

## *Ego conquiro*. Esbozo de la crítica al colonialismo en Enrique Dussel

Jorge Zúñiga M.\*

Recibido: 05-05-2022 / Aceptado: 05-09-2022

**Resumen.** El presente escrito ensaya la crítica al colonialismo en la filosofía de Enrique Dussel centrándose en tres tópicos relevantes que ayudarán a la explicación y argumentación expuestos: (i) el ego conquiro, sujeto colonial previo al ego cogito cartesiano; (ii) la propuesta del proyecto de pluriverso transmoderno como proyecto de superación de la unilateralidad del mundo colonial, y; (iii) la idea de Segunda Emancipación de América Latina que recuerda que en ella aún hay una deuda pendiente para socavar las relaciones neocoloniales. Este recorrido está precedido por una introducción en la cual se pone un necesario énfasis en la importancia de la experiencia del propio Enrique Dussel en Europa y Medio Oriente durante los años sesenta del siglo pasado, en la cual la recepción de la obra de Leopoldo Zea juega un papel relevante. Finalmente, el escrito termina con un par de reflexiones que se derivan de la argumentación elaborada.

**Palabras clave:** Enrique Dussel; colonialismo; descolonización; filosofía de la liberación; teoría descolonial; filosofía política.

### [en] Ego Conquiro. Outline of the Critique to Colonialism in Enrique Dussel's Philosophy

**Abstract.** This paper presents the critique to colonialism in Enrique Dussel's philosophy focusing on three relevant points that will help to lay the presented explanation and argumentation in this paper. First, the ego conquiro, colonial subject prior to the Cartesian ego cogito. Second, the proposal of the transmodern pluriversality proposed by Enrique Dussel as a project to overcome the unilateralism of the colonial world. Third, the idea of the Second Emancipation of Latin-America that reminds us that it still has an outstanding debt to undermine the neocolonial relations. Furthermore, this path is preceded by an introduction in which a necessary emphasis is placed on the importance of Enrique Dussel's own experience in Europe and the Middle East during the sixties of the last Century in which the reception of Leopoldo Zea's work plays an important role. Finally, the paper ends with a couple of reflections that derive from the elaborated argumentation.

**Keywords:** Enrique Dussel; Colonialism; Decolonialization; Philosophy of Liberation; Decolonial Theory; Political Philosophy.

**Sumario.** 1. Introducción. 1. *Ego conquiro*: sobre la crítica al colonialismo. 2. Pluriverso transmoderno: superación del mundo unipolar y colonial. 3. La Segunda Emancipación de América Latina: el camino de liberación pendiente. Palabras finales. Bibliografía.

**Cómo citar:** Zúñiga M., J. (2023). *Ego conquiro*. Esbozo de la crítica al colonialismo en Enrique Dussel. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(1), 107-115.

### Introducción

El siguiente ensayo está dedicado a exponer la crítica a la Modernidad y al colonialismo en Enrique Dussel. Este tema, probablemente, sea uno de los más abordados de este autor, sobre todo desde la importante emergencia de la Escuela descolonial y su impulso hacia políticas

afirmativas hacia los pueblos originarios y las comunidades afrolatinoamericanas. O bien, este tema también ha sido abordado para justificar una posición crítica a su interpretación de la Modernidad. Si bien, recordando a Juan José Bautista quien acertadamente afirma que “sería imposible entender la obra filosófica de Dussel sin esta otra cosmovisión de la «histórica», distinta visión

\* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores, México: [jorge.zuniga@comunidad.unam.mx](mailto:jorge.zuniga@comunidad.unam.mx)

<sup>1</sup> J. J. Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*, Madrid, Akal, 2014, p. 26. En este fragmento puntual, Bautista se refiere a la interpretación histórica de la Modernidad que Dussel propone en E. Dussel, *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el mito del origen de la Modernidad*, Plural Editores, La Paz, Bolivia, 1994.

<sup>2</sup> En esta parte serán centrales los tomos que Dussel publicará sobre la historia de la iglesia en América Latina, así como una serie de trabajos que publicará en los años setenta y ochenta sobre la teología de la liberación. Si bien en este contexto Dussel comenzó a ser un especialista reconocido dentro de la escuela de la teología de la liberación, no comparto aquellas posiciones que quieren encerrar, muchas veces más a modo de descalificación por parte de colegas filósofos, el pensamiento y filosofía de Enrique Dussel a una teología: una posición de ese tipo no se sostiene. El tema es, evidentemente, muy extenso y podrá abordarse en otro momento.

que de la historia tiene la modernidad-posmodernidad”<sup>2</sup>, la obra de Enrique Dussel está compuesta por una parte filosófica, una histórica y otra teológica<sup>3</sup>, y en su interpretación y crítica sobre la Modernidad, más que en ningún otro tema de su interés, la historia relatada desde lo negado por la Modernidad juega un papel decisivo.

Este estrecho vínculo entre historia y filosofía debe explicarse desde dos líneas de interpretación en el caso de Dussel. La primera a partir de la propia experiencia personal, una experiencia de existencia para él, durante su larga estancia en Europa y Medio Oriente durante sus estudios de doctorado: primero en Filosofía (en la Universidad Complutense de Madrid) y luego en Historia (en la Universidad de la Sorbona de París) a finales de los años cincuenta y parte de los sesenta, considerando en medio de estas dos estancias una más de dos años en Jerusalén, Israel, en donde sufrirá un cambio existencial comunitario con respecto a la forma de vida del individualismo moderno<sup>3</sup>.

La segunda línea de interpretación la encontramos a partir del impacto sufrido por la obra de Leopoldo Zea, filósofo mexicano perteneciente a una generación de pensadores latinoamericanos que se propusieron formar y encontrar la identidad de la filosofía de América Latina y que, a su vez, tendrán un impacto sobre futuras generaciones, a la cual pertenece Enrique Dussel<sup>4</sup>. Esta influencia se manifiesta en el artículo “El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana”, escrito originalmente para un homenaje a Leopoldo Zea en México:

Estas cortas páginas, una vez más, están dictadas por un espíritu de respeto al gran maestro del pensar latinoamericano, y de agradecimiento por aquellas primera lectura de sus obras, cuando en París, al comienzo de la década de los sesenta me descubrí “fuera de la historia”, gracias a Leopoldo Zea. Es la afirmación de esa nuestra exterioridad latinoamericana, como el Otro, como el pobre, la que me ha impulsado en un proyecto filosófico que intenta negar dicha negación, y subsumirla en una mundialidad<sup>5</sup> futura (tanto humana en general como filosófica sin más, que pienso que es el proyecto de Zea), y esto durante mis treinta últimos años<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. E. Dussel, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*, México, Colofón, 2017, pp. 21 y ss.

