

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



HOMENAJE A ENRIQUE DUSSEL

**EL HUMANISMO SEMITA DUSSELIANO:
TAREAS Y DESAFÍOS**

Silvana Rabinovich

**DESAFÍOS DE UNA LIBERACIÓN
NECESARIA (TAMBIÉN EN EUROPA)**

Jairo Marcos

**ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA
DE LA ESTÉTICA DE LA LIBERACIÓN**

María Haydeé García Bravo

**REFLEXIONES ACERCA DE LA VIGENCIA DEL
PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL**

Federico Ledesma Zaldivar

RESEÑA

**ENRIQUE DUSSEL (2022)
POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN
VOLUMEN III. CRÍTICA CREADORA**

**ENRIQUE DUSSEL (1934-2023)
UNA FILOSOFÍA CRÍTICA UNIVERSAL
DESDE LA EXTERIORIDAD DEL OTRO**

José Guadalupe Gandarilla Salgado

ENRIQUE DUSSEL
FILOSOFÍA DE
LA LIBERACIÓN
UNA ANTOLOGÍA

DESAFÍOS DE UNA LIBERACIÓN NECESARIA (TAMBIÉN EN EUROPA)

JAIRO MARCOS*

* Doctor en Filosofía por la UNED (España), con mención internacional en la UNAM (México). Trabaja como periodista *freelance*. Autor del libro *Pensar desde las víctimas. La transformación pendiente* (Comares, octubre 2023), del que surgen parte de las ideas vertidas en este artículo. www.desplazados.org

La filosofía de la liberación nació a comienzos de 1970, una década al rebufo reivindicativo de los años anteriores: la Revolución cubana de 1959 y el posterior repunte de los grupos guerrilleros en diferentes países, la Revolución Cultural en China a partir de 1963, el Mayo del 68 francés, los movimientos estudiantiles latinoamericanos de ese mismo ejercicio, incluso el giro eclesástico evidenciado tanto en el Concilio Vaticano II (1962-1965) como, sobre todo, en la Conferencia de Medellín (1968). Fue por aquel entonces cuando un grupo de intelectuales “periféricos” centró su atención en “un nuevo estilo de pensar filosófico” que surgía “desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor”. El objetivo, según firmaron “A manera de manifiesto”, era destruir el sistema que aplastaba a los oprimidos y construir después la praxis de liberación. En aquel viaje desde Argentina *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973) figuraban –citados por orden de aparición– Ardiles, Assmann,

Casalla, Cerutti, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Guillot, Kinen, Kusch, Pró, De la Riega, Roig y Scannone.¹

Varios de ellos acabaron en el exilio, con rumbos preferentes en Colombia y México, destino este último de Enrique Dussel, sin duda el pensador que más ha ahondado en esta corriente liberadora. Un horizonte de pensamiento que, en realidad, nunca quedó reducido a una geografía concreta, tampoco a las tierras de América Latina, pues desde diversas periferias (las Áfricas, Asia y los rincones del Norte) comenzaron a escucharse las voces y reivindicaciones de los grupos subalternos. El pensamiento liberador nació sin fronteras: “La ‘filosofía de la liberación’, como filosofía de los oprimidos y para los oprimidos, no es solamente una tarea de pensamiento de los países del Tercer Mundo. [...] Se puede ejercer [...] en todo lugar y situación donde haya opresión del hombre por el hombre. Lo que acontece es que, dependiendo del ‘lugar’ de donde parte el discurso, serán otros los temas relevantes, pertinentes. La ‘temática’ puede ser diferente, mas no el tipo de discurso, ni su método, ni sus cate-

1. OSVALDO ARDILES, et. al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum, 1973).

gorías esenciales”.² Por eso las filosofías de la liberación (a partir de aquí ya en plural) son en todo caso una corriente de pensamiento heterogénea, incluso divergente en varios de sus puntos.

De aquellos primeros brotes se ha cumplido ya medio siglo, y resulta que las víctimas continúan amontonándose en cada rincón de la tierra. No son palabras vacías. De los 7.500 millones de habitantes del planeta, prácticamente la mitad de la población mundial sobrevive con menos de cinco euros al día, mientras el 40 por ciento de la riqueza está en manos de un puñado de billonarios. Suma y sigue, la Covid-19 sumió a unos cien millones de personas en la pobreza extrema, el mayor retroceso registrado en una generación, exacerbando al mismo tiempo la hambruna crónica entre parte de la población infantil. Hay más. Desastres climáticos y ecológicos. Guerra en Ucrania. Asesinatos en Palestina. Temperaturas, incendios y tempestades sin precedentes. Incertidumbres crónicas, con seis de cada siete personas sintiéndose inseguras acerca de muchos aspectos de sus vidas. Violaciones. Desapariciones. Esclavitud. Hambre. Crisis. Crisis en plural: la financiera de 2008, la pandémica, la climática en curso, la alimentaria crónica, tantas crisis humanitarias. En resumen, una situación insana, con mil millones de seres humanos (uno de cada ocho) padeciendo algún sufrimiento mental, y apenas el diez por ciento recibiendo la correspondiente asistencia psicológica. Y desglosada por



sexo, la realidad para las mujeres es mucho más preocupante. Brecha salarial. Violencia machista y sexual. Femicidio.

Por cierto, da igual desde dónde leas el párrafo anterior, redactado a partir de los datos que arroja el último ‘Informe sobre desarrollo humano’ publicado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (Pnud 2022), cuyos estudios pueden ser calificado de optimistas. Basta con salir a la calle y alzar la vista: seres humanos desechables. Seres humanos que no sirven para el sistema.

Con cincuenta años de reflexiones y experiencias a sus espaldas, las filosofías de la liberación no renuncian a un pensar desde las víctimas, pero son conscientes (o al menos deberían serlo) de que ya no está exentas de responsabilidad por la multiplicación de las desigualdades y las injusticias, por la perpetuación de ese sistema que oprime (esclaviza, coloniza, viola, mata) a tantos seres humanos. Siendo honestos, las transformaciones proyectadas hace ya cinco décadas son limitadas. ¿Acaso es que la liberación también ha pasado ya de moda? Escribo estas líneas convencido de su necesidad y con Enrique Dussel como filósofo de cabecera, pero también escribo estas líneas desde la sospecha de que la salud de esta corriente de pensamiento reside en la autocrítica conectada con otras áreas y latitudes del conocimiento subalterno, con una autocrítica que además sea consciente de la necesaria apertura a la realidad cambiante de una época acelerada que devora

Enrique Dussel en el Sanborn's de Miguel Ángel de Quevedo en el desayuno de fin de año, 2021, recién salida la antología *Filosofía de la liberación*. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

2. ENRIQUE DUSSEL, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1983), 41.

seres humanos a pasos agigantados. Dussel mismo es consciente de esta necesaria apertura liberadora:

Solo al comienzo del año 2000 [la filosofía de la liberación] 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 a las minorías del “centro”. Además, el diálogo transversal de las *diferencias*: la posibilidad de articular el pensamiento crítico de [...] las “víctimas” [...] de la Modernidad, de la colonización y del capitalismo transnacional y tardío.³

Retorno a los orígenes y primeros desafíos

Merece la pena regresar por un momento a los primeros pasos de aquel pensamiento liberador. Las filosofías de la liberación emanaron de una crítica tanto a la Razón moderna como al Sujeto privilegiado que la enarbola. Nutrieron su pensamiento con ingredientes de la teoría de la dependencia desde el Sur global (continuada y ampliada geopolíticamente por el sistema-mundo de Wallerstein) y de la Escuela de Frankfurt y su Teoría Crítica desde el Norte. Reciclaron asimismo categorías y conceptos elaborados por filósofos como Hegel, Marx y Heidegger; y sus análisis respiraban una fuerte impronta de la unidimensionalidad humana de Marcuse y de los condenados terrenales de Fanon, leídos en el caso específico de Dussel a partir de la mirada del otro levinasiano o, mejor dicho, situándose un paso más afuera, no ya en Europa (concebida como el Ser), sino en Latinoamérica (el no-Ser).

