸ Véase E. Dussel, “China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo”, *Archipiélago* 11/44 (2004), pp. 6-13.

ropeos unificados y modernos que se lanzaron al comercio, a la acumulación de capital dinerario por el sistema mercantil (primera etapa del capitalismo moderno). Fue la *primera Modernidad temprana*; fueron entonces los metales preciosos, mercancías con *valor de cambio* universal (el primer “dinero mundial” de la historia global se extrajo en América Latina). Toda una nueva cultura surgirá fundada en el *valor de cambio*, en la plata principalmente. Pero, al mismo tiempo, el choque cultural entre la cultura hispano-lusitana (mediterránea con influencia islámica; lo más desarrollado de la Europa del siglo xv) y las culturas amerindias, producirá un *híbrido* moderno, mestizo, por el choque de la cultura latino-andaluza con la maya, la azteca, quiché, quechua, aymara y la tupí-guaraní, entre otras. Este mestizaje cultural originario producirá primero obras de arte, por ejemplo templos, donde se dejan ver elementos románicos, mozárabes españoles y de las culturas indígenas. Podría denominarse en el siglo xvi un *ethos* híbrido, con elementos renacentistas, hispanos e indígenas. El *ethos* barroco nacerá dentro de ese medio, donde lo europeo y lo amerindio se confunden en una obra ambigua de ambos mundos.

La pregunta que habrá que contestar es: ¿fue la experiencia americana colonial la que lanzó el proceso barroco aun de la Península hispánica y de ahí a la Europa del Sur, Roma o Alemania? ¿No será que el barroco nació por el impulso del mestizaje colonial más que por un Siglo de Oro peninsular?

Además y en general, pareciera que Echeverría no considera el momento *colonial* como constitutivo esencial de la Modernidad, y ello impediría una clara diferenciación entre el barroco *colonial* latinoamericano y el barroco *europeo*. Hemos dicho repetidamente que la Modernidad supone *simultáneamente* 1) el *capitalismo* (ya que la acumulación medieval es insignificante y sin futuro, sin la acumulación originaria fruto del mercantilismo atlántico), 2) el *eurocentrismo* (como fenómeno cultural y filosófico) y 3) el *colonialismo*; esto último, como causa constante de la acumulación originaria dineraria mercantil, en vista de lo que será posteriormente el capitalismo industrial. Diacrónicamente, el *ethos* barroco es *anterior* al realista, romántico y clásico; pero, al mismo tiempo, habría que diferenciarlo del anterior *ethos* del siglo xvi, en el que el humanismo renacentista hispánico (con un Ginés de Sepúlveda alumno de Pietro Pomponazzi, o un Bartolomé de las Casas

educado en la Escuela de Salamanca estrictamente moderna y nominalista, por ejemplo) se alimenta de capitalismo mercantil, que no es todavía propiamente el barroco de finales del siglo xvi y de su momento clásico, que es el siglo xvii colonial latinoamericano (expuesto, por ejemplo, en el templo de la Compañía, en Quito).

e. ¿El “enano encorvado” de Benjamin tendrá que ver con el catolicismo y los jesuitas de Echeverría?

Si por último retomamos el tema del “enano” del turco ajedrecista de la tesis 1, y nos referimos a la hipótesis de Michael Löwy (judío, marxista y ateo, según propia confesión), que nos dice que la intuición de Benjamin sobre un “mesianismo materialista”, o la posible relación del marxismo con el fenómeno de la *redención*, se ha realizado en la América Latina contemporánea con la Teología de la Liberación, valdría la pena preguntarse igualmente sobre la importancia del asunto. Porque para Stefan Gandler esa dimensión del pensamiento de Walter Benjamin queda situada de manera tradicional. ¿No será que se han producido hoy tales cambios políticos, económicos y culturales que el jacobinismo secularizante debe dejar lugar al enriquecimiento de la problemática tomando elementos que el imaginario popular latinoamericano nunca ha perdido y que se mueven aún dentro de él? Me refiero al horizonte religioso que en América Latina, en el nivel de los pueblos originarios, las grandes masas campesinas y urbanas, incluso marginales, sigue prevaleciendo. Por ello, un texto constituyente del intercambio entre la visión del mundo de los pueblos originarios (como los nahuas o aztecas) y los españoles (entre los que se encontraban los franciscanos, y particularmente el propio Bernardino de Sahagún) como el *Nican mopohua*, redactado en el siglo xvi por un estudiante nahua del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en la México Tenochtitlan recién conquistada, significa ya la prehistoria del barroco y el nacimiento de una cultura que ha cumplido 500 años.

Esa Virgen de Guadalupe del *Nican mopohua*, *Tonantzin* (“Nuestra madre” en náhuatl), la *Terra mater* de los aztecas —creada primero dentro del imaginario del pueblo indígena como crítica política, materialista y mesiánica contra de la conquista—, asumida posterior-

mente por los criollos desde el siglo xvii, después como estandarte contra los españoles en la guerra de Independencia, luego en la Revolución mexicana (cuando esa Virgen era la bandera de los campesinos zapatistas al entrar en Cuernavaca), y siempre presente en la vida de los oprimidos y vencidos (hasta entre los chicanos en tiempos de César Chávez en Arizona)... ¿No será esa tradición ya un texto simbólico intercultural, americano y europeo, un momento inicial del primer momento del *ethos* barroco todavía presente en el pueblo latinoamericano y especialmente en el mexicano? ¿Y la reformulación materialista (en pleno conocimiento de la crítica marxista asumida contra el capitalismo), que no deja de ser mesiánica (con un cristianismo que se compromete —desde Bartolomé de las Casas hasta Samuel Ruiz— con los pobres, los oprimidos y los olvidados), no es acaso un momento barroco, que al mismo tiempo concuerda en otros horizontes culturales, como el de la tradición que dentro del judaísmo intentó reformular Walter Benjamin?

f. ¿La utopía es una modernidad no-capitalista o es una nueva edad del mundo?

Bolívar opinaba que la utopía era una modernidad no-capitalista, para el cual momento el barroco como resistencia ante el *ethos* realista del capitalismo industrial y trasnacional triunfante era una experiencia a tenerse en cuenta. La modernidad medieval inicial habría cobrado cuatro modalidades durante los últimos cinco siglos para culminar en el futuro en una moralidad no capitalista. La pregunta es: ¿no será la nueva civilización que se está gestando ante la crisis de la Modernidad y la posmodernidad capitalistas el final de la Modernidad como tal?

Si la Modernidad no fue simplemente un fenómeno europeo sino algo más complejo, quizá pueda entenderse que estamos contemplando el final de esa edad del mundo. En efecto, éste no fue un proceso intra-europeo fruto de una invención eurocéntrica, sino un producto del manejo de la “centralidad” del sistema-mundo que utilizó la información cultural de las civilizaciones “periféricas” (América originaria, África, China, etc.) como fuente de extracción de riqueza (expresada en la plata, la ganancia por la venta de esclavos o el efecto de la Guerra

del Opio para destruir la antigua cultura china) y conocimientos (culturales, técnicos, científicos) que fueron reelaborados por Europa en su función dialéctica de recepción no reconocida (atribuida a la propia capacidad de creación) y expansión dominadora. La posmodernidad es el último momento de la indicada Modernidad que, como autocrítica, reconoce el efecto terrorífico de su auto-referencia racionalista.

¿No será la utopía a ser esbozada algo más radical e innovador que una modernidad de otro tipo? ¿No surgirá una nueva civilización *transmoderna* (y por lo tanto no ya moderna ni capitalista, pero tampoco colonialista ni eurocéntrica, ni dilapidadora de la vida del planeta), fruto no de un desarrollo de la Modernidad, sino como efecto de una elaboración que parte de las culturas periféricas dominadas, y desde los momentos despreciados y negados por la Modernidad, y que por ello guardaban una cierta *exterioridad* del horizonte de la estructura del sistema-mundo que la Modernidad dominaba y explotaba? Esas culturas coloniales de la Modernidad toman autoconciencia de su valor, recuperan por su liberación memoria de la historia, de su pasado olvidado, y partiendo de él (en diálogo no fundamentalista con la Modernidad), crecen hacia un pluriverso planetario futuro, donde no puede hablarse de una cultura universal y ni siquiera identitaria, si no es por un mutuo proceso analógico de afirmación en la semejanza y por un progreso en la distinción y la traducción como esfuerzo de la construcción de novedad sin dominación. No será *una cultura*, ni siquiera una *totalidad concreta*, sino un mundo cultural plural con conexiones transversales de mutuo enriquecimiento. Cada cultura no perderá su riqueza; la sumará en el mutuo compartir su originalidad con las demás. La identidad sustantiva dejará lugar a la pluralidad analógica en la distinción y en la pluriversidad transmoderna por convergencia.³⁹

Ésta y otras preguntas deberemos desarrollar ante la fecunda obra intelectual de Bolívar Echeverría, del cual hay tanto que aprender.

³⁹ Véase E. Dussel, "Transmodernity and Interculturality", *Polígrafi* 41/42, vol. II (2006), pp. 5-40 (también en *id.*, *Filosofía de la cultura y liberación*, México, UACM, 2006, pp. 21-72). Véase el *Transmodernity Journal* electrónico de reciente creación, gracias a Nelson Maldonado-Torres.

APÉNDICE

CAPÍTULO 12

La crítica de la teología como crítica de la política (hacia una descolonización epistemológica de la teología)

El tema de la “descolonización epistemológica” ha surgido en un grupo de filósofos, sociólogos, historiadores y otros científicos sociales latinoamericanos y latinos (estos últimos en Estados Unidos) como elaboración de una problemática que se ha iniciado por la crítica de posiciones teóricas tales como *lo poscolonial* (en los estudios culturales), los *subaltern studies* (entre historiadores de la India), *lo posmoderno* (principalmente en Europa y Estados Unidos), y como desarrollo de las cuestiones que plantearon la Teoría de la dependencia (en la década de 1960), de la crítica del capitalismo central (con respecto al periférico), la Teología de la Liberación, el tema de la raza, del género (desde los movimientos feministas), de los pueblos originarios (aztecas, mayas, incas), en torno a lo que se ha denominado el “colonialismo del poder” (propuesto por Aníbal Quijano, sociólogo de Perú)¹ y la *transmodernidad*² (que surge desde el horizonte de la Filosofía de la Liberación).³ De esa compleja estructura temática emerge la cuestión de la “descolonización epistemológica”, que tiene raíces muy antiguas como el pensamiento de José Carlos Mariátegui (peruano), Frantz Fanon (de Martinica)⁴ o Immanuel Wallerstein (con su teoría del *world-system*).

¹ Véase A. Quijano, “Colonialty of Power, Eurocentrism and Social Classification”, en M. Boraña, E. Dussel y C. A. Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large*, Durham, Duke University Press, 2008, pp. 181-223; *id.*, “Coloniality and Modernity/Rationality”, en W. Mignolo y E. Escobar (eds.), *Globalization and the Decolonial Option*, Londres, Routledge, 2009, pp. 22-32.

² Véase la publicación electrónica [www.transmodernity.com] (en especial la colaboración de Linda Alcoff).

³ Véase E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*, México, Siglo XXI, 2010.

⁴ N. Maldonado-Torres, *Against War. Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2008 (sobre el pensamiento de E. Levinas, F. Fanon y E. Dussel).

En este artículo deseo describir dentro de la teología esta nueva ruptura teórica, en el horizonte de la ciencia (epistemológica entonces), y siguiendo la tradición de la Teología de la Liberación, pero no repitiendo lo ya dicho, sino dando un nuevo paso adelante, ya que la Teología de la Liberación de la década de 1960 no tuvo explícita claridad sobre el asunto.

EL CRISTIANISMO MESIÁNICO

Hablar de cristianismo *mesiánico* es una tautología: es repetir dos veces lo mismo. “Cristianismo” viene de “Cristo”, que en griego significa *mesías* (*kbristós*) y sus seguidores, los *mesiánicos* (*kbristianoí*). En efecto, la comunidad *mesiánica*⁵ primitiva fue una secta judía proselitista, es decir, abierta generosamente a los *goím* (no judíos en hebreo), que desde la experiencia de esta “apertura” de Bernabé y Pablo de Tarso en Antioquía se expandió rápidamente entre los pobres, los oprimidos, los esclavos y otros grupos mayoritarios del imperio helenístico-romano. La otra secta judía, en torno a la Ley en la sinagoga, desde la diáspora inaugurada por el exilio en Babilonia, se mantuvo menos proselitista y pudo conservar sus costumbres sin incorporar a los indicados *goím*. Su oficio fue para siempre, hasta el presente, el comercio, en los intersticios de los imperios de turno (babilónico y otros, el helenístico, romano, bizantino, los califatos musulmanes, el Imperio persa, la Edad Media latino-germana feudal, el imperio zarista ruso, hasta la Europa moderna y en los Estados Unidos en el presente). Por la persecución del emperador Tito, el judaísmo del templo o sacerdotal desapareció para siempre. La secta *mesiánica* constituida en Iglesia se opuso en su origen al Imperio helenístico-romano, negándole su pretensión de ser dicho Imperio la mediación necesaria con lo sacro o divino. El emperador, “hijo de Dios” y “sumo pontífice” (*punte* entonces entre los seres humanos y los dioses), era destituido de tal dignidad por la iglesia cristiana. Los mesiánicos secularizaron así al Imperio romano, al menos se arrogaron a sí mismos la unión o

⁵ Léase “cristianismo”.

la mediación de Dios con la historia⁶ —presencia que parte de los más pobres y humillados— y confrontaron críticamente al Imperio, desacralizándolo, secularizándolo.

