



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras



David Gómez Arredondo

Asedios a la modernidad monotópica



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Durante ya largo tiempo, el estímulo de Horacio Cerutti ha resultado un aliciente insustituible para continuar con mi trabajo intelectual. Aprovecho este espacio para agradecerle sincera y profundamente su valiosa contribución a mi formación, así como el interés que mostró por este trabajo.

A los compañeros y compañeras del seminario de filosofía latinoamericana, ahora alojado en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, les agradezco su interés y paciencia para escuchar y discutir diversos esbozos y avances del presente trabajo. Particularmente, a Francesca Gargallo, María del Rayo Ramírez Fierro y Rosario Galo Moya, “Coquena”.

Las largas e interesantes pláticas con Hari Nair sobre todo lo divino y lo humano seguramente se reflejaron en esta tesis. Le agradezco su permanente disposición al diálogo y su fraternal amistad.

La lectura atenta y lúcida de Rafael Mondragón me permitió reformular algunos conceptos. A su vez, las conversaciones con Alberto Mora me resultaron muy instructivas y provechosas. Sin que la distancia fuera un impedimento, Antonio del Cabo hizo observaciones y sugerencias valiosas. Carlos Oliva, Carlos Guevara y Pedro Enrique García Ruiz se tomaron la molestia de leer el trabajo. Les agradezco su tiempo e interés. Como parte de las actividades de nuestro seminario de filosofía latinoamericana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Enrique Dussel aceptó impartir una conferencia sobre modernidad y colonialidad, en la cual se explicitaron algunos aspectos del presente estudio.

La cuidadosa revisión de Paulina García Morales contribuyó notoriamente a otorgarle mayor claridad al trabajo. Le agradezco su dedicación y apoyo.

Sin el respaldo de mi padre y de mi familia, este trabajo no hubiera podido realizarse.

Les agradezco su invaluable apoyo. En fin, a todas las personas que me acompañaron a lo largo de este proceso, muchas gracias.

Índice

Prólogo	1
Introducción. En torno a la modernidad monotópica	5
Pensamiento fronterizo, hermenéutica pluritópica y analéctica.....	9
Posmodernidad, periferia y teoría de la dependencia.....	13
Capítulo 1. Hegel y el eurocentrismo	17
La crisis de la modernidad y el enfoque eurocéntrico en el sistema hegeliano	17
Espíritu y naturaleza.....	18
Occidente y sus otros	22
Magia africana y mediación.....	26
La temporalidad americana o la niñez del Nuevo Mundo.....	28
Hegel y las posibles variantes del pensamiento no eurocéntrico.....	30
Capítulo 2. Mestizaje, legados amerindios y modernidad en el pensamiento de Leopoldo Zea	33
Dialéctica del mestizaje.....	33
Localidades y fuentes de la modernidad	40
Capítulo 3. Modernidad y periferia: un recorrido a través de la obra de Enrique Dussel	43
Filosofía del sujeto, totalidad y exterioridad	43
Fetichismo y ateísmo del sistema.....	47
Cronología de la modernidad.....	51
La razón de la exterioridad	55
En la órbita del marxismo	60
Capítulo 4. Walter Mignolo y la herida colonial	62
Colonialidad y modernidad	62
El imaginario del sistema mundial moderno	64
Occidentalismo, eurocentrismo y pensamiento fronterizo	65
Colonialidad, escritura y explotación	66
Hacia un marxismo fronterizo	68
Conclusiones	71
Bibliografía	73
Fuentes	73
Otras obras	78

Prólogo

Modernidad monotópica y destrucción del eurocentrismo

En el siguiente trabajo intentamos realizar un asedio, desde distintos enfoques teóricos, a una visión hegemónica de la modernidad. Se trata del pensamiento monotópico de la modernidad eurocéntrica, que ha sido el blanco de múltiples ataques en el pensamiento latinoamericano contemporáneo. Retomamos la distinción entre un enfoque hermenéutico monotópico y uno pluritópico formulada por Walter Mignolo. El pensamiento monotópico sólo permite una visión eurocéntrica; observa la continuidad de una tradición que se remonta a la antigüedad greco-latina y no indica el conflicto entre tradiciones, producto de las herencias coloniales.

El eurocentrismo fue cuestionado, en el campo de la filosofía de la historia, en el notable proyecto de Leopoldo Zea (1912-2004). Partiendo de las lecciones dictadas por Hegel en Berlín, Zea buscó invertir la filosofía hegeliana de la historia valiéndose de algunos conceptos y tópicos compartidos por la modernidad filosófica. En la antropología filosófica supuesta por Zea, se intenta restituirle “humanidad” al mundo amerindio expulsado hacia la barbarie en las controversias del derecho de gentes, que se llevaron a cabo en el siglo XVI. El intento de restitución de un mundo histórico y de su *logos*, se extiende hacia los mundos criollo y mestizo asentados en América. Analizamos la dimensión reconciliadora del mestizaje propuesta por Zea y buscamos clarificar la potencia que le otorga a la barbarie. El principal mérito de Zea consistió en describir al eurocentrismo como una expresión teórica de las potencias coloniales de la modernidad, incrustada en la cumbre de la filosofía occidental. Zea realizó, sin lugar a dudas, un asedio teórico sistemático dirigido a derrumbar al eurocentrismo como

supuesto histórico y filosófico. En forma paralela, reivindicó categorías geoculturales que pretendían responder en resistencia a las potencias dominantes. El latinoamericanismo de Zea sólo puede comprenderse a partir del orden mundial que se fue configurando desde la segunda mitad del siglo XIX, cuando en Anglo-América el genocidio de los amerindios del Norte fue acompañado por la expansión territorial realizada a costa de los mestizos asentados hacia el sur de los Estados Unidos. Desde entonces, la evidente emergencia de una potencia imperial en el continente, potencia con un pasado colonial distinto al de los países latinoamericanos, llevó a Zea a consolidar la categoría geocultural de “América Latina” que había surgido, como mostrara cuidadosamente Arturo Ardao, en la segunda mitad del siglo XIX. La pertinencia de América Latina como categoría geocultural se ha convertido en un tópico sobre el cual se han generado divergencias en el pensamiento latinoamericano actual.

Continuando con el espíritu que guiara a Zea en el asedio hacia el eurocentrismo, revisamos con detenimiento algunos pasajes de distintas lecciones de G.W.F. Hegel (1770-1831) y tratamos de ubicarlas en el contexto de su sistema. Hegel parte de la distinción entre Espíritu y naturaleza y sitúa al mundo ajeno a Occidente en un nivel degradado del Espíritu. La distinción hegeliana entre religiones determinadas y religión absoluta, ubica al mundo de la cristiandad europea en el momento consumado del Espíritu Absoluto. Distintas opciones filosóficas emergen ante la dimensión eurocéntrica u “occidentalista” de la filosofía hegeliana, modalidades teóricas que han surgido en el campo del pensamiento latinoamericano. La inversión “bárbara” de la dialéctica hegeliana, la analéctica y la epistemología fronteriza son tres alternativas contemporáneas que surgieron en los límites o al interior de la filosofía latinoamericana.

En su obra tardía, Enrique Dussel (1937-) propone el concepto de transmodernidad en diálogo con distintos filósofos. La continuidad que mantiene con el esquema temprano de la analéctica le otorga un doble significado respectivo a “totalidad” y “exterioridad”. La totalidad, concepto que deriva de una descripción fenomenológica del mundo, es también el centro del Imperio. En la obra madura de Dussel, se trata del centro del sistema mundial. Por otra parte, la exterioridad es el rostro del otro no reducible a los entes intramundanos o cosas y, a la vez, la periferia. En forma paralela, estas categorías pretenden superar, por medio de la primacía de la ética, a la tradición ontológica del pensamiento occidental. Mientras la modernidad filosófica avanzada declara la muerte de Dios en el pensamiento de Nietzsche, la analéctica se asume como crítica del fetichismo y abierta a la dimensión teológica de un ámbito no fetichista. La sustitución de la teología en antropología que intentó la izquierda hegeliana es recorrida en sentido inverso por la filosofía analéctica y reemplazada por un discurso teológico sobre el capital, al cual se le atribuye la figura del Anti-Cristo del *Apocalipsis*.

El pensamiento fronterizo de Walter D. Mignolo se conforma de varios elementos. El principal es la descripción de la dimensión colonial del sistema mundial moderno. El pensamiento fronterizo intenta realizar un embate hacia categorías eurocéntricas u “occidentalistas”. Como pensamiento que surge de la dimensión subalterna del sistema mundial moderno, constituido en la expansión colonial hacia las Américas, intenta restituir la *gnosis* que surge desde espacios históricos marcados por la colonialidad y obstruidos por la epistemología moderna. El pensamiento fronterizo cuestiona la transparencia ahistórica del sujeto de conocimiento de la epistemología moderna, particularmente en su versión cartesiana, para señalar la “localidad de enunciación” que tiene como trasfondo al sistema mundial. Mignolo propone una variante del principio

cartesiano del *cogito* que intenta dar cuenta de la “localidad de enunciación”: soy donde pienso. En el marco de la colonialidad que acompaña al sistema mundial, los imaginarios amerindio y africano son enviados hacia la exterioridad de la descripción que el sistema mundial moderno hace de sí mismo. Aunque Mignolo no recurre al vocabulario gramsciano, quizá no sería erróneo afirmar, a partir de sus textos, la existencia de un imaginario criollo o europeo hegemónico que desplaza la *gnosis* de los imaginarios amerindio y afro-americano.

El recorrido propuesto en el siguiente trabajo parte de la consumación filosófica del eurocentrismo en el pensamiento hegeliano, para continuar con la exposición de tres programas teóricos diversos que pisan un terreno común: la destrucción del eurocentrismo. Al adentrarnos en las posiciones teóricas de Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Walter Mignolo quedará al descubierto la forma en que la destrucción del eurocentrismo en el pensamiento latinoamericano contemporáneo ha recurrido a marcos conceptuales heterogéneos. La clarificación teórica de la naturaleza, así como de los límites espaciales y temporales de la modernidad, resultará indispensable para mostrar las variantes de destrucción del eurocentrismo.

Introducción

En torno a la modernidad monotópica

Desde que el crítico literario egipcio Ihab Hassan intentara precisar los contenidos de una *episteme* posmoderna en 1977, su contraparte, la noción de modernidad, ha sufrido una serie de torsiones que a veces invitan a abandonar el término mismo.¹ Dos componentes de la modernidad eran declarados por Hassan en crisis por la *episteme* emergente: el sujeto pleno del *cogito* de la filosofía occidental y el concepto de totalidad. Otros elementos también han sido considerados para caracterizar la peculiaridad de la modernidad: el predominio de una concepción de la historia en términos de progreso y continuidad lineal y la constante secularización que invade todos los terrenos. Sólo estos cuatro aspectos otorgarían bases suficientes para intentar precisar qué estaba en juego, en el campo de las políticas del conocimiento, cuando los relatos acerca del fin de la modernidad saturaron casi todos los ámbitos de la cultura contemporánea.

Ya iniciado el diagnóstico del presente que la crítica “posmoderna” había intentado, comenzó una revisión cuidadosa de algunos de los supuestos que daban soporte a las construcciones teóricas de este nuevo paradigma. El estilo mismo era reactivo a presentarse como un cuerpo teórico coherente y no faltaban las parodias de la teoría entre algunos de sus representantes.² Las mismas fronteras disciplinarias eran traspasadas constantemente, aunque no con la finalidad que, por ejemplo, había mantenido la Teoría Crítica de los representantes de la Escuela de Frankfurt. No se

¹ Ihab Hassan “The critic as innovator” en *Amerikastudien*, 22, 1, 1977, pag. 55, cit. en Albrecht Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, La Balsa de la Medusa/Visor, 1993, pág. 53.

² Considérese el motivo del paraguas en la lectura que hizo Jacques Derrida de uno de los fragmentos inéditos de Nietzsche. Jacques Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1981.

trataba de establecer las mediaciones necesarias para representar dialécticamente a la totalidad. La Teoría Crítica se distanciaba de un enfoque teórico que asociaba al positivismo y que considera a los objetos empíricos de manera aislada, fragmentada y sin interrelaciones entre sí.³ En contraste con ese impulso hacia la totalidad que guiaba el cuestionamiento de las divisiones entre disciplinas por parte de Horkheimer y Adorno, ciertas lecturas de la deconstrucción favorecían la cancelación de las divisiones entre filosofía y literatura.⁴

En el campo ya constituido de la filosofía latinoamericana, la problemática posmoderna provocó distintas reacciones. Una parte de las respuestas críticas fueron reseñadas en la *Crítica de la razón latinoamericana* de Santiago Castro-Gómez, publicada en 1998.⁵ Retomando algunos de los motivos teóricos ya señalados por Hassan, Castro Gómez intentaba desestabilizar los marcos teóricos de la filosofía latinoamericana, al pretender realizar una genealogía sobre una parte de su *corpus*. De los cuatro tópicos mencionados, los tres primeros recibieron una mayor atención por parte del filósofo colombiano. Al distanciarse del concepto de totalidad o “unidad”, insistía en la existencia de “heterogeneidades”, las cuales impedían la elaboración teórica de una filosofía que tuviera como objeto a América Latina. Sin embargo, la ruptura de Castro Gómez con la filosofía latinoamericana de la historia se encontraba desligada de los elementos historiográficos y las bases documentales que le hubieran dado mayor verosimilitud a su enfoque discontinuista. Al asumir el rechazo a las concepciones

³ Cf. Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1989, cap. 2 “La génesis de la Teoría Crítica”, pág. 83-150.

⁴ Cf. Jonathan Culler, *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1982. Christopher Norris, *¿Qué le ocurre a la posmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998.

⁵ Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Pulvill, 1998. Al respecto, cf. Arturo Andrés Roig, “Posmodernismo, paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana” en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001, pág. 133-154.

continuas de la historia que, aseguraba, prevalecían en la modernidad, Castro-Gómez afirmaba la existencia de rupturas, pero no procedía a mostrarlas. Por otra parte, un salto entre los conceptos de *episteme* y genealogía, constatable en distintos capítulos de la obra, podía generar confusión acerca de los alcances de su “crítica de la razón latinoamericana”. Como mostraron con precisión Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, hasta la última parte de su obra Michel Foucault retoma el proyecto nietzscheano de la genealogía.⁶ Sólo entonces Foucault se desliga del concepto de *episteme* y puede surgir la dupla de poder-saber utilizada para analizar los vínculos entre criminología y encierro carcelario, psicoanálisis y práctica confesional o medicina clásica y cultivo de sí. Al obviar esos dos planos de la obra de Foucault, Castro-Gómez se remitía simultáneamente a la arqueología y la genealogía para realizar su lectura del pensamiento latinoamericano, sin explicitar que se trata de dos métodos distintos procedentes del pensamiento foucaultiano. Uno de los argumentos reiterados en la obra de Castro-Gómez surge del campo de la genealogía: América Latina, como objeto del discurso, es parte de un dispositivo del saber y, por lo tanto, no es independiente de determinadas relaciones de fuerzas que la constituyen como objeto de conocimiento. Castro-Gómez traslada así la tesis foucaultiana que considera al saber indisoluble del poder al pensamiento latinoamericano y a los estudios de área. En continuidad con las posiciones de Castro-Gómez, otras vías para romper la unidad cultural atribuida a Nuestra América, América Latina o Hispanoamérica pueden remitir a los momentos fundacionales de la modernidad colonial temprana. Baste recordar la magnitud de la diáspora africana en América y el Caribe, cuya diversidad de localidades de arribo no respeta las divisiones continentales ligadas a determinados legados coloniales europeos o a específicas categorías geoculturales. Si se considera el conjunto de legados latinos

⁶ Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.

en el Caribe, la francofonía de los descendientes de los esclavos africanos en Haití o Martinica puede volver problemáticas ciertas suposiciones sustancialistas que a veces se cuelean en el paradigma latinoamericanista.⁷

Ya que la temática de la crisis o el fin de la modernidad había atravesado el campo de las humanidades, fue quedando cada vez más claro cómo los modos de dividir en periodos o de demarcar las fronteras espaciales de la modernidad no eran, en absoluto, inocentes. Surgió entonces cierto consenso entre pensadores latinoamericanos acerca del carácter “eurocéntrico” u “occidentalista” de los marcos teóricos que daban cuenta de la modernidad. En la obra de Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Enrique Dussel, el cuestionamiento de la producción teórica vigente acerca de la modernidad fue realizada asumiendo un cambio de paradigma, al remitirse al análisis del sistema-mundo.⁸ Sin embargo, sus preocupaciones anteriores permanecen después del giro que ha dado la última parte de su obra: Quijano continúa extrayendo conceptos del marxismo, Mignolo reformula sus análisis semióticos y de teoría del texto y Dussel conserva las categorías básicas que le dieron forma a la analéctica.