Bajo la influencia de todas estas corrientes, la preocupación principal de las filosofías de la liberación siempre fueron las víctimas (categorizadas como los pobres en un primer momento), a partir de la identificación de las necesidades humanas, de los esquemas opresores que las someten y de las posibilidades de justa transformación que se abren desde las otredades. En torno a estas reflexiones han ido surgiendo cuestiones diversas, como el lugar que ocupan en dicho proceso transformador el pueblo y la Filosofía, así como el interrogante por el sujeto revolucionario, la pregunta por la democracia, y discusiones historiográficas y metodológicas, junto al debate por la preponderancia de los elementos pragmáticos o utópicos. Las respuestas dadas a estos desafíos han sido muy variadas, no podía ser de otra manera siendo una corriente plural ¿Qué queremos decir entonces con filosofía de la liberación? ¿Bajo qué formas aparece? ¿Dónde ubicar en concreto a su máximo exponente, al recientemente fallecido Enrique Dussel?

Las taxonomías, esa forma de clasificar el mundo en categorías, no son un fiel reflejo de la realidad (seguramente ni siquiera eso sea posible), pero sirven para analizar el mundo, para comprenderlo, aprehenderlo y, entonces sí, transformarlo. Como seres finitos, necesitamos construir “cajones mentales” con los que situarnos en el mundo. Horacio Cerutti ha sido quien ha elaborado la panorámica más completa (y también controvertida) de las filosofías de la liberación de raigambre latinoamericana (su estudio únicamente incluye a pensadores latinoamericanos).⁴ Su análisis data de los años 80 del pasado siglo y, pese a los múltiples recelos que despierta, aún no ha sido contrarrestado o completado con otra taxonomía de similar

3. ENRIQUE DUSSEL, *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad* (México: Akal, 2015), 49.

4. HORACIO CERUTTI, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983).

amplitud, si bien en fechas más recientes han llegado análisis como el de Scannone.⁵ He aquí un primer desafío que debería afrontar esta corriente de pensamiento, en este caso de calado teórico.

La etiqueta de “analéctica” (o “anadiéctica”) hace referencia al método que emplean algunos filósofos de la liberación: es el más allá (*ana-*) de la Totalidad por el que pretenden humanizar al Otro (Dussel y Ardiles), al Tercero (Scannone), humanización que consideran imposible sin salirse de la dialéctica (a través de, *diá-*). La dialéctica no permite pensar el ser sin salirse del plano de la Mismidad, pero la analéctica sí lo posibilita. Así entendida, la filosofía analéctica tendría un rol autónomo y decisivo frente a los conocimientos tautológicos que abren el resto de las ciencias. El peligro aquí –recalca Cerutti– es evidente: el autofetichismo de la propia filosofía o, dicho en otras palabras, el olvido de la realidad, de la cruda facticidad de las víctimas, y la posterior autopoiesis filosófica no ya sobre esa realidad, sino sobre la simbólica o la estética. Creyéndose liberada, la filosofía analéctica caería entonces en la trampa de convertirse en filosofía primera, sin necesidad alguna de soporte en otras ciencias o saberes, ni tampoco en el mundo que la rodea.

Sin duda la acusación de “elitista” es una de las críticas más agrias que reciben por parte de Cerutti las posiciones analécticas. Y los excesos no se reducen a su concepción de la filosofía, sino al propio sujeto del filosofar, identificado por antonomasia con el filósofo. Único ser capaz de filosofar, el filósofo se reserva un papel

decisivo como lazarillo del pensamiento crítico. Surgido de entre los intelectuales de los grupos medios de la sociedad, el filósofo es el encargado de formular lo que necesitan las víctimas. Percibido antes como un profeta de la Verdad, antes como un guía del pueblo que, como un compañero de transformaciones, este intelectual de vanguardia recuerda más al filósofo-rey platónico que al intelectual de retaguardia.

El propio Dussel da pie a esta crítica, al defender que la filosofía de la liberación debe generar “una nueva elite cuya ‘ilustración’ se articulara a los intereses del *bloque social de los oprimidos*”.⁶ En este caso y aun con continuas ambigüedades, recaídas y recuperaciones, el filósofo de Coyoacán ha matizado su pensamiento conforme pasan los años y la mayor parte de sus reflexiones perfilan al filósofo como maestro que aprende de sus discípulos y no como ese profeta vanguardista que los guía. Filosofar aprendiendo. Resuenan aquí los ecos del mandar obedeciendo zapatista. He aquí un segundo desafío, la consolidación de las retaguardias como geografías corporales y geopolíticas desde la que pensar las transformaciones.

Pensar desde las periferias y con las víctimas –haríamos bien en recordarlo– no es lo mismo que pensar por ellas. No se trata de hablar y reflexionar en nombre de nadie, ni de usurpar palabra alguna (con el peligro añadido de la deriva autoritaria), sino de responsabilizarse por ese otro plural en una situación de proximidad, cara-a-cara horizontal y abierto. La liberación es un consciente y esforzado proyecto humano para desatarse de las

5. Cfr. JUAN CARLOS SCANNONE, “La filosofía de la liberación en Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual”, en *Del monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, coords. JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO y MABEL MORAÑA, (Ciudad de México: CEIICH-UNAM, 2018), 39-56.

6. ENRIQUE DUSSEL, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación)” en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, ed. RAÚL FORNET-BETANCOURT, (Madrid: Trotta, 2004), 132.

dependencias y proyectarse en horizontes transformadores, un proyecto universalizable tras su aplicación a contextualizaciones concretas, pero no un universal dado ni mucho menos impuesto.

Categorías mayúsculas y Gobiernos concretos

Nadie puede adentrarse en la filosofía de Enrique Dussel sin antes conjugar la categoría de “Exterioridad”. Lo que está fuera, en dicha Exterioridad, es lo que posibilita el proyecto de liberación. El maestro ubica la Exterioridad en una afuera radical a la Totalidad, característica que refuerza escribiendo con mayúscula dicha Exterioridad. Y como consecuencia lógica, a esa Exterioridad parece corresponderle un Otro también mayúsculo, en este caso, el Otro latinoamericano antropológico, que en algunos momentos y autores también puede ser leído en clave religiosa como Otro teológico (sucede, por ejemplo, en las primeras obras dusselianas). Pero ¿realmente se puede pensar y, todavía más, *existir* radicalmente fuera del sistema?, ¿acaso es posible salirse completamente de la Totalidad?