La iglesia mesiánica se transformó así en ciertas regiones, sobre todo en el oriente del Imperio, en la actual Turquía, por ejemplo, en la mayoría de la población. Constantino, en las luchas internas por lograr vencer a los céesares oponentes después de la muerte de Diocleciano, negocia con los mesiánicos y les propone la libertad del ejercicio de su culto y en pago les pide no oponerse al Imperio, apoyando así su candidatura. De esta manera, el hijo de santa Elena llegó a ser emperador.

Los *mesiánicos* (léase “cristianos”) pasaron de perseguidos a ser aceptados, tolerados y poco después hegemónicos en el Imperio.

LA CRISTIANDAD

En el comienzo del siglo iv, entonces, de manera imperceptible, lentamente, sin tomar en todo ello extrema conciencia, se produjo la *inversión del mesianismo* en el *cristianismo* triunfante. Los *mesiánicos* (en un sentido muy semejante al contenido que le dará al término Benjamin o Levinas) dejaron de ser críticos del Imperio para ser sus decididos partidarios, sus miembros, y con el tiempo sus defensores. El *Mesías* crucificado por los soldados del Imperio ahora sería aclamado como el *Cristo*: el Cristo que había perdido la figura del “servidor sufriendo” de Isaías para ser el *Pantokrátor*: el *Todo-poderoso* de las basílicas bizantinas. *Cristo* es ahora el nombre de Dios que funda el Imperio, en cuyo nombre los ejércitos romanos enfrentan a los eslavos, germanos, bárbaros, campesinos rebeldes y esclavos que pretenden ser libres. Es el “Dios de los ejércitos” que Josué invocaba para limpiar la “tierra prometida” de Cananeos e impulsaba a destruir Jericó. Era ahora un Dios de los opresores, un ídolo; el Dios de Israel se había transformado en Baal, en Moloch.

⁶ Véase la obra de G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogía teológica dell'economía e del governo*, Vicenza, Universale ollati Boringhieri, Edizione Neri Pozza, 2007.

Søren Kierkegaard y Marx criticarán al Dios de Hegel por ser el Dios de la cristiandad (*Christedom*, *Christlichkeit*, *Chretiené*), que no es el cristianismo *mesiánico* (*Christianity*, *Christendum*, *Christianisme*)⁷; es su *inversión*, la *primera* inversión. Desde el siglo IV hasta el comienzo del siglo VII, la cristiandad reemplazó fetichistamente los fundamentos filosóficos y teológicos del imperio helenístico-romano. Los antiguos templos paganos fueron destruidos, los mercados reales se transformaron en templos (las *basílicas*), se clausuró la escuela filosófica helenística de Atenas y la cristiandad fue la nueva *cultura* hegemónica. He dicho *cultura*, no sólo *religión*. Si fuera sólo religión, habría sobrevivido la cultura greco-romana, pero no es así. Se produjo una nueva cultura híbrida, greco-romana y semito-cristiana de compleja constitución. El antiguo *mesianismo* se transforma en la religión que ha originado estructuralmente la *nueva* cultura que fue el fruto de la transformación de la *antigua* cultura greco-romana y cristiana. Veamos un ejemplo para clarificar la cuestión.

En el Mediterráneo existía el culto, lo mismo que en muchos otros pueblos, de festejar el “nacimiento del sol” en el día más corto del año: el 21 de diciembre. Aún los pueblos irlandeses cerca de Dublín tienen hoy un templo ancestral neolítico que posee un túnel por el que el sol atraviesa sólo un día en todo el año, iluminando una piedra pulida en el fondo. Ese día es sólo el 21 de diciembre. Los *mesiánicos*, por la presencia cada vez más numerosa de prosélitos en sus comunidades, incorporaron esta fiesta “pagana” festejando el “nacimiento del sol de justicia”: Jesús (la Navidad). Es una fiesta inexistente en el origen de la comunidad *mesiánica* (de sospechosa inspiración fetichista, fundada en el año astronómico). Con el tiempo se transformó en un momento central del año litúrgico de la cristiandad; desde el año 1000 d.C. se le agregarán elementos germánicos (como el árbol de navidad). Se habían así subsumido muchos elementos de la cultura y de los ritos religiosos greco-romanos en el culto de la cristiandad. Se había *evangelizado* la cultura greco-romana adoptando, y transformando, sus símbolos, cul-

⁷ Véase K. Löwith, 1964, *Von Hegel zu Nietzsche*, vol. II y V. Es imposible comprender la crítica a la religión en S. Kierkegaard y K. Marx sin tener en cuenta esta *inversión* del cristianismo. Ambos autores ponen las cosas en su lugar, aún desde el punto del cristianismo *mesiánico* (el auténtico).

tos, rituales, componentes de la *nueva* cultura, que primeramente en torno al Mediterráneo fue ascendiendo durante siglos hacia el norte germánico, cruzando los ríos Rin y Danubio internándose en pueblos extraños al Imperio romano latino. Con el Sacro Imperio Romano Germánico, en torno a Tréveris, y con la coronación papal como emperador del rey franco Carlomagno, se consumó un Estado fundado en la sacralidad de la Iglesia cristiana, de la cristiandad. El patriarca de la Iglesia latina (el papa) consagraba a los emperadores (era un “papo-cesarismo”). Imagínese el desconcierto que hubiera causado a un cristiano *mesiánico* el ver al llamado “sucesor” del Mesías crucificado, el papa, coronar al emperador romano. La *inversión* era total; se había confundido “el principio *mesiánico*” con el principio de una religión que había negociado el ser ahora la justificación misma del Estado *resacralizado* (Sacro Imperio Romano), en especial en el caso del Imperio bizantino, donde el emperador gobernaba de facto a la Iglesia,⁸ y cuando ésta proféticamente criticaba al Imperio, como san Juan Crisóstomo, era castigada (expulsando de Constantinopla al nombrado patriarca como un rebelde). Se trataba entonces de un “cesaro-papismo”. Claro que los grandes santos o profetas, que nunca faltaron, criticaron ese estado de cosas, pero fueron siempre minorías más o menos perseguidas (por el Estado y por la Iglesia).

Así se desarrollará la historia de la mal llamada Edad Media. Fue la Edad en que la cristiandad latino-germánica (la que pretendiendo ser la *Ciudad de Dios* sólo era en realidad la *Ciudad terrena*) fue arrinconada, sitiada, rodeada por el muro que levantó la civilización islámica desde que en 623 comienza la expansión de la religión musulmana. Desde el siglo vii hasta finales del siglo xv (exactamente hasta 1492), la Europa latino-germana quedó aislada del sistema asiático-afro-mediterráneo. Por su parte, la cristiandad oriental bizantina, que se expandió entre los eslavos, irá perdido terreno y poder ante el avance del islam y, por último, del Imperio otomano, que culmina con la caída de

⁸ Lo que acontecerá siglos después en la cristiandad anglosajona del Reino Unido o de los países luteranos del norte de Europa, que Thomas Hobbes justificará *teológicamente* en su obra cumbre *Leviatán* (México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 305-498), sobre “un Estado cristiano” (resacralización fetichista moderna de la política).

Constantinopla en 1453. La cristiandad latina, por su parte, estaba más subdesarrollada e insignificante que nunca. El mundo islámico, de Córdoba y Fez (Andalucía y Marruecos) hasta el Egipto fatimí, la Bagdad referencia del sistema antiguo, Afganistán, el Imperio mogol en la India, los reinos de Indonesia en torno a Malaka y finalmente presente en Mindanao en Filipinas, cruzando por Samarcanda los desiertos de la Ruta de la Seda hacia China,⁹ era la conexión y el “centro del mundo” *antiguo* (*antiguo* para Adam Smith¹⁰). La Europa latino-germánica era sólo un mundo periférico, aislado, feudal en su “Edad oscura” (que contrastaba con la “Edad de la Ilustración”, de las “luces” del mundo clásico islámico, urbano, científico aristotélico, mercantil).

LA CRISTIANDAD METROPOLITANA Y LA CRISTIANDAD COLONIAL

De pronto, y sin preparación previa, la cristiandad latino-germánica, de periférica y subdesarrollada, comenzará una expansión que la situará de tal manera en la geopolítica mundial que *todavía en el presente no ha captado su profunda transformación*. Y tomar conciencia de este hecho nuevo es exactamente el objeto de este artículo, pues durante cinco siglos la cristiandad no lo ha advertido. ¡No es un hecho menor y llama la atención la ceguera ante su existencia evidente y mundial! Lo más evidente, obvio, conocido por todos se torna frecuentemente lo más oculto, confuso, desconocido. Es lo tenido de tal manera como supuesto del sano sentido común cotidiano, que nadie lo pone en cuestión. Debemos entonces ahora poner en cuestión una evidencia cotidiana que hay que saber asumir, criticar e invertir (para invertir muchas inversiones cumplidas sin conciencia, es decir *unintentional*, pero no por ello menos culpable y grave, ya que se trata de un pecado

⁹ Una China que comenzará en el siglo XVIII la Revolución Industrial antes que Inglaterra (véase K. Pomeranz, *The great divergence. China, Europa and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000).

¹⁰ G. Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, Londres, Verso, 2007 [ed. cast.: *Adam Smith en Pekín*, Madrid, Akal, 2007].

estructural histórico que viene a sumarse y agravarse durante cinco siglos —de 1492 al presente—, sobre el fundamento que por su parte se organizó durante nueve siglos —del 623 a 1492—).

En efecto, la cristiandad latino-germánica (no el cristianismo *mesiánico*) quedó rodeada por el mundo islámico. Intentó con las Cruzadas, la falsa aventura de la pretendida recuperación del santo sepulcro (geopolíticamente era esencial ese espacio para el comercio de las ciudades mercantiles italianas para reconstruir la conexión económica con el Asia, centro del mercado de ese tiempo), el *abrir* una ruta a través del muro musulmán, pero fue repelida por la fortaleza de los reinos islámicos. Quedó entonces la cristiandad tan arrinconada como antes. Por su parte Portugal, *Finis terris* por el occidente, intentó *abrirse* al comercio asiático ocupando puertos en las costas occidentales del África (el Atlántico oriental).

Pero fue España, después de la expulsión de los últimos musulmanes de Europa (de Granada en enero de 1492), que intenta llegar a la China (centro del mercado del mundo conocido antiguo) por el Occidente. Cristóbal Colón descubre así el Atlántico y llega a unas islas perdidas del Mar Océano por el oeste (que se pensaba era parte de la China, según los mapas de 1489 de Henricus Martellus,¹¹ entre otras representaciones chinas del descubrimiento de América al comienzo del siglo xv llegadas a Venecia, y de aquí se conocieron en Portugal o en Freiburg, lo que permitió a Waldseemuehler en 1506 cartografiar dos veces América del Sur en un mapa mundi: como la cuarta península al sur de la China y como parte de América, la del Sur). La apertura al Atlántico por parte de Europa (primero por España y Portugal, y posteriormente por Holanda y otros países atlánticos europeos) es el comienzo de la nueva Edad. *La Edad Moderna es la muerte del Mediterráneo y el nacimiento de Atlántico*. Europa se des-enclaustra, se abre al “ancho mundo” a partir del nuevo centro geopolítico de la navegación y el comercio: el Atlántico tropical (en su núcleo dominado por España en conexión con el Caribe hispánico en el siglo xvi).¹²

¹¹ Véase esta problemática en E. Dussel, *The Invention of the Americas. Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995, p. 142.