⁷ Leopoldo Zea, uno de los representantes clásicos del pensamiento latinoamericano, señalaba la latinidad como matriz cultural presente en Haití. Leopoldo Zea, *Sentido de la difusión cultural latinoamericana*, México, UNAM, 1981, pág. 54.

Para Castro-Gómez y Alberto Moreiras el latinoamericanismo es la suma de representaciones teóricas sobre América Latina. Sin embargo, cabe hablar de un “paradigma latinoamericanista” que enfatiza la unidad cultural latinoamericana. Una de sus formulaciones se puede encontrar en las recomendaciones de la reunión de expertos sobre América Latina convocada por la UNESCO en 1976. Leopoldo Zea, *Sentido de la difusión cultural latinoamericana*, ed. cit., pág. 117-120.

⁸ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander (comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pág. 201-246. Enrique Dussel, *1492, el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Santa Fé de Bogotá, Anthropos, 1992. Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Edgardo Lander (comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. cit., pág. 41-53. Walter Mignolo, *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization*, Ann Arbor, University of Michigan, 1995. Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales, Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003.

Después de haber tratado problemas teóricos relacionados al texto, la lectura y la interpretación, Walter Mignolo ya había encontrado algunos elementos que lo llevarían a un intento de descentramiento epistemológico de los “lugares de enunciación” de la tradición filosófica hermenéutica.⁹ Basándose en las distinciones emanadas de las teorías postcoloniales, en su trabajo sobre el Renacimiento intentó una cronología de la modernidad que anuncia un motivo permanente en su obra posterior: la imposibilidad de desligar a la modernidad de la colonialidad.¹⁰ Al respecto, Mignolo establece un matiz relevante: la modernidad temprana vinculada al proyecto colonial inicial es distinguida del período moderno-colonial, durante el cual el castellano y el portugués son desplazados como lenguas productoras de conocimiento. El inglés, el francés y el alemán se constituyen en las lenguas de la modernidad en el “corazón de Europa” (Hegel), desplazando a dos lenguas romances asociadas al proyecto colonial temprano. Al discutir la obra de Anthony Pagden y Jean Loup Amselle, Mignolo presenta un ejemplo de lo que entiende por descentramiento epistemológico.¹¹ De acuerdo con Pagden, durante los siglos XVI y XVII surge la etnología comparada en la obra de los misioneros hispanos que se encontraron con distintas facetas del mundo amerindio. A su vez, Amselle da cuenta de la emergencia de la razón etnográfica en el período moderno-colonial asociado a la Ilustración. Tanto la etnología comparada como la razón etnográfica son la articulación racional de diferencias culturales por parte de un observador europeo (o por diferentes tipos de observadores europeos), mientras que en

⁹ Cf. Walter Mignolo, *Elementos para una teoría del texto literario*, Barcelona, Crítica, 1978. Walter Mignolo, *Teoría del texto e interpretación de textos*, México, UNAM, 1986.

¹⁰ Walter Mignolo, *The darker side of the Renaissance*, ed. cit., pág. VII-XI.

¹¹ Anthony Pagden, *The fall of natural man: the american indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Jean Loup Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

ambas la racionalización discursiva de un observador no europeo (o de diferentes tipos de observadores no europeos) no es tomada en cuenta. En trabajos posteriores, Mignolo se refiere al “posoccidentalismo” y a la “razón postcolonial”, racionalidad con capacidad de observar desde espacios que sufrieron el colonialismo o el occidentalismo.¹² Remitiéndose a “Nuestra América y Occidente”, artículo de Roberto Fernández Retamar (1930-) de 1976, Mignolo muestra que el término “occidentalismo” del que trata Retamar es un legado del discurso imperial ibérico para el cual las posesiones ultramarinas de Castilla y Portugal se categorizaban como “Indias Occidentales”.¹³ Mignolo asocia el occidentalismo con las representaciones epistemológicas o la discursividad epistémica anclada a esos legados coloniales. Según Mignolo, hay tres grandes momentos del occidentalismo: a) el de los grandes relatos que legitiman la anexión y conversión de los amerindios, producidos durante y en complicidad con el imperio hispánico b) la conversión de los “salvajes” y “caníbales” alejados en el espacio (Indias Occidentales) a “primitivos” alejados en el tiempo y c) el que inaugura Humboldt, quien repiensa al Nuevo Mundo en el momento del auge de las investigaciones científicas impulsadas por la Revolución Industrial hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, relato en el cual la modernidad se piensa en torno al progreso de la investigación científica. En *Historias locales/diseños globales* se presenta al pensamiento fronterizo emergiendo de un pliegue en el que se distinguen las fronteras interiores, ligadas a conflictos imperiales, con los límites exteriores sobre los cuales la diferencia colonial se extiende.¹⁴ Para que el pensamiento fronterizo sea posible es necesario distinguir los límites o fronteras del sistema mundial moderno-

¹² Walter Mignolo, “La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales” en Alfonso de Toro (ed), *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Frankfurt Am Main/Madrid, Vervuert Verlag/Iberoamericana, 1997, pág. 51-70.

¹³ Walter Mignolo, “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina” en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa/University of San Francisco, 1998, pág. 31-58.

¹⁴ Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, ed. cit.

colonial, lo cual requiere una investigación historiográfica y cartográfica que permita tener cierta claridad sobre dichos límites. La cercanía que el propio Mignolo ha señalado entre su proyecto teórico y la analéctica de Dussel queda de manifiesto en la pretensión de rescatar el conocimiento subyugado o negado por el centro dominante del sistema-mundo.

En la primera parte de su obra, Dussel hacía una lectura de la filosofía occidental a partir de la oposición entre centro y periferia emanada de la teoría de la dependencia. La periferia era descrita no sólo como el espacio desde donde surge el Otro de la “totalidad”, sino también como el ámbito pensado por la ontología como la nada.¹⁵ Al transitar de su versión filosófica de la teoría de la dependencia a la teoría del sistema-mundo, la analéctica de Dussel mantuvo el concepto de exterioridad, aunque parece que la relectura de Marx le obligaría a conceptualizar una exterioridad interna correspondiente al proletariado y una exterioridad externa del pobre de la periferia.¹⁶ Dussel no renuncia a la fórmula inicial que opone “totalidad” ontológica y “exterioridad” metafísica y la variante teológica que introduce en su lectura de la modernidad se corrobora con la interpretación de los pasajes del *Apocalipsis* citados por Marx en el primer tomo de *El Capital*.¹⁷ La aparente secularización o la muerte de Dios, asociada a la modernidad es, para Dussel, la constitución idolátrica del dinero y el capital que representan al Anti-Cristo, al cual se le rinde culto para la perpetuación del sistema. Por ello, el dualismo entre totalidad y exterioridad aparejado a la primera formulación de la analéctica se mantiene y tiene su correspondencia teológica: al Reino

¹⁵ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Asociación de Filosofía de la Liberación, 1989. Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación* (1979), Bogotá, Nueva América, 1995, 5ª ed.

¹⁶ Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de 'El Capital'*, México, Siglo XXI/UAM-I, 1990.

¹⁷ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, España, Verbo Divino, 1993. Se trata de *Apocalipsis* 17, 13 y 13, 17: “Estos tienen un mismo propósito y entregarán su poder y su autoridad a la Bestia...Y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la Bestia, o el número de su nombre.”

de las Tinieblas de la adoración idolátrica y fetichista de la totalidad se le opone la salvación, que adviene desde la exterioridad, la cual, aunque es atea del sistema, remite a una dimensión mesiánica de la tradición judeo-cristiana.

El pensamiento de Mignolo, al acercarse al paradigma del sistema-mundo y volver objeto de estudio a la diferencia colonial, ha tomado distancia de la noción moderna de civilización. Ésta representa la justificación ideológica de la expansión económica europea y la apertura de un campo de estudios que situaba a Europa como lugar de enunciación y a las otras civilizaciones como lugar de lo enunciado.¹⁸ Al oponer la civilización a la barbarie en el pensamiento latinoamericano se le abrió campo al colonialismo interno y se le restó fuerza epistémica a las observaciones “bárbaras”, las cuales fueron sujetas a un proceso de subalternización. Se generó, entonces, en el marco moderno del saber, una representación de la temporalidad constitutiva del aparato colonial y presente también en el pensamiento de Hegel: la negación de la contemporaneidad. Esta resulta de reubicar a los pueblos en una jerarquía cronológica en vez de hacerlo en lugares geográficos. El occidentalismo, al situar el centro y el fin de la historia en la Europa cristiana, requiere de la negación de la contemporaneidad como recurso epistémico que acompaña al dominio colonial. Hasta cierto punto, la izquierda hegeliana y, particularmente el marxismo, compartió ciertos supuestos occidentalistas y eurocéntricos del esquema hegeliano.¹⁹

¹⁸ Walter Mignolo, “Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas” en Santiago Castro Gómez, Oscar Guardiola, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Pensar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pontificia Universidad Javeriana, 1999, pág. 56.

¹⁹ Para un acercamiento entre la izquierda hegeliana y la filosofía de la liberación latinoamericana, cf. Horacio Cerutti “Comparación entre el pensamiento de los jóvenes hegelianos y la filosofía de la liberación latinoamericana” en *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, Toluca, UAEM, 1997, pág. 65- 76.

Posmodernidad, periferia y teoría de la dependencia

El descrédito de una concepción teleológica de la historia fue acompañado por una profunda modificación de los soportes tecnológicos de reproducción del capital. La representación y la imagen se volvieron dominantes en el marco del capitalismo tardío, proceso teorizado como tránsito hacia una sociedad post-industrial. La producción no sólo se guía con procesos automatizados informatizados, sino que el simulacro y la saturación de la imagen en el espacio urbano se vuelven predominantes.

Ya Ernst Mandel había especificado las revoluciones tecnológicas ocurridas al interior del modo de producción capitalista y situaba como última aquella que permite la producción mecánica de ingenios electrónicos y nucleares.²⁰ La postmodernidad corresponde históricamente a la fase de expansión más pura del capital, fenómeno que podríamos ilustrar a partir de las reflexiones de Fredric Jameson en torno al ordenador.²¹ Si nos preguntáramos cuál es el interior de un ordenador, podríamos partir de un modelo filosófico que opone la esencia a la apariencia. Para formular adecuadamente la pregunta, las reflexiones heideggerianas en torno a la cosa podrían resultar fuera de lugar, ya que toman como paradigmático a un mundo agrícola pre-capitalista, en donde el ente o la cosa pensada es, por ejemplo, un vaso; mientras el ordenador aparece como una cosa que concentra y sostiene a una magnitud casi imposible de representar y, por ello sublime, de trabajo pretérito. Jameson retoma los análisis en torno a lo sublime de Edmund Burke e Immanuel Kant; si para Burke lo sublime es una experiencia alusiva al asombro y pavor frente a aquello que puede aplastar por completo a la vida humana, Kant enfatiza los límites de representación y figuración de la mente humana frente a

²⁰ Ernst Mandel, *El capitalismo tardío*, México, Era, 1979.

²¹ Fredric Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1991, pág. 56- 57.

fuerzas inmensas. Jameson intenta mostrar cómo el efecto sublime de la experiencia en torno al ordenador es consecuencia de una representación defectuosa del sistema mundial del capitalismo multinacional de nuestros días. Al situarnos frente a la pantalla, nos damos cuenta del efecto sublime de las redes comunicacionales que atraviesan a la cosa que tenemos frente a nosotros.

La teoría social contemporánea ha enfatizado la relevancia de la imagen como elemento determinante del presente, aunque al hacerlo no ha dejado de señalar su especificidad: se trata de una imagen ya mediada por instrumentos tecnológicos en los que la imagen se enquista.²² En el presente somos invadidos por el mundo visible, aquel mundo al cual Platón le hacía corresponder el ámbito de la *doxa*; la especificidad del presente consiste en que la invasión del mundo de la imagen adviene desde la esfera de la *techné*. La industria de la publicidad se vuelve una “segunda naturaleza” de las mediaciones tecnológicas de nuestro entorno, habitat u *oikos*. Así, la naturaleza o el “interior” de toda una serie de cosas, instrumentos o aparatos que sólo surgen en la fase más reciente de expansión del capital, puede producir ciertas perplejidades: ¿Qué tipo de ente es el teléfono móvil? Un acercamiento fenomenológico, como el intentado por Jameson en torno al ordenador, nos podría sugerir que el teléfono móvil en una primera apreciación es un aparato reductor de las distancias. Sin embargo, su efecto sublime resulta notorio cuando la magnitud de las redes a las cuales se haya fijado es considerada con cuidado. Los ejemplos de “tecnologías de la reproducción” de la fase última del capital podrían extenderse, pero su naturaleza real no se puede clarificar sin considerar el poder difuso, anónimo y espectral del capital en su reciente expansión.²³ Para los teóricos de la postmodernidad que no han renunciado a pensar al capital y al mercado, la insistencia

²² Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 1999.

²³ Cf. José María Ripalda, *De Angelis. Filosofía, mercado y posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.

en lo fragmentario y lo contingente es precisamente una reacción intelectual ante la imposibilidad de articular una representación teórica de la nueva totalidad. Las tecnologías informáticas y comunicacionales, al dispersar el capital alrededor del planeta, generan un efecto epistemológico de descentramiento, efecto reconocido por la teoría postmoderna. Sin embargo, como han señalado correctamente Hardt y Negri al teorizar sobre el Imperio, la dispersión de la producción ha sido acompañada por una centralización del mando.²⁴

En este marco, cabe preguntarse qué pertinencia tiene la teoría de la dependencia, ante las evidentes transformaciones socio-económicas del centro. Castro-Gómez intentaba mostrar la cercanía entre la teoría de la dependencia y una concepción lineal y teleológica de la temporalidad histórica. Para situar a la teoría de la dependencia, basta recordar que partiendo de una crítica a las teorías del desarrollo, dicha teoría intenta mostrar el vínculo entre el desarrollo de la metrópoli y el subdesarrollo de la periferia: no hay un futuro desarrollo de la periferia, si no se establece una modificación estructural de su relación asimétrica con el centro.²⁵ Para un enfoque discontinuista de la historia, como el que emana de la recuperación de la genealogía de la última parte de la obra de Michel Foucault que realiza Castro Gómez, la teoría de la dependencia no acepta discontinuidades. Cabe señalar también que algunas premisas de la teoría de la dependencia comenzaron a ser cuestionadas por la teoría social, la cual empezó a insistir en las transformaciones espaciales de la modernidad avanzada, transformaciones

²⁴ Cf. Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio*, Paidós, México, 2002.

²⁵ Horacio Cerutti *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 1ª ed, cap. 2 “Teoría de la dependencia ¿una teoría?”, pág. 68-112.

resultantes en una ubicación del Tercer Mundo dentro del Primer Mundo, impidiendo así situarlo en un espacio lejano de la metrópoli.²⁶

Si nos remitimos a la expansión tecnológica de la modernidad avanzada, es claro que también hay una apropiación popular y subalterna de las mediaciones informáticas y comunicacionales. La expansión, señalada por Jameson, de una red de comunicaciones con soportes informáticos a través de todo el planeta, no permite la persistencia de una “exterioridad” de ese entramado. Ese proceso de expansión tecnológica del capital fue acompañado por el debilitamiento de los Estados-nación y el tránsito hacia un dominio del capital financiero sobre el capital productivo. Sin embargo, a diferencia de la época clásica del imperialismo teorizada por Lenin²⁷, el desplazamiento del capital financiero es instantáneo y continuo con sus soportes informáticos. Mientras la miseria se extiende debido a la acelerada acumulación de las corporaciones globales, las cuales parecen haber perdido soportes en un anclaje territorial determinado, los sectores subalternos se apropian de las mediaciones informáticas y de representación para invertir o modificar el lugar que se les otorga en el nuevo mapa del capitalismo informático sin fronteras. En *El Capitalismo tardío* (1972), Ernst Mandel ya mostraba las modificaciones en los medios de producción que hacían posible una gran velocidad en el desplazamiento del capital. Se trata del trasfondo en el que se ubica la apología del fragmento y la disolución de la subjetividad característicos de ciertos enfoques posmodernos.

²⁶ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, CNCA/Grijalbo, 1990.

²⁷ Vladimir Illich Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, México, Grijalbo, 1975.