La globalización neoliberal, ese triángulo perverso que desde hace tanto conforman el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, se antoja infranqueable como paradigma práctico-epistémico de partida. Esto no implica conformarse con las meras reformas del sistema dado, sino que es la constatación trágico-optimista de que las transformaciones no son posibles desde una Exterioridad absoluta con respecto a lo Mismo dado, sencillamente, porque no hay corporalidades puras en la Exterioridad, no hay víctimas puras ni existen las ideas inmaculadas. De hecho, la mera pretensión de esa supuesta pureza podría derivar antes bien en Otro abismo totalizador, aunque sea el de una Totalidad

subalterna que se totaliza contrahegemonicamente. He aquí un tercer desafío, en este caso, en forma de riesgo.

Convertido en el pensador de referencia de las filosofías de la liberación, Dussel analiza minuciosamente las causas estructurales de la generación de víctimas, sin descuidar la explicación económica o material, tan olvidada por las filosofías hegemónicas al uso. Su liber-acción es la acción por la cual se reconstituye la dignidad de la opresión, la evolución por la cual la justicia también llega a la Alteridad. Es global y transformadora o no es liberación; una liberación que no deja de ser una marcha siempre en curso y no un logro alcanzable de una vez por todas. Este matiz procesual es clave, de ahí que la liber-acción dusseliana no sea un estado alcanzable, sino un conflictivo esfuerzo condenado a la inconclusión. Por eso la liberación dusseliana tampoco es equiparable a la revolución, sino que la incluye.

Dicho de otro modo, la liberación en abstracto no significa nada, y la liberación absolutizada excede cualquier significado. El punto de partida es la opresión en sus diferentes tipos de expresión. El punto de llegada es la justicia. Entre ambas se abre un proceso de liberación en función siempre de historizaciones concretas. Y la liberación no termina aquí, pues los momentos de liberación-destructiva y liberación-constructiva conforman una especie de espiral sempiterna que no puede descuidar sus contracciones regresivas.

Estas reflexiones abren la puerta y las ventanas a una cuarta reflexión a modo de desafío: el abrazo a Gobiernos concretos de quienes reflexionan desde el paradigma de la liberación. En concreto, la cercanía de Enrique Dussel con el Gobierno de Andrés Manuel López Obrador (AMLO) en México, su rol en las áreas de educación, formación y capacitación de cuadros en el interior del partido Morena representan



un compromiso de doble filo. La *Vocación y responsabilidad del filósofo* (parafraseando la obra de Gianni Vattimo⁷) son inquebrantables y loables en el caso de Dussel, cuando seguramente en los últimos años de vida lo más cómodo hubiera sido sentar cátedra desde el sofá de su casa. Pero fiel a su compromiso, Dussel decidió posicionarse también en clave de política interna. Y precisamente esa vocación y esa responsabilidad como filósofo ubican en un callejón de muy difícil salida, quizá no tanto a un filósofo de su trayectoria y profundidad, sino sobre todo a quienes continúan su legado. Los partidos políticos pueden servir de guía a la hora de aterrizar nuestro pensamiento, pero bien haría cualquier forma de pensamiento crítico en mantener todas las señales de alarma encendidas para que el politiquero de esos mismos partidos no ciegue.

Releyendo el anterior párrafo caigo en cuenta de que me exige compartir el correspondiente aterrizaje situado a tales

afirmaciones pues, como bien enseñan las filosofías de la liberación, pensamos desde un cuerpo y un lugar. No soy mexicano, pero he vivido en México en tres etapas diferentes, ninguna como turista, lo que de alguna forma me sitúa en un territorio de frontera, ni demasiado cerca ni demasiado lejos, como para cuestionar las políticas implementadas o simplemente continuadas por AMLO. El ejemplo que más de cerca conozco porque lo he documentado como periodista es el Proyecto Integral Morelos (PIM). Pero la lista de agravios del actual Ejecutivo mexicano es extensa: el Tren Maya, la traición a los pueblos indígenas y los innumerables desprecios al movimiento feminista, en materia de feminicidios, violencia machista o derechos LGTBIQ+, por no hablar de la militarización del país, con el Ejército convertido en una gran empresa. Para quienes filosofan desde y sobre latitudes mexicanas, estas líneas recuerdan la pertinencia de una pregunta: ¿quiénes son las víctimas de la

Presentación del libro *Del monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*. José Gandarilla, Enrique Dussel, Silvana Rabinovich y Mario Ruiz Sotelo. FILUNI 2019, Centro de exposiciones, UNAM, agosto de 2019. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

7. Traducción de Antoni Martínez, (Barcelona: Herder, 2000).



Enrique Dussel en el jardín de su casa, Barrio del Niño Jesús, Coyoacán. s/f. Foto: Daniela Fontes.

Cuarta Transformación, como se conoce al plan de nación que mantiene el presidente mexicano?

Las filosofías de la liberación han de ser capaces de elevar sus críticas a cualquier poder y con independencia de sus querencias partidistas. Una vez escuché a Dussel afirmar, en transcurso una conferencia en España, que él no era un filósofo *sucursalero*, en el sentido de que pensaba por sí mismo y sin necesidad de seguir lo dicho por otras personas; flaco favor haríamos a Dussel convirtiéndonos en *sucursaleros* acrílicos de sus compromisos y militancias.

Una liberación ¿mundial?

Dussel construye con y desde el Otro una trans-Modernidad de vidas intersubjetivas, del ser humano con el ser humano, siempre desde cara-a-cara plurales. Es un proyecto ¿mundial inclusivo? de liberación, donde la Mismidad y la Alteridad se realizan igualmente. He aquí un quinto desafío, con varias vertientes.

La pretensión mundial del proyecto liberador se ve cuestionada cuando se construye desde la Exterioridad absolu-

ta en la que se ubica al Otro latinoamericano. El riesgo totalizador asoma desde el mismo momento en que, consciente o inconscientemente, la liberación deja fuera de su transformación al resto de alteridades que no son la suya, tanto externas como internas. Respecto a las primeras, el ejemplo paradigmático son las mujeres y el fallido acercamiento de las filosofías de la liberación en general y de Dussel en particular a la inclusión de una liberación feminista; este primer riesgo se verá en los dos siguientes apartados. La crítica a la homogeneización interna, por su parte, apunta al hecho de priorizar las conversaciones con los pensadores europeos, independientemente de que sea para desnudar su eurocentrismo; apunta igualmente al modo empleado para ello, esto es, presentando al Otro latinoamericano bajo una abstracción monocultural que parece olvidar la diversidad del continente.