¹² No es entonces extraño que la teología y la filosofía modernas, antes que Lutero y Descartes, comience en el Caribe. Véase sobre ese inicio de la teología y

Sin advertirlo la cristiandad latino-germánica, por el Atlántico de la Europa del Sur (España y Portugal primero que nadie), comienza a construir ese nuevo mundo: el *Nuevo Mundo* (América hispánica, no la anglosajona que surgirá en el siglo xvii) será América Latina en primer lugar, cuestión no observada por las ciencias sociales actuales eurocéntricas (en Europa del Norte y Estados Unidos). Esto sitúa a la Europa latina (española y portuguesa) como *metrópolis de un mundo colonial* que se organizará desde finales del siglo xv (1492), antes que despierte de su sueño medieval la Europa del Norte (anglosajona, germana o eslava en el siglo xvii). Es decir, se produce una nueva determinación nefasta en la naturaleza de la cristiandad (esta misma ya una *inversión* destructora del cristianismo *mesiánico* primitivo). Además de *cristiandad* (primera inversión) será ahora una cristiandad *central, imperial*, dominadora de colonias oprimidas en nombre del Evangelio del Crucificado (*segunda* inversión). Crucificará indígenas en nombre del Crucificado.¹³ Por ello, un indígena de Chile, pintando un cuadro de la crucifixión puso en el lugar de Cristo (el *pobre Mesías* como le llama Guamán Poma de Ayala, el cronista inca peruano) a un indio, y en el lugar de los soldados (romanos) que lo crucificaban a soldados españoles de la cristiandad ibérica. El indígena había *invertido* la *inversión*; había colocado sobre sus pies lo que dos veces había sido puesto de cabeza. Si el Justo era el crucificado: debía ser un indio (porque era justo y no oprimía a nadie); si los soldados que crucificaban al Crucificado eran de un imperio opresor que asesinaba al Justo, eran los soldados españoles de la cristiandad ahora metropolitana, central, opresora de las *colonias* (como analógicamente Israel lo era en el Imperio romano) y que mataban a los indígenas en nombre de una cristiandad metropolitana, lejana, romana. Pensar teológicamente desde la subjetividad oprimida *colonial*, teniendo conciencia *crítica* de este “ser-colonial”¹⁴, es ya el tema de esta reflexión: es ya en acto adoptar la perspectiva de una *des-colonización epistemológica de la teología*. Y es, si-

filosofía moderna E. Dussel, *Der Gegendiskurs der Moderne. Koelner Vorlesungen*, Berlín, Turia+Kant Verlag, 2013.

¹³ Véase F. Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death*, Nueva York, Orbis Books, 1986.

¹⁴ M. Heidegger diría: “ser-colonial-en-el-mundo” (*in-der-Welt-kolonial-Sein*).

multáneamente, el presupuesto ya siempre trascendental que condiciona la posibilidad de *toda* reflexión teológica.

Bartolomé de las Casas¹⁵, un profeta *mesiánico* en el comienzo de la Modernidad, que comienza su lucha en 1514 en Sancti Espíritu (Cuba), el *primer Anti-discurso de toda la Modernidad* (tres años antes de que Maquiavelo escribiera *El príncipe* y que Lutero fijara sus tesis en Wittenberg), critica la injusticia de oprimir a los indígenas a partir de bulas pontificias en las que el papa da al Emperador español la responsabilidad de “*cristianizar a los indios*”. Bartolomé demuestra que el papa no tenía potestad ninguna para entregar a los indígenas al rey de España, porque el papa no tenía ningún derecho sobre los indios. E igualmente el rey de España no tenía derechos sobre miembros de Estados que no le estaban sujetos y que gozaban de autonomía y plena potestad a partir de sus propias instituciones. Bartolomé, al comienzo de la creación de la estructura colonial (que será continuada después de España y Portugal, por Holanda, Francia, Inglaterra, Dinamarca, etc., y hoy por Estados Unidos), muestra que esta colonialidad es un pecado estructural, ya que los cristianos europeos (la cristiandad latino-germana) no tienen derecho a organizar un mundo *colonial*. Sin embargo, Ginés de Sepúlveda, en la controversia de Valladolid de 1550, justifica la necesidad y conveniencia del dominio europeo sobre los pueblos del Sur, no cristianos, bárbaros, como niños inmaduros, que ganan siendo conquistados para ser partícipes de la cristiandad, es decir, de la civilización mediterráneo-europea.

Lo peor no es sólo que la cristiandad europea se encumbrara a sí misma como el prototipo de cultura humana en cuanto tal (pretensión injustificable), de ser la civilización universal con derecho a dominar a otros pueblos y culturas (como lo expresará posteriormente de manera unánime hasta nuestros días el eurocentrismo colonialista europeo-norteamericano que hemos estudiado en numerosas obras),¹⁶ sino que creará al comienzo un mundo dominado que contradictoriamente era

¹⁵ Véase la problemática en E. Dussel, *Politics of Liberation. A Critical World History*, Londres, scm Press, pp. 182 ss.

¹⁶ Véanse E. Dussel, “Encuentros, métodos evangelizatorios y conflictos”, en *Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, t. I/1 de *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1983, pp. 336 ss.

una cristiandad latina *colonial*. Bautiza a pretendidos bárbaros libres y soberanos para hacerlos cristianos sumisos, dominados, coloniales a un Imperio cristiano (cristiandad imperial versus cristiandad colonizada entonces). Y digo que es mayor escándalo que ser meramente una cristiandad imperial, porque la cristiandad *colonial*, no la de España, sino la de México o Brasil por ejemplo, formada por cristianos adoctrinados por la cristiandad *central* y eurocéntrica, que deberán admitir ser *cristianos* de segunda, y no sólo *ciudadanos* coloniales de segunda. Ser “cristianos *de segunda*” (claro que no cristianos *mesiánicos* como los primitivos, sino ya miembros de la cristiandad latino-germánica moderna que había invertido el cristianismo *mesiánico*) es admitir reproducir pasiva y discipularmente una religión, una estructura política y una cultura confundidas por la *inversión* de la cristiandad europeo latina. Los cristianos coloniales son *Hijos de Dios de segunda*.

Hemos dicho que la Navidad fue la subsunción de una celebración religiosa greco-romana, no cristiana *mesiánica* o semita, como fruto de una transculturación válida que el cristianismo *mesiánico* realizó creativamente ante la cultura mediterránea. Y bien, cuando los conquistadores y los evangelizadores llegaron al Imperio inca, observaron que el 21 de junio en el gran templo del sol de Cuzco se celebraba el *Inti Raimi*, el “nacimiento del Sol”. Se apagaban todos los fuegos de todos los hogares de todo el imperio, y en el gran templo se captaban rayos del sol naciente de madrugada que por convergencia de espejos de oro encendían unas mechas de algodón, y así se prendía el “fuego sagrado” producido por el mismo sol. El emperador inca repartía ese “fuego sagrado” en todas las provincias, aldeas y hogares y el fuego volvía a iluminar hasta la última familia del Imperio, siendo el dios Sol su origen físico-real. ¡Hermoso festejo de la Navidad! Pero no. Los quechuas y aymaras debieron negar su calendario, sus fiestas, sus símbolos, todo, y adoptar irracionalmente la liturgia de la cristiandad mediterránea del hemisferio Norte.¹⁷ Esta *imposición* hasta litúrgica sobre el hemisferio

¹⁷ Recuerdo mi niñez en Argentina que en marzo o abril se celebraba la fiesta de Pascua, de la resurrección de la vida, pero era en otoño cuando las hojas caían de los árboles y la naturaleza se vestía de la tristeza del próximo invierno. Era una triste Pascua, que en el hemisferio Norte se celebrara en primavera. De la misma manera en septiembre del Sur, cuando surgía la vida después del crudo invierno

Sur se interpretó como la “universalización” de la cristiandad en todo el mundo. Fue la pretensión de una religión particular que se arrogaba por la violencia de las armas una universalidad espuria, fetichizada, la de la cultura europea moderna. El resurgimiento en el Sur de las culturas propias (amerindias, bantú, islámica, del Sudeste o del Extremo oriente) exigirá repensar una utopía moderna destructora, construida sobre la pretensión de la universidad *abstracta* de la cristiandad latino-germánica opresora de todos los pueblos del Sur colonial.

DESCOLONIZACIÓN EPISTEMOLÓGICA

La Modernidad (que comienza como hemos indicado en 1492) de un mundo científicamente periférico en la llamada Edad Media (ya que su filosofía,¹⁸ matemática, astronomía, etc., se originan en el mundo islámico y chino, del Sur y del Este) llegará durante tres siglos (la época humanista y mercantil hegemonizada al comienzo por España y posteriormente por Holanda e Inglaterra) a situarse como centro del *world-system* (como lo llama I. Wallerstein). Sólo con la Revolución

no había celebración de la vida, sino anodinos domingos de Pentecostés. ¡Un desastre litúrgico! Imposición hasta ritual de un cristianismo fosilizado del Norte que se imponía al Sur. Llegará el tiempo que en el hemisferio Sur se cambie en seis meses el año litúrgico para volver a tener significado como entre los aymaras, quechuas y mapuches, celebrando la Eucaristía en el Sur con papas y chicha (y no pan y vino como en el Norte).

¹⁸ El camino seguido por la renovación filosófica es un buen ejemplo. Aristóteles fue redescubierto por el pensamiento islámico por influencia de cristianos bizantinos, y Al Kindi ya en el siglo ix practicaba el pensamiento del estagirita. De allí pasó a Samarcanda, Bujará y otras ciudades, llegando a Córdoba en el siglo xi, y por los traductores de Toledo al París del siglo xiii. El aristotelismo se anticipó en el mundo árabe a París por cuatro siglos. Por su parte Bagdad, desde el siglo ix, fue el centro del estudio de las matemáticas (hasta los números son arábigos), de la astronomía y otras ciencias empíricas, que también procedente de China llegaron a Italia, junto a los grandes descubrimientos tecnológicos (que pasan por ser invenciones de Leonardo da Vinci, siendo que simplemente copió dibujos de libros impresos en papel en China en 1313 y que llegaron a manos del Papa Eugenio iv, y de allí a muchas publicaciones del Renacimiento). Véase E. Dussel, *Politics of Liberation. A Critical World History*, vol. I, cit.

Industrial, y posteriormente a la crisis china (que comienza la indicada Revolución), la Ilustración pretende que su propia cultura es la única que tiene la posibilidad de abarcar el horizonte de la universalidad humana en cuanto tal. Los románticos alemanes, como los deja ver el mismo Walter Benjamin, pretenden ser la culminación histórica de la humanidad. Hegel es el mejor ejemplo de este eurocentrismo. La historia recorre para el profesor de Berlín un camino del Oriente (lo primitivo) hacia el Occidente (la culminación del proceso), siendo el cristianismo (léase: la cristiandad germánica, romántica) la realización plena de todas las religiones, y Europa la plena eclosión de la civilización: “Inglaterra comprendió que debía ser la misionera de la civilización en todo el mundo”.¹⁹ La cultura europea y civilización como tal (ante la barbarie de las otras culturas) son una y la misma cosa.

De esta manera, los cuatro fenómenos de la *Modernidad*, el *eurocentrismo*, el *colonialismo* y el *capitalismo* son cuatro aspectos de un mismo proceso y determinaciones simultáneas, contemporáneas: surgen y se desarrollan al mismo tiempo (y concluirán también al mismo tiempo). La expresión *teórica* clásica de esta compleja realidad histórica es la *Ilustración* (la *Aufklaerung*, las *Lumières*). M. Horkheimer y Adorno efectuaron ya una primera crítica de la Ilustración,²⁰ pero, como no pudieron sobrepasar el eurocentrismo, su crítica era metropolitana, centrada en una Europa no descubierta como centro del *sistema-mundo*. Era entonces una crítica todavía eurocéntrica, es decir, no advierten el eurocentrismo racista en todo el discurso de la Ilustración. No es entonces una crítica “descolonizadora epistemológicamente”; no se advierte la actitud colonial de la Modernidad. Se mueve todavía en un horizonte del centro. Esta actitud es la “hybris del punto cero”²¹ que comparten

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, IV, 3, 3, en *Werke*, vol. 12, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 538.

²⁰ Véase M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialektik der Aufklaerung*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1969 [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007].

²¹ En el Renacimiento los pintores trazaban primero la línea del horizonte y fugaban hacia un punto todos los objetos que pintarían. Ese “punto cero” será, inadvertidamente, el ojo mismo del pintor, pero como su negativo. El pintor no aparece en el cuadro, pero todo el cuadro es orquestado desde ese punto de fuga, no visto como el ojo del pintor, pero que en realidad esta omnipresente en la obra. Es la ausencia del *ego cogito* de todo *cogitatum*. El *cogitatum*, evidentemente, es el ser-colonial.

inevitablemente con la inmensa mayoría de todos los intelectuales aún del pensamiento crítico europeo-norteamericano hasta el presente.

Si hubo un “giro lingüístico”, que descubrió la importancia de la lengua en la filosofía y las ciencias sociales (como el producido por el “Círculo de Viena”), y si hubo un “giro pragmático” como el propuesto por K.-O. Apel, deseamos hablar ahora de un “giro descolonizador” epistemológico. Este último consiste en *tomar conciencia crítica desde el mundo poscolonial del eurocentrismo* como lugar de expresión del discurso (*locus enuntiationis*) *habitus* generalizado del pensador, del científico, del filósofo, que penetra tan profundamente en la subjetividad del teórico y en la objetividad de las teorías (y ciencias humanas y sociales) que es prácticamente imposible liberarse de sus limitaciones aceptadas por todos, por todas las comunidades científicas, por las teorías, por los proyectos de investigación, de manera unánime, que impide prácticamente superar sus estrechos límites deformantes.