Capítulo 1

Hegel y el eurocentrismo

*La crisis de la modernidad y el enfoque
eurocéntrico en el sistema hegeliano*

En la filosofía de Hegel, hay una serie de grados en el desenvolvimiento del Espíritu dirigidos al reconocimiento que el Absoluto hace de sí mismo a través de su representación en la cristiandad de Occidente. El esquema de las diversas lecciones dictadas por Hegel en Berlín, tiene una contraparte ausente en el camino que recorre la conciencia hasta llegar al saber absoluto en la *Fenomenología del Espíritu* (1807).¹ Mientras en varias lecciones encontramos un tratamiento detallado de la alteridad de Occidente, en la *Fenomenología del Espíritu* se expone casi exclusivamente un desarrollo inmanente a Occidente. En ese sentido, podría preguntarse retrospectivamente qué tan universal o “deslocalizado” es el inicio de la conciencia en la certeza sensible. También puede intentarse complementar las partes ausentes en el tratamiento de la *Fenomenología* a partir de las indicaciones que se encuentran en diversas lecciones. Por ejemplo, la exposición del fetichismo africano en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1832), guarda similitudes con el capítulo de la certeza sensible en la *Fenomenología del Espíritu*.²

Si asociamos la crisis de la modernidad con el agotamiento de las narrativas del progreso, el lugar de observación y enunciación de las filosofías “occidentalistas” o eurocéntricas de la historia parece estar en entredicho.³ No sólo cierta concepción lineal de la temporalidad histórica es sustituida por modos sincrónicos y discontinuos de

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

² G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión II*, Madrid, Alianza Universidad, 1987, pág. 175.

³ Los respectivos tópicos de la discontinuidad en Foucault y la crisis de los meta-relatos en Lyotard pueden ejemplificar el motivo del agotamiento de las filosofías ilustradas de la historia.

representación de la temporalidad, sino el lugar mismo, o la “tópica” que organiza el espacio histórico desde dónde se narra y observa, es descentrado.⁴ La filosofía hegeliana no sólo remite a una imagen lineal de la temporalidad que desembocaría en el reconocimiento de sí del Espíritu infinito a través de la actividad del Espíritu finito. Si bien podemos encontrar en varias lecciones de Berlín un marco temporal organizador de la sucesión de los mundos históricos en los cuales el Espíritu se va, progresivamente, escindiendo de la naturaleza y adoptando una forma cada vez menos sensible, también resulta claro que hay cierta circularidad en el sistema: el punto final de la *Fenomenología del Espíritu* es otra modalidad del momento inicial de la certeza sensible y corresponde, a su vez, al comienzo de la *Ciencia de la Lógica* (1812).⁵

Espíritu y naturaleza

A lo largo del cuerpo de la obra hegeliana, podemos encontrar una distinción entre Espíritu y naturaleza. Una parte del sistema, tal y como es expuesto en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), está dedicada a la filosofía de la naturaleza.⁶ Al diferenciarse, la Idea se exterioriza en la naturaleza. Como objeto de la sensibilidad, la naturaleza se le opone al Espíritu como un ámbito extraño. Desde sus lecciones de Jena, Hegel había tratado de mostrar cómo el Espíritu emerge de la naturaleza y se constituye a través de su oposición con ésta. Al nombrar, el Espíritu toma distancia de sus intuiciones y logra sobrepasar el nivel de la representación sensible por medio de los símbolos que configuran una memoria. El lenguaje le permite al Espíritu ejercer un dominio sobre la naturaleza al fijar los objetos designados. La fantasía y el caos de

⁴ David Slater, *Exploring other zones of the postmodern: problems of ethnocentrism and difference across the north-south divide*, México, UNAM, 1997, pág. 9. Remitiéndose a Robert Young, Slater encuentra en la posmodernidad el declive de la creencia que ubica a la cultura europea como centro del mundo.

⁵ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974.

⁶ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997.

sensaciones en que se ve inmerso el Espíritu en un grado de su despliegue de predominio de la animalidad, se truecan en la vigilia del Espíritu, el cual se distingue de la naturaleza designada y representada. Al utilizar instrumentos para modificar sus objetos, el Espíritu pospone el goce y aprende a obedecer a los dictados impuestos por la naturaleza.⁷

Desde la producción filosófica de Hegel anterior a la *Fenomenología*, el término Espíritu (*Geist*) pretendía situarse en un paradigma distinto a la reflexión monológica de la conciencia sobre sí misma. Si bien la primera sección de la *Fenomenología* trata sobre la conciencia, ésta sólo puede dividirse y analizarse como parte o momento del Espíritu. El tránsito de la conciencia a la autoconciencia no indica una sucesión temporal en el orden de los niveles del ser, sino la emergencia de una figura ya presente en la conciencia: al pasar por la experiencia de la pérdida de su objeto, la conciencia se remite a su propia actividad y deviene autoconciencia.⁸ El supuesto de una multiplicidad de conciencias que perciben ya se encontraba en el capítulo de la certeza sensible:

Yo, *éste*, veo el árbol y afirmo el árbol como el aquí;
pero otro yo ve la casa y afirma que el aquí no es un
árbol, sino que es la casa.⁹

El Espíritu, entonces, no remite a la conciencia singular, sino se aleja de la particularidad. Continuando con la dirección de la ontología moderna desde Descartes, el Espíritu contiene necesariamente al pensamiento o reflexión sobre sí. Hegel, al suponer la identidad entre ser y pensar que se remonta a la ontología clásica de la

⁷ Sobre este punto, cf. Jürgen Habermas, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena” en *Ciencia y técnica como ideología*, México, Rei, 1993. G.W.F. Hegel, *Filosofía Real*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pág. 154-161.

⁸ Cf. Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Península, 1974.

⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, ed. cit., pág. 66.

sustancia iniciada con Parménides, introduce el momento de la subjetividad como inmanente a la sustancia: para llegar al pleno conocimiento de sí misma, la sustancia deviene sujeto.¹⁰ El recorrido del Espíritu Absoluto atraviesa por su exteriorización y diferenciación en la naturaleza, para reconocerse y regresar a sí a través del Espíritu finito. En el punto final, o momento consumado de desarrollo del saber, la naturaleza, como objeto de la sensación, deja de presentársele al Espíritu como extrañeza u otredad que se le enfrenta: la naturaleza es purificada y concebida como pensamiento puro que ha pasado por el momento de la escisión. Si en el tratamiento de Kant la afección de la sensibilidad proporciona un elemento ajeno al pensamiento e indispensable para el conocimiento, en Hegel se reduce a una manifestación mediada de la Idea que se piensa diferenciándose.¹¹ El pensamiento hegeliano consume la tradición dominante de la ontología occidental que opone, devaluando a uno de sus polos, a la naturaleza y al Espíritu. La peculiaridad del pensamiento de Hegel consiste en concebir al Absoluto en movimiento, razón por la cual se vuelve problemática la exposición de la temporalidad en su filosofía. Cierta linealidad temporal se hace patente en el Espíritu manifiesto en la historia: el desarrollo progresivo del Espíritu Absoluto encaminado hacia la libertad atraviesa las fases que limitan su concepto. Por otra parte, cierta circularidad, descrita como esfera de esferas o círculo de círculos, forma parte de la naturaleza del Absoluto. El Espíritu regresa a la naturaleza y la tiene como objeto durante el recorrido por las figuras que lo llevan al saber absoluto, momento en el cual adquiere la transparencia sobre su propia esencia.¹² Los grados de la naturaleza tienden y se dirigen hacia el

¹⁰ Sobre la identidad entre ser y pensamiento, cf. Max Horkheimer, "Hegel y el problema de la metafísica" en *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982, pág. 119-136.

¹¹ Sobre la sensibilidad en Hegel, cf. Lucio Colletti, "Sentido y entendimiento" en *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977.

¹² Sobre el saber absoluto, cf. Pierre Jean Labarriére, *La fenomenología del Espíritu de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, cap. XI.

Espíritu y la emergencia de éste sólo puede concebirse como superación: ruptura que conserva o negación determinada.

Las distinciones entre naturaleza inorgánica, naturaleza orgánica y Espíritu conforman uno de los ejes del pensamiento de Hegel. Hay cierta ruptura en el despliegue del concepto que vuelve inconmensurables, por su propia naturaleza, a cada uno de esos momentos. La materia o naturaleza inorgánica no puede desarrollarse: al responder a la regularidad de la ley representa el momento de la identidad abstracta. La naturaleza inorgánica no se refleja en sí misma como la vida: sigue siempre el mismo curso y no llega a existir para sí. La naturaleza orgánica o la vida contiene diversos grados. Mientras la planta no siente su límite y no llega al sentimiento de sí, el animal se refleja en sí mismo de una manera más perfecta.¹³ Este se encuentra ya en el nivel de la interioridad, fase que en la *Fenomenología del Espíritu* corresponde a la observación de lo orgánico en el momento de la razón.¹⁴ La exterioridad orgánica o la composición de los órganos indica una interioridad que se manifiesta en el apetito: la vida se vuelca sobre los objetos sensibles que devora. Por último, el Espíritu se distingue de la vida animal debido a que no sólo se siente a sí mismo como vida, sino que es consciente de sí: ha llegado a la esfera del pensamiento.

Occidente y sus otros

¹³ G. W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión I*, Madrid, Alianza Universidad, 1987, pág. 173.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, ed. cit., pág. 156-180.

Al partir de la exposición de las distinciones o diferenciaciones que el Absoluto adopta en su recorrido mundano, Hegel presentó en diversas lecciones una narrativa que da cuenta de la alteridad de Occidente en el orden del despliegue del Espíritu. Al suponer un *locus* occidental de desenlace del movimiento del Espíritu, la filosofía hegeliana cristalizaba en conceptos la diferencia colonial emanada de Occidente. El lugar de enunciación que subyacía a la construcción hegeliana se trasladó a algunas narrativas que dieron cuenta de la crisis de una fase de la modernidad. Mientras se agudizaba la crítica de la religión como una forma teórica que acompañó al tambaleo del sistema hegeliano, no se ponía en cuestión la localidad misma desde donde se narraba la crisis del Absoluto: el occidente cristiano. La inversión antropológica del pensamiento hegeliano se centraba en los dogmas cristianos como modos de alienación de la esencia humana.¹⁵ La “crítica crítica” posthegeliana permanecía dentro de los límites de un derrumbamiento inmanente de la cristiandad.¹⁶ Asumida esta crítica, el materialismo histórico y la crítica de la economía política procedieron a una inversión del hegelianismo sin modificar sustancialmente el eurocentrismo que le subyacía.¹⁷

Una lectura de diversas lecciones de Berlín muestra el esquema teórico que le da soporte al eurocentrismo de Hegel. A grandes rasgos, las diferencias entre Espíritu y naturaleza, que tanta relevancia tienen para exponer el desarrollo del Espíritu Absoluto, son disueltas. Al mundo histórico ajeno a Occidente se le hunde en un grado inferior del ser: la naturaleza o la vida todavía no autoconsciente. El eurocentrismo filosófico de Hegel parte de una división de los grados del ser y marca una diferencia

¹⁵ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, México, Juan Pablos, 1971.

¹⁶ Carlos Marx/Federico Engels, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967.

¹⁷ El tópico de la sucesión de los modos de producción es sólo el desenlace de un variado cuerpo escrito sugerente de ciertas premisas eurocéntricas. Cf. Maurice Godelier, *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Barcelona, Laia, 1977. Arturo Chavolla, *La imagen de América en el marxismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

inconmensurable: al Espíritu libre se le contraponen el Espíritu todavía inmerso en la naturaleza de la que busca escindirse. Al oponer de tal modo al Espíritu y la naturaleza, se vuelve indispensable cierta narrativa que recorre los momentos conducentes desde la pura naturaleza, hasta el Espíritu liberado de cualquier elemento sensible. Como resultado de la exposición resultó una permanencia espacial de figuras del Espíritu representativas de un momento superado. No sólo el mundo histórico y fenecido es pensado como una fase que el Espíritu ha recorrido y superado: también el mundo contemporáneo ajeno a Occidente es concebido como una etapa del Espíritu perteneciente, en cierto modo, al pasado.

Hay entonces, en el pensamiento hegeliano, cierta tónica o “sentido espacial” que guía a las manifestaciones fenoménicas del Espíritu. En las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (1837), el medio natural que rodea a los pueblos resulta relevante para determinar el principio del Espíritu que representarán en la historia.¹⁸ Hegel relaciona la centralidad de Occidente con su vínculo al mar Mediterráneo, mientras la capacidad occidental de desplazarse le otorga el lugar privilegiado de consumación de la historia. De este modo, Hegel le atribuye a la naturaleza y no a la historia las múltiples condiciones que hicieron posible la expansión occidental. La narrativa eurocéntrica de Hegel también queda al descubierto en el sentido que adoptan los dogmas cristianos como reproducción especular de la naturaleza del Absoluto. La dicotomía expuesta en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* entre las religiones determinadas y la religión consumada, ubica a la cristiandad como momento definitivo en la revelación del Espíritu. La primacía del cristianismo y la pretensión de que éste refleja de manera más precisa que las religiones determinadas al Absoluto, se basa en la representación de

¹⁸ G.W.F.Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal I*, Barcelona, Altaya, 1994.

la Trinidad. En la diferencia trinitaria de la que participa la unidad de Dios, se subsumen la escisión del Espíritu Absoluto, junto con el desgarramiento de la unidad de la humanidad con la naturaleza. Por ello sorprende la exposición de la escisión en las religiones determinadas de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*: fuera del ámbito de Occidente, la escisión dual o la división tripartita en la representación de la infinitud sólo puede estar encadenada al pensamiento no especulativo. Las partes correspondientes a China y la India se detienen en la exposición del pensar trinitario del Tao y la trinidad hindú de Brama, Vishnú y Shiva.¹⁹ Pero al Tao se le acusa de ser un principio abstracto, que no muestra sus determinaciones y no responde a la exigencia de descender al campo de la finitud. Al presentar al Occidente cristiano junto con su alteridad, Hegel recurre a cierto modo narrativo de concebir al Espíritu Absoluto en su manifestación:

Las religiones anteriores, en las que la distintividad del concepto es menor, más abstracta y deficiente, son las religiones determinadas, las cuales constituyen los grados del pasaje del concepto de la religión hacia su consumación. La religión cristiana se nos mostrará como la religión absoluta.²⁰

Al otorgarle un centro a la historia universal, la dominación occidental es celebrada incluso como manifestación de fuerza. En el apartado sobre el Nuevo Mundo de las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, la intensidad y superioridad de la cultura europea se traen a colación para otorgarle sentido al genocidio de amerindios.²¹

Dos de los tres genocidios de la modernidad caían en la órbita de la reflexión hegeliana:

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión II*, ed. cit., pág.205-208.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión II*, ed. cit., pág. 27.

²¹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal I*, ed. cit., pág. 169-177.

el tráfico de esclavos africanos hacia América y el aniquilamiento de las culturas amerindias.²² Justamente a partir del lugar de África y América en el desenvolvimiento del Espíritu, resultan más notorias las posiciones eurocéntricas de Hegel. Como casos límite, junto con los esquimales, de culturas naturales en las que predomina el “salvajismo”, amerindios y africanos son enviados a una esfera del Espíritu ajena a la propiamente histórica. Esa es una de las razones por las cuales en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* el Nuevo Mundo y África son tratados en el capítulo sobre la conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal.²³ La reducción del mundo africano a la pura “sensualidad” indica la denegación presente en la base de la ontología dominante en el pensamiento occidental, la cual sufrirá una inversión inmanente. No es casual que al ejercerse la crítica antropológica de la filosofía hegeliana en Feuerbach, resulte predominante la reivindicación de los sentidos. La esfera condenada por el pensamiento hegeliano a estar situada fuera de la historia reaparece en ciertas críticas inmanentes a Occidente. Décadas después, la filosofía alemana buscó una tradición intrínseca a una narrativa occidental que pudiera presentarse como opuesta a la purificación conceptual de la naturaleza, y recurrió al delirio báquico y a la figura de Dionisio para encontrar la dimensión trágica, corporal y sensible perdida.²⁴

Magia africana y mediación

²² Cf. Walter Mignolo, “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina” art. cit.

²³ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal I*, ed. cit., pág. 169-194.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*, Buenos Aires, Goncourt, 1978.

En las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, como una antesala a la consideración de la religión de la naturaleza, Hegel se centra en la magia.²⁵ En Africa se encuentra vigente el momento de la magia: la fase que precede al mundo histórico es anterior a la religión. También en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Africa es tratada como una porción de naturaleza. Para ingresar al ámbito religioso, debe haber una representación objetiva del Absoluto. La ausencia de la mediación consistente en el devenir objetivo del Absoluto sólo permite, entonces, una relación natural con su objeto. Como paso inicial en la reflexión del Espíritu sobre sí mismo, al valerse de la magia para modificar a la naturaleza, el Espíritu se sitúa en un plano distinto y superior al de su objeto. Hay una gran similitud en el modo en que Hegel trata a la magia como mediación para dominar a la naturaleza y el concepto de trabajo que ya había desarrollado en otro contexto. No son los instrumentos los mediadores entre Espíritu y naturaleza, sino el mago, quien tiene la capacidad de alterar el curso de la objetividad. En el Congo, la permanencia de los espíritus de los muertos, los cuales actúan a través de los *Singuli* o magos, supone una representación del Espíritu que niega a su ser-ahí natural.²⁶ Pero Hegel le reprocha el ser una representación natural del alma, ya que ésta puede alojarse en los animales y ser aniquilada por medio de conjuros. Los cultos africanos son presentados por Hegel como una expresión pura del nivel sensible, en los cuales resulta ausente el elemento del pensamiento. A partir del testimonio del capuchino Cavazzi sobre las ceremonias en donde morían algunos de sus participantes, Hegel le contrapone el principio occidental de respeto a la vida autoconsciente que acompaña a la creencia en la inmortalidad del alma: si el Espíritu no ha llegado a la representación de la inmortalidad del alma en la individualidad, se confunde con la naturaleza y es capaz del sacrificio como forma de culto.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión II*, ed. cit., pág. 159-195.