<sup>4</sup> Sobre la filosofía de Leopoldo Zea véase, entre otros, T. Medin, *Leopoldo Zea: ideología y filosofía en América Latina*, México, UNAM, 1983, así como obras fundamentales de este filósofo mexicano tales como: L. Zea, *América en la conciencia de Europa*, México, UNAM, 2015 [1955]; L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969; L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, UNAM, 2015 [1978], entre otras obras relevantes.

<sup>5</sup> En 1992, año del que data originalmente este artículo, llama Dussel *mundialidad* lo que a partir de 2008, año de su ponencia magistral en el Congreso Mundial de Filosofía de Seúl, Corea, irá definiendo como *pluriversidad*.

<sup>6</sup> E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdez, UANL, 2007, pp. 78-79. Líneas atrás escribe Dussel: “Debo expresar que [en los años sesenta], la obra de Zea *América como conciencia* (1953) me impactó de tal manera que desde aquel momento hasta hoy todo mi intento es justamente posibilitar la «entrada» de América Latina en la historia mundial (en cuanto a la autointerpretación histórica de la Humanidad, y en cuanto a la «comu-

Aún cuando el autor mismo reconoce esa influencia de Zea, y que se convertirá en un proyecto de investigación a largo plazo, Dussel tomará ciertamente un camino paralelo al autor de *América en la conciencia de Europa*, aunque no precisamente el mismo ni en el mismo carril, sino de forma paralela porque en el fondo son dos filosofías latinoamericanas que se complementan. Más aún, y reiterando, Dussel tomará muy en serio las tesis de Leopoldo Zea, llevándolas y desarrollándolas ya por otros caminos en los cuales intervendrán Emmanuel Levinas, Franz Hinkelammert, Karl Marx, Karl-Otto Apel, entre otros encuentros importantes que mantendrá a lo largo del desarrollo de su filosofía de la liberación<sup>7</sup>.

Por la interpelación filosófica que Dussel tendrá de Zea, es que algunos autores, como Gustavo Leyva, afirman que “al modo de suerte de desarrollo, (auto) crítica y radicalización de la reflexión de Zea puede ser comprendida la reflexión de Enrique Dussel (1934) y su proyecto de una «filosofía de la liberación»”<sup>8</sup>, lo cual debe interpretarse con cierto cuidado. La filosofía de Dussel no es ni una repetición de la filosofía de Zea ni una auto-crítica del proyecto filosófico latinoamericano que venía desde José Gaos, maestro de Zea. Probablemente sí sea una radicalización en el sentido de que Dussel planteará una reconstrucción de la historia desde el Sur, comenzando con la cultura semita<sup>9</sup> y latinoamericana, y llegando posteriormente a la postulación de la superación del colonialismo vía un proyecto transmoderno y *de la construcción de un pluriverso desde la afirmación del Sur mundial*, como lo veremos más adelante. No obstante, en todo caso, la relación sería como aquella entre Hume y Kant: uno despertó al otro del sueño metafísico pero llegando a resultados diferentes e insospechados.

Lo que sí puede afirmarse con certeza es que por el legado de Zea, Dussel comprendió que la filosofía no puede fundamentarse sin la historia. En este sentido, si se quiere hacer una crítica y reconstrucción de la historia moderna colonial que no parta desde los mismos supuestos de la Modernidad, deberá irse más allá de ella, trascenderla, y ese más allá es lo negado por ella misma: la Exterioridad del mundo central. Y esto es precisamente el proyecto filosófico e histórico que Dussel ha emprendido desde la década de los sesenta. Pero este transitar ha tenido muchos caminos de la propia investigación filosófica e histórica, de encuentros y desencuentros, así como de la propia fuerza de los acontecimientos históricos a los que la filosofía de la liberación se ha enfrentado.

Este transitar de más de cincuenta años no ha estado exento de reformulaciones de argumentos y de replan-

nidad filosófica hegemónica»[...]”<sup>9</sup>, *ibidem*. En este mismo ensayo citado pueden verse también algunas de las diferencias filosóficas de Dussel con Zea.

<sup>7</sup> Una revisión sintetizada del trayecto biográfico, intelectual y filosófico de Enrique Dussel la he presentado recientemente en J. Zúñiga M., *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación*, Barcelona, Herder, 2022.

<sup>8</sup> G. Leyva, *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*, México, Secretaría de Cultura, SEP, 2018, p. 452.

<sup>9</sup> Cf. E. Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.

teamientos y fortalecimiento de tesis, por la razón de que la filosofía de la liberación de Dussel acompaña el curso de la historia, su referente de validez y veracidad, siguiendo siempre *el proyecto de posibilitar la entrada de América Latina en la historia*. En esta medida se dificulta sintetizar un argumento desarrollado durante décadas, razón por la cual el presente ensayo se propone destacar algunos de los aspectos más relevantes para explicar la crítica al colonialismo que Dussel de forma muy contundente comenzará a desarrollar filosóficamente a partir del capítulo III de su primera ética filosófica: *Para una ética de la liberación latinoamericana*<sup>10</sup>. En este sentido, el enfoque hacia las significaciones de este autor sobre eurocentrismo, transmodernidad y su propuesta de la superación del colonialismo desde el Sur global de cara a la construcción de un pluriverso nos ayudarán a explicar el planteamiento general de la crítica al colonialismo de este filósofo argentino-mexicano.

Dada la complejidad de exponer este tema, es que a modo de estrategia explicativa comencé en esta introducción indicando su experiencia en Europa y Medio Oriente, en la cual cuenta también la interpelación que le generó la obra de Leopoldo Zea estando Dussel en París, como él mismo lo relata, poniendo un énfasis en esto último ya que la conexión Zea-Dussel suele olvidarse o marginarse en el mar de interpretaciones que hay sobre la filosofía de la liberación de Dussel<sup>11</sup>.