Frecuentemente tomo como ejemplo el caso de la historia mundial, que es como un horizonte teórico de todos los horizontes teóricos de las ciencias sociales. Pregunto: ¿quiénes de ustedes han estudiado la historia mundial en otra periodización de la comúnmente propuesta de: Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna? Y nunca he encontrado alguien que me exprese que en su escuela, instituto o universidad le dictaron la historia mundial con otra periodización. Nadie recuerda que esta hipótesis de periodización no tiene más que dos siglos, y que Novalis escribió que “nosotros” (los románticos) inventamos el concepto de Antigüedad,²² y con ello *inventaron* igualmente a la Edad Media feudal como periodo de la historia universal (ya que si superamos el eurocentrismo dicha periodización es válida solamente para la cultura europeo latino-germánica, una ínfima parte de la humanidad), y la Modernidad no sería el fruto cultural de una *exclusiva* creación de Europa (que comenzaría en el Renacimiento, se continuaría en la Reforma protestante, en la Ilustración francesa y el

²² Véase W. Benjamin, “Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik”, en *Abhandlungen. Gesammelte Schriften*, vol.I/1, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 116: “Erst jetzt fängt es wie der *Antike*; sie ist eigentlich *nicht gegeben* — sie ist nicht vorhanden- sondern sie soll von uns [Novalis y los románticos] erste *hervorgebracht* werden”.

Parlamento inglés, dejando de lado el siglo xvi, es decir: a España, a Portugal, y al Atlántico y a América Latina), sino que fue el manejo de la centralidad del *world-system*, que mucha información debía a todas las culturas colonizadas; pero que nunca reconoció.

Pero el eurocentrismo no sólo deforma toda la historia para probar la centralidad de Europa “desde siempre”, como Max Weber, sino que con la Ilustración divide además en dos a Europa. La Europa “del Sur” que *fue* en su origen importante (pero que dejó de serlo en el siglo xviii, tal como Grecia, Roma, España y Portugal), y “el corazón de Europa”, la Europa “del Norte”, que como explica Hegel son Alemania, Dinamarca, Francia e Inglaterra. Esa Europa del Norte, industrial, capitalista, de cristiandades protestantes²³ en su mayoría, es la más eurocéntrica y metropolitana, porque desarrolla un capitalismo industrial, imperial (con Inglaterra principalmente) y globalizado en el presente (con Estados Unidos).

Las ciencias sociales (hasta el psicoanálisis y aún el marxismo) no ponen en cuestión que el método y los objetos de las ciencias sociales tal como se presentan en Europa son universales, ya que las otras culturas, que se han ido quedando atrasadas desde el siglo xvi, se desarrollarán imitando a las ciencias europeas en el futuro. Esta “falacia desarrollista” (creer en la linealidad necesaria de la historia, en la que Europa camina a la cabeza de un proceso necesario, que hoy queda desmentido por el proceso de los países coloniales que no necesariamente siguen el proceso cumplido por Europa, tales como Rusia, India, Brasil, o especialmente la China) es un presupuesto de todas las ciencias sociales vigentes.

Si nos preguntamos, como síntesis, ¿cómo se originó el *giro descolonizador epistemológico*?, nada mejor que la descripción de Eduardo Mendieta, que se asemeja a nuestra descripción al comienzo de este artículo:

The *decolonial turn* or the project of *decolonizing the social sciences* and within it epistemology, is a theoretical paradigm that emerged from the

²³ Las cristiandades modernas son igualmente protestantes (anglicanas, luteranas, calvinistas, etc.). Son cristiandades, eurocéntricas y metropolitanas, no sólo las católicas (y aún quizá en menor medida por múltiples factores que hasta Marx descubrió de manera paradójica).

productive convergence and synthesis of at *least* five different theoretical/philosophical strands: Dusselian liberation philosophie, grounded in a Levinasian-Schellingian phenomenology that is married to a post-Eurocentric, post. Hellenophilic, post-pax Americana hermeneutics with planetary reach; Wallerstenian world systems theory refracted through the lens of the Atlantic slave trade; the Quijano post-Eurocentric, post-occidental critique of the *coloniality of power*; and the Fanonian phenomenological critique of the racial geography and corporeality of occidental reason; as has been elaborated eloquently by Lewis Gordon and Nelson Maldonado-Torres; and last but not least, Mignolian border gnosis and Nepantism. Each of these currents is nourished by a formidable and extensive bibliography —veritable libraries.²⁴

En efecto, al final de la década de los sesenta del siglo xx se enunció la Filosofía de la Liberación que se preguntó si era posible filosofar en países subdesarrollados y periféricos. Obsérvese que la cuestión centro-periferia era el presupuesto originario de la pregunta. Y se respondía: “La filosofía que sepa pensar esta realidad, la realidad mundial actual, no desde la perspectiva del centro, del poder cultural, racional, falocrático, político, económico o militar, sino desde más allá de la frontera misma del mundo actual central, *desde la periferia*, esta filosofía no será ideológica. Su realidad es la tierra toda y para ella son (no son el no-ser) realidad también los condenados de la tierra”.²⁵

Por su parte I. Wallerstein, poniendo un marco histórico a la Teoría de la dependencia dio a conocer su obra cumbre en 1974,²⁶ que

²⁴ E. Mendieta, “The Ethics of (Not) Knowing: Take Care of Ethics and Knowledge Will Come of Its Own Accord”, en M. Isasi-Díaz y E. Mendieta, *Decolonizing epistemologies. Latina/o Theology and Philosophy*, Nueva York, Fordham University Press, 2012, p. 261. Sobre una ética no eurocéntrica véase E. Dussel, *Ethics of Liberation*, Durham, Duke University Press, 2013.

²⁵ E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México, Edicol, 1977 (traducida al inglés, alemán, italiano y portugués). Las hipótesis se gestaron en 1969, años antes que las obras de Edward Said y de J. F. Lyotard. Al usar la categoría “centro” (lo metropolitano) y “periferia” (lo colonial) se iniciaba el proceso de descolonización epistemológica.

²⁶ *The modern world-system. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*, Nueva York, Academic Press. Será seguida la

contextualiza la dependencia dentro del mercado mundial (concepto de dependencia que he tratado en mi obra de 1988, traducida al inglés en 2001).²⁷ El aporte de F. Fanon ya lo hemos sugerido más arriba.

Por su parte, debe observarse la originalidad de la propuesta de Walter Mignolo,²⁸ que originándose en disciplinas lingüísticas y semióticas fue sufriendo una evolución que le permitió preguntarse por el relato no escrito de las culturas originarias de América, lo que le exigió crear un marco categorial donde la “diferencia colonial” comenzó a tomar un lugar central. Su desarrollo teórico clarificó la categoría del “lugar de enunciación” del discurso, que habiendo asumido toda la problemática del “comprender” (*Verstehen*) y “explicar” (*Erklären*), culmina con el descubrimiento del lugar *colonial* desde donde se enuncia una semiosis no necesariamente escrita, que se cumple en los enunciados coloniales. La hermenéutica pluritópica permite desentrañar el universo de sentido que sólo adoptando una perspectiva del observador-participante colonial cobra sentido. Su aporte es fundamental en la definición de la posición epistemológica descolonial actual.

No podemos extendernos sobre los aportes en el “giro descolonial” de otros participantes del movimiento como Santiago Castro-Gómez, María Lugones, Nelson Maldonado, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Lewis Gordon y tantos/as otras/os.

12. DESCOLONIZACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA TEOLOGÍA

La teología de la cristiandad latino-germana metropolitana (y colonialista) es quizá la quinta-esencia, la columna vertebral del euro-centrismo (aún más que la misma filosofía, aunque las dos disputan quien ocupa un peor lugar en esta ideología). Presentando las teolo-

obra de otros dos volúmenes sobre los siglos xvii y xviii. Es verdad que todavía Wallerstein desconocía la importancia de China que André Gunder Frank comenzará a indicar en 1998 con su importantísima obra *ReORIENT. Global Economy in the Asia Age* (Berkeley, University of California Press).

²⁷ *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1961-63*, Londres, Routledge, pp. 204-234.

²⁸ Véase W. Mignolo, *De la Hermenéutica y la Semiosis Colonial al Pensar descolonial*, Quito, Ediciones del Abya-Yala, 2011.

gías al cristianismo (no *mesiánico*) como la religión por excelencia, cuesta al miembro de la cristiandad dar a las otras creencias o religiones su respectiva *pretensión de verdad universal*²⁹. En una posición dogmática, la teología se presenta como siendo la única, que no puede ser sino la verdadera, la universal. Se confunde la elección y la revelación *como responsabilidad* a la elección y la revelación *como privilegio*, como propiedad, como descalificación de la pretensión de verdad de las otras religiones. Además se confunde igualmente dominación cultural, económica o militar con validez universal (ya que el Otro no puede defenderse con argumentos al tener una posición asimétrica abismal).

Aun los grandes teólogos del siglo xx, tales como Henri de Lubac, Karl Rahner, Yves Congar o Juergen Moltmann eran, y *no pudieron no serlo*, eurocéntricos. Renovaron creativamente las teologías europeas, pero no pudieron situar su subjetividad (y aún su corporalidad) en el “espacio colonial”, en el mundo del Otro colonizado. El Concilio Vaticano II, por su parte, “arregló” o solucionó en un ecumenismo intra-europeo la distancia de la Iglesia con la Ilustración, pero de ninguna manera con el mundo colonial.³⁰ Un F. Eboussei Boulaga, en su descripción ontológica del ser colonial africano,³¹ describe el desgarramiento de esa subjetividad colonial desdoblada: por una parte, africana (gracias a su lengua, a las tradiciones, a las referencias a la comunidad ancestral, al “núcleo ético-mítico” diría Paul Ricoeur) y, por otra, intentando lo imposible que es imitar al colonizador europeo que se le impone por toda la formación, por la educación y la academia que se le exige incorporar. La finalidad del colonizado “es en efecto persuadir, llamar la atención a aquel que es todavía su señor, para que lo reconozca”³².

²⁹ Se puede tomar en serio la “pretensión de validez universal” en el tiempo en el que honestamente se intenta probar, por su parte, la propia pretensión de validez universal. Ese saber dejar un tiempo de respeto por el Otro, es necesario como condición de posibilidad del honesto diálogo inter-religioso, inter-teológico.

³⁰ Por ello se tuvo conciencia de que la Conferencia de Medellín se ocupaba del tema de una cultura periférica, como la latinoamericana, ausente en el Concilio Vaticano II.

³¹ F. Eboussei Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, París, Présence africaine, 1977.

³² *Ibid.*, p. 7. Este es el peligro de la “lucha por el reconocimiento” en el horizonte de una posición eurocéntrica que propone A. Honneth.

Aún la mejor teología europea era una teología que se compartía con los estudiantes latinoamericanos, africanos o asiáticos que frecuentaban las aulas de las universidades europeas que los formaban tal como describía J. P. Sartre, para cuando su maestro proclamara en Europa “Partenón”, en un rincón perdido del Sur alguien repetiría como en un eco: “...eón”. Significaba un “lavado de cerebro” (que en el siglo xvi se denominó el método de la “tabula rasa”) que después, volviendo a su espacio cultural de origen, se encontraba el colonizado profundamente alienado de su cultura y del imaginario religioso popular. En muchos casos, intentará titánicamente desarraigar a sus discípulos de su propia cultura del Sur para injertarles la europea (que les era extraña); en otros, se enfrentaba al fracaso y a la hostilidad de su propia iglesia cuando se oponía a la europeización (ya que dicha iglesia estaba completamente europeizada por obispos formados en colegios especializados romanos donde la universalidad de la Iglesia era idéntica a su europeidad modernizada); y, en un tercer caso, desesperando de la formación recibida, intentaba volver a sus costumbres ancestrales pero sin la formación requerida, perdiéndose en el laberinto sin salida. Sólo en muy pocos casos, y será el camino tomado por la Teología de la Liberación latinoamericana, una comunidad de teólogos asumió en grupo la responsabilidad de pensar con su propia cabeza y creó una nueva teología no colonizada. Para ello debió echar mano de las ciencias sociales críticas que la teología eurocéntrica nunca había usado (como el marxismo, el psicoanálisis, una historia no eurocéntrica, etc.). Pero esta nueva teología será perseguida, no tanto por su contenido, sino por la pretensión de pensar *desde fuera de Europa y contra la Europa moderna, capitalista, metropolitana, eurocéntrica, machista, racista, etc.*, que había confundido su particularidad con una pretensión de universalidad. La teología eurocéntrica, y las estructuras igualmente eurocéntrica y metropolitana de la cristiandad latino-germánica, no podían soportar la crítica de un pensar teológicamente descolonizado. Y si la Teología de la Liberación latinoamericana tenía una especial percepción por la cuestión de la pobreza, la africana la tendría en el aspecto de la cultura comunitaria y la asiática en problemas aún más arduos. Un Tissa Balasuria, de Sri Lanka, amigo y compañero de las primeras horas de EATWOT (la Asociación de los Teólogos del Tercer Mundo, que fundamos en 1976 en Dar-es-Salaam), será condenado por pregun-

tarse³³ si hubo más de una encarnación del Verbo (problema asiático teológico que exige un tratamiento específico y que no puede evitarse en el diálogo ecuménico entre las religiones universales existentes). La sola pregunta es ya condenable para una teología eurocéntrica.