Fornet-Betancourt habla de la filosofía latinoamericana de la liberación aterrizada en Dussel, Scannone y Zea. Les acusa de no haber sabido

[...] leer la contextualidad latinoamericana como un complejo trenzado de

tradiciones culturales de muy diverso origen y con muy distintas proyecciones, tendiendo a nivelar las diferencias e incluso a reducirlas a un confuso denominador común llamado “mestizaje cultural”. [...] Y por eso la filosofía de la liberación es en gran parte un discurso monocultural, es decir, [...] que se hace eco sobre todo de la cara “criolla” del subcontinente y que, incluso allí donde se radicaliza como filosofía de los pobres, privilegia un tipo de racionalidad “universalista” de proveniencia europea. Por esta razón [...] no se ha abierto todavía a un diálogo interfilosófico con las tradiciones de pensamiento indígenas y afroamericanas.⁸

Dussel se defiende de ambas acusaciones. Por un lado, aduce su pertenencia a una generación de filósofos educados bajo los estándares occidentales:

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. 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. Ninguna posibilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica desde América Latina.⁹

La crítica me parece pertinente, al igual que acertada la justificación que esgrime Enrique Dussel. Pero más que centrarnos

aquí en su autodefensa, resulta interesante observar cómo los mismos planes de estudios que de alguna forma “sufrió” Dussel en su adolescencia continúan vigentes en la actualidad. Basta con revisar cualquiera de los programas que presentan hoy las universidades europeas para darse cuenta de quiénes continúan siendo los autores canónicos y cómo las filosofías de la liberación aparecen recluidas al ostracismo. Por desgracia, esta constatación no aplica solo en Europa. Todavía recuerdo mi primera etapa como alumno de intercambio en Filosofía en la Universidad Veracruzana; por aquel entonces terminaba la licenciatura de Filosofía y apenas había escuchado nada acerca de filosofías fuera del canon mayoritario. Tal vez por eso me llamaba tanto la atención la oportunidad de cursar un semestre en México. Mi sorpresa fue mayúscula cuando vi que la Academia mexicana enseñaba exactamente los mismos filósofos con los que yo había tratado en España. También he de decirlo, fuera de las aulas sí existía una reivindicación por escuchar otras voces, por acercarse a las filosofías “nuestroamericanas”. Fue la primera vez que escuché hablar de la filosofía de la liberación y de un tal Enrique Dussel.

Dicho eso y teniendo en cuenta el medio siglo de vigencia de las filosofías de la liberación, no creo que estas deban quedarse en la crítica al sistema universitario educativo, todo lo eurocéntrico y normativo que se quiera. También aquí habría que sacar una autocritica y plantearse qué más podría haber hecho, qué más podría hacer, esta corriente de pensamiento para alzar sus voces, tan necesarias también en Europa. Por ejemplo, ¿por qué

8. RAÚL FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 278.

9. ENRIQUE DUSSEL, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación)” en *op. cit.*, p. 123.

la teoría decolonial ha tenido una acogida mucho mayor en esas mismas instituciones occidentalizadas?

Respecto a la segunda de las críticas vertidas por Fornet-Betancourt, la ausencia de un diálogo interfilosófico entre las filosofías de la liberación y las tradiciones de pensamiento indígenas y afroamericanas, Dussel argumenta que toma América Latina como un todo únicamente como herramienta discursiva para contrarrestar el escepticismo ante una identidad latinoamericana. También en esta ocasión, más que quedarnos con la respuesta del filósofo, constato que en la actualidad ya son varios los filósofos y filósofas de la liberación que están dialogando de forma rigurosa, seria y profunda con esas tradiciones. Son acercamientos diversos y heterogéneos, pero me viene a la mente la reciente *Filosofía maya. Antes de la invasión*, de Gabriel Herrera Salazar.¹⁰ Esta observación crítica no implica que todas las filósofas y filósofos de la liberación deben ahondar en esta línea de investigación, pero sin duda estos diálogos son necesarios para el proceso de liberación.

La liberación feminista

Para Dussel son especialmente relevantes las liberaciones directamente vinculadas con las tres dominaciones transversales que extrae desde el rostro del otro levinasiano, la viuda, el pobre y el extranjero. Desde ellas establece las respectivas liberaciones erótica (frente a la dominación machista y patriarcal), pedagógica (frente al modelo educativo basado en la repetición) y política (frente al hombre como lobo para el hombre). No son empero las únicas liberaciones que menciona, pues a lo largo de su obra también se refiere a la liberación del racialmente excluido (de los

pueblos originarios de Abya Yala), a la liberación económica de las explotadas (de la mano de obra obligada a vender su trabajo por dinero), a la liberación ecológica (de las generaciones futuras y de la madre naturaleza) y a la liberación geopolítica (de las dependencias coloniales y postcoloniales). El proyecto ¿mundial inclusivo? de liberación bebe de todas esas liberaciones.

La liberación erótica es la interpelación al mundo machista. El Yo del varón copa la Totalidad (el varón se equipara al hombre como ser humano), mientras la mujer queda cosificada como segundo sexo. La liberación de la mujer (en singular para Dussel) supone la liberación del hombre entendido como especie y, recíprocamente, la liberación del hombre como especie supone la liberación de la mujer. Esta liberación erótica es la más incompleta de las tres en las que Dussel centra su atención. El filósofo argentino-mexicano se refiere a esta liberación como “erótica”, obviando de partida que la imposición de género supera el ámbito del *eros*, la esfera del amor. Parece reducir así la liberación de la mujer a este campo, pues las mujeres apenas aparecen explícitamente reflejadas en otras liberaciones, descritas siempre con el masculino genérico. Su equívoco también es notorio cuando explica cómo, frente a su opción por la liberación de la mujer como liberación del ser humano, la propuesta feminista se reduce al asalto de las mujeres a la Totalidad, hasta usurpar aquellas el lugar que ocupan los varones en esta (es decir, la liberación de ellas sin ellos, la liberación de una parte). Afirma por ejemplo lo siguiente:

El feminismo, [...] al ver a la mujer oprimida, pero sin salirse de la Totalidad como categoría fundamental, propone que la mujer remonte la

10. (Argentina: Las cuarenta, 2023).

corriente e iguale al varón; que suprima la di-ferencia, de tal manera que se hable de “hombres” sin más, ni de varones, ni de mujeres. [...] En el fondo hay una idea totalitaria, que se propone un Todo donde no haya otro distinto.¹²

La dimensión transversal del género entra con dificultades en la liberación de Dussel, quien habla de la mujer como la doble o triplemente discriminada, señalando por ejemplo cómo el ocultamiento de América fue producto de una violencia no solamente económica y política, sino también fálica: la violencia impuesta por el conquistador europeo sobre las mujeres indias. Pero su análisis no concreta de forma transformadora la Alteridad desde una perspectiva del género, conformándose con la mujer abstracta: de ahí su reiterada exposición de la singularidad de la mujer como portadora privilegiada de la “femineidad”. Sin llegar a absolutizar dicha “femineidad” ni a identificar a la mujer exclusivamente con ella, Dussel deja entrever cierto esencialismo en su concepción: “La mujer, persona humana, porta la femineidad esencialmente en su nivel *sexuado erótico en la pareja*, ante un varón, igualmente persona humana, que porta la masculinidad en ese mismo nivel”.¹² Y de ahí también su visión de las mujeres como un ser diferente al varón por naturaleza, lo que le impide distinguir claramente entre las mujeres como seres humanos biológicos de las mujeres como seres humanos histórico-culturales. De hecho, los feminismos no pretenden equiparar las mujeres a los varones, sino transformar el sistema de opresión. La mujer es entendida como esencia, quizá porque en la cuestión del género Dussel no acaba de dar el salto desde la ontología hacia la trans-ontología.