²⁶ El término *Singuli* fue extraído por Hegel de los testimonios del misionero capuchino Cavazzi. En bantú, existe el término *Nganga* para referirse al brujo del que trata Hegel.

En el tránsito de la magia a la religión de la naturaleza, se va consolidando la autonomía del Absoluto como objeto. A partir de los testimonios que reúne Hegel en su exposición de la religión de la magia, parece que sólo entre los esquimales se presenta en su pureza al mago, llamado *Angekok*, quien a través de danzas e interjecciones intentaba controlar el curso de los acontecimientos naturales. Este ejemplo, en el marco hegeliano, mostraba de manera clara el momento de la magia pura que no le ha otorgado una potencia a su objeto. En el Congo, cuando el *Singuili* busca curar una enfermedad, tiene que comunicarse con el espíritu del muerto que la causa y, si es posible, exhumar el cadáver. Al permitir que el espíritu del muerto ocupe el cuerpo del *Singuili*, éste conoce sus intenciones e intenta desaparecerlo al buscarlo en un animal o entregándole al enfermo en la comida una parte de su cadáver. En este caso, de acuerdo con los supuestos de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ya hay una representación de un Espíritu singular que no es un ser-ahí natural. El *Singuili*, al buscar modificar el curso de la naturaleza y curar una enfermedad, tiene que relacionarse con la espiritualidad. Ya no se trata exclusivamente de la autoconciencia singular del mago frente a la naturaleza, la cual es representada como un ser con voluntad y conciencia, como ocurría con el *Angekok*. Como señala con claridad Hegel, el *Singuili* tiene el poder de determinar la duración del espíritu singular que apresa y puede hacerlo morir dos veces.

El culto africano es descrito en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* como el predominio de la conciencia sensible abstracta: en el culto comunitario se manifiesta una “enajenación sensible” que extingue a la voluntad particular.²⁷ Al insistir en su

²⁷ *Ibid*, pág. 182.

aspecto sensible, partiendo de las premisas de la ontología dominante en Occidente, Hegel busca devaluar este culto y concebirlo como un grado inferior del Espíritu. Se trata del nivel en el que la sensibilidad y su impulso orgiástico se encuentran casi en su pureza, nivel no sublimado por el trabajo del Espíritu. La primera forma de la religión de la magia es situada en un ámbito ajeno al desarrollo que distingue al mundo histórico. Mientras en Egipto Hegel encuentra la combinación, en la representación del Absoluto, entre Espíritu y naturaleza en las figuras de la esfinge, en Africa central la existencia de un mundo histórico ya escindido de la naturaleza se descarta al ser considerada su representación del Absoluto. La narrativa hegeliana no es independiente de la diferencia colonial y se vale de la tradición ontológica occidental para otorgarle ciertos atributos al mundo “salvaje”.

La temporalidad americana o la niñez del Nuevo Mundo

El Nuevo Mundo sólo es tratado en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* en el apartado sobre la conexión de la naturaleza debido a dos razones: su dimensión temporal le corresponde al futuro y antes del dominio europeo no puede hablarse de un desarrollo del Espíritu.²⁸ Al segundo motivo se debe que América no se encuentre en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ni siquiera en el apartado de la religión de la magia. Esa decisión puede hacer pensar que Hegel consideraba a la “cultura natural” amerindia incapaz de llegar a la diferencia del Espíritu con respecto a la naturaleza aparejada a la religión de la magia. Al tratar el genocidio americano, Hegel recurre a cierta terminología sugerente del trasfondo de violencia y dominación que acompañan a su ontología del Espíritu. El “soplo” de la actividad europea desemboca en el exterminio

²⁸ G.W.F.Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal I*, ed. cit., pág. 169-177. Cf. Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, cap. 7 “Hegel y sus contemporáneos”, pág. 297-409.

del mundo amerindio, cuya debilidad es contrapuesta por Hegel a la fuerza, intensidad y superioridad europeas. El Espíritu, al acercarse a la cultura natural y hacerla perecer, tiene una fuerza que explica la ruina del mundo americano. En estos pasajes, parece que Hegel piensa al Espíritu como fuerza y poder. Para ilustrar lo que debiera de funcionar, en el *corpus* hegeliano, como una determinación del concepto, se recurre a un ejemplo muy empírico: la inferioridad amerindia se “demuestra” por la estatura. El genocidio de la modernidad temprana constatado en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, al dar cuenta de un exterminio de siete millones de habitantes, se concibe como resultante de la naturaleza del mismo Espíritu: por su propia fuerza, al entrar en contacto con la cultura natural, la hace perecer.

A la debilidad amerindia se le suma la supuesta inferioridad de los animales. La animalidad es pensada también a partir de su potencia empírica: la pequeñez y debilidad de la fauna del Nuevo Mundo prolonga, en la naturaleza orgánica, la impotencia de la cultura natural. A la degradación ontológica en la que hunde al mundo americano, Hegel le suma una consideración sobre la infancia intrínseca al amerindio. Al indicar el modo como los misioneros jesuitas se comportaron frente a los amerindios, Hegel señala:

Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños...los americanos viven como niños que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados.²⁹

²⁹ *Ibid*, pág. 172.

Ante el vaciamiento genocida del mundo americano, no resulta sorprendente que sólo queden las figuras del eco y reflejo. La imagen del sonido del Espíritu que se repite a la distancia con menor intensidad, es utilizada para describir la relación de América con Europa. La imagen del mundo americano criollo que presenta Hegel, remite a una copia debilitada de un original con la forma de la fuerza consumada. Con la distinción entre conquista y colonización, Hegel establece un matiz importante indicativo del destino del mundo amerindio que se opuso a católicos y protestantes. El surgimiento del mundo criollo hispano como un Espíritu que reclama la independencia y el ser para sí, proporciona una especie de moraleja indicativa de la complicidad de la filosofía hegeliana de la historia con la diferencia colonial del siglo XIX: los ingleses intentan evitar en la India la emergencia de una “raza criolla” que sentiría el amor del país propio.

Hegel y las posibles variantes del pensamiento no eurocéntrico

Ante la expulsión de la historia que sufren África y América en el sistema hegeliano, se presenta la tentación de enunciar un discurso desde la marginación y la barbarie. ¿Cómo podría proceder una filosofía de la historia que pretenda darle voz a los márgenes de Occidente, márgenes enviados al momento del salvajismo, la barbarie, la naturaleza o el infantilismo? En una vía posible, se podría recurrir a los criterios y evidencias supuestas por las narrativas eurocéntricas para mostrar la existencia de la cultura, el Espíritu y la historia en los mundos que suelen reducir al salvajismo y la barbarie. En el caso de la filosofía hegeliana, pareciera que el Espíritu ya escindido de la naturaleza y en el momento del pensamiento especulativo no es privativo de Occidente. Intentar mostrarlo

implica un trabajo teórico que atraviesa a las mismas categorías hegelianas y se vale de ellas, multiplicando los lugares de enunciación.

En otra dirección, se pudiera aceptar el diagnóstico hegeliano sin renunciar a la pretensión de formular un saber que traduzca al “salvajismo” o la “barbarie”, llevándolos a un plano en el que no estén destinados a ser momentos degradados del despliegue del Espíritu Absoluto. En la filosofía latinoamericana, la reflexión sobre los legados eurocéntricos presentes en los breves pasajes sobre América de las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, dio pie a un magno proyecto que pretende narrar el despliegue dialéctico de la conciencia americana. Asumiendo algunos supuestos de la filosofía moderna, Leopoldo Zea intentó elaborar una filosofía de la historia americana. A diferencia de Hegel, Zea no consideró a América como eco o reflejo de Europa y se valió de los conceptos hegelianos para darle a la conciencia americana un ser para sí emanado de la dirección de la historia. Al situar un *logos* fuera de Occidente, el pensamiento de Zea dialoga con la filosofía occidental, abogando por el derecho universal a la razón. Al retomar la perspectiva del *logos* bárbaro en su obra tardía, Zea trastoca las fronteras espaciales de la razón delineadas por la filosofía occidental.

Por último, al buscar un horizonte posoccidental y no eurocéntrico es posible trabajar, al mismo tiempo, con la tradición de la filosofía occidental y con los saberes emanados de sus márgenes. En este plano, la filosofía hegeliana es una referencia indispensable, ya que representa la consumación especulativa de la filosofía occidental. Una “destrucción” posoccidental y no eurocéntrica de la filosofía hegeliana, puede acompañarse del ejercicio fronterizo del pensamiento en distintos momentos del Espíritu. Sin embargo, no para reconstruir la totalidad en otro orden: la sucesión

evolutiva es sustituida por la sincronía y la discontinuidad, renunciando a la pretensión holista que guía a la filosofía occidental.

Capítulo 2

Mestizaje, legados amerindios y modernidad en el pensamiento de Leopoldo Zea

Dialéctica del mestizaje

La relevancia del tópico del mestizaje en el pensamiento de Leopoldo Zea remite a una temática indispensable para comprender dicha categoría. ¿Cómo aborda Zea la fase histórica de la expansión colonial ibera de los siglos XV y XVI? ¿Qué lugar ocupa el mundo amerindio en su interpretación de la historia americana? Como veremos, no hay importantes rupturas en las reflexiones que realizó Zea en diversos momentos de su obra en torno a la persistencia y supervivencia de los varios mundos amerindios a partir del siglo XVI. Remitiéndose a algunos textos situados en el contexto de 1992, Raúl Fonet Betancourt argumenta que Zea interpreta a la historia de América Latina como una única historia del mestizaje, diluye las diferencias culturales existentes en el subcontinente y le da expresión solamente a la cultura criolla y mestiza dominante.¹ En contraste con la lectura de Fonet Betancourt, lectura en la cual se reformula, quizá inadvertidamente, una crítica de larga data, intentaremos mostrar la tensión existente entre distintas categorías desarrolladas por Zea a lo largo de su obra. Zea sitúa el tópico del mestizaje junto a otros conceptos, como superposición y barbarie, los cuales remiten abiertamente a la supervivencia del mundo amerindio tras el impacto colonial. En la última parte de su obra, adquiere relevancia la categoría de barbarie, término por medio del cual se alude, aunque no exclusivamente, al mundo amerindio.² Debido a sus

¹ Raúl Fonet Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pág. 24-30.

² Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

trabajos historiográficos en torno a la historia de las ideas latinoamericanas, Zea tenía clara la continuidad entre la abierta alusión a la “barbarie indígena” explicitada por Domingo Faustino Sarmiento en el siglo XIX con la calificación del mundo amerindio como bárbaro por parte de Juan Ginés de Sepúlveda.³

El lugar del mundo amerindio en la filosofía de la historia de Zea tiene que considerarse a partir de la apropiación del motivo dialéctico de la superación: la interiorización del pasado por parte de la “conciencia americana” se contrapone al proyecto decimonónico consistente en “rehacerse según un presente extraño”, borrando el pasado propio. José Gaos notó esa dimensión dialéctica en el pensamiento de Zea, a partir de textos en los cuales todavía no desarrollaba explícitamente una filosofía de la historia.⁴ Al interiorizar el pasado amerindio, la conciencia americana lo reconoce como parte de sí, una parte superpuesta a las fuentes europeas y criollas. En el pensamiento de Zea, predomina la comprensión del mundo amerindio como una dimensión del pasado, sin adquirir una relevancia determinante la capacidad que tiene como mundo existente en el presente, siglos después de la destrucción colonial.

En *América como conciencia*, estudio de 1953, Zea le dedica un capítulo al mundo colonial americano.⁵ Allí muestra cómo el mundo amerindio apareció frente a la conciencia cristiana europea como mundo demoníaco e ilustra la manera en que dicha conciencia recurrió a la destrucción de los lugares sacros amerindios. Zea enfatiza la forma en que, a través de una de las creaciones occidentales, el demonio, se percibe al

³ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pág. 115-126. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel Seix Barral, 1976, pág. 146-150. Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., pág. 102-106.

⁴ José Gaos “Etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Carta abierta a Leopoldo Zea”, en *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, pág. 137-141.

⁵ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1983, pág. 68-76

mundo amerindio. A la demonización del habitante americano, se le suma la desaparición de su voz en la percepción europea:

El hombre que se encuentra en esta América, el indígena, no habla, carece de una voz que pueda ser comprendida. Su voz, cuando la tiene pasa a través de la parcial interpretación que hace de ella el europeo, a través de categorías de comprensión que no son ya las propias.⁶

Zea no deja de señalar el encubrimiento del mundo amerindio constitutivo de la conciencia europea renacentista y cuestiona, en el trabajo temprano que comentamos, el concepto de descubrimiento, a partir del cual se considera “exótica” a la historia americana anterior al impacto colonial.⁷ En el apartado “América, conquista conquistadora”, Zea desarrolla la categoría de superposición al indicar la situación histórica que siguió a la conquista europea.⁸: “El mundo indígena que había sido arrasado y destruido empieza a surgir subterráneamente.”⁹ Décadas antes de que se teorizara en torno al “*ethos* barroco” como característico de la modernidad latinoamericana, Zea describía los frisos, columnas, cornisas y retablos barrocos e ilustraba así la superposición del mundo amerindio en el mundo europeo que siguió al arrasamiento de las culturas originarias de América.¹⁰

Zea establece un importante matiz al distinguir entre dos formas de conquista ocurridas en América. En las llanuras, los europeos encontraron “pueblos indígenas nómadas...

⁶ *Ibid*, pág. 69.

⁷ *Ibid*, pág. 69.

⁸ *Ibid*, pág. 70-72.

⁹ *Ibid*, pág. 71.

¹⁰ Bolívar Echeverría, comp, *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, UNAM/El Equilibrista, 1994.

con una cultura rudimentaria”, mientras en el altiplano dominaron a pueblos con cultura avanzada.¹¹ El destino de los dos tipos de pueblos amerindios con los que se encontró el europeo varía considerablemente. Mientras los nómadas del territorio ahora conocido como Argentina, Uruguay y Estados Unidos son desalojados hasta su “casi completo exterminio”, la cultura de los pueblos amerindios del altiplano es superpuesta a la europea y sus integrantes son convertidos en “instrumento de explotación”.¹² Como podemos ver en este trabajo temprano de Zea, lejos se encontraba éste de una celebración eurocéntrica de la destrucción de las culturas amerindias; en su descripción dialéctica, intentaba darle una voz al mundo invadido.

En 1969, con motivo de la publicación de un estudio de Augusto Salazar Bondy, Zea dio a conocer un trabajo que gira en torno a la existencia de la filosofía latinoamericana.¹³ Para entonces, el tópico del mestizaje ya había adquirido un perfil propio en su pensamiento. Al describir la controversia escolástica sobre la racionalidad del amerindio, Zea situaba históricamente esa reflexión filosófica: Europa había tropezado “con otros entes que parecían ser hombres”¹⁴. El tipo de pregunta que guió a la escolástica hispana le parecía a Zea reveladora de buena parte de la historia filosófica latinoamericana, historia que tiene la característica de preguntarse continuamente por su derecho al *logos*, “porque es en esta parte del Nuevo Continente donde se ha alcanzado un poderoso mestizaje”.¹⁵ La intuición de la existencia de un fuerte mestizaje en América Latina explica las apreciaciones de Zea en torno a los legados amerindios, legados que no son enunciados de manera separada, sino considerados de manera

¹¹ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, ed. cit., pág. 72.

¹² *Ibid*, pág. 73.

¹³ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1994, 15ª edición.

¹⁴ *Ibid*, pág. 11. Sobre esta controversia cf. Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista. Una controversia del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1997, 2ª ed.

¹⁵ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, ed. cit., pág. 13.

conjunta con los legados mestizos y criollos: “Por indígenas, mestizos e ibéricos, los hombres de esta América formaban parte de la subhumanidad”.¹⁶ Zea rastreó la depreciación del mundo amerindio en buena parte de la historia del pensamiento europeo desde la conquista, y notó con claridad la manera en que el mundo mestizo se veía afectado en dicha historia. Al buscar un lugar bárbaro de enunciación, no solamente se situó desde la posición histórica del mestizo, como argumenta Fonet Betancourt. Subyacente al pensamiento de Zea, se encuentra una narrativa sensible a las dimensiones catastróficas de la conquista y a la trágica destrucción del mundo amerindio. Quizá lo que distingue a Zea del acercamiento intercultural de Fonet Betancourt es la insistencia en la conformación de un patrón cultural mestizo vigente en buena parte del subcontinente, en contraste con el énfasis en la diversidad cultural existente en el presente en Latinoamérica.

