



# **Filosofía de la liberación y giro decolonial**

---

**Caminos  
a la transmodernidad**

---

**Coordinadores**  
*Luis Rubén Díaz Cepeda*  
*Susana Báez Ayala*  
*Gustavo Herón Pérez Daniel*

---

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ**



---

# **Filosofía de la liberación y giro decolonial**

---

Camino a la transmodernidad

---



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

Juan Ignacio Camargo Nassar  
Rector

Daniel Constandse Cortez  
Secretario General

Alonso Morales Muñoz  
Director del Instituto de Ciencias Sociales y Administración

Jesús Meza Vega  
Director General de Comunicación Universitaria



# Filosofía de la liberación y giro decolonial

---

Caminos a la transmodernidad

---



Coordinadores  
*Luis Rubén Díaz Cepeda*  
*Susana Báez Ayala*  
*Gustavo Herón Pérez Daniel*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

D.R. © Luis Rubén Díaz Cepeda, Susana Báez Ayala,  
Gustavo Herón Pérez Daniel (por coordinación)

© Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Avenida Plutarco Elías Calles #1210,  
Fovissste Chamizal, C.P. 32310. Ciudad Juárez, Chihuahua, México  
Tel : +52 (656) 688 2100 al 09



Primera edición, 2021  
<https://elibros.uacj.mx>

---

**Filosofía de la liberación y giro decolonial. Caminos a la transmodernidad /** Coordinadores Luis Rubén Díaz Cepeda, Susana Báez Ayala, Gustavo Herón Pérez Daniel. – Primera edición. -- Ciudad Juárez, Chihuahua, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2021.-- 212 páginas; 22 centímetros.

ISBN: 978-607-520-407-9

Contenido: Introducción.— Siete hipótesis para una estética de la liberación / Enrique Dussel.-- Filosofía de la liberación y giro decolonial / Nelson Maldonado.-- Críticas e interrogantes en torno a la idea de normalidad / Nadia Heredia.-- Intersubjetividad política y articulación de los movimientos sociales / Luis Rubén Díaz Cepeda.-- Mi cuerpo es mío. Solo mío, mío, mío, de nadie más. Descolonizar la Interrupción Voluntaria del Embarazo en México / Susana Báez Ayala.-- Estudios del discurso en los orígenes del pensamiento decolonial mexicano: Fray Servando en 1794 / Gustavo Herón Pérez Daniel.-- Fronteras de la razón: intersubjetivas y culturales / Gabriel Salazar.-- El locus de una filosofía de la liberación ante el universalismo de la globalización capitalista. Un encuentro con Raúl Fernet-Betancourt / Jorge Alberto Reyes López.-- El individualismo en el contexto de la diferencia colonial / Laurenio Sombra.-- Ensayo sobre la responsabilidad y la razón material / Enrique Téllez Fabiani.

1. Posglobalización – Latinoamérica – Crítica y Debate
2. Descolonización – Latinoamérica – Crítica y Debate
3. Transmodernidad – Latinoamérica – Crítica y Debate
4. Existencialismo y humanismo – Latinoamérica – Crítica y Debate
5. Teoría de la cultura – Latinoamérica – Crítica y Debate
6. Filosofía de la liberación – Latinoamérica – Crítica y Debate

---

A apoyado con recursos Profexce 2020

La edición, diseño y producción editorial de este documento estuvo a cargo de la Dirección General de Comunicación Universitaria, a través de la Subdirección de Editorial y Publicaciones

Coordinadora editorial: Mayola Renova González

Corrección: Gizella Garcarena

Diseño de cubierta y diagramación: Jorge Muñoz

# CONTENIDOS



**Introducción**

**9**

---

**Siete hipótesis para una estética de la liberación**

*Enrique Dussel*

**17**

---

**Filosofía de la liberación y giro decolonial**

*Nelson Maldonado*

**53**

---

**Críticas e interrogantes en torno a la idea de normalidad**

*Nadia Heredia*

**69**

---

**Intersubjetividad política y articulación de los movimientos sociales**

*Luis Rubén Díaz Cepeda*

**83**

---

*Mi cuerpo es mío. Solo mío, mío, mío, de nadie más.*

**Descolonizar la Interrupción Voluntaria del Embarazo en México**

*Susana Báez Ayala*

**97**

---

**Estudios del discurso en los orígenes del pensamiento  
decolonial mexicano: Fray Servando en 1794**

*Gustavo Herón Pérez Daniel*

**117**

---

**Fronteras de la razón: intersubjetivas y culturales**

*Gabriel Salazar*

**133**



**El locus de una filosofía de la liberación ante  
el universalismo de la globalización capitalista.**

**Un encuentro con Raúl Fonet-Betancourt**

*Jorge Alberto Reyes López*

**147**

---

**El individualismo en el contexto de la diferencia colonial**

*Laurenio Sombra*

**169**

---

**Ensayo sobre la responsabilidad y la razón material**

*Enrique Téllez Fabiani*

**187**



ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y LIBERACIÓN (AFYL)