## 1. *Ego conquiro*: sobre la crítica al colonialismo

Un elemento importante de la crítica de Dussel a la Modernidad es su interpretación sobre el inicio de esta época de la historia. El relato clásico, desgastado, nos dice que la Modernidad es un proceso histórico intraeuropeo en el cual Europa va madurando como civilización: del Renacimiento, según este relato, se pasa a la era moderna, siguiendo por Descartes, la Revolución francesa, la Revolución industrial (en Inglaterra) y de pronto ya al gran pensamiento moderno y a la constitución de los Estados políticos modernos. Es un relato unilateral, unidireccional y que elude cualquier relación de influencia o participación de las grandes civilizaciones que precedieron a la Europa moderna<sup>12</sup>.

Frente a este enfoque tradicional, Dussel se impone hacer una reconstrucción de la historia. Desde *Hipótesis*

*para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*<sup>13</sup> él comienza a posicionar a América Latina como la región histórica en la que se han desarrollado dos de las seis grandes ecúmenes mundiales: la civilización maya/azteca y los incas, a la par de las otras grandes civilizaciones milenarias de Mesopotamia, Egipto, India y China. Con esta reinterpretación el autor va demostrando que la Europa moderna no ha sido la gran cultura milenaria que la historia eurocéntrica coloca, sino que ella fue precedida por esas grandes civilizaciones.

La historia que seguirá Dussel de forma particular en la cultura mesopotámica y de Egipto, así como en las culturas originarias de América Latina, la desarrolla reconociendo el núcleo ético-mítico de cada una de ellas, pues permitía mostrar los supuestos ontológicos y la estructura ética de aquellas grandes culturas, con lo cual no sólo se hace una historia de los medios e instrumentos de las civilizaciones, sino también se hace desde el ángulo mítico que es también parte de la historia de las culturas<sup>14</sup>. Con esto, Dussel comenzó a desarrollar una reinterpretación de la historia mundial que posicio-

<sup>13</sup> E. Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Resistencia, Argentina, Universidad del Nordeste, 1966.

<sup>14</sup> En una de las críticas al planteamiento de Dussel sobre la transmodernidad como proyecto futuro, S. Castro-Gómez cuestiona que Dussel proponga que desde los núcleos míticos se pueda construir el diálogo entre las culturas negadas por la Modernidad: el diálogo Sur-Sur. Castro-Gómez, en una crítica ya muy sonada a la filosofía de Dussel, a saber que ésta es un discurso teológico en el fondo, señala que este filósofo de la liberación parece proponer una universalidad religiosa más que una universalidad política pues Dussel “entiende que [la] universalidad es algo que se funda en valores religiosos que comparten todas las culturas humanas. Concretamente, piensa que las grandes religiones universales [...] deberán jugar un papel clave en la generación de estos códigos interculturales, porque son precisamente ellas las que expresan con mayor fuerza los «valores últimos» que subyacen a toda cultura” S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2019, p. 126.

De lo anterior lo que quisiera destacar es que *precisamente* la interpretación de Castro-Gómez deja ver por qué Dussel intenta retomar el lado ético-mítico de las culturas negadas, a saber, porque en la historia que la Modernidad ha hecho de sí misma en ésta aparece la religión como fundamento de la comunidad como algo premoderno y fuera de los límites de la razón; y, en segundo lugar, porque en el relato que la Modernidad se ha dado a sí misma, la religión al no tener más peso que la acción y la ciencia en los límites de la razón, la historia de la imposición del cristianismo (en su versión católica y protestante) *fueron impuestas con violencia* en las zonas colonizadas por España y Portugal, y posteriormente por Francia e Inglaterra. Lo que no se ve en este capítulo del sistema colonial territorial y geopolítico, ahora ya pensando específicamente en el caso de los pueblos originarios colonizados de América Latina, es la historia de la destrucción de sus deidades, la imposición por la espada de los nuevos dioses y cultos cristianos sin respeto alguno de lo que los dioses de esas culturas representaban para estos pueblos. La imposición de los dioses sigue siendo una vena abierta de América Latina. Y ésta no es algo que deba ser estudiado sólo por la teología o la historia, sino igual tiene que ser enfrentado por la filosofía. Más aún, los pueblos a los que alude Castro-Gómez como quienes “tendrán en sus manos la creación de los criterios normativos que regirán la futura civilización transmoderna” (S. Castro-Gómez, *Los tontos y los canallas*, op. cit., p. 127.), también piensan religiosamente, no de forma inherente ni por necesidad, pero gran número de la población de esos pueblos es creyente de alguna fe. ¿Políticamente qué se hace aquí? Esperar a que la gente deje de ser creyente o hacer una hermenéutica en clave filosófica de los símbolos religiosos populares. Este tema central nos llevaría otro trabajo, pero creo que con lo dicho hasta ahora colocamos un tema que puede ser discutido pausadamente en otro momento.

<sup>10</sup> E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I., Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

<sup>11</sup> Por ejemplo, si bien Juan José Bautista acierta en su sobresaliente exposición sobre la filosofía de Dussel al afirmar que sin la reinterpretación de la historia desde América Latina que hace este filósofo de la liberación, no puede entenderse su propuesta filosófica, es también cierto que no explica de dónde viene esta relación en Dussel y por qué es *necesariamente así* para el filósofo argentino-mexicano; la explicación de esta estrecha relación no puede hacerse al margen de la influencia que representó la obra de Zea en los años de formación de Dussel. Cf. J. J. Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, op. cit., caps. 1 y 2.

<sup>12</sup> Sería ocioso ofrecer la infinidad de textos que hasta el día de hoy siguen asumiendo este relato lineal de la historia: es un relato que, incluso, desde las mismas escuelas, sobre todo las europeas y estadounidenses, aunque también ampliamente propagadas en América Latina, siguen estando presentes en los planes y programas de estudio escolares.

naba a América Latina y sus grandes civilizaciones en el origen de la civilización humana. Si bien para Dussel desmontar la historia tradicional comienza por un descubrimiento y reconocimiento histórico de la positividad de las seis grandes civilizaciones milenarias, la reinterpretación histórica emprendida por él tomará conciencia de la situación geopolítica reconociendo a éstas como las periferias del sistema-mundo-moderno-capitalista-colonial.