Entre las razones que llevaron a Zea a delinear de cierto modo una filosofía de la historia americana se encuentran la distinción entre mestizaje racial y cultural, así como una particular sensibilidad hacia la ausencia de ciertas persistencias amerindias:

Bastará recorrer las calles de la ciudad de México y los caminos y poblaciones del país para toparnos con numerosos rostros con tal pasado. Pero rostros de un pueblo que no parece sentirse ligado a las deidades y figuras del pasado.¹⁷

Esta apreciación la hacía Zea en 1978, cuando su obra ya se había delineado y adquirido características propias. Zea no avanzaba por el camino de la interpretación de la cultura mestiza en búsqueda de fuentes amerindias subyacentes, que le permitirían aseverar

¹⁶ *Ibid*, pág. 13.

¹⁷ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., pág. 32.

justamente la supervivencia de las “deidades y figuras del pasado”. Esa dirección había sido tomada por un contemporáneo de Zea que había dado a conocer un trabajo hermenéutico en torno a lo mexicano. Octavio Paz interpretaba la rápida popularidad del culto a la Virgen de Guadalupe como un retorno a las deidades femeninas *mexicas* tras la caída de sus figuras masculinas y guerreras: Quetzalcóatl y Huitzilopóchtli.¹⁸ Aunque Zea reconoce la dimensión cultural del mestizaje americano, no se esfuerza en mostrar las fuentes amerindias de la cultura mestiza del presente o la persistencia, en la diferencia, del mundo amerindio siglos después de la destrucción colonial. Sin embargo, paralelamente, la narrativa de Zea señala abiertamente la dimensión catastrófica del impacto colonial del siglo XVI recurriendo a la dialéctica hegeliana del señor y el siervo: el exterminio y la esclavitud son los destinos de los pueblos amerindios poco tiempo después de la conquista.¹⁹ Zea mostraba que el exterminio de los pueblos amerindios de la llanura se extendía en América hasta el siglo XIX, cuando el “bárbaro” amerindio ya no se aprecia como “demoníaco”, sino es considerado carente de “civilización”.²⁰

Como hemos visto, uno de los ejes del pensamiento de Zea gira en torno a la relevancia del mestizaje que siguió al impacto colonial del siglo XVI. En “La Utopía del mestizaje”, trabajo fechado en 1992, Zea se adentra en la matriz cultural latina e intenta mostrar la existencia de un profundo mestizaje ocurrido en el Mediterráneo y en la península ibérica durante los ocho siglos que precedieron a la expansión colonial.²¹ De acuerdo con Zea, la matriz cultural latina se distingue por una apertura permisiva de un

¹⁸ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a el laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pág. 93.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, ed. cit., pág. 115-121.

²⁰ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, ed. cit., pag. 72-73. Leopoldo Zea, *Regreso de las carabelas*, México, UNAM, 1993, pág. 27.

²¹ Leopoldo Zea, *El regreso de las carabelas*, ed. cit., pág. 51-60.

intenso mestizaje, aspecto ilustrado a partir de la diversidad de deidades incluidas en el panteón romano. Según la narrativa de Zea, el largo lapso histórico del dominio musulmán de la península ibérica preparó a la cultura hispana para mezclarse con amerindios y africanos en los dominios situados en las Indias de Occidente. Al ubicar a la matriz latina como un foco histórico de un fuerte mestizaje, Zea mitigaba sus apreciaciones en torno a la violencia colonial hispánica del siglo XVI y contrastaba a las matrices latina y sajona por su apertura o clausura hacia el mestizaje. Sin duda, el tópico del desplazamiento de la matriz cultural sajona hacia el norte de América constituyó una preocupación central en la filosofía de la historia de Zea. El poderoso mestizaje ocurrido en América Latina se contrasta con el débil proceso de mestizaje ocurrido en América del Norte. En 1988, Zea señalaba la hegemonía que le dio un perfil histórico a la América Británica:

En esta tiranía, encarnada, no ya en todo el pueblo, sino en un selecto grupo de este pueblo, el anglosajón, la que margina a otros pueblos y razas, aun dentro de sí mismo, a las razas que no corresponden a las características étnicas de los creadores de esa nación, las razas de los antiguos pobladores, los indígenas, y las de los forzados esclavos, los africanos.²²

La reacción crítica ante las explicaciones naturalistas de la posición marginal de América Latina en el orden mundial, es un motivo recurrente en el pensamiento de Zea.²³ Sin embargo, su esquema hermenéutico en torno a la predominancia del mestizaje en América Latina le dificultaba adentrarse históricamente en los mundos

²² Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., pág. 139.

²³ Cf. Marco Ingrosso, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*, Barcelona, Anagrama, 1973, pág. 12-16.

amerindios. Aunque Zea advierte la historicidad amerindia, sus narrativas suelen comenzar en el siglo XVI, en buena medida debido a cierto modelo historiográfico: América ingresó violentamente a la historia mundial con la expansión colonial europea, iniciando un largo proceso histórico de mestizaje. En este sentido, resulta sintomático que Zea le otorgue un fuerte énfasis a la emancipación política y mental del siglo XIX, en contraste con la reflexión en torno a la invasión y catástrofe del siglo XVI.²⁴

Localidades y fuentes de la modernidad

En 1953, Zea reflexionaba en torno a la modernidad, situándola en la Ilustración europea y no en la conquista de América, como se intentaría realizar décadas después en el pensamiento latinoamericano.²⁵ Zea indicaba la dirección secular de la modernidad, camino mitigado en la recepción americana de la modernidad europea. Debido al predominio de la Iglesia católica, la dirección secular de la modernidad es disminuida, mientras se enfatiza el racionalismo y el distanciamiento filosófico de la tradición escolástica. La modernidad filosófica americana se vuelca hacia las “ciencias experimentales” y adquiere una dimensión política al proporcionar el trasfondo teórico de la *praxis* independentista.²⁶

Una de las expresiones teóricas de la Ilustración europea consistió en la depreciación de América. Zea indica la dimensión eurocéntrica de la Ilustración al remitirse a las obras de Georges Louis Buffon y Cornelio De Pauw. En el pensamiento de ambos ilustrados, la descalificación de la naturaleza americana era acompañada por una profunda devaluación del amerindio. El tópico ilustrado del progreso situaba a América fuera de

²⁴ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit.

²⁵ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, ed. cit., pág. 77-81.

²⁶ *Ibid*, pág. 78.

la historia y describía a sus habitantes como incapaces de incorporarse a la marcha de la humanidad europea.

Una visión algo más extensa de la comprensión de la modernidad de Zea se encuentra en un capítulo de *El pensamiento latinoamericano* sobre medioevo y modernidad en la cultura americana.²⁷ En el enfoque de Zea, resulta impensable situar espacialmente a la modernidad en España. Al remitirse a los textos de Juan Bautista Alberdi en los que se contrastan las fuerzas góticas y modernas en Europa, Zea indicaba el desplazamiento del centro europeo hacia Inglaterra y Francia. Románticos y positivistas tratan de desalojar de América Latina las herencias hispánicas, herencias caracterizadas como medievales y góticas. Un fuerte contraste se puede encontrar entre la recuperación que hacía Zea de los legados amerindios a través de la categoría de mestizaje y el programa romántico que perfilaba Alberdi, consistente en borrar sistemáticamente las supervivencias amerindias, asumiendo una posición criolla y europea de enunciación. En la sección dedicada a Sarmiento, Zea constata la apología de una modernidad no hispánica del pensador argentino: “Esto es, la guerra del espíritu moderno contra el espíritu antiguo representado por España”.²⁸

Zea expone algunos textos de Sarmiento, en los que resulta clara la forma en que éste concebía la expansión de la “civilización” en América. El dominio colonial hispánico en América representa un primer momento de la civilización, momento seguido por otra ola de civilización procedente de localidades europeas no hispánicas. Los legados amerindios son situados por Sarmiento en el campo bárbaro, obstruyendo de tal manera la observación de los logros civilizatorios amerindios. En su interpretación de Francisco

²⁷ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit., pág. 100-109.

²⁸ *Ibid*, pág. 105.

Bilbao, Zea identifica al medioevo con el catolicismo y a la modernidad con el republicanismo, desarrollando el contraste entre ambos en el pensamiento del escritor chileno.

La contraposición que establece Zea entre medioevo gótico y modernidad republicana en la lectura que realiza del pensamiento latinoamericano decimonónico, deja abierta la pregunta por la existencia de una modernidad católica. La forma en que la Compañía de Jesús se incorporó a la modernidad puede ilustrar la existencia de una modernidad católica, distinta a aquella que celebraban románticos y positivistas.

Capítulo 3

Modernidad y periferia: un recorrido a través de la obra de Enrique Dussel

Filosofía del sujeto, totalidad y exterioridad

Después de haber transitado por la hermenéutica del ser latinoamericano, iniciando un giro que lo llevaría a una variante de la filosofía de la liberación, Enrique Dussel narra un macro-relato del pensamiento filosófico a partir de las categorías de centro y periferia.¹ Si bien nos interesa la visión de la modernidad de la reflexión dusseliana, es preciso indicar cómo la peculiaridad moderna es subsumida a la relación entre centro y periferia que abarca a toda la historia. Pudiera decirse que los centros cambian espacial o geo-históricamente, aunque del centro surge siempre una filosofía de la dominación y de la periferia una filosofía de la liberación.

En un apartado de *Filosofía de la liberación* Dussel se remite a la filosofía moderna europea.² El desplazamiento geo-histórico del Mediterráneo al Atlántico Norte señala un cambio de centro. El Atlántico Norte será desde fines del siglo XV el centro de la historia: “Europa es ahora el centro”.³ La dimensión colonial de la modernidad y la cara violenta de ésta son indicadas por Dussel al dar cuenta de la destrucción de las culturas amerindias, el proceso de la esclavitud africana y las guerras de China y la India. Como

¹ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (1977), ed.cit. Para una muestra de los trabajos de Dussel de la década de los 60, trabajos anteriores al giro en su obra que da pie a una versión de la filosofía de la liberación, cf. Enrique Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973. Se ha argumentado que en la obra de Dussel hay rupturas epistemológicas (la manera de abordar y tratar una problemática) y rupturas ontológicas (cambio de fundamento designado por el aparato conceptual con el que se opera). Según esta lectura, Dussel transitó de la problemática sobre el ser latinoamericano a la problemática de la liberación latinoamericana. Cf. Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Dussel*, México, Driada, 2003.

² Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit., apartado 1.1.7, pág. 17-18.

³ *Ibid*, pág. 17.

trasfondo de la *praxis* de la “totalidad” europea se erige el *ego cogito*: detrás del sujeto que se piensa a sí mismo se encuentra la “totalidad”. En realidad, en la filosofía moderna la “totalidad” se diviniza a sí misma a través de la figura del sujeto. En ese marco, la lectura dusseliana de la filosofía moderna no encuentra importantes rupturas en el proceso de divinización del sujeto: Descartes, Spinoza, Kant y Hegel son considerados pensadores de la “totalidad”. En *Método para una filosofía de la liberación* (1974) Dussel presenta un seguimiento detallado de la filosofía moderna europea, que se centra en el tópico de la dialéctica y distingue, partiendo históricamente de Descartes, entre dialéctica antigua y dialéctica moderna.⁴ La dialéctica antigua realiza un movimiento que va de lo cotidiano hacia la unidad del ser manifiesta en lo cotidiano. Ya en la modernidad, en Hegel, el movimiento de lo múltiple a lo Uno y de éste a lo múltiple se cumple teniendo como trasfondo a la “subjetividad absoluta”. Dussel no enfatiza en su concepción de la dialéctica a la contradicción entre opuestos, punto central en ciertas exposiciones de ella.⁵ Debido a que Dussel intenta explicitar la noción de “totalidad”, vincula a la dialéctica con dicha categoría y no considera la relación entre “totalidad” y “exterioridad” a partir del modelo de la contradicción, como ocurría para buena parte de los teóricos de la dependencia, quienes encontraban una contradicción entre centro y periferia.⁶ De acuerdo con Dussel, la modernidad filosófica rechaza la “facticidad sensible” y retorna hacia dentro de la inmanencia de la conciencia. Del *factum* no se va hacia el ser, del *factum* se va hacia la conciencia en una dialéctica involutiva.

⁴ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, México, Universidad de Guadalajara, 1991, 3ª edición.

⁵ Cf. Mao Tse-Tung “Sobre la contradicción” en *Cinco tesis filosóficas*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, pág. 43-142.

⁶ Considérese la comprensión de la dialéctica en Franz Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970. También cf. Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1979, 4ª edición.

Dussel le otorga un doble sentido a la noción de “totalidad”, que se piensa como sujeto en la filosofía moderna europea. ¿Por qué se termina identificando a la totalidad con Europa? En *Filosofía de la liberación*, con fuentes teóricas provenientes de la fenomenología, se da cuenta del concepto de totalidad.⁷ Los entes que se nos presentan como fenómenos en el mundo forman parte de un orden o sistema. Los entes tienen determinaciones que los distinguen entre sí (la diferencia), pero aparecen teniendo como trasfondo un mismo mundo. El nivel de los entes es el óntico y el de la totalidad el ontológico. Dussel, al distinguir entre cosmos y mundo, define al cosmos como la totalidad de cosas reales y al mundo como la totalidad de entes con sentido. A partir de estas distinciones resulta pertinente preguntarse ¿es la totalidad cosmos o mundo? La influencia heideggeriana en la formulación del concepto de mundo, pesaba fuertemente en el desarrollo levinasiano de la noción de totalidad, razón por la cual la totalidad es un mundo y no el cosmos. En el esquema teórico de Dussel, el centro imperial, como mundo, se cierne sobre la periferia. Cabría preguntarse también ¿no conforma la periferia mundos o totalidades? No sólo las culturas amerindias con alto grado de urbanización, división social del trabajo y escritura pictográfica, sino incluso culturas menos “racionalizadas”. Bajo premisas heideggerianas, habría que considerar la apertura de mundo constitutiva de los lenguajes históricos.⁸ En el marco teórico de Dussel, los mundos (históricos) entran en relación: aislados serían totalidades, pero al entrar en relación subordinada, una totalidad puede convertirse en exterioridad. Así, se da cuenta de la “totalización de la exterioridad”:

⁷ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit., apartado 2.2. También se ha señalado la influencia de Heidegger, lo cual no invalida la importancia de la fenomenología: se trata de una descripción fenomenológica que no recurre a la noción de “conciencia” o “intencionalidad”. La influencia de Heidegger en la obra de Dussel ha sido señalada por Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, 1ª ed, pág. 38.

⁸ Cf. Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.

Europa se lanza sobre la periferia, sobre la exterioridad geopolítica...Hispanoamérica es un ámbito geopolítico totalizado, aniquilado en su exterioridad, deglutido por el ser antropófago en nombre de la civilización.⁹

Quizá a este pasaje habría que precisarle que no es propiamente “Hispanoamérica”, sino las culturas amerindias las que son destruidas y sometidas por la “totalización” europea. Sin embargo, las culturas amerindias conformaban y conforman mundos o sistemas en el sentido aclarado en *Filosofía de la liberación*. Los entes en el mundo amerindio se manifiestan también teniendo como trasfondo una totalidad o mundo que los abarca, por ejemplo, la sucesión de soles como horizonte irrebalsable y fundamento de lo óptico. En sus trabajos de la década de los 60, cuando intentaba desarrollar el proyecto de una simbología latinoamericana, Dussel se remitía como fuentes del mundo histórico latinoamericano a los mundos semita, cristiano y helénico, a los cuales consideraba la proto-historia de España.¹⁰ El mundo amerindio ya aparece con más claridad en el momento del giro hacia la filosofía de la liberación, aunque no es sino hasta su trabajo sobre el “encubrimiento del otro” cuando se perfila otra posición de Dussel en torno a él: África y Amerindia ocupan en su pensamiento reciente un lugar que no tenían en la simbología latinoamericana de su obra inicial.

Como hemos visto, la noción de “exterioridad geopolítica” es uno de los elementos analíticos a los que recurre el discurso analéctico. La distinción entre “exterioridad” y “exterioridad geopolítica” quizá permita aclarar la continua referencia a dicho concepto

⁹ *Ibid*, pág. 65, apartado 2.5.4.