Estas ideas se repiten en sus obras de los años 70 y 80, si bien a lo largo del tiempo Dussel ha matizado su comprensión del feminismo. Pero de alguna forma sigue sin tratar de forma transversal la colonización de los cuerpos dolientes (de las mujeres y del llamado tercer género) fruto de las imposiciones heteropatriarcales de dominio. Al analizar la situación de las mujeres sin comenzar desde las vidas cotidianas de estas, incluida la división entre esfera privada y esfera pública, la filosofía de la liberación dusseliana, que se precia de partir de la cruda realidad de las víctimas, pierde el suelo bajo sus pies y se eleva en la abstracción, hasta caer en una contradicción práctico-metodológica de graves consecuencias: si no se habla de las mujeres de carne y hueso con nombres y apellidos, quedándose en la abstracción de “la mujer”, paradójicamente, se invierte el esquema de pensamiento liberador, pues la crítica ya no surge desde la *praxis* encarnada, sino desde la teoría, para después pretender aterrizar en la *praxis*. Además, se genera un vacío en torno a temáticas como los modelos de familia, la violencia sexual, la desigualdad de la carga de trabajo y el aborto, problemática esta última en la que se centra el próximo apartado.

En realidad, Dussel no es una excepción a la carencia de una perspectiva feminista que evidencian las filosofías de la liberación en general a la hora de concretar como sujetos de la liberación a “los pobres”, una categoría cuya abstracción pretenden rellenar con la mención a “la mujer” singular en la erótica. Tal vez por eso el intento liberador de algunas filosofías de la liberación se queda en este sentido a medio camino, sin aproximarse satisfactoriamente al ser humano como sujeto corporal reproductivo. En esta línea

11. ENRIQUE DUSSEL, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana* (Bogotá: Nueva América, 1980), 25-26.

12. *Ibid*, p. 32.

crítica, pueden revisarse las reflexiones de Vuola¹³ y las más actuales de Hopkins¹⁴. El tercer volumen de la *Política de la liberación*¹⁵ también incluye importantes referencias desde las que seguir pensando.

Derecho al aborto

Uno de los temas concretos sobre los que deben aterrizar las filosofías de la liberación es el del aborto. La interrupción voluntaria del embarazo es un derecho que debe ser teorizado y defendido sin salirse además del principio-vida que plantea Dussel. Es decir, la generación, reproducción y cuidado de toda vida humana, una línea roja que puede resumirse así:

La vida de la que hablamos es la vida humana. Por humana entenderemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario. Nada más lejos de un biologismo simplista o materialista cosmológico [...] La vida humana es un “modo de realidad”; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad.¹⁶

Revisando la obra del filósofo, se observa una clara evolución en su pensamiento. En *Filosofía de la liberación*¹⁷ Dussel decía lo siguiente: “La muerte física o cultural del hijo es la alienación pedagógica. Al hijo

se lo mata en el vientre de la madre por el aborto o en el vientre del pueblo por la represión cultural”. En ediciones posteriores, la afirmación quedó así: “La muerte del hijo es la alienación pedagógica. Al hijo se lo mata en el vientre del pueblo por la represión cultural”. La distancia entre lo que escribe en las dos ediciones citadas, respectivamente, la de 1996 (Editorial Nueva América, p. 113) y la de 2014 (Fondo de Cultura Económica, p. 148), se mide en abismos.

No es ni mucho menos la única ocasión en la que Dussel se ha referido al aborto. Allá por mayo de 1990, abordó la cuestión en una ponencia-diálogo con la ética del discurso de Karl-Otto Apel titulada “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, que posteriormente publicaría en formato de libro. Su línea argumentativa es la siguiente:

Un primer tema central es el del aborto. En esta situación límite, la filosofía se encuentra ante un auténtico dilema racional: dos derechos absolutos se enfrentan. El derecho de la mujer sobre su propia persona, su carnalidad, su corporalidad (y sobre lo que acontezca “en su cuerpo”). y el derecho del nuevo ser, el feto, a vivir. Ante tal dilema, que racionalmente no puede resolverse a priori, se puede adoptar la antigua doctrina del “mal menor”. En cada caso, bien definidas las circunstancias, será un acto

13. ELINA VUOLA, *Teología feminista: teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Trad. Janeth Solá de Guerrero. (Madrid: IEPALA, 1996).

14. Cfr. ALICIA HOPKINS MORENO, “Hacia una justicia feminista. ¿Cómo pensar la justicia que queremos en procesos de ruptura, conflicto y violencia entre nosotras?” en *Pensar las Autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía*, comp. ALICIA HOPKINS MORENO y C. E. PINEDA, (México: Bajo Tierra Ediciones, 2021). Y también: ALICIA HOPKINS MORENO, “La justicia comunitaria: un acercamiento desde la filosofía política dusseliana”, *Revista Ideação*, n° 41 (2020).

15. ENRIQUE DUSSEL, *Política de la liberación. Volumen III. Crítica creadora* (Madrid: Trotta, 2022).

16. ENRIQUE DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Trotta, 1998), 618.

17. (México: Fondo de Cultura Económica, 1977).



de libertad responsable y ética de la mujer —y por supuesto, solidariamente, del varón responsable— decidir dicha situación. La separación o no del feto del útero materno es un acto ético cuya responsabilidad es atribución del “sujeto” humano mujer, y del varón solidariamente, ya que dicho evento acontece en su propio cuerpo, su ser. Evidentemente hay criterios éticos (tal como que la persona nunca es un medio sino siempre un fin, como en el caso del feto) que la misma mujer debe respetar —pero es ella quien debe decidir responsablemente en justicia—.¹⁸

Dussel ha vuelto sobre el tema en fechas más recientes, como hizo en su columna de opinión “La ‘vida’: sí; pero toda la vida”, publicada en *La Jornada* en abril de 2007, y posteriormente difundida en *Carta a los indignados*.¹⁹ Una vez más, lo mejor es trasladar de forma literal su expo-

sición (en este caso ligeramente recortada por ser demasiados extensa para trasladarla aquí):

Obligar a una niña violada a que dé a luz el hijo, fruto de una violación, no ayudando en la educación del hijo ni haciéndose cargo de tantos efectos negativos que sufre la joven madre, atenta de muchas maneras contra la “vida” y la dignidad de la madre. En primer lugar, porque el machismo de nuestro medio no hace también responsable del acto al “padre soltero”. [...] [quien] deberá hacerse responsable de todos los gastos y obligaciones educativas de su hijo si su madre [...] quiere tener dicho hijo. [...] En segundo lugar, porque toda pretensión de bondad de un acto exige un pleno y autónomo consenso, una libre determinación del agente moral. Nadie, ni el juez ni ninguna institución, por más sagrada que se pretenda [...], puede

Enrique Dussel en su estudio en su casa en el Barrio del Niño Jesús, Coyoacán, mayo de 2022. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

18. ENRIQUE DUSSEL, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos” en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, ENRIQUE DUSSEL, KARL-OTTO APEL, y PAUL RICOEUR, (Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara, 1993), 21.

19. (México: La Jornada Ediciones, 2011).

pretender suplantar o decidir por el actor ético. La mujer y el varón (este último como corresponsable de la decisión que tome la mujer, en cuyo cuerpo se engendra el nuevo ser humano) que conciben un hijo/a son [...] la última instancia ética de la decisión, y pueden ser juzgados por haberla adoptado, pero nadie puede ocupar su lugar.