Ahora bien, para Dussel la Modernidad no comienza ni con el *Discurso del método* (Descartes) ni con la Revolución francesa, ni con la constitución de los Estados modernos, sino con el descubrimiento de Amerindia a través del Atlántico. En efecto, aquí es cuando se conecta todo el globo, lo cual generará un reordenamiento geopolítico y económico mundial en el siglo XVI. Para Dussel, en 1492 nace la Modernidad y lo hará desde sus inicios con una intencionalidad de negación y encubrimiento de lo Otro *distinto* al Mismo<sup>15</sup>. Así, nos dirá Dussel, en su *Filosofía de la liberación* que:

La Modernidad comienza cuando se derrumba el milenario Mediterráneo. Desde los cretenses y fenicios, hasta los árabes y venecianos, el Mediterráneo era el mar central: era el centro de la historia mundial. Sin embargo, enclaustrada la Europa germano latina por el mundo árabe turco [...], no podía expandirse por el ancho del mundo. Las cruzadas medievales fueron el primer intento expansionista europeo, pero los árabes eran lo suficientemente fuertes para volver las fronteras a su situación anterior. Llegado el siglo XIV, comienzan los portugueses y después los españoles a internarse en el Atlántico Norte (que será desde fines del siglo XVI hasta hoy, el centro de la historia). España y Portugal desclaustran Europa para el occidente; Rusia lo hará por el oriente. [...] El mundo árabe es ahora el enclaustrado, y pierde la centralidad que había ejercido en casi mil años. España y Portugal dejarán después lugar al imperio inglés. Europa es ahora el centro. Desde la experiencia de esta centralidad basada en la religión, surge la certeza de que la representación del entendimiento es la constituyente<sup>16</sup>.

Este fragmento sintetiza la constitución geopolítica de la Modernidad, lo cual no sólo fue una cuestión de autorreflexión de sí, sino de expansión por los mares hasta su encuentro con lo Otro que le era *distinto*. En este orden de ideas, Dussel dirá años más tarde: “la Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad<sup>17</sup>. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma

Modernidad<sup>18</sup>. Ahora bien, en ambos fragmentos citados se deja ver la redefinición que Dussel busca introducir sobre la interpretación de una civilización que en el siglo XX estaba siendo por dentro y por fuera severamente cuestionada<sup>19</sup>: la inclusión de Amerindia y América Latina en la historia.

Dussel encontrará desde muy temprano en su obra que el sujeto civilizatorio que se constituyó en el origen de la Modernidad fue el *ego*, ciertamente ese *yo* subsumido en el sujeto cartesiano, con la salvedad de que para Dussel antes del *ego cogito*, el sujeto de la Modernidad fue el *ego conquiro*. De tal modo que el sujeto cartesiano no fue el punto de partida de la Modernidad sino un punto de llegada desde el cual comenzará una nueva etapa de ésta. En este sentido, en su *Filosofía de la liberación*, publicada por primera vez en 1977, escribe Dussel: “Desde el «yo conquisto» [ego conquiro] al mundo azteca e inca, a toda América; desde el «yo esclavizo» a los negros del África vendidos por el oro y la plata logrados con la muerte de los indios en el fondo de las minas; desde el «yo venzo» de las guerras realizadas en la India y China hasta la vergonzosa «guerra del opio»; desde ese «yo» aparece aparece el pensar cartesiano del *ego cogito*<sup>20</sup>”.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>19</sup> Como es sabido, el posmodernismo intenta ser una propuesta filosófica crítica de la Modernidad, pero que seguirá siendo igual de moderna sin lograr superar nada. Sin embargo, es interesante lo que hace notar Dussel visto desde las críticas a la Modernidad pero que surgieron desde el Sur negado por la Modernidad. Dussel señala en *Filosofías del Sur*: “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” (E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015, p. 39). Más adelante continúa: “La Filosofía de la Liberación nunca fue simplemente ‘pensamiento latinoamericano’, ni historiografía de éste; fue filosofía crítica y localizada autocriticamente en la periferia, en los grupos subalternos” (p. 39-40). Este fragmento había que evidenciarlo ya que en él Dussel reconoce que desde los años setenta comienzan a generarse movimientos intelectuales que estaban expresando la necesidad de posicionarse críticamente frente al Occidente y sus distorsiones sobre las culturas negadas e instrumentalizadas por la Modernidad, como lo expresa claramente la obra de Edward Said. A ellos se suman otros grandes como José María Mariategui, Leopoldo Zea, Frantz Fanon, Samir Amin, entre otros/as.

<sup>20</sup> E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996 [1977], pp. 19-20. El *ego conquiro* como el sujeto constitutivo de la Modernidad que Dussel muestra como el sujeto que posibilitó el *ego cogito*, contradice la siguiente afirmación que Santiago Castro-Gómez ofrece sin referencia a algún fragmento de la obra dusseliana que la sustente: “Nótese bien que la colonización en Dussel no se reduce al genocidio o a la occidentalización *completa* de los pueblos y culturas (que ocurrió en muchos casos), sino que es, ante todo, el establecimiento de una hegemonía cultural” (S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas*, op. cit., p. 123). Sobre esto habría que decir que, si Dussel llega a hablar de la Modernidad como una hegemonía cultural, sería sólo en el sentido coloquial de lo que se puede entender por *hegemonía*, es decir, como un proyecto dominante, pero no como un proyecto que *buscó o construyó* la hegemonía en el sentido laclauiano/gramsciano, como normalmente es entendido el concepto de hegemonía por Castro-Gómez. El sujeto moderno colonial del *ego conquiro* muestra, contrario a lo dicho por Castro-Gómez,

<sup>15</sup> En esta dirección, 1492: *El encubrimiento del Otro*, op. cit., será una obra fundamental de la reinterpretación histórica de Dussel. Esta obra también fue publicada en su momento como E. Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*, México, Editorial Cambio XXI, 1994.

<sup>16</sup> E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996 [1977], p. 19.

<sup>17</sup> Esta afirmación la corregirá Dussel posteriormente, como se verá más adelante.