¹⁰ Cf. Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974. Enrique Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969. Enrique Dussel, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Eudeba, 1975.

en la filosofía de la liberación de Dussel. En *Filosofía de la liberación* se distingue entre aproximarse y proxemia. La proxemia corresponde al trato con los entes intra-mundanos o las cosas, una de sus dimensiones es la *poiesis*. El aproximarse indica la dimensión de la *praxis*: el encuentro “cara a cara”.¹¹ Los entes intramundanos forman parte del sistema o la totalidad, mientras el otro, apareciendo en el aproximarse, no puede reducirse a una totalidad que lo abarque o subsuma. Dussel partía del esquema teórico de la fenomenología en la descripción de la aparición en el mundo del rostro del otro, y, simultáneamente, intentaba reivindicar al mundo semita, en donde la experiencia básica del ser se encuentra no en lo visto, sino en la escucha del otro. Por otra parte, en la conceptualización del Otro como exterioridad hay un residuo de su personalismo cristiano de mediados de los 60: el otro es, principalmente, una persona “libre”: se trata del nivel antropológico, cuya manifestación precede a la dimensión teológica de la exterioridad.¹²

Fetichismo y ateísmo del sistema

El eje de la analéctica de Dussel gira en torno a la relevancia del Otro para la reflexión filosófica. Uno de los niveles de la filosofía analéctica es la revelación del absolutamente Otro, nivel tratado en la arqueológica. En *Filosofía de la liberación*, Dussel señala un punto importante referente a la teorización que de la modernidad hace la filosofía analéctica de la liberación.¹³ Una de las características de la modernidad es, justamente, la secularización. El enfoque analéctico no renuncia a cierta dimensión

¹¹ Cabe aclarar que Dussel habla de *praxis* cuando se trata acerca de la relación hombre-hombre (o ser humano-ser humano) y de *poiesis* en la relación hombre-naturaleza. En ciertos legados de la filosofía marxista, la *praxis* corresponde, inversamente, a la transformación de la naturaleza. Adolfo Sánchez Vazquez, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1980.

¹² Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, ed. cit., cap. 5 “Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana”, pág. 181-204.

¹³ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit., apartado 1.1.7.3.

teológica, aunque la oposición entre la religión fetichista de la totalidad y una religión de la exterioridad, que en pocas ocasiones es nombrada como tal, pudiera confundir cuando se declara “atea del sistema” o “atea de la totalidad”. Dussel se remite a un paradigma teológico creacionista que encuentra en el pensamiento semita, paradigma a partir del cual adquiere sentido la posibilidad del tránsito de una totalidad a otra. Fuera de la totalidad, hay una reserva de fuentes creativas con la posibilidad de hacer que la misma totalidad se derrumbe. Recurriendo al pensamiento de Emmanuel Levinás, particularmente a la primacía de la ética en su filosofía en contraste con la prioridad de la ontología en el pensamiento de Heidegger, el derrumbe de la totalidad es pensado por Dussel como resultado de un reclamo de justicia procedente del Otro.

La declaración filosófica moderna de la “muerte de Dios” es situada por Dussel como el derrumbe de un fetiche: la frase de *La Gaya Ciencia* de Friedrich Nietzsche, que tiene sus antecedentes en un pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, se comenta a partir de la conceptualización de Europa como totalidad:

‘Dios ha muerto’, es decir, Europa ha muerto porque se había
identificado con Dios: el fetiche al menos ha muerto para noso-
tros, y con él Estados Unidos como su cuantitativa prolongación.¹⁴

El ateísmo con respecto al dios del sistema no lleva, necesariamente, a un ateísmo sin más.¹⁵ Para la conceptualización de la religión del sistema o la totalidad, Dussel ha

¹⁴ *Ibid*, pág. 18.

¹⁵ Cabe precisar que al transitar Dussel hacia la filosofía de la liberación dividió su pensamiento en ética, pedagógica, política, erótica y arqueológica, correspondiendo cada parte a una forma de relación con el Otro. La arqueológica corresponde a la dimensión teológica, se trata del nivel de manifestación de lo absolutamente Otro. Cf. Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación* (1979), Bogotá, Nueva América, 1995, 5ª ed., pág. 211-220.

intentado pensarla como “fetiche”. Se trata también de una terminología utilizada por Marx, aunque en una dirección en buena medida opuesta, en el capítulo primero de *El Capital* para referirse a la mercancía.¹⁶ En ese capítulo, Marx había mostrado las “sutilezas metafísicas” y los “resabios teológicos” presentes en el mundo de las mercancías, mundo en el cual las relaciones entre los seres humanos se les aparecen como relaciones entre cosas. En forma análoga con el mundo de la religión, donde los productos de la mente humana se asemejan a seres dotados de vida propia, los productos del trabajo se independizan de los productores y parece que adquieren voluntad. Más adelante, en el giro marxista de la obra de Dussel, se aborda explícitamente este tópico en *Las metáforas teológicas de Marx*.¹⁷ En el sentido que le daba Dussel en 1977, el proceso de fetichización es el movimiento que los sistemas, totalidades o centros geopolíticos realizan para divinizarse a sí mismos.¹⁸ Hay implícita en la filosofía de la liberación de Dussel una sucesión de fetiches, que corresponden a las totalidades. En la modernidad, el fetiche al que se sacrifican millones de víctimas es el dinero. Primero, en la etapa mercantil del capitalismo (o en la época inicial de la modernidad colonial) la vida de los amerindios se sacrifica en las minas de oro y plata. El oro y el dinero son, entonces, los dioses de la totalidad moderna:

El fetichismo del dinero ha venido a lanzar de un codazo a todos los otros dioses del altar del centro, y es adorado cuidadosamente por las grandes potencias cultas, democráticas, gordas de tanto consumir. En su altar se inmolaron los indios en las minas de oro, los negros esclavos,

¹⁶ Carlos Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, Tomo 1, 1971, pág. 36-47.

¹⁷ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, ed. cit.

¹⁸ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit., 3.4.2, pág. 114.

los asiáticos coloniales.¹⁹

Al fetichismo de la mercancía le corresponde la simbólica judeo-cristiana del mal. En el marco teórico de Dussel, es preciso contraponerle un falso ídolo o fetiche de la totalidad y del centro imperial, a una dimensión teológica que adviene desde fuera del mundo: se trata de una dimensión que procede desde fuera del mundo del centro imperial; desde la esfera pensada por la ontología del centro como la nada. Por ello, la exterioridad del capitalismo como sistema tiene una dimensión mesiánica: es el movimiento que niega al Anti-Cristo.²⁰ Vemos así que la muerte de Dios, declarada por Nietzsche, pero anunciada en el campo filosófico por parte de la izquierda hegeliana décadas antes, es restringida a la muerte de la totalidad europea y nord-atlántica; particularmente, a su fetiche máximo: el dinero. En su estudio en torno a 1492 como momento inicial de la modernidad, Dussel indica también la muerte de las deidades amerindias como aspecto fundante del “Nuevo Mundo”.²¹ Al pensar a la totalidad moderna como idolátrica del capital, el cual es identificado con el Anti-Cristo, Dussel recurre a las fuentes culturales cristianas, fuentes con las cuales intenta elaborar una “arqueológica”, dejando en un segundo plano a las teologías indo-americanas.

¹⁹ *Ibid*, pág. 116.

²⁰ Horacio Cerutti ha señalado la dimensión religiosa de la exterioridad metafísica en la filosofía de Dussel: se trata del nivel del misterio que se le escapa a la racionalidad de la totalidad. La meta-física a la que se abre la filosofía de Dussel tiene dos niveles: antropológico y teológico, donde lo antropológico participa de lo teológico. Cf. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, ed. cit., pág. 39. Como señala Cerutti, Dussel le agrega una dimensión geopolítica a la exterioridad meta-física; más allá de la totalidad significa también estar fuera del centro o en la periferia.

²¹ Enrique Dussel, “1492. El encubrimiento del otro (hacia el origen del mito de la modernidad)” en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, 25, 1992, pág. 7-121.

Cronología de la modernidad

La *Filosofía de la liberación* anuncia las precisiones que años después realizó Dussel (particularmente en sus Lecciones de Frankfurt) acerca del comienzo de la modernidad. En *Filosofía de la liberación*, Dussel todavía no cuestiona la periodización que sitúa a la modernidad filosófica en el siglo XVII con el *ego cogito* de la “totalidad europea”, pero le dedica un apartado a la “crítica a la conquista” en la sección sobre “Filosofía de la liberación de la periferia”, ejemplificando con la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) de Bartolomé de las Casas.

Hemos visto cómo en la década de los 70, Dussel trataba el tópico de la modernidad y la forma en que interpretaba a la filosofía del sujeto. En su obra posterior, este tema irá adquiriendo otro perfil. En la *Ética de la liberación* se distingue entre dos paradigmas de la modernidad: el eurocéntrico y el mundial.²² El paradigma de la segunda modernidad en filosofía inicia en la primera mitad del siglo XVII, como efecto del desplazamiento de centro del sistema-mundo hacia Europa iniciado en 1492. Al considerar la dimensión mundial que posibilita la formación del paradigma, Dussel argumenta que se logra una comprensión cabal del proceso de la modernidad. Los fenómenos que acompañan a la modernidad como proceso (de acuerdo a la periodización aceptada por Anthony Giddens) son explicados a partir de la relación del centro emergente del sistema-mundo con su periferia.²³ La racionalidad científica del *Discurso del método* (1637) surge simplificando variables y respondiendo a las exigencias de gestión del centro. En forma semejante debe entenderse, de acuerdo con Dussel, al dualismo cartesiano.

²² Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 2002, pág. 50-86.

²³ Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.

Dussel trata de mostrar que la racionalidad de la filosofía moderna europea cuantifica a la naturaleza y la reduce a su dimensión mensurable. Esta filosofía, asegura, opera abstrayendo o simplificando la complejidad; se trata de una reflexión teórica que responde a las exigencias de gestión del sistema-mundo del centro. Para responder a dichas exigencias, abstrae o deja fuera del horizonte teórico variables válidas, pero que obstruyen la eficacia. Como hemos visto en textos anteriores de Dussel, a esta filosofía le corresponde pensar a la totalidad en la forma del sujeto. En la *Ética de la Liberación* Dussel sostiene que la filosofía del sujeto sólo surge en la segunda modernidad: la primera modernidad en filosofía, asegura, corresponde a la reflexión hispánica, renacentista y humanista que se preguntaba, con los recursos de la escolástica, acerca de la legitimidad de la expansión europea hacia el mundo amerindio.

En la discusión con Apel, Dussel pretende delimitar a la modernidad desde una perspectiva latinoamericana, explicitando el papel que el mundo amerindio tiene para la filosofía analéctica de la liberación, ya permeada de algunos conceptos de la ética del discurso. Las “etnias indígenas” son situadas, en el contexto de la discusión con Apel, en el marco de la “exterioridad”. Dussel distingue el nivel de la pre-modernidad, correspondiente al mundo amerindio antes de la invasión europea: en el tiempo histórico que precede a la invasión hispánica no puede hablarse del mundo amerindio como la “exterioridad” del centro o de la totalidad. Como señaló Salazar Bondy en el contexto de la discusión sobre la existencia del pensamiento filosófico amerindio, no había contacto entre las grandes civilizaciones del mundo americano anteriores a la invasión hispánica.²⁴ Dussel descarta el intento de retorno a la pre-modernidad como

²⁴ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968.

proyecto actual, proyecto que buscaría la restitución o reconstrucción del mundo amerindio, tomando como modelo sus civilizaciones tal y como existían antes del siglo XVI. En la terminología del pensamiento fronterizo de Walter Mignolo, esto implica el reconocimiento del carácter irreversible de la diferencia colonial que imprimió al mundo amerindio y a su *gnosis* de una dimensión subalterna. En el apartado de la *Ética de la Liberación* dedicado al mundo amerindio, Dussel trata de situar a América en la historia mundial como el extremo Oriente del Asia. Describiendo la eticidad, y asumiendo una posición ambigua respecto a la existencia de una filosofía amerindia, Dussel describe el principio dual entre aztecas, mayas e incas: la comprensión ética amerindia está “del todo regulada por las fuerzas divinas”.²⁵ En esta descripción de la eticidad amerindia, Dussel no da cuenta del alto grado de racionalización al que había llegado el pensamiento amerindio: en el pensamiento inca, maya y azteca pudiera hablarse de Ilustración. La racionalización de los mitos sugiere una Ilustración ya operante, por ejemplo, en las escuelas de formación de *tlamatinime*. Si se puede hablar de una Ilustración griega asociada a la sofística muchos siglos antes de la Ilustración francesa, un enfoque no eurocéntrico podría encontrar procesos de racionalización (en sentido weberiano) en espacios que se volverían periféricos o marcados por la colonialidad en el sistema mundial.²⁶ Debido a lo anterior, la descripción de la eticidad del mundo amerindio anterior al siglo XVI requiere, para ser consistente con un enfoque no eurocéntrico o “posoccidental”, restituir la potencia teórica y epistémica del pensamiento amerindio. Si se intenta una destrucción posoccidental de la tradición filosófica, hablar de “proto-filosofías” en el mundo amerindio implica situar, en

²⁵ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, ed. cit., pág. 30.

²⁶ W.K.C. Guthrie, *A history of greek philosophy*, vol. 3, Cambridge, 1969

términos subalternos con respecto a la razón filosófica, al saber teórico de las culturas amerindias.²⁷

En forma paralela a la discusión sobre la noción de transmodernidad, en la lectura de la obra de Charles Taylor, Dussel aclara su visión de los dos paradigmas de la modernidad: el eurocéntrico y el mundial. La historia mundial comienza en 1492, cuando todas las civilizaciones o *ecumenes* provinciales se ponen en relación empírica.²⁸ El sistema mundial con centro en Europa se confronta, en diversos niveles de “subsunción” y “exterioridad”, con todas las otras culturas del planeta. En diálogo con Taylor, Dussel retomó, con respecto al sujeto de la filosofía moderna, un motivo de su obra anterior: el *ego cogito* tiene una proto-historia que remite al *ego conquiro* como “yo práctico” que le antecede. Nuevamente, al sujeto de la filosofía moderna europea se le circunscribe espacial e históricamente, se trata del pensamiento del centro. Durante la protohistoria del *ego cogito* se alcanza la dominación sobre América indígena. A partir de la problemática del comienzo de la filosofía moderna, Dussel intenta precisar, en términos de causas y efectos, la emergencia del paradigma moderno:

Es decir, se coloca como “efecto” a la racionalización, la ciencia,
el yo moderno, etc., lo que quizá ya fue el efecto de la *centralidad*
europea sobre una *periferia* mundial²⁹

En el estudio dedicado a Taylor, Dussel polemiza con la visión de la modernidad de Habermas, según el cual el contradiscurso de la modernidad iniciaría con Kant. Dussel

²⁷ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, ed. cit., pág. 30.

²⁸ Enrique Dussel, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, pág. 113.

²⁹ *Ibid*, pág. 116. Cursivas del original.

argumenta que ese contradiscurso comienza en el siglo XVI ante la situación de dominación padecida por los indios americanos. Para Dussel, el contradiscurso de la modernidad surge en la razón crítica europea que se abría desde la alteridad dominada. Al definir mundialmente a la modernidad, ésta debe incluir a su alteridad periférica:

Sería la Modernidad *hegemónica* y el mundo colonial periférico *dominado* como un solo sistema-mundo.³⁰

La razón de la exterioridad

Los conceptos de razón y racionalidad adquirirán relevancia en la discusión en torno a modernidad, posmodernidad y transmodernidad. La ética de la liberación formulada desde la década de los 90 por Dussel pretende sostener un concepto de racionalidad práctica a partir de las víctimas del sistema vigente. En textos anteriores, Dussel en ocasiones sustituía el concepto de totalidad por el de sistema y el de cosmos por el de metasistema.³¹ En gran medida, los contenidos de la noción de totalidad se trasladaron al concepto de sistema y Dussel mantuvo la distinción entre centro y periferia. En cuanto a la noción de razón, es muy relevante para definir el mito de la modernidad y su correspondiente contraparte, la transmodernidad, ya que Dussel denuncia una dimensión irracional oculta en la modernidad renacentista e ilustrada. Cuando partía de la fenomenología para indicar un ámbito correspondiente a la “exterioridad”, Dussel no se preocupaba por clarificar el concepto de razón, ya que la juzgaba como una mediación de la totalidad: la exposición del *logos* de la filosofía griega y de la *Vernunft* del pensamiento hegeliano confirma esta hipótesis. En ambos casos, la razón acompaña a la

³⁰ *Ibid*, pág. 118. Cursivas del original.