Dr. Enrique Dussel  
Presidente

Callejón de Heliotropo 29-B, Barrio del Niño  
Jesús, Delegación Coyoacán. C.P. 04330.  
Ciudad de México.



# INTRODUCCIÓN

Luis Rubén Díaz Cepeda, Susana Báez Ayala, Gustavo Herón Pérez Daniel



“Es necesaria la indignación practicada desde la participación democrática” anota Enrique Dussel en su *Carta a los indignados* (2011). Aquel despertar de las juventudes españolas, constituye parte de una gran estela de voces críticas que frente a la hegemonía capitalista van enlazando la resistencia desde el Sur global. Dussel se refiere más adelante a la situación de precarización que impacta a los *ninis* en México (y diríamos que en todo el orbe), señala: “el *desocupado* es lanzado a la *nada*” (2011, p. 14). Estas realidades complejas requerirían ser interpeladas por un pueblo que desde la conciencia crítica se tornase un actor colectivo, continúa señalando Dussel.

La mirada dusseliana nos convoca a la acción: “Es necesaria la indignación, pero de inmediato hay que practicarla como *participación democrática*” (2011, p. 18). De donde, la academia no puede menos que crear, al menos, espacios de diálogo, de análisis y de búsqueda de propuestas, que permitan ofrecer calas a las realidades que enfrentamos los pueblos del Sur en los albores del siglo XXI. Así nace este libro que reúne diez voces latinoamericanas y del Caribe de gran valía que se ubican en distintas latitudes del continente americano: de EUA hasta Argentina, pasando por Brasil, Puerto Rico y México

Este volumen que ahora proponemos va tras la estela de las voces de la indignación de quienes vivimos las secuelas de la colonización aún en los albores de este siglo XXI. Las comunidades del Sur, sea éste geográfico o metafórico, mantienen viva la palabra que reflexiona en torno a la complejidad de las condiciones que mantienen la inequidad en todos los órdenes de la experiencia humana, favoreciendo el pensamiento y praxis neo/colonialista en detrimento de los derechos humanos y ciudadanos de los pueblos del Sur.

Con base en lo anterior, los trabajos que integran el presente libro emergen del compromiso académico de quienes como investigadoras/es y ciudadanas/os ofrecemos nuestras reflexiones desde un posicionamiento pluriversal,

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

que integra a todos los *sures* que habitamos, incluso geográficamente situados en los nortes privilegiados. Los trabajos se entretejen con base en tres grandes paradigmas: la filosofía de la liberación, el giro decolonial y la transmodernidad; ejes teóricos a los que Enrique Dussel ha dedicado gran parte de sus estudios.

No será ocioso recuperar que la *Filosofía de la Liberación* surge, señala Dussel, desde su "condicionamiento cultural (*desde una mirada cultural determinada*), (...) articulado (...) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc. determinadas" (2005, p. 6), que sentó las bases para favorecer un *diálogo* intercontinental *Sur-Sur* (p. 6). A dicha conversación se suman los textos que aquí ofrecemos, desde el giro decolonial y en la búsqueda de afianzar el proyecto de transmodernidad que el mismo Dussel propone.

La transmodernidad que es un "intento liberador (que) indica la afirmación, como autovaloración, de los momentos culturales propios (...estos) deben ser el punto de arranque de una crítica interna (impulsada por) aquellos que viviendo la biculturalidad de las *fronteras* pueden crear un pensamiento crítico" (2005, p. 25). A partir de ello, qué opción más pertinente que ofrecer estos diez análisis de las/os autores que comparten sus investigaciones en este volumen realizado desde Ciudad Juárez en la frontera entre México y los EUA.

Desde la puerta de entrada a Nuestra América, entonces, la indignación común ante la polarización de los poderes hegemónicos actuales, nos convocó a reflexionar acerca de los siguientes nodos epistémicos: la posglobalización, la decolonización y la transmodernidad, desde la filosofía de la liberación, el giro decolonial y el pensamiento latinoamericano. Incursiones quijotescas, sí, por lo intrincado de su naturaleza; pero de una urgencia absoluta, el realizar un ejercicio de interpelación en donde la/el Otro/a requiere enunciar/se/nos.