Podríamos extendernos más y más en la crítica de Dussel al orden colonial; sin embargo, cabe sólo reforzar esta explicación con el regreso de Dussel al sujeto cartesiano como símbolo de uno de los momentos culmen de la historia, la filosofía y el pensamiento modernos: el inicio del proceso de secularización. En el ensayo “Meditaciones anti-cartesianas”, Dussel va paso a paso mostrando cómo llega René Descartes a la formulación del *ego cogito, ergo sum*. El primer argumento esgrimido por Dussel es la relación que expone entre Descartes y México mediada por los jesuitas: “René Descartes nace en Francia, en la Haya junto a Tours en 1596, y muere en 1650. Huérfano poco después de su nacimiento es educado por su abuela. [...] En 1606 entra al colegio de La Flèche de los jesuitas. Allí recibirá hasta el 1615 su única formación filosófica formal. [...] El padre jesuita Chastellier es como su segundo padre. La primera obra filosófica que estudia es la denominada *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez publicada en 1597 [...]”<sup>21</sup>. Ubicada en tiempo espacio la formación de René Descartes, continuará Dussel:

[...] el joven Descartes, de 1606 a 1611, debió practicar la *lectio, repetitiones, sabbatinae disputationes* [practicadas en el colegio jesuita de La Flèche]. En esos ejercicios se leía a Erasmos, Melancton y Sturm, y textos de los “Hermanos de la vida común”, aunque el más referido era el jesuita español F. Suárez (que vivía en el momento en que Descartes estudió filosofía [...]). Había entonces comenzado su formación propiamente filosófica por la *Lógica* (aproximadamente en 1610, después de sus estudios clásicos de latín). La estudió en el texto consagrado y usado en todos los colegios europeos de la Compañía, por lo que tuvo innumerables ediciones [...] desde Italia, España, Holanda o Alemania, y también entonces en Francia. Se trata de la *Lógica mexicana sive Commentari in universam Aristotelis Logicam* (Köln, 1606, año en el que René entraba al colegio de La Flèche) del filósofo mexicano Antonio Rubio (1548-1615). ¡Quien hubiera pensado que Cartesio estudió la *parte dura* de la filosofía, la Lógica, la Dialéctica, en una obra de un filósofo mexicano! [...] La metafísica (las suarecianas *Disputationes Metaphysicae* es la primera obra que leyó Descartes según su propia confesión [...]), y la ética le ocuparon los años de 1613 y 1614<sup>22</sup>.

El segundo argumento se dirige hacia la práctica de la autorreflexión que le permite llegar a Descartes al *ego cogito*:

La formación según el concilio de Trento (el concilio que “moderniza” racionalizando todos los aspectos de la

iglesia católica) era completamente “moderna” en su *ratio studiorum*. Cada jesuita [constituía] una *subjetividad* singular, independiente, moderna, sin cantos ni oraciones en el coro de una comunidad como en el caso de los monjes benedictinos medievales, realizando diariamente un individual “examen de conciencia”. Es decir, el joven Descartes debía cada día en tres oportunidades retirarse en silencio, *reflexionarse* sobre su propia subjetividad, y “examinar” con extrema *claridad* y *auto-conciencia* la intención y el contenido de cada acción, las acciones cumplidas hora por hora, juzgando lo actuado bajo el criterio de que “el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios”. Eran una rememoración de los *exercitatio animi* de Agustín de Hipona. Era una práctica cotidiana del *ego cogito*: “Yo tengo auto-conciencia de haber hecho esto y aquello”; todo lo cual disciplinadamente dominaba a la subjetividad [...]”<sup>23</sup>.

Con los anteriores fragmentos pasamos del *ego conquiri* al *ego cogito*: el primero, el sujeto colonial ubicado por Dussel como precedente del segundo, y éste a su vez como producto de las prácticas jesuitas a raíz del concilio de Trento y como parte de un estudio de la filosofía con tratados como los de Suárez y Antonio Rubio, dos filósofos que hablaban ya desde un orden colonial impuesto en Amerindia. Se trata nuevamente para Dussel de relatar la historia desde América Latina.

Ahora bien, para pasar al siguiente punto de la superación del orden colonial, hay que decir que éste desde sus propios relatos así como desde su propia política se caracteriza por la unidireccionalidad de su acción y pensamiento: es decir, de la Metrópoli hacia las colonias. Primero fue Europa con su orden mundial colonial y luego lo será claramente Estados Unidos a partir del siglo XX en un orden neocolonial con un respeto relativo entre las metrópolis<sup>24</sup>. Con sus palabras explica Dussel esto de la siguiente forma en uno de sus textos más recientes: “La Modernidad utiliza su periferia, la explota y domina, postrándola en un estado desmejorado, peor en relación a como se encontraba en el momento del comienzo de la colonización. Esa Modernidad no es entonces una estructura abstracta que pueda aplicarse a otras situaciones histórico-culturales concretas. Esto fue llamado ya en la década de los años sesenta del siglo XX en América Latina la «teoría del desarrollo», el «desarrollismo», «la falacia desarrollista», momento ideológico de dominación epistemológica, técnica, económica y económica de las élites intelectuales coloniales por parte de la Modernidad eurocéntrica y metropolitana colonialista”<sup>25</sup>.

Frente a esto, Dussel hará una propuesta y postulado de un nuevo orden mundial en el cual el Sur global tenga

que la Modernidad fue una imposición por la espada y el caballo y fue hegemónico con el tiempo pero sólo en el sentido de dominante y dominación, no de construcción de un proyecto de las diversas identidades. Pese a esta disonancia con Castro-Gómez, considero (y creo entender) que su interpretación de Dussel está atravesada por su esfuerzo de querer mostrar una lectura no tan negativa de Dussel sobre la Modernidad sino más crítico-constructiva, en el sentido del tercer tomo de la Política de la liberación. Aún así, para Dussel el *ego conquiri* precede al *ego cogito* y a la propia “hegemonía” “cultural” de la Modernidad.

<sup>21</sup> E. Dussel, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la liberación*, México, Colofón, 2017, pp. 199-200.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 201-202. Subrayado en el original.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 200-201. Subrayado en el original.

<sup>24</sup> No pretendo en ningún momento simplificar las complejas relaciones de un orden colonial y neocolonial a la direccionalidad que *señalo*, pero sí es cierto, como bien se sabe, que en estos ordenes se diseñan directrices económicas y políticas en donde las periferias son instrumentalizadas. Antes eran las coronas cristianas, luego los Estados centrales del orden mundial y ahora los organismos internacionales cuya fuerza no se deja ver en la inmediatez mundana pero se siente.

<sup>25</sup> E. Dussel, *Siete ensayos de la filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro descolonial*, Madrid, Trotta, 2020, p. 31.

otro cariz diferente al que se le ha atribuido en el orden colonial: es toda la temática del proyecto transmoderno y de la construcción del pluriverso, y para el caso de América Latina, de la Segunda Emancipación.