La *descolonización epistemológica eurocéntrica de la teología* es un hecho que ha comenzado en la segunda mitad del siglo xx, pero que ocupará todo el siglo xxi. Pareciera que las iglesias europeo-norteamericanas han perdido en esta materia la “batuta” (que usa el director de orquesta) que organiza las grandes preguntas y permite nuevas y mejores respuestas a la teología futura, porque a los teólogos del centro les cuesta superar el horizonte estrecho de una cultura, que aunque sea muy desarrollada tiene, por otra parte, falencias gigantescas en el plano ecológico, de respeto a la realidad del universo, de la vida, de la alteridad cultural, de la paciencia “oriental”, de la vitalidad litúrgica del ritmo africano, de la sensibilidad por los oprimidos y humillados de los latinoamericanos.

La descolonización epistemológica de la teológica comienza al saber situarse en un *nuevo espacio*, desde donde, y como *locus enuntiationis* y hermenéutico original, será necesario rehacer toda la teología. En la Edad Transmoderna que se acerca (más allá de la Modernidad y el capitalismo) será necesaria igualmente una trans-teología más allá de la teología de la cristiandad latino-germánica, eurocéntrica y metropolitana, que ignoró el mundo colonial, y en especial a las cristiandades coloniales (de América Latina y, en parte, de África, y de las minorías cristianas en Asia³⁴), que deben superar la colonialidad y la modernidad capitalista *invertiendo* la cristiandad para retornar a un cristianismo *mesiánico* profundamente renovado.

³³ E insisto: solo el “preguntarse” es ya un problema, porque no respondió a la pregunta sino que la problematizó por exigencias de diálogo inter-religioso asiático. Para un cristiano eurocéntrico la sola pregunta es chocante, pero en Asia es obligatoria.

³⁴ Los cristianos en Asia, como minorías que son, o vuelven a ser *mesiánicos*, como en el origen, o fracasan cuando quieren imponer la cristiandad, que es una cultura y no una religión. Separar claramente los dos aspectos fue la intención de Mateo Ricci, pero fue perseguido por Roma, y su proyecto fracasó. Sin embargo, hay que volver a plantear la cuestión porque se encuentra en el meollo de la evangelización futura.

CAPÍTULO 13

Economía y rito

Parecerá extraño que se relacionen los conceptos de “economía” y “rito” (como Feuerbach en la *Esencia del cristianismo* como eucaristía, ya que la esencia de dicha religión era “comer y beber”, como se titula el último capítulo del famoso libro del poshegeliano), pero como ya lo mostramos hace algunos años¹ tienen una referencia esencial. Es lo que intentaremos demostrar siguiendo las más antiguas tradiciones —y la propia de la *Teología de la Liberación*.

1. ESTRUCTURA ESENCIAL DE LA ECONOMÍA

Es sabido que la *economía* se origina etimológicamente de las palabras griegas *oikós* (casa o doméstico) y *nómos* (ley o administración). Para Aristóteles era exactamente la “administración de los bienes de la familia”², que se distinguía de la *krematística*³ o el arte de hacer riqueza (y en su modo perverso un obtener “dinero de dinero”). Teológicamente, el tema de la “*é oikonomían theou*”⁴ significó toda la cuestión del “gobierno” de Dios con respecto al cosmos y a la historia: la *administración* de la creación. Por un proceso de siglos, el concepto se fue secularizando hasta alcanzar, a finales del siglo XVIII, la significación actual de una ciencia o práctica que siendo un capítulo de la ética alcanzó progresiva autonomía, especialmente con la intervención de Bernard Mandeville y de Adam Smith. En este último sentido la “eco-

¹ Véase E. Dussel, “The Bread of the Celebration”, *Concilium* 152 (1982), pp. 56-65.

² *Política* I, 2, 1253 b 1ss.

³ *Ibid.*, I, 3, 1256 a 1ss.

⁴ Véase G. Agamben, *El Reino y la Gloria*, cap. 2, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editores, 2008, pp. 41 ss.

nomía” consiste en una compleja relación interpersonal y técnica que deseamos bosquejar brevemente.

Las referencias intersubjetivas inmediatas *persona-persona*, más aún en el “cara-a-cara” (como categoría semita precisa⁵), son la relación *práctica*⁶ por excelencia. Las relaciones *prácticas*, entonces, pueden ser de género (mujer-varón), pedagógica (maestro-discípulo), política (ciudadano-ciudadano), etc. Estas relaciones *prácticas* pueden ser de “servicio” o “trabajo” (*babodáb* en hebreo, *diakonía* en griego), o de “dominación” (en lo que consiste el pecado y la idolatría) cuando se constituye al Otro como instrumento o mediación de la opresión: cuando Caín mata a Abel, o cuando Adán come del “árbol de la vida” intentando transformarse en Dios, y a los otros seres humanos como sus servidores obedientes, dominados.

En cambio, la referencia *persona-naturaleza* mediando la acción transformadora del trabajo, se denomina relación *productiva* o *técnica*. El ser humano, como todo ser vivo, debe satisfacer sus necesidades (comer, beber, vestir, habitar...). Si los satisfactores los ha producido la naturaleza misma no tiene sino que recolectarlos (los vegetales) o cazarlos (los animales). Cuando se tornan escasos debe *producirlos* el mismo ser humano. A esta actividad la llamamos *trabajo*. Como Aristóteles y Karl Marx lo anotaban, las cosas útiles tienen valor de *uso* (en referencia a las necesidades: utilidad), pero las cosas producidas tienen otro tipo de valor que cuando se relacionan con otros productos en el intercambio; aparece así el valor de *cambio* (sirven, además de satisfactor, para ser intercambiados por otros bienes producidos por otros trabajos diferentes de otros seres humanos). Sólo en este caso accedemos al nivel económico.

La diferencia entre el *ciclo consuntivo*⁷ (A, del Esquema 13.1) (necesidad-satisfactor-consumo) y el *círculo productivo* (B) (necesidad-traba-

⁵ Véase E. Dussel, *Filosofía de la Liberación* en [www.enriquedussel.com]; también en *id.*, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, cap. 4.1, Madrid, Trotta, 1998, y en *id.*, “Domination-Liberation: a new approach”, *Concilium* 96 (1974) pp. 34-56.

⁶ Para Aristóteles la *praxis* es la relación entre seres humanos. La *poíesis* es la relación del ser humano con la naturaleza, y su virtud correspondiente es la *tékhnē*. “*Práxis kaí poíesis éteron*” (*Et.Nic. Z*, 4, 1140 a 22).

⁷ Que se dirige directamente al “consumo”.

jo-producto satisfactor-consumo) consiste en que la relación *productiva* o *poiética* del ser humano con la naturaleza tiene como objetivo inmediato la puesta en existencia del producto-satisfactor (que se había agotado en la naturaleza⁸) como mediación para la relación consuntiva (el consumo del satisfactor).

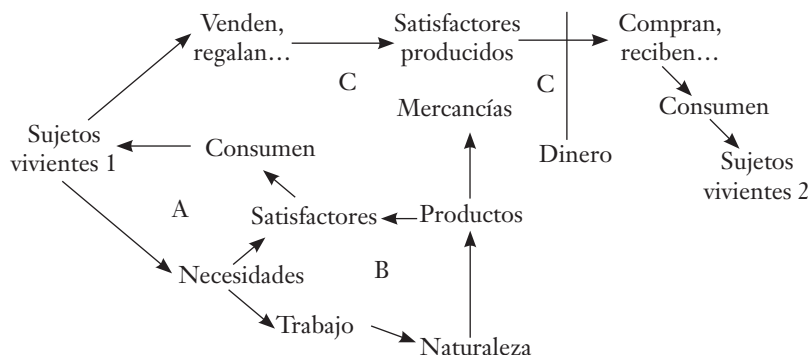
Pero avanzando el Neolítico las comunidades productivas, los clanes, intercambian el producto de sus trabajos (C) (nunca como *individuos libres*, como opinaba A. Smith o J. Locke en el absurdo e irracional “estado de naturaleza”). El producto adquiere así un nuevo tipo de valor (ya indicado también por Aristóteles y Marx): el indicado valor de *cambio*. En este caso accedemos al nivel propio de la “economía”. Se trata de una compleja relación intersubjetiva que subsume la relación *productiva* o *técnica* de la producción de satisfactores por el trabajo en la relación *práctica* interpersonal (los “sujetos vivientes 1” se relacionan con los “sujetos vivientes 2”). De esta manera pueden regalarse, ofrecerse, venderse, comprarse... el producto del trabajo al Otro. Estamos en el orden de la *justitia ad alterum est* (“la justicia aparece como relación con el otro”, decían los clásicos).

La economía es entonces esencialmente una doble *relación práctico-productiva*;⁹ a) la relación entre personas está mediada por el producto de b) la relación persona-naturaleza. Ya veremos que esto significa la posibilidad de una relación *sacramental*, que no es puramente *práctica*, sino que incluye las exigencias *objetivas* de la mediación cósmica, material, cultural; es decir, toda la realidad empírica en su conjunto. No será una mera relación intersubjetiva interiorista, sino igualmente empírica, propia de la vida humana físicamente real —en el sentido fuerte de X. Zubiri—, criterio crítico de toda la historia, de todos los campos, de todos los sistemas prácticos concretos.

⁸ Es decir, el cazador no encuentra más presas de caza y se transforma en pastor. El recolector de raíces no puede obtenerlas fácilmente; se transforma en agricultor.

⁹ Véase E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, cap. 4.4, Bogotá, Nueva América, 1996.

Esquema 13.1 *Ciclo consuntivo (A), ciclo productivo (B) y ciclo económico (C)*



Por ello deberemos hablar de un “campo” económico —piénsese en P. Bourdieu— (que no es político, religioso, cultural, etc.), organizado en “sistemas” —como lo sugiere N. Luhmann—. Es decir, el “campo económico” no es el “campo político” o el “campo religioso”. En el “campo económico” se despliegan los “sistemas” económicos. Así puede hablarse de un “sistema” capitalista que se distingue de un “sistema socialista”, por ejemplo.¹⁰ Al “campo” se refieren los conceptos fundamentales, esenciales de lo económico *en cuanto tal*; al “sistema”, en cambio, se refieren los modos *específicos* de una totalidad institucional (empírica) o explicativa (teórica) de una economía en sus estructuras concretas.

Debe indicarse que el “campo económico” (como todos los campos) atraviesa a otros campos determinándolos *no absolutamente*, sino como una “determinación determinada determinante”, en una espiral creciente,¹¹ *materialmente* [es decir, por su referencia inmediata a la reproducción y crecimiento de la vida humana empírica: “¡Tuve hambre y me diste de comer!” (Mateo 25, 35)].

¹⁰ Véanse estas distinciones en E. Dussel, *20 tesis de política*, Tesis 1, México, Siglo XXI; *id.*, *Política de la Liberación, Arquitectónica*, vol. II, Madrid, Trotta, pp. 267 ss.

¹¹ Véase E. Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario des “Grundrisse”*, cap. 1, París, Harmattan, 2009, p. 19.

2. EL RITO EUCARÍSTICO

Una plegaria en el secreto de la conciencia que se dirige al Otro es una relación *práctica*. Moisés estaba de esta manera “cara-a-cara con Dios” (Éxodo 33, 11). Es una relación no-mediada, inmediata. En el Shir Ashirim se exclama: “¡Que me bese con los besos de su boca!” (Cantar de los cantares 1, 2). Es la boca-a-boca, la piel-a-piel que E. Levinas nos enseñó a descubrir. Es el *encuentro* de la exterioridad del Otro como responsabilidad infinita.

El *rito* no es menos que una plegaria (porque la incluye), pero es algo más complejo. No es sólo una relación *práctica* entre dos o entre muchos (como en la asamblea de los convocados: la *Ekklesía*), sino que es también esa relación *práctica* mediada por momentos *productivos*, *poiéticos*, “fruto del trabajo y de la tierra” (como se enuncia en el Ofertorio de la celebración ritual tradicional cristiana). El “fruto” es el producto-satisfactor (el *pan*: *realidad* de la objetivación de la subjetividad viviente del trabajador, y *símbolo* del producto-consuntivo por excelencia en Egipto, en el Mediterráneo oriental más antiguo y en otras culturas del trigo). El muerto se presentaba en el Juicio Final de Osiris en el templo de Ma’at, y exclamaba, para merecer la resurrección personal, una expresión contenida en el capítulo 125 del *Libro de los muertos*, más de 2000 años anterior a Mateo 25: “¡Di pan al hambriento, de beber al sediento, de vestir al desnudo y una barca al peregrino!”.¹²

El *pan* (*lékhem* en hebreo, de donde procede *Belén*: la “casa del pan”, donde nació Jesús de Nazareth) es realidad y símbolo del producto-satisfactor (centro del ciclo productivo-consuntivo: B del esquema 13.1). El pan es producto del trabajo; no se encuentra en la naturaleza (el trigo sí se encontraba en la naturaleza antes de su “domesticación” cultural por los egipcios en el Nilo durante milenios). El pan supone la agricultura: la preparación del campo, el cuidado de las semillas, los canales de riego, la cosecha oportuna, el triturar los granos, el fabricar el pan en adecuados hornos, etc., etc. Es una relación técnico-productiva. Se pronuncia litúrgicamente en el Ofertorio correctamente: “*fru-*

¹² F. Lara Peinado (ed.), *Libro de los muertos*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 209.

to del *trabajo* y de la *tierra*". Constituye así el inicio del triángulo productivo-consuntivo (trabajo-naturaleza-producto/consumo).