Si la realidad que nos circunda constituye una madeja anudada por la injerencia de los poderes fácticos, económicos y políticos, de quienes pretenden gobernar para el pueblo pero sin el pueblo, al estilo siglo XVIII; la academia se sabe en la corresponsabilidad de descentrase de la *Casa del Amo* como diría Audre Lorde; es decir, indagar en los senderos borgianos, en lo polifónico, para desde esa multiplicidad de experiencias, contribuir a los cambios en la equidad, igualdad y democracia que hoy por hoy se requieren con urgencia para garantizar una vida digna para todas las personas, sobre todo aquellas



que históricamente han sido vulneradas y son mantenidas en las condiciones de dicha vulnerabilidad por razones de etnia, clase, sexo, género, etarias, religiosas, sexuales, políticas, religiosas, lingüísticas, económicas, ideológicas, epistémicas, etc.

Partiendo de estas deixis, los diez capítulos aquí compilados, buscan aportar en el análisis de las problemáticas que nos entrecruzan a quienes habitamos el Sur, en cualquier latitud del orbe. Abren la propuesta de diálogo e interpelación los ensayos de pensadores señeros en estas líneas: Enrique Dussel (México), Nelson Maldonado (EUA) y Nadia Heredia (Argentina). Se continúan con la participación de académicos/as de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y miembros de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL). Dada su riqueza dialógica, esperamos contribuyan, más que a dar respuestas, a construir nuevos filones de análisis y estudio de este presente convulso en el que somos testigos de la disminución de los gobiernos progresistas en América Latina, el ascenso de la derecha al poder en los Estados Unidos, el empobrecimiento extremo de comunidades del sur, de migraciones masivas, del incremento de las violencias sociales, institucionales, de género, etcétera.

Esta propuesta pretende contribuir a la reconfiguración de nuestras circunstancias, al menos desde la palabra, para la igualdad y la equidad social. No podemos renunciar a una mirada y actuar optimistas en el presente / futuro. En México, y en el mundo las personas se han organizado para demandar nuevas formas de organización y representación tanto política, como social, estética y epistémica. Tales cambios exigen la colaboración y cooperación de las y los pensadores del Sur Global, quienes desde la filosofía de la liberación y el giro decolonial nos comprometemos a trabajar por ello.

Así entonces, integramos los discursos de nuestras y nuestros ensayistas bajo la metáfora: *Filosofía de la liberación y giro decolonial: caminos a la transmodernidad*. Las razones para ello corresponden a los aspectos que se destacan en cada uno de los capítulos, pero en conjunto son parte de una unidad en su pluridiversidad. De manera sucinta bosquejamos cada uno de los apartados, con el objeto de destacar el aporte de cada autor/a, que como se podrá apreciar, cruza puentes con los planteamientos del resto de los trabajos.

Abrimos la conversación con Enrique Dussel. Su ensayo: "Siete hipótesis para una estética de la liberación", nos presenta un avance de lo que será una *Estética de la liberación*, la cual a su vez será parte de una *Estética decolonial*.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

Apoyándose en las categorías creadas por él a lo largo de su historia como filósofo de la liberación, Dussel nos lleva de la noción de la belleza como una mediación para la vida- y por ende presente en la naturaleza- a su transformación en un producto humano, mediante la creación de arte. Es aquí donde el cofundador de la filosofía de la liberación muestra el esteticidio realizado por la modernidad y el ocultamiento que hace de las formas de vida, y por ende de su sentido estético, de los pueblos dominados. Para remediar esta negación, los pueblos oprimidos primero negarán a Europa, seguido de un momento positivo donde rescatan el sentido estético propio convirtiéndose en una *hiperpotentia aesthetica* mediante la ya nombrada estética de la liberación.