[...] La vida de la madre viene primero; después la del hijo/a. Es una cuestión de vida o muerte, y encarar directamente la muerte de uno de ambos estaría en contra del principio material (por su contenido) de la ética. Claro que, en concreto, los principios pueden entrar en conflicto (la vida de la madre y del hijo/a), y hay que saber discernir entre ellos, darle a uno prioridad sobre el otro, en la complejidad casi infinita de los casos empíricos. No entramos aquí a describir la cuestión, sino a indicar los principios. Es un caso donde la “vida” nuevamente es criterio de discernimiento y fundamento de justificación de los actos.

[...] En conclusión, cuando se habla de la “vida humana” como criterio ético y principio que fundamenta la pretensión de bondad de todo acto, no se debe reducir a un aspecto de la vida, sino usarla en toda su universalidad como justificación de la justicia.

Releyendo las anteriores argumentaciones, da la impresión de que la defensa del aborto se le escapa entre los dedos al filósofo de Coyoacán. Una especie de “sí, pero...”. Dussel enseña que la vida humana es el principio absoluto material (contenido) de la pretensión de bondad de todo ser humano, por lo que todo acto humano puede a su vez considerarse ético si afirma, cuida o defiende algún aspecto

de la vida humana. Hablamos de la vida como modo de realidad de la corporalidad humana, un principio universal inquebrantable o, mejor incluso, la última referencia como realidad del ser humano. Y esa afirmación no tiene por qué estar reñida con el derecho al aborto. Una de las claves está en ese “nada más lejos de un biologismo simplista”.

La cuestión del aborto suscita el debate en torno a la libre decisión sobre los cuerpos de las mujeres o de las personas gestantes. Pero más allá de esa decisión física y puntual sobre el cuerpo, implica un plan de vida; una vida. Porque dar a luz requiere un hacerse cargo, unos cuidados, una asunción de la responsabilidad por la nueva vida. Junto al derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo y, a la postre, sobre su vida, la cuestión del aborto conlleva la pregunta radical por la vida, ¿qué es una vida humana? ¿El feto es una vida humana?, ¿desde qué momento podemos hablar de vida? ¿Por qué priorizar la posible vida de un feto a la vida fáctica de una mujer? Ahí radica uno de los ejes fundamentales del debate.

Por otro lado, no hay que olvidar que el aborto ha existido, existe y va a seguir existiendo, con independencia de su prohibición o regulación. Es un hecho. Las mujeres han abortado desde siempre, incluso cuando la medicina aún no había cosechado los alcances actuales, por lo que hablar del aborto hoy también es tratar una cuestión de clase. Y es que, mientras las enriquecidas abortan sin riesgos para su salud, las empobrecidas tienen que recurrir a métodos ilegales y clandestinos en los que ponen en juego su vida. Por eso permitir y legislar a favor del aborto es también una cuestión de salud y de liberación comunitarias.

Solo manchándose del barro entre el que sobreviven las víctimas es posible acompañar liberaciones surgidas de situa-

ciones y condiciones determinadas. Esta implicación comprometida es la postura filosófica opuesta a sostener hipótesis abstractas desde un no-espacio y desde un no-tiempo idealizados. Palabra de Dussel: “Una filosofía que pretenda ser crítica, en autoconciencia de sus propias limitaciones, deberá entroncar con las prácticas históricas y reales de las [...] oprimidas. [...] El filósofo [...] no solo pensará dichas prácticas, sino que real y personalmente colaborará con ellas”.²⁰ Dicho en otras palabras, filosofía liberadora al servicio de las víctimas y no únicamente filosofía para repensar la propia filosofía.

En torno a las violencias y su necesidad

No es la renuncia a la razón, sino a escribirla en mayúscula y en singular, a circunscribirla al Universo occidental. Porque el proceso de liber-acción rebosa la esfera racional, dimensión necesaria pero insuficiente desde las periferias y para las víctimas. Prescindir del racionalismo ideológico de la Razón excluyente no es empeño sencillo para el proceso de liber-acción, que antes o después tiene que pasar por un momento de ruptura. He aquí el sexto gran desafío presente y futuro para las filosofías de la liberación.

Lo ideal tras el grito de denuncia de las víctimas es que los victimarios se dejen cuestionar primero y se autocuestionen después, iniciando así su propia concienciación. Por desgracia, es poco habitual que esta apertura en lo Mismo se produzca de forma pedagógica y progresiva. Y la ruptura de la Totalidad tampoco es graciosamente concedida a las periferias. La pregunta no puede postergarse por más tiempo: ¿acaso es posible resolver todos los conflictos sin violencia alguna? La libe-

ración no siempre puede generarse sin lucha. Y por eso las filosofías de la liberación tienen que seguir profundizando en torno a las violencias.

Como hipótesis de partida, la violencia se convierte en una salida legítima para la liber-acción en aquellas ocasiones en las que no existe otro modo de ruptura posible y siempre y cuando la violencia no atente contra el otro plural y además se ejerza como autodefensa proporcional: “La defensa que las víctimas [...] efectúan de sus ‘nuevos derechos’ descubiertos no puede ser violencia (porque no se ejerce contra ningún derecho del Otro), sino que es ‘justa defensa’ con medios apropiados (que guardan proporción con los de la coerción ilegítima o violenta, para ser efectivamente ‘defensa factible’, estratégica, instrumental y tácticamente del propio derecho)”.²¹

Con la aceptación de esta violencia condicionada y justa, el pensamiento desde las periferias parece meterse en un tenebroso callejón sin salida que no puede sin embargo rehuir, salvo que se pretenda filosofar sin mancharse de barro. El nudo gordiano reside nuevamente en compaginar el momento de ruptura violento con el principio-vida, con la generación, la reproducción, los cuidados y la conservación de todas las vidas humanas que también merecen ser bien vividas. Se llega a una vía muerta o a la locura de una *reductio ad absurdum*, si la vida humana es el principio primero y último y, al mismo tiempo, una existencia humana intercambiable por otros valores. El riesgo de caer en esta contradicción vital es palpable en autores cercanos a la filosofía y la teología de la liberación: “La vida no es el bien mayor. Puede haber situaciones en las que –en conciencia– tenga que ser sacrificada en

20. ENRIQUE DUSSEL, *Política de la liberación. Volumen I. Historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta, 2007), 464.

21. ENRIQUE DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, op. cit.*, p. 29.

defensa de ciertos valores inalienables de la dignidad humana”.²² ¿Acaso puede haber dignidad humana sin vida humana? Y en el caso de que la respuesta defienda la dignidad humana entendida de forma colectiva antes que individual, ¿es posible defender la pérdida de una sola vida sin renunciar a dicha dignidad? No. Imposible. Contundente y aparentemente sencilla, esa es mi respuesta para ambos planteamientos, sin renunciar por ello a una violencia condicionada y justa. Para argumentar esta afirmación hay que reflexionar en torno al origen y al alcance de la propia violencia.

Por un lado, la violencia puede ser, ha sido y es ejercida históricamente por la Totalidad: sucede cuando lo Mismo no acepta la irrupción de las alteridades y las doblega. Por esta dominación se convierte en represión física o psicológica, siempre colectiva (al menos de modo ejemplarizante), ante el intento del ser humano oprimido por liberarse. El genocidio del otro plural sucede de muchas maneras: por la domesticación dominadora que convence al ser humano de que es necesariamente moldeable; por la represión, que le corta las alas para rebelarse; por la matanza directa, que lo aniquila. La guerra es el clímax de todas estas represiones sistémicas, el extremo último de la ontología práctica del Norte. Ningún nadie está a salvo de esta lógica violenta. La condena a esta primera forma de violencia no ofrece dudas, y las filosofías de la liberación son muy claras al respecto de una violencia cuyo sustrato epistemológico entronca con la carga de negatividad que conlleva el verbo “violar” (los derechos y dignidades de otras personas).