³¹ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit., 2.2.6, pág. 38-39.

totalidad, condenando a la barbarie a la sinrazón. En la *Ética de la Liberación*, comentando un pasaje de Max Weber sobre los fenómenos culturales de Occidente, Dussel introduce, al caracterizar el paradigma eurocéntrico, la noción de racionalidad:

Europa habría tenido, según este paradigma, características excepcionales *internas*, que le permitieron superar por su racionalidad a otras culturas.³²

Si bien la transmodernidad denuncia un mito irracional que acompaña a la modernidad, podríamos preguntarnos ¿qué criterios de racionalidad ofrece la ética de la liberación de Dussel? ¿por medio de qué estándares pretende juzgar a la *praxis* de la modernidad? En la *Ética de la liberación* Dussel acepta, con respecto a la racionalidad instrumental, una visión dominante de la modernidad. Se trata de una descripción que guiaba, entre otros muchos, a Habermas: en la modernidad la racionalidad instrumental se expande y coloniza a otras esferas. Habermas distingue entre racionalidad estratégica, comunicativa e instrumental.³³ La racionalidad instrumental permite el control técnico de la naturaleza; calcula y cuantifica al mundo natural.

A partir de la década de los 90, Dussel pretende fundamentar una ética de la liberación desde el principio transhistórico de la producción, reproducción y desarrollo de la vida, aceptando criterios de racionalidad que trascienden a los mundos histórico-culturales. Al intentar fundamentar distintos principios, Dussel pisa un terreno hasta cierto grado común con Apel y Habermas, distanciándose de una línea teórica a la que califica como

³² Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, ed.cit., pág. 50. Cursivas del original.

³³ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.

“posmoderna”. Por ejemplo, si consideramos el pensamiento de Michel Foucault, la sucesión de formaciones históricas en las que se combinan saber y poder no permite situarse en un punto de observación privilegiado localizado más allá de las prácticas del saber correspondientes a una formación histórica determinada. En contraste con Foucault, Dussel se remite, entre otros, a un principio material fundamentador de la ética, principio que considera transhistórico; sin embargo, de acuerdo a los supuestos y narrativa dusseliana, su procedencia semita es notoria. La contraposición entre la concepción unitaria de la corporalidad del mundo semita y el dualismo helénico y cristiano que formuló en la década de los 60 está presente en su fundamentación transhistórica del principio material. Esta continuidad queda más clara si se resaltan los pasajes en los cuales Dussel pretende encontrar cierta afinidad entre la neurobiología contemporánea y la concepción semita de la corporalidad.

En la discusión con Apel, Dussel tematiza a la dimensión discursiva de lo otro de la totalidad. Utilizando las categorías de la ética del discurso, Dussel presenta a la “exterioridad” de la comunidad real de comunicación. Actos de habla que reclaman justicia se sitúan desde fuera de la comunidad de argumentación.³⁴ Hay, entonces, un *logos* de la exterioridad, dimensión con ciertos contenidos:

En la `Exterioridad` está el pobre, como individuo, como marginal urbano, como etnias indígenas, como pueblos o naciones periféricas destinadas a la muerte.³⁵

³⁴ Enrique Dussel “La introducción de la `Transformación de la Filosofía` de K.O Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)” en Karl Otto Apel, Enrique Dussel, Raúl Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI, UAM Iztapalapa, 1992, pág. 96-97.

³⁵ *Ibid*, pág. 96.

Se trata de una observación de Dussel al margen de su concepción de la transmodernidad que va surgiendo por esas fechas: desde el momento fundacional del sistema-mundo se perfila un centro moderno, ubicado en Europa, y una periferia. Las culturas amerindias, desde entonces, se han situado más allá de la totalidad: son la exterioridad o la otra cara de la modernidad, exterioridad sometida a una “totalización semiótica” y a una destrucción material en el primer genocidio de la modernidad, el cual precede a aquel asociado al traslado de esclavos africanos. A partir de la delimitación temporal de la modernidad, Dussel busca asumir un discurso que adviene desde sus víctimas. Este *aná-logos* quizá requiera ir más allá de las fronteras semióticas asociadas a la colonialidad del poder. Esto es, para reconstruir la memoria de las víctimas de la modernidad es indispensable traspasar los límites impuestos por las lenguas coloniales, las cuales son pensadas como manifestaciones de la totalidad o del centro. Un avance en ese sentido se encuentra en el trabajo de Dussel sobre el encubrimiento del otro como origen del mito de la modernidad.³⁶ En la segunda parte, Dussel intenta una narrativa de la conquista en términos de invasión: un relato desde la perspectiva del mundo invadido. Dussel indica el ejercicio de la razón filosófica ya liberada de elementos míticos en la concepción azteca del lugar de la dualidad u *Omeyocan*: estableciendo analogías con el pensamiento ontológico occidental, muestra la dimensión filosófica del pensamiento azteca. Sin embargo, al aseverar también que se trata de “metáforas conceptuales”, parece vacilar en cuanto al estatuto teórico del pensamiento amerindio.

Al comentar la disputa de Valladolid de 1550 como momento fundacional de la modernidad filosófica, Dussel distingue entre el mito y el concepto emancipador de la modernidad. El concepto muestra el sentido emancipador de la razón moderna con

³⁶ Enrique Dussel, “1492, El encubrimiento del otro (hacia el origen del mito de la modernidad)” art. cit.

respecto a civilizaciones con instrumentos, tecnologías o “grado del ejercicio de la subjetividad menos desarrolladas”³⁷. Dussel acepta, entonces, estándares de eficacia tecnológica para determinar el grado de despliegue de la razón moderna. Este plano de la racionalidad instrumental se entrecruza con la lectura de *Ética de la liberación* en torno a la filosofía moderna como respuesta a las exigencias de gestión del centro del sistema-mundo: para lograr la eficacia técnica es indispensable “abstraer” variables pertinentes. Buscando evitar la complicidad con el eurocentrismo, el pensamiento de Dussel trata de restituir la eficacia técnica y la racionalidad instrumental de la “exterioridad geopolítica”. En este sentido, la filosofía de la liberación de Dussel intenta caminar en un sentido opuesto a las premisas de la sociología de la modernidad de Max Weber.³⁸ Esta dimensión “técnica” o de predominio de la “razón instrumental” es un aspecto de la modernidad sobre el cual hay suficiente consenso: Habermas definirá las patologías de la modernidad, apelando a la colonización del mundo de la vida por parte de la razón instrumental.³⁹ En cuanto a los otros contenidos del concepto “emancipador” de la modernidad: ¿de dónde provienen los estándares que determinan el grado de desarrollo de la subjetividad? En la *Ética de la liberación*, trabajo posterior al diálogo con Apel y Habermas, el criterio que fundamenta las posiciones de la ética de la liberación es la producción, reproducción y desarrollo de la vida. La imposibilidad de la totalidad o del sistema de reproducir la vida de las víctimas es un indicador de ausencia de racionalidad. Sin embargo, al suponer que hay grados de desarrollo de la subjetividad, debido quizá a una toma de posición evolucionista, Dussel descarta los

³⁷ *Ibid*, pág. 48.

³⁸ La pregunta de Weber en la introducción de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* nos muestra un ejemplo paradigmático de enfoque eurocéntrico: “¿Qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales que...parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?” Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Sarpe, 1984, pág. 23.

³⁹ Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Rei, México, 1993.

señalamientos en torno a la complicidad de la filosofía del sujeto y la totalidad moderna que había realizado en algunos trabajos de la década de los 70.

En la órbita del marxismo

En los textos fenomenológicos de Dussel ya se encontraba el tópico del útil; en la sección sobre Marx de su estudio sobre la dialéctica, se señalaba la relevancia de la “productualidad”.⁴⁰ La confrontación con el marxismo en algunos textos de Dussel de la década de los 70 remite al nivel de la arqueológica: el ateísmo del marxismo-leninismo diviniza de manera encubierta a la materia.⁴¹ En el contexto de la guerra fría, Dussel asociaba la dominación política soviética con la sacralización fetichista de la materia y situaba en su cartografía geopolítica a la Unión Soviética en el centro. Para el marxismo soviético, si tenía sentido la cuestión del otro, sólo hasta cierto grado éste es disruptivo con la naturaleza: el otro no es espíritu, sino naturaleza o materia consciente. En los textos maduros de Engels, tan relevantes para el marxismo soviético, la materia se organiza en diversos niveles, encontrándose el individuo humano sólo en uno de esos niveles. Ya en la década de los 80, Dussel, en nombre de Marx, cuestiona el “materialismo cosmológico” para defender un “materialismo práctico”.⁴²

Dussel, durante la década de los 80, procedió a analizar con detalle el discurso de Marx desde los *Grundrisse* e intentó establecer un puente con la analéctica. Enfatizando la importancia de la *Lógica* de Hegel para el Marx maduro, Dussel trata de mostrar la existencia de una “ontología del capital” en los *Grundrisse*. El valor, como esencia del

⁴⁰ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., pág. 135-144.

⁴¹ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit., 3.4.2.2, pág. 114. Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, ed. cit.

⁴² Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985, pág. 36-37.

capital, atraviesa una serie de metamorfosis; el capital se manifiesta o sufre determinaciones en su proceso de valorización: se convierte en dinero, producto, instrumento de producción y trabajo vivo. En la lectura de Dussel, la incorporación o “subsunción” del trabajo vivo como determinación del capital, le permite introducir la cuestión de la “exterioridad” del otro. Como habíamos visto, a partir de las premisas heideggerianas de los textos de Dussel de la década de los 70, la “totalidad” o mundo constituye el trasfondo en el que se manifiestan los entes determinados o “intramundanos”. Hay una fase histórica correspondiente al capitalismo, fase en la que el capitalismo es el “sistema vigente”: sistema, mundo y totalidad son expresiones teóricas equivalentes en el marco conceptual de Dussel, por lo cual sería correcto aseverar la existencia en su esquema teórico del mundo del capital o del capital vuelto mundo.⁴³ En términos generales, Dussel intentó acercar el pensamiento de Marx a una tradición teológica y filosófica semita, en la cual pesa bastante la noción de creación. En los *Grundrisse* y en los Manuscritos de Marx escritos entre 1861 y 1863, Dussel intenta mostrar que más allá del capital como totalidad se encuentra la “nada” creadora de valor: el trabajo vivo. Así, Dussel distingue entre trabajo asalariado y trabajo vivo, siendo éste último la fuente creadora de valor. Mientras el trabajo asalariado ya ha sido incorporado a la totalidad del capital, el trabajo vivo es “exterioridad”. La descripción fenomenológica del encuentro “cara a cara”, expuesta por Dussel en sus trabajos de la década de los 70, se traslada al campo de la producción capitalista: el trabajo vivo como “pobreza absoluta” se encuentra “cara a cara” con el capitalista, persona en la que se encarna el valor que se valoriza. Así, Dussel enfatiza la dimensión perversa, en términos éticos, de la creación de plusvalor en continuidad con su versión de la analéctica, en donde prevalece la primacía de la ética sobre la ontología.

⁴³ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, ed. cit., pág. 97.

Capítulo 4

Walter Mignolo y la herida colonial

Colonialidad y modernidad

El pensamiento de Walter Mignolo transitó de la semiótica y la hermenéutica del texto literario hacia las temáticas de la dimensión colonial de la modernidad y las perspectivas de un enfoque posoccidental.¹ Si posteriormente Mignolo elaborará el concepto de diferencia colonial para agregarle un elemento que considera constitutivo del sistema mundial moderno, en *El lado oscuro del Renacimiento* establece una distinción con respecto a dos fases de la modernidad. La expansión colonial hispano-lusitana hacia América se situaría en la modernidad temprana, mientras el colonialismo franco-británico iniciado en el siglo XVIII correspondería a la segunda fase de la modernidad. Así, Mignolo distingue entre periodo moderno/colonial temprano y periodo moderno/colonial ilustrado. Las lenguas de las potencias coloniales de la modernidad temprana son desplazadas por el francés, el alemán y el inglés como lenguas propias para el discurso científico y filosófico en el periodo moderno/colonial ilustrado. Las dos etapas de expansión occidental mencionadas comparten una tendencia a organizar jerarquías en un marco temporal. Para ejemplificarlo, Mignolo señala la clasificación de los sistemas de escritura de acuerdo a su cercanía con el alfabeto realizada por José de Acosta durante el momento inicial de esta tendencia; así, de Acosta procedía a una clasificación temporal de los sistemas de escritura. En el horizonte abierto por la colonialidad de la primera fase de la modernidad, la diferencia colonial le impedía a los misioneros hispanos y portugueses observar prácticas de escritura entre los pueblos amerindios. En ese marco, se genera la semiosis colonial de

¹ Walter Mignolo, *Teoría del texto e interpretación de textos*, ed. cit..

la modernidad temprana: la producción de signos estuvo marcada por la distancia entre las prácticas legítimas de la escritura alfabética y la dimensión denegada de la escritura pictográfica.

Al exponer la crítica interna de la modernidad en Nietzsche y Heidegger retomada por el crítico literario y novelista marroquí Abdelkebir Khatibi, Mignolo parte de la distinción entre dos fases de la modernidad. Suponiendo el vínculo indisoluble entre modernidad y colonialidad, la crítica interna a la modernidad adviene desde las localidades metropolitanas. La genealogía del cristianismo de Nietzsche desmitifica al *ethos* religioso europeo desde su interior; incluso sus intentos de restitución mítica de la antigüedad suponen una continuidad histórica entre Grecia y Europa. La figura de Dionisos en el pensamiento de Nietzsche se contrapone al *logos* socrático, considerado por el filósofo alemán antecedente del racionalismo científico moderno. Otros motivos del pensamiento de Nietzsche indicarían la crítica interna de la modernidad: el relato del fin de la metafísica del *Crepúsculo de los ídolos* (1889) es un ejemplo de destrucción inmanente de una tradición filosófica. Khatibi retoma la genealogía del cristianismo de Nietzsche situándola en el contexto del conflicto histórico entre el cristianismo y el Islam. Pensando desde la frontera exterior del sistema mundial moderno con centralidad europea, Khatibi realiza una crítica exterior o “fronteriza” de la modernidad. De acuerdo con la interpretación de Mignolo, en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger la “epistemología monotópica de la modernidad” puede generar una crítica interna.² La doble crítica de Khatibi se posiciona simultáneamente frente al pensamiento occidental cristiano o secularizado y ante la teología islámica.

El imaginario del sistema mundial moderno

² Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, ed. cit., pág. 131.

Mignolo encuentra un vínculo indisoluble entre colonialidad y modernidad, aunque no identifica los conceptos de colonialidad y colonialismo. De acuerdo con Mignolo, al sistema mundial moderno que se funda con el circuito comercial del Atlántico le corresponde un imaginario, concebido como una construcción simbólica mediante la cual una comunidad se define a sí misma. En este imaginario, moros, judíos, amerindios y esclavos africanos configuran la exterioridad; al imaginario lo conforman las diferencias internas al discurso colonial, así como las respuestas que advienen desde las comunidades que el imaginario occidental involucró en su propia autodescripción. Esto es, hay una respuesta desde la “exterioridad interna” al lugar que en el orden mundial y entre la jerarquía de los seres se le adscribe a dicha exterioridad. Considerando un largo lapso histórico, Mignolo describe como pensamiento proveniente de la “diferencia colonial” o “pensamiento fronterizo” a la producción intelectual amerindia desde el siglo XVI, producción que también ha acompañado a las rebeliones indígenas. Al exponer cómo surgió el hemisferio occidental en el imaginario del mundo moderno-colonial, Mignolo trata de mostrar que se trata de una articulación conceptual creada por la conciencia criolla, sajona y latina:

En suma, `hemisferio occidental` y `nuestra América` son figuras fundamentales del imaginario criollo, sajón e ibérico, pero no del imaginario amerindio (en el norte y en el sur) o del imaginario afro-americano (tanto en América Latina como en el Caribe, como en América del Norte)³

³ Walter Mignolo “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. cit., pág. 68.