El diálogo continúa con la exposición de las ideas de Nelson Maldonado-Torres plasmadas en su texto: "Filosofía de la liberación y el giro decolonial". El interés del autor parte de la necesidad de explorar qué papel juega la filosofía de la liberación en el contexto actual y cuál es la relación que se establece con el giro descolonial. La inquietud nace de hechos biográficos, nos dice Maldonado que distintas pensadoras y pensadores en los noventa y a principios de los años dos mil, se reunieron para debatir respecto a la filosofía de la liberación y allí surgió la noción de giro decolonial. Enrique Dussel era uno de los participantes. Por tanto, en este ensayo busca ir tras las huellas de cuál fue la contribución de la filosofía de la liberación respecto a lo que se llamado el pensamiento decolonial. El aporte epistémico, nos aclara el autor, rompe con la idea de que el pensamiento decolonial es un pensamiento, sólo latinoamericano; porque en realidad nació de cruces, de gente que está dentro de Estados Unidos, El Caribe, Latinoamérica, etcétera. Se detiene en tres aspectos clave de esta revisión: uno, una definición del giro decolonial; dos, una analítica también de la colonialidad, o el giro decolonial; y, tres, una genealogía del giro decolonial.

El siguiente ensayo es de Nadia Heredia: "Críticas e interrogantes en torno a la idea de normalidad"; la autora propone una lúcida reflexión acerca de la frontera entre la *normalización* de las personas, con la finalidad de su inserción en el ámbito de la producción capitalista, y el derecho a *disentir de la norma* como un acto de liberación social. Cuestiona, por tanto, la patologización de las infancias y las juventudes en los ámbitos educativos latinoamericanos. Recurre a la categoría de *biopolítica de la discapacidad* de Beatriz Preciado y al concepto de *ortopedia social* de Michel Foucault, para demostrar cómo los intereses económicos afectan la vivencia de los cuerpos, la construcción de la

subjetividad, la percepción del espacio y tiempo en el que nos movemos. Frente al sujeto normalizado, la idea del *Otro* de Enrique Dussel le permite la interpelación a la *normalización*. Heredia cierra con las elocuentes palabras de Susy Shock: “tengo derecho a ser un monstruo, que otros sean lo normal”.

En “Intersubjetividad política y articulación de los movimientos sociales”, Luis Rubén Díaz Cepeda hace un breve recorrido histórico por lo que considera el más reciente ciclo de movilización en México. El autor ubica el inicio de este ciclo en el movimiento en contra de la militarización en Ciudad Juárez, continua con el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD) y termina con el movimiento por los estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa. En este artículo Díaz Cepeda argumenta que la falta de una articulación sostenida entre las diferentes organizaciones sociales ha sido una constante durante los diferentes momentos de este ciclo. Para aminorar esta debilidad, el filósofo argumenta en favor de una intesubjetividad crítica que ponga por delante el sufrimiento de las víctimas y no la ideología propia.

El ensayo de Susana Báez Ayala, “Mi cuerpo es mío. Solo mío, mío, mío, de nadie más. Descolonizar la Interrupción Voluntaria del Embarazo en México”, pone a nuestra consideración uno de los temas pendientes en el ámbito de la agenda de las mujeres en Chihuahua, en especial en Ciudad Juárez: el derecho de las mujeres a la interrupción voluntaria del embarazo. Parte de una postura feminista descolonial, en donde el eje central de la conversación recae en la voz colectiva de las mujeres feministas, que corean en sus manifestaciones: “Ni del Estado, ni de la Iglesia, mi Cuerpo es mío, de nadie más”. Para abordar esta problemática integra algunos ejemplos del discurso literario de la frontera norte de México, tales como el cuento, “La otra habitación”, de Rosario Sanmiguel, escritora de Chihuahua; las obras de teatro: “Río, Madre y arena” de Virginia Ordoñez (Ciudad Juárez), “El mismo dolor” de Enrique Mijares (Durango) y “Totipotencia (célula capaz de crear un organismo vivo)” de Karina Frías (Monterrey). Para ello parte de las ideas dusselianas en relación a la ética del discurso y el feminismo descolonial que analiza el discurso del cuerpo femenino político y politizado, desde los planteamientos de Yuderky Espinosa Miñoso, Ochy Curiel y Marcela Lagarde, entre otras voces.

El texto “Estudios del discurso en los orígenes del pensamiento decolonial mexicano: fray Servando en 1794”, de Gustavo Herón Pérez Daniel, analiza, desde la logografía, que el pensamiento decolonial mexicano posee raíces de largo aliento. Con este objetivo revisa el sermón de Teresa de Mier, en el

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

que el fraile propone la necesidad de conocer y resolver los problemas del discernimiento de los secretos y misterios del pasado mexicano estudiando las lenguas indígenas, para recuperar una historia más apegada a los hechos relacionados con la historia de la virgen María. Pérez Daniel parte de las ideas de Walter Mignolo, que sostienen que la teoría decolonial favorece la revisión de las causas de las injusticias de nuestro presente.