Pero la violencia también puede ser ejercida y es ejercida por las alteridades, quienes la despliegan cuando pasan de

la desobediencia civil pacífica a la acción directa como vía de acceso hacia las transformaciones. Es ante este segundo origen de la violencia, con una raíz etimológica situada en *vis* (fuerza), donde los titubeos de las filosofías de la liberación son más notorios, partiendo del extremo de que el partisano e influyente Fanon llega a considerar la violencia la única opción de los colonizados: “Para el pueblo colonizado, esta violencia, como constituye su única labor, reviste caracteres positivos, formativos. [...] En el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos. [...] La violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente”.²³ Cegado por la sed de justicia, Fanon aventura que la lucha armada genera por sí misma el hombre nuevo al que aspira.

Bajo un esquema en el que nunca se es totalmente víctima ni totalmente verdugo, la exposición de la violencia ejercida por el otro plural resulta controvertida, pues únicamente se sostiene sin fisuras en el ámbito abstracto: “La guerra justa, el empuñar el arma, la entrega de la vida son posibles si son medios adecuados para defender al pobre, para organizar un nuevo sistema. Siempre en la justicia, no haciendo al opresor lo que ellos hacen con los oprimidos”.²⁴ Pero ¿acaso alguna guerra es justa, sabiendo que por definición todas las guerras traicionan el principio-vida?, ¿cuáles son los “medios adecuados” y quién(es) dictamina(n) que lo son?, ¿cómo se define “la justicia” y desde dónde? ¿Quién(es) ejerce(n) la violencia y con qué fin? Tampoco el recurso a una violencia sin odio parece sostenerse más allá

22. LEONARDO BOFF, *Teología del cautiverio y de la liberación*. Trad. Alfonso Ortiz. (Madrid: Paulinas, 1978), 121.

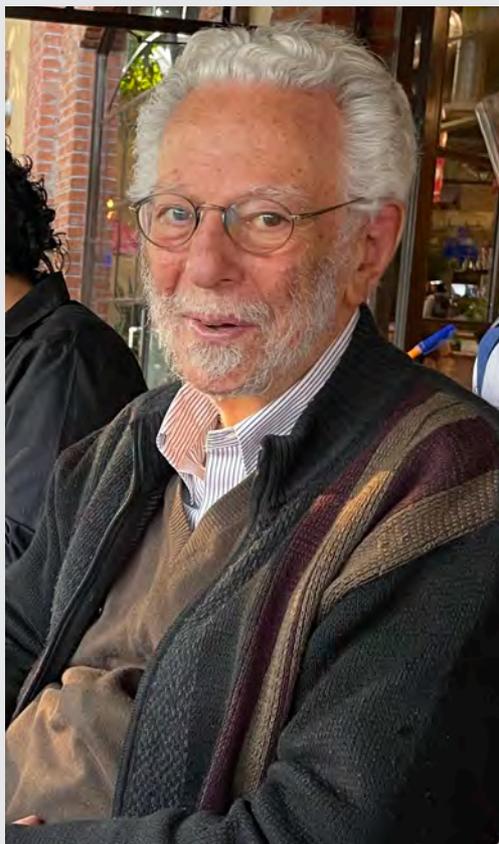
23. FRANTZ FANON, *Los condenados de la Tierra*. Trad. Julieta Campos. (México: Fondo de Cultura Económica, 1961), 85-86.

24. ENRIQUE DUSSEL, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1994), 119.

de la teoría. Además, ¿qué postura tomar cuando una víctima ejerce violencia sobre otra víctima? Los caminos hacia una transformación liberadora pasan por abordar sin rodeos estas cuestiones.

Pueden anticiparse dos conclusiones; en primer lugar, éticamente es posible diferenciar la violencia: “Existen [...] dos violencias *éticamente distintas*. La violencia del dominador, que es injusta, perversa; y la del oprimido, que es justa porque es defensa”.²⁵ Dicho eso, hay que ser consciente de que la distinción entre la violencia ejercida por la Totalidad y la violencia ejercida por las alteridades no resulta tan nítida sobre el terreno, pues las acciones de fuerza son caracterizadas como violentas o rebeldes, democráticas o antidemocráticas, en función del horizonte desde donde sean definidas. El esclarecimiento de esas fronteras es responsabilidad de las filosofías de la liberación. Como segunda conclusión, la violencia puede ser al mismo tiempo legítima e ilegal: “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”.²⁶

Con las víctimas como seres-siendo cuerpos dolientes finitos, la única violencia admisible es la ejercida desde una ontología débil (nuevamente Vattimo) que sitúe la posibilidad de la violencia en la discusión de los medios, nunca de los fines. La violencia como fin no es deseable ni legítima, pues conduce a la aniquilación del ser humano, al abismo de la muerte, allí donde el sujeto-siendo deja de ser verbo. La violencia como medio, por su parte, ha de estar sujeta a una justificación histórico-coyuntural permanente y ha de ser consciente de sus condiciones y limitacio-



Enrique Dussel en el Sanborn's de Miguel Ángel de Quevedo en el desayuno de fin de año, 2021. Foto: Ma. Haydeé García Bravo.

nes, para evitar caer en la violencia sin más o en la violencia como recurso rápido para alcanzar determinados intereses. Pero ni siquiera el recurso a una violencia de los medios resuelve toda la ecuación abierta por la posibilidad de la violencia, pues la ruptura siempre presenta sufrimiento y dolor humanos. Sigue haciendo falta un criterio acerca de los usos de la violencia.

Se llega así a la hipótesis de partida, convertida ahora en conclusión de llegada: el principio-vida, la generación, reproducción, cuidados y conservación de las vidas humanas que también merecen ser bien vividas. Vidas dignas, no mera supervivencia. Porque de la nada absoluta, la muerte, no puede surgir el ser humano. Todo esto

25. ENRIQUE DUSSEL, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Extemporáneos, 1977b), 97.

26. ENRIQUE DUSSEL, *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*, op. cit., p. 215.

ya lo intuyó Lèvinas con la proximidad del rostro del otro, que deshace el principio humano de autoconservación. Matar una vida humana no está justificado, ni en nombre de la autopreservación de lo Mismo ni como legítima defensa desde la alteridad. Quien mata a otro ser humano está aniquilando su propia posibilidad de vivir humanamente, vida que surge desde el otro plural. Es la prioridad ética del otro plural como matriz transformadora que cuestiona el derecho prioritario del *Ego* a la existencia. La vida del otro plural es la frontera infranqueable de una humanidad que no puede ser enrocada en el solipsismo del Yo. El Yo puede matar ontológicamente al otro, pero no puede aniquilarlo éticamente, salvo infringiéndose su propia destrucción como humanidad.