Occidentalismo, eurocentrismo y pensamiento fronterizo

El pensamiento fronterizo pretende responder a las categorías eurocéntricas o al “occidentalismo” dentro del cual ha pensado la epistemología moderna. De acuerdo con Aníbal Quijano, la colonialidad geopolítica del poder y su consecuencia, la dependencia histórico-estructural, presuponen la hegemonía eurocéntrica como perspectiva epistemológica. Partiendo de las dimensiones agregadas por Quijano al modelo del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, Mignolo trata de restituir la potencia epistémica que adviene desde el campo histórico sobre el cual la diferencia colonial se extiende. Así, el pensamiento fronterizo se define como “una epistemología de la diferencia colonial que discurre paralelamente a la epistemología de la mismidad”.⁴ Surge simultáneamente desde una variedad de historias locales, sin limitarse al pensamiento latinoamericano o en las Américas. Al surgir desde la dimensión exterior del sistema-mundo moderno, varios legados coloniales con sus particulares historias locales son tomados en consideración para ilustrar el modo de operar del pensamiento fronterizo. Entre las distintas acepciones que le otorga Mignolo, el pensamiento fronterizo se sitúa simultáneamente desde el interior y el exterior del sistema-mundo moderno; esto es, desde la epistemología moderna y desde su exterior: los campos históricos sometidos a la colonialidad. La reflexión teórica de las potencias coloniales, al generar una posición epistemológica subalterna, permite una *gnosis* fronteriza desde el campo bárbaro, salvaje o subdesarrollado. A la cercanía entre el pensamiento fronterizo y un pensar desde la barbarie se debe la similitud entre la obra de Mignolo y la filosofía tardía de Leopoldo Zea. El punto en disonancia es, seguramente, la concepción divergente de la temporalidad y la insistencia de Mignolo en la

⁴ Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, ed.cit., pág. 114.

simultaneidad o sincronía en oposición a un relato dialéctico que asume la figura de la “superación”. Mignolo le atribuye a la herencia hegeliana un modelo histórico lineal que transita por fases o etapas: mientras el pensamiento dialéctico supera en una síntesis a los polos antagónicos, el pensamiento fronterizo es un “lugar dicotómico de enunciación”⁵ que no busca una reconciliación. Mignolo presenta distintos ejemplos de pensamiento fronterizo: la conciencia mestiza de la escritora chicana Gloria Anzaldúa, la creolización del escritor y crítico literario de Martinica Edouard Glissant, la doble crítica de Abdelkedir Khatibi y la doble traducción del Subcomandante Marcos. Como puede verse, no todos los ejemplos recurren a los legados históricos y coloniales latinoamericanos. El pensamiento fronterizo también cuestiona la universalidad y ausencia de localidad del sujeto de la filosofía moderna: en la epistemología moderna, el sujeto de conocimiento aparece desprovisto de determinaciones que lo ligen espacialmente a una localidad y temporalmente a un momento histórico. Debido a la insistencia de Mignolo en la dimensión histórica del pensamiento y en el carácter situado del conocimiento, es preciso señalar su posible cercanía con la tradición historicista.

Colonialidad, escritura y explotación

Una de las principales finalidades de la sección dedicada a la colonización del lenguaje en *The darker side of the Renaissance* es cuestionar los fundamentos de la filosofía renacentista de la escritura.⁶ Al no poder percatarse de los trazos significativos amerindios, los misioneros, filósofos y teólogos iberos partían de un modelo teórico de procedencia greco-latina que pensaba a la escritura como representación de la voz. Si

⁵ *Ibid*, pág. 150.

⁶ Walter Mignolo, *The darker side of the Renaissance*, ed. cit., pág. 29-121.

consideramos el alcance de la concepción renacentista de la escritura y la voz, no resulta sorprendente que una y otra vez se negara la existencia de la escritura entre los pueblos amerindios. La capacidad de *amautas*, *tlamatinime* y *tlacuilos* de recolectar, organizar y producir conocimientos a partir de sus recursos semióticos fue devaluada sistemáticamente. Al respecto, no está de más señalar que judaísmo, cristianismo e Islam son religiones basadas en la revelación escrita. En este marco, Mignolo se remite a *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo* de Alejo Venegas, publicado en Toledo en 1540. Venegas distingue el libro arquetípico del libro metagráfico. El libro arquetípico es la expresión de la palabra divina, presente en la naturaleza y en el libro sagrado: se trata del libro leído por los ángeles. El libro metagráfico es el correspondiente a los seres humanos. Considerando el tipo de concepciones dominantes en el Renacimiento hispano, no resulta sorprendente que la revelación escrita fuera enfatizada en el diálogo entre franciscanos y *tlamatinime* ocurrido en 1524.

Al tratar el tópico de la semiosis colonial, Mignolo encuentra una matriz de poder subyacente a la asimetría de las interacciones semióticas en un contexto colonial. A partir de una aproximación semiótica, un signo gráfico es un signo físico realizado con la finalidad de establecer una interacción semiótica, permitiendo que una persona le atribuya un significado determinado a ese signo gráfico.⁷ De acuerdo con Mignolo, en este tipo de enfoque semiótico los vínculos entre habla y escritura no son necesarios, ya que la escritura no es conceptualizada como representación de la voz. ¿Hasta qué punto en la concepción ampliada de la escritura de Mignolo éste partía de la puesta en cuestión de Jacques Derrida de la demarcación entre la voz y la escritura? Derrida

⁷ *Ibid*, pág. 78.

recuerda que Hegel rebaja a la escritura y denuncia el “ser-fuera-de sí del logos en la abstracción sensible o intelectual”⁸; sin embargo, la crítica hegeliana se detiene ante la escritura alfabética, ya que ésta es concebida como superación (*Aufhebung*) de otras modalidades de escritura. Derrida, al distanciarse de teorías teleológicas de la historia, hace lo propio en el terreno de la historia de la escritura.

Aunque Mignolo toma en cuenta la materialidad de las interacciones semióticas y de la producción de signos, no suele ubicar en el centro de su análisis a las relaciones de poder y de explotación que no pueden subsumirse en categorías semióticas. En su estudio sobre el Renacimiento, la hermenéutica pluritópica busca ampliar los lugares de enunciación, abriendo así un espacio para la enunciación amerindia. Sin embargo, de ese modo pasan a un segundo plano la encomienda, el repartimiento, la mita y las yanaconas, esto es, el nivel específico del trabajo forzado y la apropiación de plus-trabajo del régimen colonial hispanoamericano.⁹ En el marco del encuentro desigual y asimétrico de sistemas distintos de registro y transporte de signos, surge la espinosa problemática del vínculo entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas.

Hacia un marxismo fronterizo

En reiteradas ocasiones, Mignolo encuentra una incapacidad del marxismo para dar cuenta de la densidad histórica de la colonialidad y de asumir el giro que representan las teorías postcoloniales. Mignolo coloca al marxismo a un lado de un amplio espectro de enfoques eurocéntricos, cómplices del “occidentalismo”. Mientras el sector historicista de la filosofía de la liberación se había apropiado del marxismo y lo caracterizaba como

⁸ Jacques Derrida, *De la Gramatología*, México, Siglo XXI, 1984, pág. 33.

⁹ Cf. Heinz Dieterich, *Relaciones de producción en América Latina*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1985, pág. 131-234.

una filosofía de la denuncia enarbolada por Calibán, Mignolo constantemente opone el materialismo histórico a la perspectiva poscolonial.¹⁰ Una apreciación equilibrada del tópico de la acumulación originaria de capital permitiría mostrar que Marx ubica a la historia colonial en el contexto del capitalismo. En el tomo I de *El Capital*, Marx indica algunos elementos que hacen posible al régimen capitalista:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, el exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista.¹¹

Independientemente del *corpus* de Marx y Engels en torno a la colonialidad, al interior del marxismo se generó una amplia, rica y documentada producción teórica relativa a los modos de producción coloniales.¹² Mientras el materialismo histórico exploraba los modos de producción coloniales en el contexto del mercado mundial, Mignolo parte del análisis del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein.¹³ El análisis del sistema-mundo reconoce tres variedades de sistemas históricos: minisistemas, imperios mundiales y economías mundiales. Para comprender el pensamiento fronterizo, es indispensable remitirse a la caracterización que hace Wallerstein del sistema-mundo moderno.

Wallerstein define a las economías mundiales como “vastas y desiguales cadenas de

¹⁰ Arturo Andrés Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1981, pag. 9.

¹¹ Marx/Engels, *Sobre el colonialismo*, Moscú, Editorial Progreso, 1981, pág. 116.

¹² Cf. Ciro Flamarion Cardoso, “Los modos de producción coloniales: estado de la cuestión y perspectiva teórica” en Enrique Semo, Raúl Olmedo *et. al.*, *Modos de producción en América Latina*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1979, pág. 111-130.

¹³ Immanuel Wallerstein, “Análisis de los sistemas mundiales” en Anthony Giddens, Jonathan Turner *et. al.*, *La teoría social hoy*, México, Alianza/CNCA, 1991, pág. 398-417.

estructuras de producción diseccionadas por múltiples estructuras políticas”.¹⁴ El sistema-mundo moderno surgió alrededor de 1500 al consolidarse una economía mundial; se desarrolla como sistema capitalista expandiéndose al mundo entero, de tal modo que a fines del siglo XIX había un único sistema histórico en el mundo.

Si Mignolo solamente insistiera en la dimensión colonial del sistema-mundo moderno, se mantendría en el mismo nivel de análisis de la teoría de la dependencia y de la teoría marxista de los modos de producción coloniales. Sin embargo, la preocupación principal del programa teórico de Mignolo no son las modalidades de explotación que acompañan a la colonialidad, sino el campo epistémico: los “conocimientos subalternos”. Un posible marxismo “fronterizo” se alejaría de enfoques eurocéntricos, etapistas y evolucionistas y, al mismo tiempo, no renunciaría al análisis de la materialidad en contextos históricos coloniales.

¹⁴ *Ibid*, pág. 408.

Conclusiones

En este trabajo delineamos el terreno asediado al presentar el eurocentrismo filosófico de Hegel. Intentamos mostrar que el eurocentrismo desarrollado en las lecciones dictadas por Hegel en Berlín forma parte de su sistema. Al eurocentrismo filosófico hegeliano le contrapusimos tres programas teóricos de destrucción del eurocentrismo.

Leopoldo Zea reaccionó críticamente frente al eurocentrismo de Hegel, reacción que no le impidió apropiarse del método dialéctico. Al centrarnos en los tópicos del mestizaje y los legados amerindios en el pensamiento de Zea, mostramos el modo en que el motivo dialéctico de la interiorización del pasado le permite elaborar una filosofía de la historia americana. El énfasis en el siglo XVI y en la conquista hispana respondió a la insistencia de la teoría del sistema-mundo en la importancia de ese siglo para situar a la modernidad.

La crítica de Enrique Dussel al eurocentrismo partió de referentes teóricos distintos, resultándole indispensable el concepto de “exterioridad”. En su interpretación de la modernidad, Dussel distingue entre un enfoque eurocéntrico y uno mundial. En contraste con una interpretación secular, Dussel, al remitirse al concepto de fetiche, realiza una lectura teológica de la modernidad. Al mismo tiempo, al transitar hacia una perspectiva mundial e intentar situarse más allá del helenocentrismo y del eurocentrismo, Dussel parece haber renunciado al punto de vista latinoamericano que lo guiaba en su obra inicial. En otros términos, Dussel comparte el programa del asedio teórico hacia enfoques monotópicos de la modernidad, aunque ese asedio pretende llevarse a cabo desde una perspectiva mundial y ya no sólo latinoamericana.

Walter D. Mignolo, al proponer un enfoque “posoccidental”, se sitúa también en el campo de la destrucción del eurocentrismo, e intenta otorgarle una dirección “decolonial” al pensamiento latinoamericano. Para darle plausibilidad a la perspectiva “decolonial”, Mignolo intenta recuperar el potencial epistemológico de los pueblos colonizados, particularmente de los pueblos amerindios. Al explorar la representación del espacio, la capacidad escrituraria y las narrativas históricas de los pueblos amerindios, Mignolo intenta abrir un espacio de interpretación y de observación situado desde la perspectiva del mundo colonizado.

El recorrido que realizamos pretende haber mostrado tanto el terreno común de la crítica y destrucción del eurocentrismo, como algunas variantes teóricas adoptadas por ese programa. Mientras Zea reaccionaba críticamente ante la filosofía hegeliana de la historia, Dussel, al proponer la noción de transmodernidad, respondía a la teoría habermasiana de la modernidad. Por su parte, Mignolo se vio fuertemente marcado por las teorías postcoloniales elaboradas para pensar a los legados coloniales británicos. Estas tres variantes de asedio al eurocentrismo delinean un campo común, y a la vez heterogéneo, del pensamiento latinoamericano contemporáneo.

Bibliografía

Fuentes

Dussel, Enrique, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

-----*América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973.

-----*El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974.

-----*La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985.

-----*Filosofía de la liberación*, México, Asociación de Filosofía de la Liberación, 1989.

----- *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de 'El Capital'*, México, Siglo XXI/UAM-I, 1990.

-----“1492. El encubrimiento del otro (hacia el origen del mito de la modernidad)” en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, 25, 1992, pág. 7-121.

-----“La introducción de la ‘Transformación de la filosofía’ de K.O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)” en Karl Otto Apel, Enrique Dussel, Raúl Fornet Betancourt, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI/UAM-I, México, 1992.

-----*Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, México, Universidad de Guadalajara, 3ª edición, 1992.

-----*Las metáforas teológicas de Marx*, España, Verbo Divino, 1993.

-----*Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1995, 5ª edición.

-----*La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

-----“Europa, modernidad y eurocentrismo” en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pág. 41-53.

-----*Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*,
Madrid, Trotta, 2002.

Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974.

-----*Lecciones sobre filosofía de la religión I y II*, Madrid, Alianza
Universidad, 1987.

-----*Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica,
1993, trad. Wenceslao Roces.

-----*Lecciones sobre filosofía de la historia universal I y II*, Barcelona, Altaya,
1994, trad. José Gaos.

-----*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997.

Mignolo, Walter, *Elementos para una teoría del texto literario*, Barcelona, Crítica,
1978.

-----*Teoría del texto e interpretación de textos*, México, UNAM, 1986.

----- *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality and
colonization*, Ann Arbor, University of Michigan, 1995.

----- “La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales” en Alfonso de Toro (ed), *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Frankfurt Am Main/Madrid, Vervuert Berlag/Iberoamericana, 1997, pág. 51-70.

----- “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina” en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coordinadores) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa/University of San Francisco, 1998, pág. 31-58.

-----“Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas” en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola (coord), *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Pensar/Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

----- “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pág. 55-80.

-----*Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

-----*La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel Seix Barral, 1976.

----- *Sentido de la difusión cultural latinoamericana*, México, UNAM, 1981.

----- *América como conciencia*, México, UNAM, 1983.

----- *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

----- *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura económica, 1992.

----- *El regreso de las carabelas*, México, UNAM, 1993.

----- *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1994, 15ª edición.

Otras obras

Amselle, Jean Loup, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, París, Payot, 1990.

Beuchot, Mauricio, *La querrela de la conquista. Una controversia del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1997, 2ª edición.

Cardoso, Ciro Flamarión, “Los modos de producción coloniales: estado de la cuestión y perspectiva teórica” en Enrique Semo, Raúl Olmedo *et. al.*, *Modos de producción en América Latina*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1979, pág. 111-130.

Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Pulvill, 1996.

Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 1ª edición.

-----*Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, Toluca, UAEM, 1997.

Chavolla, Arturo, *La imagen de América en el marxismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

Colleti, Lucio, *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977.

Culler, Jonathan, *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1982.

Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 1999.

Derrida, Jacques, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1981.

----- *De la Gramatología*, México, Siglo XXI, 1984.

Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.

Echeverría Bolívar (comp), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, UNAM/El Equilibrista, 1994.

Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, México, Juan Pablos, 1971.

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

Gaos, José “Etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Carta abierta a Leopoldo Zea” en *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.

García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, CNCA/Grijalbo, 1990.

García Ruiz, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Dussel*, México, Driada, 2003.

Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

Godelier, Maurice, *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Barcelona, Laia, 1977.

Guthrie, W.K.C., *A history of greek philosophy*, vol. 3, Cambridge, 1969.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.

-----*Ciencia y técnica como ideología*, México, Rei, 1993.

Horkheimer, Max, "Hegel y el problema de la metafísica" en *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982, pág. 119-136.

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Península, 1974.

Ingrosso, Marco, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*, Barcelona, Anagrama, 1973.

Jameson, Frederic, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1991.

Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1989.

Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.

Labarriére, Pierre Jean, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Lenin, Vladimír Illich, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977.

Mandel, Ernst, *El capitalismo tardío*, México, Era, 1979.

Mao-Tse-Tung, "Sobre la contradicción" en *Cinco tesis filosóficas*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975, pág. 43-142.

Marx, Carlos y Engels, Federico, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967.

Marx/Engels, *Sobre el colonialismo*, Moscú, Editorial Progreso, 1981.

Marx, Carlos, *El Capital. Crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, Tomo I, 1971.

Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Imperio*, México, Paidós, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*, Buenos Aires, Goncourt, 1978, tr. de Oscar Caliro.

Norris, Christopher, *¿Qué le ocurre a la posmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998.

Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a el laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander (comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pág. 201-246.

Ripalda, José María, *De Angelis. Filosofía, mercado y posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.

Roig, Arturo Andrés, “Postmodernismo, paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana” en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001, pág. 133-154.

Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980.

Slater, David, *Exploring other zones of the postmodern: problems of ethnocentrism and difference across the north-south divide*, México, UNAM, 1997.

Wallerstein, Immanuel, “Análisis de los sistemas mundiales” en Anthony Giddens, Jonathan Turner *et. al.*, *La teoría social hoy*, México, Alianza/CNCA, 1991, pág. 398-417.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Sarpe, 1984.

Wellmer, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, La Balsa de la Medusa/Visor, 1993.