En "Fronteras de la razón: intersubjetivas y culturales", Gabriel Salazar se presenta con un texto que tiene como objetivo delimitar las condiciones mínimas necesarias para un diálogo intercultural con pretensión de bondad, en el que la vida humana se instituya como criterio material transcultural. Dicho diálogo solamente se puede dar a partir de ir más allá del yo egocéntrico y patológico que niega la diferencia de la alteridad. La razón y perspectiva cultural de la ciudadanía étnica coexisten análogamente en las naciones poscoloniales y se encuentran en asimetría, desventaja que tiene su origen en la exclusión y violencia presentes en las culturas hegemónicas, que por intereses económicos se niegan al diálogo justo.

Con su ensayo: "El locus de una filosofía intercultural de la liberación ante el universalismo salvaje de la globalización capitalista. Un encuentro con Raúl Fonet-Betancourt", Jorge Alberto Reyes López realiza una revisión de la discusión sobre la interculturalidad desde el horizonte promovido por Raúl Fonet-Betancourt y de la interculturalidad en lo general. En este sentido, evidencia que uno de los aspectos fundamentales, que en su opinión ha sido, la *pietra nigra* del discurso intercultural, es el de *contextualidad*. Filosofar interculturalmente, expone Reyes López, supone reconocer y relacionarse activamente con la pluralidad de existencias de las que necesariamente cada cual parte y que se concretizan singularmente dando lugar a una cierta identidad (históricamente situada y que por lo mismo va reconfigurándose en el devenir de una comunidad de vida). La *situacionalidad* inherente a cada discurso filosófico, inevitable por lo demás, es la que la filosofía intercultural *explicita de manera consciente y comprometida* en sus reflexiones y mediaciones prácticas. Propone ocuparse de aquellas filosofías para las que su propio contexto, su propia realidad, *anima* sus consideraciones discursivas y ante la que ellas se comprenden de forma responsable y transformadora.

La dialogicidad se amplía en el texto de Laurenio Sombra, "El individualismo en el contexto de la diferencia colonial"; en éste el autor nos invita a reflexionar sobre el complejo asunto del individualismo, partiendo

del concepto de diferencia colonial desarrollado por Walter Mignolo, aunque desdoblándolo en otros diferentes aspectos. La pregunta fundamental, dado este contexto, es: ¿cómo es posible entender de un modo más profundo la fuerza del individualismo, incluso en grupos sociales que supuestamente parecen rechazarlo? Una segunda pregunta, que se deriva de la anterior: ¿cómo es posible resistir a esa fuerza y proponer una alternativa viable?

La conversación se enriquece con el "Ensayo sobre la responsabilidad y la razón material" de Enrique Tellez Fabiani. En éste, el autor interpela a las/os personas receptoras/es de este escrito al proponer una aproximación a un postulado de la *vida perpetua*, que emule al postulado kantiano de la *paz perpetua*, y de su articulación a la política de la liberación en clave dusseliana. Apuesta a ofrecer una justificación para una razón material; ya que, en opinión del ensayista, debe ser un tema central para la filosofía de la liberación porque es una de sus propuestas más consolidadas: la articulación de lo material, junto con lo formal y la factibilidad, es justamente un giro antropológico que interpela a todo el pensamiento occidental. Su propuesta se encamina a asumir un compromiso con la política de la liberación.

## Referencias bibliográficas

- Dussel, E. (2011). *Carta a los indignados*. (J. Perez Gay, & G. Alvarez Cadena, Edits.) Ciudad de México, Distrito Federal, México: La Jornada ediciones.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). Consulta: [https://old.enriquedussel.com/txt/Textos\\_Articulos/347.2004\\_espa.pdf](https://old.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_espa.pdf).





# Siete hipótesis para una estética de la liberación<sup>1</sup>

Enrique Dussel<sup>2</sup>

Estas hipótesis preliminares para una *Estética de la Liberación*, sugerida en muchas de mis obras escritas los últimos años, quieren ahora ir tomando la fisonomía de una narrativa, de un momento en el sistema abierto de la Filosofía de la Liberación, que llevaría por título tal nombre; es decir, *Para una estética de la liberación*, y al mismo tiempo, después del giro pertinente, “Hacia una estética decolonial”. En tanto se trata de hipótesis me libro de mayores referencias bibliográficas, por lo que iré directamente al contenido de la cuestión sin advertencias mayores de posiciones teóricas estéticas clásicas y actuales, para mostrar el núcleo teórico-poético del asunto.