Esta relación técnico-productiva necesaria es exigida por el *rito*, porque se cumple por medio de un objeto real (cultural, cultural). Pero el *rito* subsume además dicho momento productivo en un acto o relación más compleja.

En primer lugar, el *rito* se refiere a *textos* de acontecimientos pasados semejantes al presente, en los que debe descubrirse su actualidad. Es decir, se trata de un horizonte interpretativo donde los "aquí" y "ahora" presentes son descubiertos desde el "aquí" y "ahora" pasado *reléido* [como una "Imagen" (*Bild*), diría W. Benjamin]. La referencia esencial eucarística es el "acontecimiento"¹³ de la *Pascua*: el "pasaje" por el desierto de los esclavos redimidos; es decir, liberados tras el pago del *rescate*. Esta *situación*, como puede entenderse, es igualmente económica: alguien *paga* con dinero o con una víctima sustitutiva (el "servidor de Yahveh") la liberación del esclavo; esclavo que, es necesario que no lo olvidemos, era un *instrumento de producción* de mercancías en un sistema económico esclavista. El *rito* eucarístico revive en cada celebración ese *acontecimiento* liberador. Por ello, con razón Walter Benjamin (y mucho más la Teología de la Liberación) indica que la historia debe interpretarse desde esos momentos de *redención*: "Ésta es la sangre de la alianza que se derrama *por muchos*¹⁴ para perdón [*redención*] de los pecados" (Mateo 26, 28). El "aquí" y el "ahora" del acto redentor pasado revive el *rescate* en el presente como exigencia de liberar a los esclavos *actuales* (también en los sistemas económicos empíricos, presentes, históricamente reales).

En segundo lugar, el *rito* es una relación *práctica* objetiva y empírica en referencia a otra persona, ya que se proclama: "¡*Te ofrecemos* este pan...!" (oración de Ofertorio en la liturgia). Es un acto *ilocucionario*

¹³ Piénsese en el "acontecimiento" tal como lo describe Alain Badiou (*L'Être et l'Événement*, París, Seuil, 1988).

¹⁴ El "*to peri pollon*" (el *rabím* hebreo) es escatológico, y nos recuerda el acto redentor o de "pago" del siervo que rescata a su pueblo: "Mi siervo (*habdí*) justo justificará (*tsadík*) la multitud (*lerabím*)" (Isaías 53, 11). Véase E. Dussel, "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh", en *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969, pp. 140-141.

(“a ti”) cuyo *contenido* es un “separar” algo en el campo de lo sagrado, como un “ofrecer”, un “regalar” o un “consagrar”. J. Austin diría que se trata de “efectuar actos con palabras”.¹⁵ En efecto, es un acto o relación *práctica*: entre la persona o la comunidad y el Otro, su Dios (una relación entre “sujetos vivientes 1” con un “Sujeto viviente 2”, del Esquema 13.1). Pero no se trata sólo de un acto ilocucionario o lingüístico (*práctico*), sino además es un acto o relación *práctico-productiva* como en el caso de la economía; es decir, analógicamente del mismo tipo. Y esto no es de admirar, porque el *rito*, recuerdo de los sacrificios ancestrales, asume al cosmos, al acontecer histórico comunitario, a la totalidad de la realidad para efectuar un acto de reconciliación, de recreación de la armonía. Esa armonía previa al *rito* y como su condición es lo que nos recuerdan los profetas. “*Sacrificios* de bienes *injustos* son impuros; no son aceptadas las ofrendas de los impíos” (Ben Sira 34, 18 [21]). La “injusticia” es un vicio del campo económico; la “ofrenda” es un acto del campo religioso. El profeta, que distingue los campos pero tiene conciencia de la relación de dichos campos desde una clara jerarquía de dignidades, pone a la “justicia” como condición de la “ofrenda”; lo económico empírico como determinación relevante de lo religioso celebratorio. Esto nos exigirá sacar conclusiones. Para la interpretación del profeta de una historia unificada como lugar de la construcción del Reino de Dios el campo económico es ya sagrado. Un campo religioso fetichizado, totalizado, que ha caído en la idolatría debe ser corregido, juzgado, criticado desde la realidad objetiva del campo económico como horizonte sagrado por ser un referente inmediato a la afirmación y al crecimiento de la vida humana, vida en la que consiste nuestra semejanza con la Vida de Dios,¹⁶ instancia absoluta de todo juicio escatológico.¹⁷

El *sacramentum* es lo sagrado, lo separado de la cotidianidad y del mundo pagano a secular, que se consagra exclusivamente a lo divino,

¹⁵ Véase J. Austin, *How to do things with words*, Oxford, The Clarendon Press, 1962.

¹⁶ Véanse las obras de M. Henry, en especial *Incarnation. Une philosophie de la chair* (París, Seuil, 2000).

¹⁷ Véase E. Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, cit., caps. 1 y 4.

para *consumo* divino (analógicamente). Esa consagración de momentos productivos empíricos a lo divino se torna criterio crítico ético en vista del juicio de las acciones humanas, en referencia a los sistemas institucionales históricos. El producto (el pan) consagrado a lo divino muestra bien el sentido de toda producción, de toda relación con las creaturas (del cosmos natural, así como de la producción cultural, económica, política, etc.). El sentido de las cosas y los productos tiene como objetivo, como finalidad al Otro, a Dios, a la comunidad, más allá del egoísmo de la metafísica individualista liberal y de la competencia del mercado capitalista. Es un correctivo permanente de toda *praxis*, como afirmación prioritaria de la vida humana y divina, de la comunidad.

La estructura económica de la eucaristía manifiesta la plenitud del *rito* para que el acto comunitario se dirija o se ponga en una correcta dirección alterativa (hacia el Otro, hacia los otros), no sólo de los actos *interiores* de la conciencia ética, sino igualmente de la rectitud de la *objetividad* y *realidad* de los efectos sistémicos empíricos de las acciones humanas. No se trata sólo de la moralidad de la “buena voluntad”, sino de hacer efectiva la legitimidad histórica de las acciones e instituciones tal como lo ordena un orden físico real. La construcción del Reino de Dios no se instaura exclamando interiormente: “¡Señor, Señor!” (sería sólo la necesaria plegaria, pero no es *suficiente*), sino también el “poner por obra la *Voluntad* de mi Padre” (Mateo 7, 21). La *Voluntad* nos habla de la causalidad de un orden objetivo real empírico. Esa *objetividad realista crítica* es la esencia de la sacramentalidad que involucra una estructura económica (analógica). De lo contrario se caería en un idealismo intimista falto de “inserción” en la realidad histórica, tan propia de muchas “espiritualidades” fragmentarias, postmodernas.

3. LA FUNCIÓN CRÍTICO-MESIÁNICA DE LA ESTRUCTURA ECONÓMICA DEL RITO

El *rito* entonces *actualiza* su potencial crítico o mesiánico cada vez que se celebra comunitariamente en cualquier lugar y tiempo. Dicho rito es una renovación del “tiempo-ahora” (ἐν τῷ νῦν καιρῷ de Pablo de Tarso, en Romanos 3, 26) como un “acontecimiento” que transforma el *lugar* y *tiempo* por la irrupción mesiánica en un sistema empírico de

injusticia, no sólo económico (pero primeramente económico por guardar mayor proximidad estructural con el rito eucarístico); sistema que se aparece al celebrante eucarístico como a transformar según los criterios de la justicia (en ese pasaje del *kbrónos*, como tiempo cotidiano, al *kairós* paulino, como tiempo mesiánico del peligro, que vislumbra Walter Benjamin acertadamente).

Quiero volver a un ejemplo de estos “acontecimientos” mesiánicos históricos, al que me he referido muchas veces en mis trabajos, aunque cada vez que lo vuelvo a pensar cobra nuevo significado, y por ello es posible releerlo siempre como si fuera la primera vez. En 1514, en el origen mismo del fenómeno que denominamos Modernidad, en el Mar Caribe (porque *allí*¹⁸ nació la teología y la filosofía *modernas*, en el choque de la Europa periférica del mundo árabe-musulmán con un Nuevo Mundo transatlántico, que redefine a Europa misma), Bartolomé de las Casas debía celebrar el *rito* eucarístico en el pueblito de la isla de Cuba denominado Sancti Spíritus,¹⁹ por sugerencia del gobernador Diego Velázquez. El *acontecimiento* mesiánico se produce en la lectura de un texto que ilumina una contradicción antes no descubierta. Se trata del cruce del *sentido* de la celebración del *rito* eucarístico con la *situación* económica creada por la dominación europea del colonialismo naciente. El *rito* ilumina desde su estructura crítica (el significado del *pan* que se ofrece en la celebración) la injusticia económica empírica, histórica, real que sufre el indio americano en el sistema de la *encomienda*,²⁰ inicio del capitalismo moderno todavía hoy vigente:

El clérigo Bartolomé de las Casas [...] andaba bien ocupado y muy solícito en sus *granjerías* [trabajos], como los otros [conquistadores] enviando indios de su *repartimiento*²¹ a las minas, a sacar oro.

¹⁸ Ese *lugar* es donde se da la *situación* que permite la irrupción del *ahora* del “acontecimiento” mesiánico.

¹⁹ B. de las Casas, *Historia de las Indias*, libro III, cap. 79; en *Obras escogidas*, vol. 2, Madrid, BAC, 1961, pp. 356-358.

²⁰ Trabajo gratuito agrícola, en las minas y demás funciones, que los indígenas debían cumplir bajo el dominio despótico de los conquistadores, lo que produjo la extinción completa de la población india en el Caribe.

²¹ A cada conquistador se le asignaba una cierta cantidad de indios que trabajaban gratuitamente en lo que los europeos les ordenaban.

Se trata del *lugar* denominador que Bartolomé ocupaba en el reciente sistema *económico* de explotación colonial que se implantará durante cinco siglos. Como sacerdote debía celebrar el *rito* eucarístico:

Llegándose la Pascua de Pentecostés acordó [...] irles a decir *misa* [a los conquistadores, para lo cual] comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la Sagrada Escritura, y, si no me he olvidado, fue aquella principal y primera del *Eclesiástico*.

Se trata de un texto del Ben Sira 34, 18-22.²² La narrativa histórica nos manifiesta exactamente la función crítico mesiánica de la eucaristía (campo ritual religioso) con respecto al campo económico. El texto litúrgico se leía:

Es sacrificar un *hijo* [Bartolomé efectuaba una referencia al *aquí* y *ahora* del Caribe y lo aplicaba al indio] delante de su *padre* [el Dios al que se le ofrece el pan eucarístico], robar a los pobres [los indios] para ofrecer un sacrificio [eucarístico]. El *pan* [que es producido y robado al indio, que es el pan del Ofertorio litúrgico] es la vida del pobre; quien se lo sustrae es homicida (vers. 20-21 [24-25]).

Y continúa:

Cada día más y más certificándose que lo que leía cuanto al derecho [exigencia de justicia que se descubría en el texto litúrgico] y vía del hecho [la realidad económica caribeña], aplicando lo uno [el *rito*] a lo otro [la estructura económica empírica], determinó en sí mismo [...] *ser injusto y tiránico* todo cuanto cerca de los indios en estas Indias [y posteriormente en el mundo colonial, neocolonial y explotado de África y Asia hasta el presente] se cometía.

Se descubría así *la imposibilidad de la celebración* eucarística que manifestaba la injusticia en la producción misma del *pan de la celebración*, que siendo *antes* el *pan de la economía* (injustamente robado) era ina-

²² En algunas ediciones son los versículos 21-27. Ver P. Skehan y A. di Lella (eds.), *The Wisdom of Ben Sira*, Nueva York, Doubleday, 1987, pp. 411 ss.

propiado o manchado de sangre: no era apto para el Ofertorio, ya que se exclamaba algo así como lo siguiente: “¡Recibe, oh Padre, este pan robado a los pobres, manchado con su sangre; es decir: te ofrezco el cuerpo de tu hijo (el pobre indio) que inmolo en tu presencia!” El *padre*, en efecto, reprueba horrorizado ese asesinato de su amado: “El altísimo no acepta las ofrendas de los ladrones, ni por sus muchos sacrificios les perdona el pecado” (vers. 19 [23]). Y para recordar de manera más clara la estructura económica del nivel empírico del pecado incompatible con la estructura económica de la eucaristía agrega todavía: “Mata a su prójimo quien le quita su sustento; quien no paga el justo salario derrama sangre” (vers. 22 [27]).

Pero las acciones del campo económico no son sólo condiciones de posibilidad de un justo rito, sino que son *intrínsecamente* actos sacramentales, sagrados, que fungen como acciones rituales o litúrgicas:

El que observa la Ley [campo de la economía empírica], hace una buena ofrenda [campo religioso ritual]; el que guarda los mandamientos, ofrece sacrificio de paz. El que hace favores [campo económico], ofrenda [celebración religiosa] flor de harina; el que da limosna, ofrece sacrificio de alabanza (35, 1-2 [1-4]).