## 2. Pluriverso transmoderno: superación del mundo unipolar y colonial

*La reinterpretación de la historia que acompaña la producción conceptual y categorial de la ética y la política de la liberación* permitirá a Dussel definir el proyecto histórico y cultural que trascienda la especificidad geopolítica de la Modernidad: la dominación del centro sobre las regiones constituidas como periferia dentro del sistema-mundo-moderno-colonial. Este proyecto es la Trans-modernidad<sup>26</sup>, el cual lo entiende Dussel como:

proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad<sup>27</sup>, se realice igualmente [...]. La realización sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex colonial, etcétera; no por pura negación, sino por *incorporación* desde la Alteridad<sup>28</sup>.

Cuando Dussel se refiere a la liberación de la Alteridad, en ella no sólo está Latinoamérica incluida sino las periferias colonizadas que fueron negadas durante el periodo de crecimiento y desarrollo de la civilización moderna. Es decir, África, India, China, Medio Oriente. Ciertamente, puede esgrimirse, como lo señalan Bolívar Echeverría, Raúl Fonet-Betancourt o, también, San-

tiago Castro-Gómez, que hay muchos proyectos de la modernidad que fueron negados por el propio proyecto de la modernidad dominante encabezada y liderada posteriormente por el capitalismo. No obstante, lo que es un hecho es que en el despliegue histórico de la era moderna, entendida esta ésta como la interconexión que se dio con el uso del Atlántico, las civilizaciones milenarias fueron negadas, borradas de la historia: que hoy en día se siga afirmando y enseñando, por ejemplo, en los colegios que históricamente la filosofía *nació* en Grecia, nos habla de la negación actual operante de las filosofías milenaria del Sur, según el concepto también que se tenga de esta ciencia<sup>29</sup>. (Siguiendo este ejemplo es que desde él puede entenderse el enorme esfuerzo hecho por Dussel, Eduardo Mendieta y Carmén Bohórquez en el tomo enciclopédico *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1400-2000]*<sup>30</sup> para evidenciar la filosofía de América Latina desde sus pueblos originarios, hasta donde las evidencias objetivas lo pretermitieran).

Uno de los textos en los cuales podemos encontrar un esbozo argumentado y desarrollado de lo que Dussel específicamente llama transmodernidad, es en su crítica a la filosofía posmoderna de Gianni Vattimo. En ella, escribe lo siguiente:

[...] la nota constitutiva de la modernidad [...] es la "centralidad" empírica de Europa en la inaugurada (por Portugal y España) historia efectivamente mundial. El no considerar esta "centralidad" como nota esencial de la modernidad es una actitud económica, porque atribuiría a las virtualidades medievales de los burgos libres (*Frei-burg*) de Europa todos los logros modernos posteriores que son fruto de una dialéctica entre centro-periferia; es decir, la "periferia" es creadora igualmente de la modernidad y debe entrar en la descripción de su crisis final. Esa periferia de la modernidad es su "otra cara" [...] constitutiva. No hay modernidad sin "modernizado", civilización sin "bárbaro". Pero esta relación ocultada, olvidada, no advertida, cubre igualmente lo que he denominado el 'mito de la modernidad': la justificación de la violencia irracional contra la periferia en nombre del proceso civilizador, situando a los victimarios (conquistadores, comerciantes imperios coloniales, cultura superior) como inocentes, y a los victimados como culpables<sup>31</sup>.

De tal forma que el proyecto transmoderno será afirmar el Sur negado en el orden colonial, y neocolonial, a

<sup>26</sup> Ya en el tercer tomo de *Filosofía ética latinoamericana*, encontramos lo siguiente: "El pecado de la dominación, de la conquista, de la explotación, del robo, deben ser pensados por una ética trans-moderna; una ética de la liberación que declare como inmoral y asesino al pretendido *homo contemplativus*, el que en su aparente sublimidad daba fundamento ontológico a la inmolación de otros hombres, a la incorporación del indio, del africano y del asiático como mediaciones cósmicas intratotalizadas por el «sistema» moderno europeo" (E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, t. III. *De la erótica a la pedagógica*, México, Edicol, 1977, p. 9). Si bien aquí define la ética de la liberación como ética trans-moderna, en la primera edición de *Filosofía de la liberación*, definirá la filosofía de la liberación como "filosofía postmoderna" (*ibidem*). Con esto quiero sólo indicar que Dussel estaba pensando desde los setenta en una definición de su filosofía de la liberación que mostrara la disonancia con la filosofía moderna.

<sup>27</sup> Recordando, para Dussel la Modernidad no comienza con el proceso de secularización del pensamiento en Europa de donde surgió el relato de la historia tradicional, el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Por el contrario, "la Modernidad *realmente* puede nacer cuando se dieron las condiciones históricas de su origen *efectivo*: el 1492 –su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico–. La Modernidad nace realmente en el 1492: esa es nuestra tesis" (E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclee, 2001, 356. Subrayado en el original).

<sup>28</sup> E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, *op. cit.*, 356. Subrayado en el original. Lo citado es análogo al argumento que encontramos ya en *Filosofía ética latinoamericana*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>29</sup> Como he dicho, me parece ocioso indicar obras actuales que se mantienen en este eurocentrismo operante de negación de lo Otro culturalmente distinto de sí. Pero por mencionar sólo un ejemplo de ello podríamos hacer alusión a la serie de Cursos básicos (o Introducciones) a la filosofía coordinada por Wolfgang Detel en la editorial alemana Reclam (Stuttgart, Bd. 1-8, 2007-2022). En la serie de trabajos escritos por todos los autores ahí incluidos ninguno habla de una línea de la filosofía fuera de los límites geográficos de Europa y Estados Unidos. Y como éste mucha otra literatura actual que podemos seguir citando.

<sup>30</sup> E. Dussel, E. Mendieta & C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1400-2000)*. *Historia, corrientes, temas*, México, CREFAL, Siglo XXI, 2009.

<sup>31</sup> E. Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con Gianni Vattimo*, México, Universidad Iberoamericana de Puebla: ITESO, 1999, pp. 38-39.

la vez que se construye otro sistema en el cual se pase a una nueva situación mundial: *el pluriverso*. En efecto, si la Modernidad y el proyecto colonial se constituyó como un sistema unipolar, en donde el centro es quien decide por los demás, y unidireccional, el pluriverso postulado por Dussel es la afirmación de un proyecto de solidaridad mutua y de co-realización global, en donde no sean sólo los centros económicos y culturales mundiales quienes *puedan ser* sino también las periferias mundiales: lo Otro negado por la Modernidad y su capitalismo global. La construcción de este pluriverso, sin embargo, no puede esperarse del centro hegemónico.