## 1. Hipótesis primera. La intensión llamada *áisthesis* (ἄισθησις) y el mundo estético. La ontología estética

Corriendo el riesgo de que se me acuse de helenocentrismo, pero con la finalidad de después poder mostrar mejor una estética descolonizada de libera-

1 Conferencia dictada en agosto de 2017 en la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Chile. Pudo tener por título *Hacia una estética decolonial*, indicando el primer momento fuerte de la negatividad: la negación de la realidad de una estética oculta bajo el manto de la colonialidad eurocéntrica-occidental de la estética imperante actualmente.

2 Profesor Emérito de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, dicta una Cátedra Extraordinaria en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Se le ha otorgado el Doctorado Honoris Causa en diversas universidades. Fundador con otros del movimiento Filosofía de la Liberación. Ha sido profesor invitado en las universidades de Harvard, Duke, John's Hopkins, Rutgers, University of South Africa, Universität Köln, Goethe Universität Frankfurt, Universität Wien, Université Catholique de Louvain, Korea University (Seúl), etc. Sus textos han sido traducidos a diversos idiomas. Entre sus últimos libros se pueden citar: *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial* (2020), *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity* (2018), *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad* (2016).

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

ción, partiré frecuentemente de *palabras claves* del griego (debemos encontrar la palabra equivalente en toda cultura vigente y será una tarea futura, con los matices análogamente distintivos de cada una de ellas, igualmente latinoamericana, azteca, maya, quechua, aymara, etc.). Así, por ejemplo, la primera de ellas se situará como el punto de partida ontológico de toda estética posible. Se trata de la apertura, la posición —*Einstellung* diría E. Husserl— primera, la facultad que descubre los fenómenos originarios de lo que llamaremos belleza, cuestión por demás ardua y que en la actualidad a menudo se pasa por alto para no entrar en equívocos que impedirían temas más urgentes y disputados en el presente cultural y estético. A esta posición de apertura de la subjetividad humana ante las cosas reales que nos rodean la llamaremos *áisthesis* (ἄισθησις), palabra de la que deriva en castellano *estética* y no *arte* (de origen latino, *ars*, y que significa más bien *tékhnē* en griego). Nos ocuparemos entonces de una estética que se compondrá del momento ontológico de la *áisthesis* y del momento óntico o expresivo-productivo de la obra de arte (que se referirá a la *poiética*, de *poiesis* en griego).

Empecemos, entonces, por el origen ontológico de la estética: ¿qué es la *áisthesis*? El ser humano es un “ser-en-el-mundo”,<sup>3</sup> inevitablemente. Así, se sitúa ante las *cosas reales* (FL 2.2.2)<sup>4</sup> del mundo, los fenómenos implicados por distintas maneras de afectar la subjetividad mundana del que vive dicho mundo. Esa presencia afecta la subjetividad en su sensibilidad-inteligente o en su inteligencia-sensitiva,<sup>5</sup> unitaria e inseparablemente. Es simultáneamente racional,<sup>6</sup> emotiva,<sup>7</sup> perceptual,<sup>8</sup> sensible, estética. Tal apertura, que afecta la corporalidad unitaria humana, puede llamarse una comprensión del ser del mundo y es simultánea a un querer-vivir-en-el-

3 Heidegger habla del *in-der-Welt-sein* (“ser-en-el-mundo”). Rodolfo Kusch, filósofo argentino alumno de Carlos Astrada, quien reflexiona sobre la ontología de los pueblos originarios, explora la diferencia entre *estar* y *ser* del castellano. En este caso, sin embargo, adoptamos todavía *ser*, pero como una posición ontológica que expresa permanencia y espacialidad (como el *estar* castellano).

4 Citaré como FL mi obra (E. Dussel, *Filosofía de la liberación* [1975], FCE, México, 2011, en Web-page [www.enriquedussel.com/obras](http://www.enriquedussel.com/obras)). Refiero esta obra por su carácter sistemático categorial de la filosofía de la liberación.

5 Propuesta metafísica de X. Zubiri (véase *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1993)

6 Los neurólogos señalan al neocórtex como la referencia principal de estas actividades.

7 Se denomina sistema límbico al ámbito de la afectividad, la emotividad, la evaluación, etc. “La música del cerebro, vista desde la neurociencia, consta de miles de millones de notas musicales cuyas combinaciones son infinitas, 86 mil millones de neuronas. Lo más refinado sucede en la región más vieja, la más agreste, rudimentaria, básica. La zona límbica” (Espinosa, 2017, pp. 127 y ss).