Y Bartolomé anota la final de su narración, acabando el capítulo de la *Historia de las Indias* que hemos comentado, mostrando el efecto de su predicación entre los europeos por el descubrimiento de la contradicción del sistema económico y el culto eucarístico:

Quedaron todos admirados y aun espantados de lo que les dijo, y algunos compungidos y otros como si lo soñaran, oyendo cosas *tan nuevas* como era decir que sin pecado no podían tener los indios a su servicio; como si dijera que de las bestias del campo podían servirse, no lo creían.

Estos hechos, en el inicio de la Modernidad, del colonialismo y de la acumulación originaria del capitalismo (ya que más de 20 mil toneladas de plata se extrajeron, es decir: se robaron, de América Latina sólo en el siglo xvi, y se usufructuaron en Europa), pasan desapercibidos hasta hoy en una teología de la eucaristía como fundamento teológico de la economía.

En 1550 el primer obispo de la futura Bolivia exclamaba, relacionando igualmente el campo y el nuevo sistema económico con el campo y la nueva idolatría ritual que sacrificará seres humanos a su “nuevo dios”:

Habrà cuatro años que, para acabar de perderse esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles *sacrifica a su dios*,²³ y es una *mina de plata*²⁴ que se llama Potosí.²⁵

Como puede entenderse, en buena teología profética, tradicional y de la liberación, aquel obispo comprendió claramente la *estructura litúrgica de la economía* y su fetichización. El sacrificar, inmolar, matar cientos de millares de indios en el fondo de las minas para obtener plata (una mercancía económica²⁶ que iba a Europa, a España, y de ahí a Flandes, terminando su largo recorrido en China, era un proceso económico pero que, para el obispo dominico, incluía *sacrificios humanos*, *hijos* asesinados ante el *padre*: un ídolo sanguinario que como el Moloch fenicio se alimentaba de los hijos primogénitos, ley que Abraham no cumplió por amor a su hijo Isaac) en el altar del sacrificio del mercado capitalista, colonialista, que se instalaba en la cristiana y moderna Europa.

Cuando nos enfrentamos hoy al triunfo de un capitalismo despiadado, en especial de los países más desarrollados como Europa y Esta-

²³ Nos encontramos en el campo ritual religioso.

²⁴ Se trata ahora del campo económico.

²⁵ D. de Santo Tomás, carta del 1 de julio de 1550, *Archivo General de Indias* (Sevilla), Charcas 313. Véase E. Dussel, *El episcopado latinoamericano institución misionera en defensa del indio*, 8 vols., Cuernavaca, CIDOC, 1969-1971.

²⁶ Juan de Medina y Rincón, obispo de Michoacán (México) escribía en una carta del 13 de octubre de 1583: “La plata que de acá se saca y va a esos Reinos, se beneficia con la sangre de los indios y va envuelta en sus cueros” (AGI, México 374). No olvidar que el *Ben Sira* enseñaba: “quien no paga el justo salario derrama sangre” (34, 22 [27]). Por su parte K. Marx, en estricto sentido simbólico profético y semita, denominaba al “valor de cambio” con la metáfora bíblica de “sangre coagulada”, y a la “circulación del valor” en el capital como “circulación de sangre”. Véase E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Caracas, El perro y la rana, 2007. ¡Cuán lejos está la llamada Doctrina Social de la Iglesia católica de estas verdades proféticas, bíblicas, críticas!

dos Unidos, y particularmente por el accionar del capital financiero trasnacional que inmola países (también europeos como Grecia, aunque antes durante siglos oprimió a la periferia colonial, que empobreció posteriormente produciendo su subdesarrollo) para compensar las estafas que una burocracia trasnacional ha ideado y que se manifiesta en la crisis mundial bancaria y productiva de la que no logra salir, debe nuevamente la teología relacionar el sistema económico capitalista, cuya racionalidad se funda en el criterio del aumento de la tasa de ganancia, con el culto eucarístico que exige como condición de su celebración el aumento cualitativo de la vida humana en el planeta: el *pan de justicia* que da vida. La necesidad de una crítica teológica de la economía mundial vigente salta a la vista desde una teología eucarística profética, crítica, realista.

CAPÍTULO 14

Razones para aceptar la responsabilidad de ser rector interino de la UACM

El Consejo Universitario legítimo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México me ha investido la responsabilidad de ejercer el servicio de rector interino de la institución. Dicha responsabilidad no la interpreto como un privilegio, sino como un servicio en el sentido etimológico de la palabra: como la acción de un agente que toma a cargo una función en referencia al bien común y no con respecto a un bien meramente privado. Entregaré tiempo de mi vida para cumplir consensualmente una misión que se me ha encargado (es decir, “cargado sobre mis limitados hombros”) que consiste en preparar a la comunidad universitaria para que estabilizada y unida pueda lo más pronto posible normalizar su vida institucional, contando por ello con un rector definitivo. Soy entonces un rector interino, es más, itinerante, de “paso”, vengo para irme, no para quedarme. Vengo en función del bien común conculcando proyectos personales de investigación y docencia a los que me reincorporaré de inmediato. Para mí, ser rector interino es una nueva y mayor responsabilidad cuya fisonomía desearía bosquejar en cuatro simples tesis, expuestas de una manera lo más sencilla y claramente posible.

I

La primera tesis podría enunciarse así:

La universidad es una antiquísima institución constituida por una comunidad de maestros y discípulos, cuya fortaleza y eficacia se funda en la unidad del claustro, en el objetivo común y en una profunda solidaridad entre los mismos, en torno al amor y disciplina del saber, siendo la conciencia crítica y social de la sociedad histórica y política que la sostiene.

La humanidad desde su origen tuvo siempre instituciones por medio de las cuales las generaciones responsables de la gestión de la sociedad prepararon a las nuevas generaciones para que pudieran reemplazarlos en su momento correspondiente. Si el *Homo habilis* tiene algo más de 3 millones de años, y el *Homo sapiens* unos 150 mil años, y la revolución neolítica unos 10 mil años (cuando se originaron en la historia mundial las primeras ciudades), era necesario que las nuevas generaciones acopiaran el conocimiento que esa sociedad había desarrollado durante milenios en pocos años de formación. Era necesario que la juventud (esa nueva generación) tomara conocimiento de todo lo creado institucional, científica e históricamente por la humanidad anterior, en pocos años de estudio sistemáticamente organizado, para poder hacerse cargo en el presente de ese milenario pasado. Al terminar su formación educativa el joven educado podría ir reemplazando a la antigua generación.

La humanidad fue así institucionalizando los aparatos educativos. Bernardino de Sahagún describe más de 300 profesiones en la cultura azteca, altamente desarrollada en esta ciudad de México Tenochtitlan, anticipada por mil años por la clásica Tula tolteca, es decir Teotihuacan, como nos enseña Enrique Florescano. En el Calmecac se formaban, como una Universidad de la Ciudad de México, las nuevas generaciones nahuas hace más de medio milenio en esta ciudad central en la historia del continente americano, junto a la gran Cuzco de los incas del hemisferio sur.

Todas las culturas tuvieron grandes centros de formación, desde las escuelas de mandarines en el Imperio chino dos siglos antes de la Era Común, las grandes comunidades hindúes junto al Ganges (que en el siglo VII d.C.) llegaron a tener 30 mil estudiantes, las escuelas de sabios del Egipto desde 3000 años a.C., o la de las comunidades de los reino semitas de la Mesopotamia en torno a Babilonia, las Escuelas de “amantes de la filosofía” (completamente interdisciplinaria en Grecia o Roma), la gran universidad de Constantinopla que fue modelo de las mastabas o escuelas de derecho, filosofía, ciencia empírica y comentarios coránicos desde Samarcanda y Bagdad, hasta el Cairo y Fez en Marruecos, imitadas siglos después por las universidades latinas de Bolonia en el siglo XII, París, Oxford, o Salamanca y Coimbra. Las primeras universidades al nivel de las europeas más prestigiadas, fue-

ron las de México y Lima en el año 1553. Harvard, por ejemplo, fue fundada en 1636, un siglo después del primer centro universitario fundado en Santo Domingo en 1536.

Cuando en París hubo una huelga universitaria en el siglo XIII, en defensa de los fueros autónomos de la universidad, Abelardo, maestro universitario, continuó sus clases a las orillas del río Senne, y toda la universidad estaba presente: simplemente en la comunidad de maestro y discípulos la esencia permanecía.

Quiero con eso significar que la universidad es una *comunidad* de maestros y discípulos, donde se cultivan diversas ramas del saber, que como en un micro mundo debe existir un diálogo interdisciplinario sin última instancia. El sistema neocortical es más cognitivo, pero sí no hubiera el entusiasmo, el amor, del sistema límbico por el saber teórico, no habría ciencia, porque absolutamente a nadie desmotivado le interesaría practicarla. Pero el amor y el entusiasmo, la disciplina paciente y generosa, son ejercicios del sistema valorativo cerebral, que, como he indicado, los neurólogos indican bajo el nombre de sistema límbico. La teoría (neocortical) ilumina el camino, pero el amor al saber (límbico), mueve como el motor al agente humano. Sin la luz de la ciencia estamos ciegos; sin la fuerza del amor y el entusiasmo quedamos inertes, quietos, aburridos, impotentes.

Hay entonces ciencias, ciencias empírico-naturales y ciencia socio-históricas. Ambos tipos de ciencias tienen sus objetivos, sus métodos, su tipo de argumentación o verificación, su lenguaje. Son muy distintas. En la comunidad universitaria no es fácil conciliar ambos lenguajes. La inconmensurabilidad aparente de los lenguajes dificulta frecuentemente la vida de la comunidad universitaria. No es sólo cuestión de personas, es cuestión de prácticas epistémicas, científicas. Un alumno puede argumentar desde las ciencias sociales y una autoridad, por proceder de las ciencias empírico-naturales, puede tener dificultad para comprenderlo. Y viceversa. La universidad puede transformarse así en una Babel de muchas lenguas. Es necesario establecer una convivencia lingüística que respete las diferencias y que intente la unidad de una comunidad científico-universitaria tolerante ante la diversidad de los discursos.

Queridos colegas y discípulos, tender los puentes ante lenguajes diversos, proyectos científicos diferenciados, posturas práctico-sociales divergentes, establecer la esencia comunitaria de la universidad

creo que es nuestra tarea común en el momento presente de nuestra universidad, la UACM. Miles de centros, los más desarrollados de sus respectivas culturas, podríamos llamarlos universidades, han debido afrontar crisis como la nuestra. Y sin embargo han sido resueltas. Creo que con inteligencia, amor por la ciencias y con conciencia de nuestra responsabilidad social sabremos afrontar las contradicciones en las que estamos sumidos, insignificantes en relación a la crisis que vive la humanidad en el momento presente.

La UACM es un proyecto comunitario e interdisciplinario que debemos desarrollar. El rectorado debe interpretarse como una discreta institución al servicio interno de la comunidad.

II

He sido un poco extenso en esta primera tesis. En la segunda seré más breve. Esta segunda tesis podría enunciarse así:

El desarrollo de la ciencia sigue a la tecnología, y ésta al desarrollo del campo económico y político. No hay investigación científica sustentable en el largo plazo y articulada a la realidad empírica si no cuenta como fundamento con una comunidad nacional que haya intentado alcanzar la auto-determinación política.

Augusto Salazar Bondy, un apreciado intelectual peruano muerto en su juventud, sostuvo que no era posible una ciencia auténtica en un país con una cultura dependiente. ¿Qué relación tiene la auto-determinación política de un pueblo y la investigación científica? Reflexionemos la pregunta por un instante.

Algunos afamados epistemólogos (o teóricos de la ciencia) opinan que la ciencia es fruto de un deseo desinteresado por el saber en cuanto tal. La ciencia sería una tendencia al conocer lo que las cosas que nos rodean son en su estructura real. Los descubrimientos científicos frutos de este amor incondicional serían posteriormente *aplicados* a la técnica, la que escogería en el acervo de los conocimientos producidos científicamente aquellos que le permitirían hacer avanzar la invención tecnológica. Por su parte, la tecnología se *aplicaría* a los procesos econó-

nicos, permitiendo a estos desarrollar la producción de bienes para la satisfacción de necesidades humanas. Las comunidades así estructuradas acumularían riqueza, “las de las naciones” de Adam Smith, y de esta manera alcanzarían autonomía política. Serían países independientes.

Es decir, en primer lugar hay un desarrollo de los niveles más abstractos y fundamentales de la ciencia. En segundo lugar, estos descubrimientos teóricos se aplican a la tecnología. Y en tercer lugar, la tecnología se usa en los procesos que culminan en la producción de mercancía que se derraman en el mercado económico y que produce la riqueza, aún política, de las naciones. Habría una primacía de las ciencias empírico-naturales (la física, la química, etc., y posteriormente la tecnología), que estudian los primeros momentos, sobre las ciencias sociales que estudian los posteriores (la economía, la política, la historia).