El proyecto de la construcción de un pluriverso mundial fue planteado por primera vez por Dussel en el XXII Congreso Mundial de Filosofía en Seúl, Corea (2008)<sup>32</sup>, a la luz de los cambios geopolíticos que comenzaban a suscitarse con el surgimiento de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica), los países económicos que comenzaban a formarse como un bloque geopolítico y económico ante la hegemonía de las naciones centrales y sus organismos internacionales. Con el reconocimiento positivo de estas naciones se podría transitar hacia un momento histórico en el cual no prive ni domine una cultura sobre las demás como ha sido el proyecto eurocéntrico y del Imperio “americano”.

Evidentemente el reconocimiento entre las culturas periféricas debe hacerse desde diferentes ángulos, desde la historia y la cultura hasta la política, los movimientos sociales y la reorganización geopolítica mundial. Dussel, sin embargo, pone un peso relevante al diálogo que debe suscitarse en el seno de la filosofía proponiendo éste como el comienzo para establecer un diálogo mundial entre culturas. De esta forma, en el contexto de un mundo en el cual el reordenamiento geopolítico y económico no está llegando por las naciones del centro, sino por las naciones periféricas, para Dussel “[...] en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriverso *trans-moderno* (que no es simplemente «universal», ni «post-moderno»). Ahora «otras filosofías» son posibles, porque «otro mundo es posible» – como lo proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, México”<sup>33</sup>. Esta proclama lanzada tiene que ver con una invitación a que las filosofías del centro están desgastadas, a que *han dado de sí*, y que si se quiere pensar en una filosofía que responda al reordenamiento geopolítico que impulsan los países periféricos, debe irse hacia las filosofías que han sido negadas por la historia dominante de la filosofía eurocéntrica y *americanocéntrica*. Como se mencionó arriba, el texto citado lo pronunció Dussel en 2008 en el Congreso Mundial de Filosofía de Seúl, Corea.

Así, el proyecto mundial que plantea Dussel, en una articulación entre Trans-modernidad y pluriverso (*pluriverso transmoderno*), dista del proyecto homogenizante del eurocentrismo y del “estadounidencismo”, proyectos en los cuales se borra la diversidad cultural del propio mundo, *subsumiéndolos*, en el mejor de los casos,

bajo su propio marco de interpretación y comprensión y no en su Alteridad como Otra cultura, Otra historia. El proyecto del pluriverso transmoderno es, en otras palabras, un intento de superación del eurocentrismo cultural, histórico, político, económico, educativo... y filosófico.

### 3. La Segunda Emancipación de América Latina: el camino de liberación pendiente

Si bien en las anteriores líneas se ha puesto énfasis en el colonialismo geopolítico de la organización del sistema-mundo en Dussel, ahora hay que dar paso al proyecto de la Segunda Emancipación de América Latina que se enfrenta, por una parte, en un orden geopolítico neocolonial y, por otra, contra el colonialismo y racismo subjetivado en los Estados independientes latinoamericanos, cuyas víctimas han sido los pueblos originarios. Ante esto, afirmará Dussel que “los procesos de emancipación nacional anticoloniales (desde el comienzo del siglo XIX) en América Latina y en la segunda parte del siglo XX para África y Asia) dejan desde su origen las huellas neocoloniales de la etapa colonial. Explotación económica estructural, dominación militar, y *muy especialmente «domesticación» cultural [...] de las mismas élites que lideran la emancipación*”<sup>34</sup>. Con sus palabras, Dussel hace alusión a lo que Pablo González llama *colonialismo interno*<sup>35</sup> y a lo que otros autores, como Carlos Pereda, llamarían *colonialismo sin colonias* que subjetivamente sería posibilitado por una especie de *poder colonial desterritorializado*<sup>36</sup>.

Este es el punto de partida de lo que Dussel proclamará como la Segunda Emancipación de América Latina. Ésta se distingue de la Primera en que el *locus* geopolítico del centro no es ya predominantemente Europa, sino ahora la preponderancia dominante de Estados Unidos, el centro económico de la región americana. Para América Latina, y de forma específica para México, el imperio ya no está del otro lado del Atlántico sino en el Norte de la región. Esta Segunda Emancipación responde no sólo a la geopolítica del sistema-mundo actual sino a un proceso de liberación interno de las élites (criollas) que han dominado el periodo independiente en América Latina y quienes han *excluido, hasta hoy en día, a los pueblos originarios y a las comunidades afro-latinoamericanas del proceso histórico de la Primera Emancipación*: se trata de un colonialismo operante sin colonias por la colonización de la conciencia de las élites criollas. La exclusión y la negación de las comunidades originarias, colonizadas (más no conquistadas) por el periodo colonial, se subsumió en el racismo que continuó en las relaciones sociales dominadas por las élites económicas, políticas y culturales criollas. Es decir,

<sup>34</sup> E. Dussel, *Hacia una política crítica*, op. cit., p. 373. Subrayado nuestro

<sup>35</sup> Cf. P. González, “El colonialismo interno”, en P. González, *Obras escogidas, vol. I: Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*, México, Akal, 2017, pp. 121-146.

<sup>36</sup> Cf. C. Pereda, *Pensar a México. Entre otros reclamos*, México, UNAM, Gedisa, pp. 21-23.

<sup>32</sup> Cf. E. Dussel, “Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, en E. Dussel, *En búsqueda del sentido*, op. cit., pp. 257 y ss.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 275.

aún sin colonialismo territorial, el racismo continuó en América Latina y sobre él se construyeron los Estados independientes latinoamericanos<sup>37</sup>. En esta dirección, la Segunda Emancipación como proyecto de liberación deberá proponerse socavar el racismo y la dominación en todas sus formas y lograr una vuelta de tuerca a la liberación de América Latina en donde finalmente los pueblos originarios se vean expresados<sup>38</sup>.