8 M. Merleau-Ponty describe la unidad de estas funciones en la *percepción*, que se compone de múltiples relaciones entre estos subsistemas cerebrales.



mundo. La *áisthesis* es la apertura al mundo des-cubierto como bello (no sólo a su interpretación, su querer volitivo, su presencia sensible, etc.) y a las cosas reales (o imaginarias) del mundo manifestando su belleza. Es una facultad que comprende cognitivamente y desea como voluntad-de-vida, unidad emotivo-intelectual. Es la apertura estética al mundo y a las cosas.

Debe distinguirse esta apertura o facultad de otras facultades expuestas en las estéticas clásicas. Nos referimos al campo de la teoría (ζεωγραφία), al de las acciones prácticas (πραξις) y a las acciones productivas o poiética (ποίησις). El campo estético lo constituye la *áisthesis*, una facultad compleja que implica momentos o aspectos de los otros campos, pero los redefine desde una posición o actitud propia y distinta, como *apertura estética* al mundo. Veamos por partes.

La teoría (*theoría*) representa a las cosas reales en el neocórtex cerebral principalmente, actualizando lo real neuronalmente (intencionalmente diría la fenomenología). Es la captación de la cosa real por parte del sujeto, cuya finalidad última es, sin embargo, usarla a fin de afirmar la vida del sujeto.

La praxis (*práxis*) es, en cambio, la posición del sujeto ante acciones o instituciones posibles con respecto a los otros seres humanos. Cuestiones que son tratadas por la ética, la política, la economía, etcétera.

La *poíesis* tiene un contenido ambiguo, ya que por una parte puede ser considerada como técnica (recordando que, entre los griegos, los oficios de escultor, arquitecto o pintor, por ejemplo, no se distinguían del de los artesanos). Aunque los poetas o los autores de tragedias eran considerados con mayor aprecio, no se distinguían esencialmente de los artesanos.

La técnica (τέχνη, *tékhnē*) propiamente dicha se ocupa más bien de la relación del sujeto con la naturaleza, creando instrumentos culturales para transformarla en cultura, es decir, en una morada adecuada para el ser humano.

Por su parte, la *áisthesis* se sitúa frecuentemente en el nivel de la *poíesis* ya mencionada, pero no meramente como técnica (o *ars* en latín). Ahora debemos distinguirla claramente como una facultad o apertura propia de lo que llamaremos estética. No haberla distinguido de las otras facultades dificulta la descripción del fenómeno de la belleza que, en primera instancia,<sup>9</sup> era considerada un momento constitutivo de la cosa real. Las

9 Es la posición de X. Zubiri.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

propiedades físicas de las cosas se confundían con la belleza, que se constituye solamente en el horizonte del mundo. Veamos la cuestión más precisamente.

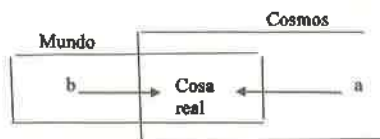
En la economía política, por ejemplo, se confunden frecuentemente las *propiedades físicas* (naturales) de las cosas reales (una manzana, por ejemplo) con su valor de uso (la manzana *como comestible*, como útil; como la utilidad alimenticia). Si no hubiera seres vivos, sean animales o humanos (con hambre, porque la vida consume energía y materia que deben recuperar comiendo), nunca ninguna cosa real aparecería *como comestible*, es decir, como satisfactor de una necesidad (porque sin vida animal o humana no hay necesidades). El valor de uso de una cosa real se constituye *desde la necesidad del viviente*, a partir de las propiedades físicas que se manifiestan como útiles, comestibles en este caso, para la vida. La cosa real es ahora una mediación para la vida. El valor de uso tiene una referencia a la cosa física como *portadora* material de un valor de uso constituido como mediación desde la necesidad de la subjetividad humana como corporalidad viviente. Sin subjetividad viviente no hay valor de uso; con la sola necesidad subjetiva no se crea el valor de uso si no hay una propiedad física real que lo sustente, que lo porte. Es la existencia misma y actual de la *relación* entre la necesidad del viviente y las propiedades físicas de la cosa real lo que da origen al valor de uso de la cosa. ¿El valor es subjetivo u objetivo? Ambigua pregunta. No es meramente subjetivo ni meramente objetivo. ¿Es la *relación* misma de la subjetividad en referencia a la objetividad! Si se toma cada término de la relación separadamente (sujeto *sin relación* con la cosa real, o cosa real *sin relación* con el sujeto) no hay valor de uso. Sólo existe realmente *en la relación en acto*. De igual manera en la estética.