Un ejemplo de lo dicho fue la expansión moderno europea desde finales del siglo xiv. Enclaustrada y sitiada por el Imperio otomano, Europa (gracias a Portugal y España) debieron lanzarse al océano Atlántico para conectarse con los mercados de Asia. Esta expansión del mercado exigió el desarrollo de la tecnología naviera (la carabela se inventa en 1441). Es decir el comercio exigió una revolución tecnológica, y ésta por su parte una revolución científica, ya que la navegación fue el estallido de descubrimientos astronómico-matemáticos. Un Galileo Galilei en el comienzo del siglo xvii asume para Europa el heliocentrismo (descubrimiento teórico, conocimiento ya obtenido por árabes y chinos) pero después de un siglo de que Magallanes diera la primera vuelta empírica a la Tierra (después también que los chinos) al comienzo del siglo xvi. Newton, igualmente, lanza la teoría científica a un gran desarrollo un siglo y medio después que Colón llegó a América creyendo estar siempre en Asia.

Es decir, hay una cierta anticipación político-económica en estos procesos. Un país dependiente política y culturalmente, no puede fijar su plan económico autónomo. Espera inversiones extranjeras, compra tecnología, paga *royalties*. Los tecnólogos y diseñadores no pueden inventar tecnología porque se adquiere ya desarrolladas a las potencias tecnológicas dominantes. Sin creación tecnológica, las ciencias básicas y las sociales no tienen ninguna articulación con los procesos tecnológicos nacionales. Se logran patentes, pero éstas o mueren en el archivo de patentes o son industrializadas por empresas extranjeras. Frecuente-

mente se investigan campos meramente abstractos. Ningún milagro es que los grandes científicos de ciencias básicas o aplicadas emigren a los centros económico, tecnológico y científicamente autónomos, y por ello creativos.

Sin autonomía política no hay desarrollo científico real, objetivo, nacional, a largo plazo, articulable a las necesidades perentorias de una comunidad nacional determinada. Pero es evidente que, igualmente, la ciencia debe integrarse a ese proceso de autodeterminación e independencia nacional, sin la cual ésta tampoco es posible, y este es el objeto de las universidades.

Nuestra universidad debería entonces por ello cultivar la interdisciplina y el respeto a las ciencias empírico-naturales y sociales para cumplir con los fines de una equilibrada universidad pública.

III

La tercera tesis podría definirse de la siguiente manera:

La universidad, como lugar de la investigación científica, cumple con la docencia una responsabilidad esencial para la ciencia: la formación de una comunidad científica creativa en el largo plazo.

Algunos opinan que la investigación es lo esencial y la docencia una especie de actividad secundaria, de extensión, de popularización o, aún más seriamente, de la formación de profesionales que practicarán empíricamente lo enseñado teóricamente. Nuevamente pensamos que la cuestión es muy diversa.

A comienzos del siglo xix los hermanos Von Humboldt, reformaron la Universidad de Berlín. Esta reforma moderna se extendió a París, a Oxford y hasta Harvard. Sirvió como nuevo modelo de universidad. ¿En qué consistió esencialmente esa reforma de la que todavía dependemos? En algo muy simple.

La investigación científica o la creación teórica europea desde el Renacimiento, desde Nicolás de Cusa, hasta Galileo, Leibniz y tantos otros, no se desarrollaba en las universidades. Las universidades eran algo así como el reducto de profesores que se dedicaban a la docencia de doctri-

nas sabidas (en buena parte escolásticas, aunque modernas no ya medievales) pero sin investigación. Berlín inaugura la exigencia de que los docentes sean investigadores, creadores de conocimiento, no meramente divulgadores del conocimiento ya producido. Sin embargo, algunos pudieron pensar que la docencia simplemente consistiría en enseñar a los alumnos el conocimiento nuevamente creado, para que ellos, recordándolo, pudieran usarlo, manipularlo, aplicarlo. La enseñanza memorativa no disminuye la anemia creativa del alumno que simbólicamente el gran pedagogo Paulo Freire denomina “enseñanza bancaria”.

La docencia no tiene sólo como finalidad transmitir meramente conocimiento, sino, esencialmente, ofrecer al novel ser humano pleno de entusiasmo el poder ser miembro de una comunidad de creación de conocimiento.

El investigador y maestro es el que necesita crear una comunidad científica, de investigadores, de creación de conocimiento, en la que al final el mismo maestro-investigador es un miembro más, sin otra prerrogativa que el tener más conciencia crítico-creativa e información del estado de las cuestiones más cruciales que sus noveles participantes. Todos sus discípulos son potenciales miembros de la comunidad de comunicación científica. Charles Peirce, hijo de un profesor, docente de la Universidad de Harvard, e iniciador del pragmatismo filosófico (única escuela filosófica de origen y desarrollo norteamericano) indicaba que el descubrimiento científico exige una comunidad científica y generaciones de miembros que van accediendo a la realidad objetiva pero que, como líneas asintóticas, nunca se tocan: la verdad nunca se identifica con la realidad misma. Thomas Kuhn mostró la exigencia de la comunidad, el tiempo y las revoluciones científicas como condiciones de la creación de conocimiento científico.

El maestro que no sólo investiga sino que enseña a investigar, que no sólo crea nuevo conocimiento sino que enseña a crear nuevo conocimiento, es por la docencia que integra a los jóvenes discípulos no a la repetición memorativa de lo ya descubierto, sino al entusiasmo metódico que intenta crear nuevo conocimiento.

De esta manera, es necesario afirmar a la docencia, la verdadera docencia, como condición de posibilidad de la comunidad científica, y esta comunidad como la condición de posibilidad, en el largo plazo de la continuidad de la invención de nuevo conocimiento como fruto de la

investigación en todas las disciplinas y en las interdisciplinas del saber. El investigador que opina perder tiempo en la docencia no ha comprendido que la investigación es una tarea comunitaria a largo plazo, y a la comunidad la crea la docencia.

Debemos incrementar entonces en la UACM la investigación articulada a la docencia, y viceversa.

IV

La cuarta y última tesis deseo enunciarla, para cerrar el círculo, como sigue:

Dada la profunda corrupción de la sociedad actual, nacional e internacional (corrupción por robo, violencia, cinismo, mentira, dominación de los débiles) es necesario formar a nuestros nuevos científicos y profesionales, los graduados de todas las carreras de nuestra universidad, con principios éticos y con responsabilidad social que les permitan cumplir con la responsabilidad de su función específica en la comunidad para lograr la emancipación política del país donde la vida, la historia les llaman a cumplir su contribución cotidiana, cuyo límite lo fija sólo la propia generosidad en el servicio por el otro, por el desprotegido, por el excluido.

Charles Peirce, el intelectual ya nombrado, escribía que aún la comunidad científica necesitaba una ética fundamental que justifique y permita el descubrimiento de la verdad y el logro del consenso científico en el largo plazo. Explicaba la cuestión proponiendo, entre otros aspectos, el argumento, por otra parte desarrollado por Karl-Otto Apel, con el que sostuve un largo debate por casi por diez años, de que es condición de posibilidad de toda comunidad científica, como comunidad argumentativa (ya que el científico debe demostrar la validez del nuevo descubrimiento desde una teoría con pretensión de verdad), el hecho de aceptar la igualdad (de hecho y derecho) de todos los miembros de la comunidad. Es decir, si algunos de los miembros intentara refutar el argumento de otro miembro (aunque sea el jefe del grupo o el que encuentra los recursos para la investigación) todos deben aceptar sólo la fuerza demostrativa o veritativa del nuevo argumento sea

quien fuere la persona, y sea cual fuere su posición de poder en la comunidad en la que lo profiere. No puede el maestro callar al discípulo usando su autoridad magisterial. Debe, en simetría o igualdad, mostrar sólo por la fuerza de su argumento la validez o no, la falsedad o no del enunciado de su oponente. El otorgar a todos los miembros de la comunidad científica los mismos derechos de intervención, el situarse todos en simetría, es una actitud ética previa a la argumentación como tal (pero presupuesta trascendentalmente por el hecho mismo de pretender argumentar ante el que entra en el proceso argumentativo). Esta afirmación de igualdad es un principio de justicia que hace posible a la ciencia como tal y a su avance.

El que generosamente comparte con los otros miembros de la comunidad un nuevo descubrimiento que ha alcanzado, que ha sido posible desde el consenso válido y veritativo previo, conseguido por el trabajo de creación de conocimiento de todos los otros miembros de la comunidad, a cuyo acervo le agrega algo nuevo, se opone al egoísmo del que se guarda celosamente su propio descubrimiento sin compartirlo por el motivo que fuere. Si cada miembro actuara de la misma manera narcisista no podría haber construcción mutua de ningún descubrimiento científico. Esa generosidad comunicativa es una actitud ética.

Charles Peirce llamaba al conjunto de estas actitudes el “socialismo ético” o la ética necesaria que era una condición de posibilidad para el ejercicio comunitario en el tiempo de la larga duración del sucesivo descubrimiento de la verdad que alcanza validez intersubjetiva.

Pero, además, la ética describe igualmente las vinculaciones del ejercicio concreto por parte de un sujeto de su vocación científica o profesional, en relación a la sociedad en su conjunto. Tanto la universidad, por sus recursos y finalidad, como el investigador, por el efecto de sus descubrimientos, y el profesional, al insertarse en actividades las más complejas del todo de la estructura de la sociedad, tienen responsabilidades que cumplir. Cada egresado de la universidad no es un ente solitario e individual que se fija proyectos egoístas de realización personal y de ascenso económico social. Antes que todo esto, involucrándolo y subsumiéndolo, es un miembro de la sociedad a la que le debe su formación, su educación, su especialización, por su origen. Y por ello sus acciones futuras cumplen una función social, sobre todo cuando se es egresado de una universidad pública y prácticamente gratuita.

Gratuita para el alumno, pero no para el pueblo que da los recursos que le han costado tantos sufrimientos, sobre todo a los más pobres. Ser un investigador o un profesional exige meditar y adquirir una conciencia ética responsable que sepa confrontar un medio social y cultural altamente individualista y conformado desde la ética destructiva de la mera competencia. Con esa ética no puede superarse la corrupción imperante ni tampoco transformar el sistema económico en crisis, que aunque está en crisis no tiene ningún propósito de aprender nada o transformar profundamente ningún momento del mismo sistema.

Por ello pienso que sería conveniente organizar en la UACM un programa para el dictado de una disciplina que trate de la ética y la responsabilidad del profesional; donde se estudie la responsabilidad del universitario en la sociedad, y esto en todas las carreras de nuestra universidad, donde de manera razonada, motivante y bien diferenciada, pueda darse a los alumnos un tiempo para estudiar e investigar la responsabilidad ético-profesional que les cabe como investigadores científicos y profesionales responsables, en una época de profunda crisis de todos los valores.

Creo que estas son algunas razones para emprender el camino de servicio a la que la universidad de un rectorado interino que intentará integrarse a las actividades de comunidad de la UACM.

Por último, quiero reiterar mi espíritu de servicio, a fin de que los miembros de la comunidad que han asumido posturas antagónicas sepamos conculcar nuestros intereses particulares por el bien común de la institución. Por mi parte, me brindaré en esta función con un espíritu universitario-comunitario concibiendo la rectoría, lo repito, como un puente, como un momento de responsabilidad para alcanzar el consenso racional de las diversas posturas, superando heridas inevitables que los enfrentamientos han producido, y que atribuyo a convicciones justificables y no a meros impulsos disolventes.

Queridos amigos, colegas maestros, estudiantes y discípulos, empleados y trabajadores, unamos nuestras voluntades y digamos de corazón:

¡Viva la Universidad Autónoma de la Ciudad de México!
¡Viva la UACM!

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO 5

PRIMERA PARTE. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN
ANTE OTROS PENSAMIENTOS CRÍTICOS
CONTEMPORÁNEOS..... 9

1. Una Nueva Edad mundial en la historia
de la filosofía..... 11

2. La Filosofía de la Liberación ante los estudios
poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad. . 31

3. La Filosofía de la Liberación y la Escuela de
Frankfurt..... 51

4. Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur. . 81

SEGUNDA PARTE. HACIA UNA POLÍTICA
DESCOLONIZADA 103

5. Crítica de la Ley y legitimidad crítica del consenso
de las víctimas (Pablo de Tarso como filósofo
político)..... 105

6. De la fraternidad a la solidaridad. Más allá de
Nietzsche, Schmitt y Derrida 173

7. Reflexiones sobre *Hacia la crítica de la violencia* de
Walter Benjamin 209

8. Cinco tesis sobre el “populismo”..... 219

9. La filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011) 247

TERCERA PARTE. LA TRANSMODERNIDAD	255
10. La nueva Edad del mundo. La Transmodernidad	257
11. Modernidad y <i>ethos</i> barroco. Un diálogo con Bolívar Echeverría	295
APÉNDICE	319
12. La crítica de la teología como crítica de la política (hacia una descolonización epistemológica de la teología)	321
13. Economía y rito	341
14. Razones para aceptar la responsabilidad de ser rector interino de la UACM	355