### Palabras finales

Regresando al punto de partida de este ensayo, es cierto que Dussel toma como proyecto filosófico e histórico el incluir a América Latina en la historia. Como lo hemos visto, introduce a América Latina hasta en las mismas entrañas de uno de los símbolos filosóficos y epistemológicos de la Modernidad: el *ego cogito* de Descartes. Su tesis está puesta y debemos esperar trabajos históricos y filosóficos complementarios que la confirmen o la falsifiquen. Pero el introducir a América Latina en la historia implicó a la vez criticar y dismantelar las historias que la dejaron fuera. Este recorrido no puede hacerse sin toparse con el hecho de que los proyectos dominantes requieren de un relato que justifique sus acciones, que justifique hacia adentro y hacia afuera su *necesaria* predominancia: en la Modernidad, vista como la época que nació en 1492, fue el relato colonial<sup>39</sup>, del cual surgió, lo que Dussel llama, el mito de la superioridad de Europa sobre las demás culturas: el eurocentrismo. Éste, cuando se hizo historia, dejó a Amerindia como algo prácticamente negado.

Esto le llevó décadas de trabajo a Dussel, camino que no ha estado exento de posiciones críticas que en otro momento habrá que destacar y con las cuales habrá igualmente que dialogar con detenimiento, como las de Raúl Fornet-Betancourt<sup>40</sup> o las de Santiago Castro-Gómez<sup>41</sup>, entre otras. No obstante, considero que no puede dejarse de lado la crítica de Dussel al colonialismo, tema que ahora se ha puesto en el tablero de la discusión por el trabajo importante que la Escuela descolonial ha colocado cada vez con mayor intensidad. Pues la crítica al colonialismo planteada por Dussel es más que eso: es una lectura de la Modernidad europea y estadounidense vista desde lo oculto por ella<sup>42</sup>.

A modo de continuar la reflexión sobre el colonialismo y el eurocentrismo, éste último entendido como el mito de la Modernidad, considero que se le debe también ver como la ideología que motiva una voluntad de no querer saber del Otro, de no querer conocer, como aproximación, lo Otro, hacia *lo distinto*. Es el desprecio a lo que nos es radicalmente diferente y que escapa a nuestro horizonte de comprensión. Es el saber que hay una comunidad, una historia, un Otro mundo que escapa a la comprensión y que en vez de poder acercarse a él, se le rehuye y se le excluye. Son las viejas ideas del colonialismo territorial en las cuales los ídolos de las religiones originarias de América Latina se ponían como lo demoníaco, así como se hizo con los deidades de la África: lo Otro es lo demoníaco y es mejor rehuir, es mejor *no* conocerlo. Esto es también el eurocentrismo. Sobre esta voluntad negativa se afirma, finalmente, el mito de la Modernidad, señalada por Dussel.

La crítica al colonialismo tiene muchas aristas y muchas de ellas han sido abiertas y ampliamente exploradas por Enrique Dussel, un filósofo que pensó desde su propia situación histórica: desde el colonialismo en América Latina.

<sup>37</sup> Dussel ha puesto en varios textos *Facundo o civilización y barbarie* de Domingo Faustino Sarmiento como un claro ejemplo de este colonialismo interno y desde el cual se busca como proyecto de liberación la Segunda Emancipación de América Latina. Cf. Sarmiento, D. F., *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, México, 2006. Cf. también el conocido ensayo “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”, en E. Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos*, México, UACM, 2006, pp. 185-226. Dicho sea de paso, los trabajos incluidos en este libro referido son de suma valía para la comprensión de la filosofía de la liberación de Dussel en torno a su crítica a la Modernidad.

<sup>38</sup> Esto lo desarrolla ampliamente Dussel en “La otra historia del imperio americano. La crisis del colonialismo y de la globalización excluyente”, en E. Dussel (ed.), *Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora*, Madrid, Trotta, 2022.

<sup>39</sup> En este punto cobra sentido lo que Dussel ha llamado el primer debate filosófico de la Modernidad, aquel entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda. Cf. E. Dussel, “El primer debate filosófico de la Modernidad”, en E. Dussel, E. Mendieta & C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, op. cit.*, pp. 56 y ss.

<sup>40</sup> Cf. R. Fornet-Betancourt (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 42-56. Cf. la réplica de Dussel a esta crítica en *ibidem*, pp. 123 y ss.

<sup>41</sup> Cf. S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas, op. cit.*

<sup>42</sup> En este punto es conveniente destacar la lectura que Dussel hace de los clásicos de la filosofía en E. Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta, 2007.



## Bibliografía

- Bautista, J. J., *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*, Madrid, Akal, 2014.
- Castro-Gómez, S., *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- Dussel, E., *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Resistencia, Argentina, Universidad del Nordeste, 1966.
- , *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
- , *Para una ética de la liberación latinoamericana, t. I.*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- , *Filosofía ética latinoamericana, t. III. De la erótica a la pedagógica*, México, Edicol, 1977.
- , *El encubrimiento del Indio: 1492. (Hacia el origen del mito de la modernidad)*, México, Editorial Cambio XXI, 1994.
- , *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el mito del origen de la Modernidad*, La Paz, Bolivia, Plural Editores,, 1994.
- , *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996 [1977].
- , *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con Gianni Vattimo*, México, Universidad Iberoamericana de Puebla, ITESO, 1999.
- , *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001.
- , *Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos*, México, UACM, 2006.
- , *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.
- , *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdez, UANL, 2007.
- , “El primer debate filosófico de la modernidad”, en E. Dussel, E. Mendieta & C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1400-2000). Historia, corrientes y temas*, México, CREFAL, Siglo XXI, 2009, pp. 56-66.
- , *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, Mexico, Akal, 2015.
- , *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*, México, Colofón, 2017.
- , *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro descolonial*, Madrid, Trotta, 2020.
- , (ed), *Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora*, Madrid, Trotta, 2022.
- , E. Mendieta & C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1400-2000). Historia, corrientes, temas*. México, CREFAL, Siglo XXI, 2009.
- Fornet-Betancourt, R. (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.
- González, P., *Obras escogidas, vol. I: Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*, México, Akal, 2017.
- Leyva, G., *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*, México, Secretaría de Cultura, SEP, 2018.
- Medin, T., *Leopoldo Zea: ideología y filosofía en América Latina*, México, UNAM, 1983.
- Pereda, C., *Pensar a México. Entre otros reclamos*, México, UNAM, Gedisa, 2021.
- Sarmiento, D. F., *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, México, Siglo XXI, 2006.
- Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.
- , *América en la conciencia de Europa*, UNAM, México, 2015 [1955].
- , *Filosofía de la historia americana*, México, UNAM, 2015 [1978].
- Zúñiga M., J., *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación*, Barcelona, Herder, 2022.