Una necesidad actual

Los cuerpos dolientes son hoy igual de urgentes que en los inicios de la década de 1970, cuando comenzaron a caminar las filosofías de la liberación latinoamericanas, y las injusticias son si cabe más lacerantes. La inhumanidad es en la actualidad tan vergonzante como siempre. Y demasiadas veces la liberación se ha proclamado en nombre de ulteriores dominaciones. Por eso la liberación no puede quedarse restringida en el intento de un reducido y heterogéneo grupo de filósofos que piensan desde rincones académicos diversos. Los debates pueden surgir en cuanto al alcance y la pertinencia actual de las singulares propuestas de liberación enarboladas por filósofas y filósofos concretos, pero no puede haber dudas en torno la necesidad, también filosófica, de apostar por las libe-

raciones transformadoras. Dicho de otra manera, “proceso de liberación, sí; filosofía de la liberación, hay que ver, depende, tal vez”.²⁷

Horacio Cerutti apuesta por enfatizar la liberación y no la filosofía en sí misma, lo que le lleva a promover la expresión “una filosofía para (luchar por) la liberación”, en vez de “la filosofía de la liberación”, entendiendo la filosofía como un elemento más del proceso. Y la importancia no recae en el matiz lingüístico, pues lejos de haber quedado caduca, la liberación sigue siendo necesaria para transformar la realidad desde un horizonte de pensamiento lo más inclusivo posible: “Es para transformar la realidad sobre la que se filosofa y desde la que se filosofa”.²⁸ He aquí el séptimo desafío. No se trata de un detalle menor, pues este rol transformador de la filosofía está alejado del que sostiene tradicionalmente la Filosofía hegemónica occidental, que generalmente privilegia la función educativa o formadora. ¿Acaso podemos renunciar a la transformación de la realidad?

Ya no es solo el Otro latinoamericano de Dussel, entendido a partir del rostro levinasiano del pobre, la viuda y el extranjero, sino que las alteridades son tan plurales que apenas con resultados imperfectamente abiertos pueden englobarse bajo el rótulo de “sures de geografía diversa, mujeres y vidas sobrantes”. En pleno siglo XXI todavía hay que filosofar para la liberación, incluso a pesar de que en algunos territorios la sensación sea la de vivir bajo estados democráticos del bienestar como los europeos; una Europa que no atraviesa precisamente la era de las inclusiones, sino la de las exclusio-

27. HORACIO CERUTTI, *Filosofías para la liberación: ¿liberación del filosofar?* (San Luis (Argentina): Nueva Editorial Universitaria, 2008), 24.

28. HORACIO CERUTTI, “Filosofar desde Nuestra América” en *Filosofía, utopía y política: en torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, eds. RUBÉN R. GARCÍA, LUIS RANGEL, y KANDE MUTSAKU, (México: UNAM, 2001), 17.

nes y la muerte en las fronteras; una Europa cuya producción de residuos humanos es una política de hechos consumados; una Europa donde la mera sobrevivencia sustituye en demasiados rincones al vivir con dignidad.

En estos tiempos actuales, el octavo desafío pendiente de las filosofías de la liberación es su acceso a los medios de comunicación, un acceso que implique la propia transformación de estos, así como una mayor presencia tanto en la vida política como en la educativa. Solo comprendiendo la función del periodismo como cuarto poder, un poder vigilante del legislativo, el ejecutivo y el judicial, pero un poder secuestrado hoy por los grandes emporios empresariales y mediado por las redes sociales y sus algoritmos (nunca neutros), el mensaje liberador llegará a las diferentes geografías. De la misma forma que, sin abandonar las calles y las plazas, las filosofías de la liberación deben hacerse presentes también en el interior de las aulas, de la misma forma, han de elevar sus voces a través de los medios de comunicación. Las posturas de extrema derecha, los

neofascismos de nuevo cuño y las posturas liberales que asolan buena parte de Europa y de otras regiones son conocedoras del poder mediático y por eso le sacan el máximo partido a la hora de difundir sus mensajes.

El fallecimiento de Enrique Dussel irrumpe al final de estas reflexiones, que he preferido no modificar, tampoco las críticas constructivas, para de alguna forma continuar fiel a la actitud de constante cuestionamiento que pregonó el maestro. De entre el profundo legado que nos deja, resalto su perenne compromiso con las víctimas. En la mente me revolotea una imagen, las decenas de personas que buscaban hueco en sus clases; sentadas en el suelo o apoyadas en la pared cuando ya no quedaban sillas libres, cualquier resquicio servía con tal de escuchar sus palabras. Generaciones bien armadas para la vida. Al finalizar cada una de las exposiciones, Dussel compartía mesa como un alumno más en la cafetería de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde continuaban los diálogos cara a cara. Un filósofo humano, un filósofo eterno.



Bibliografía

- Ardiles, Osvaldo et. al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.
- Boff, Leonardo. *Teología del cautiverio y de la liberación*. Trad. Alfonso Ortiz. Madrid: Paulinas, 1978.
- Cerutti, Horacio. *Filosofías para la liberación: ¿liberación del filosofar?* San Luis (Argentina): Nueva Editorial Universitaria, 2008.
- Cerutti, Horacio. “Filosofar desde Nuestra América” en *Filosofía, utopía y política: en torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, editado por Rubén R. García, Luis Rangel, y Kande Mutsaku. México: UNAM, 2001.
- Cerutti, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, [Edición revisada: 2006].
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Volumen III. Crítica Creadora*. Madrid: Trotta, 2022.
- Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. México: Akal, 2015.
- Dussel, Enrique. *Carta a los indignados*. México: La Jornada Ediciones, 2011.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Volumen III. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- Dussel, Enrique. “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación)” en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, editado por Raúl Fornet-Betancourt, 123-160. Madrid: Trotta, 2004.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998, [Edición revisada: 2009].
- Dussel, Enrique. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.
- DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos” en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Enrique Dussel, Karl-Otto Apel, y Paul Ricoeur, 13-31. Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara, 1993.
- Dussel, Enrique. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1983.
- Dussel, Enrique. *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1980, [Edición revisada: 1990].
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, [Ediciones revisadas: 1996 y 2014].
- Dussel, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos, 1977b.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la Tierra*. Trad. Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1961 [Edición revisada: 2014].
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Herrera Salazar, Gabriel. *Filosofía maya. Antes de la invasión*. Argentina: Las cuarenta, 2023.
- Hopkins Moreno, Alicia. “Hacia una justicia feminista. ¿Cómo pensar la justicia que queremos en procesos de ruptura, conflicto y violencia entre nosotras?” en *Pensar las Autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía*, compilado por Hopkins, Alicia y C. E. Pineda, México: Bajo Tierra Ediciones, 2021.

- Hopkins Moreno, Alicia. “La justicia comunitaria: un acercamiento desde la filosofía política dusseliana”. *Revista Ideação*, n° 41 (enero-junio 2020).
- Pnud (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo). *Human development report: Uncertain times, unsettled lives*. Nueva York: Naciones Unidas, 2022.
- Scannone, Juan Carlos. “La filosofía de la liberación en Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual” en *Del monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, coordinado por Gandarilla Salgado, José Guadalupe y Mabel Moraña, 39-56. Ciudad de México: CEIICH-UNAM, 2018.
- Vattimo, Gianni. *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Trad. Antoni Martínez. Barcelona: Herder, 2000.
- Vuola, Elina. *Teología feminista: teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Trad. Janeth Solá de Guerrero. Madrid: IEPALA, 1996, [Edición revisada: 2000].
- VV.AA. “A manera de manifiesto”. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum. 281, 1973.