La *áisthesis* es, subjetivamente, la que constituye en la objetividad de las cosas reales aquello que se denomina *belleza* o *valor estético* (lo llamaremos así provisoriamente), que no es ni mera existencia subjetiva ni tampoco sólo una propiedad física de la cosa real.<sup>10</sup> Esto acontece porque la belleza es un *fenómeno* referido a propiedades físicas de las cosas reales, es decir, que parte del cosmos (FL 2.2.3), pero se manifiesta fenomenológicamente al ser *subsumido* en el mundo como el campo estético, es decir, como un momento *cósmico* dentro del mundo.

10 Nuevamente queremos insistir en que Zubiri atribuye la belleza a la realidad misma en cuanto tal.

## Diagrama 1

Subsunción de la propiedad físico-cósmica de la cosa real en el mundo como campo estético



Aclaración del diagrama 1. a. Descubrimiento de las propiedades físicas. b. Constitución de la cosa real como bella.

La *áisthesis* es la facultad subjetiva que constituye a la cosa real desde el criterio de la afirmación de la vida del observador de la cosa real, en tanto es inteligida-sensible y emotivamente (el momento de la fricción o alegría) de aquello que se manifiesta en el mundo (en tanto fenómeno mundano) como poseyendo propiedades reales que hacen posible la afirmación de la vida. Es un modo de *presencia* de la cosa real ligado a la posibilidad del sujeto de seguir viviendo plenamente. El *canto del gallo*, y obsérvese que es un *canto* en el cuasi-mundo del animal,<sup>11</sup> presagia el mundo pleno del humano, como el canto de los campesinos festejando la cosecha en el río Rin, que L. Beethoven desarrolló en su *Novena sinfonía* (perdón por el eurocentrismo). La música, las obras del arte que modulan el sonido (hasta una obra sinfónica con decenas de instrumentos y cientos de participantes en la orquesta) son el *desarrollo* de la *poiesis*. Ese *canto del gallo* es cuasi-mundano; es ya la expresión de la existencia de la facultad que denominamos *áisthesis*. Ante la belleza de la aurora, el gallo expresa con su *canto* la alegría de la celebración de la belleza físico-natural como momento de *disponibilidad* de lo real para la vida animal. Descubre (y constituye) la salida del sol como *bella*, en tanto la aurora, la luz del sol, los colores del firmamento, todo ese panorama que vence la noche (la muerte) es constituido por el sujeto en su mundo como algo bello. Hay entonces dos momentos de la belleza: la aurora misma y el canto (más adelante veremos esta cuestión en que la estética se bifurca). La contemplación-emotiva como fruición subjetiva es la *áisthesis*; en cierta manera se asemeja al asombro ( $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$ , *thaumázo*),

11 Heidegger habla del *Weltarm* de los animales (2010: II, 3, pp. 294 y ss). A diferencia del animal, el "ser humano es constituyente del mundo" (*der Mensch ist weltbildend*) (pp. 397 y ss). Aclara que la "constitución del mundo (*Weltbildung*) [es] el acontecer fundamental del *Dasein*" (pp. 507 y ss). La noción de *Bildung* es de difícil traducción al castellano. Lo interesante es que Heidegger parte ya del ser animal como anticipo del ser humano. Hay que desarrollar estas intuiciones en la estética.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

como el *pathos* entusiasta que, para Aristóteles, se situaba en el origen de la filosofía. Es un asombro, un pasmo, una alegría ante lo real como mediación, como posibilitante del seguir viviendo, es decir, del vivir mismo. El descubrimiento de la cosa real como mediación para la realización de la vida es lo que llamamos *disponibilidad* o *belleza*. Los colores, el perfume, el sonido, la textura, la proporción adecuada a la corporalidad humana y tantas otras propiedades físicas son subsumidas en el mundo y semióticamente interpretadas como mediaciones para la vida. La belleza es la síntesis constituida por la *áisthesis* de la mera cosa física real. La flor que produce la vida vegetal tiene colores y perfumes para que los insectos puedan descifrar, en una hermenéutica todavía no humana, la *disponibilidad* del néctar necesario para su vida; al mismo tiempo, ésta es la manera por la que los vegetales pueden fecundar otras flores a través de los insectos. La belleza de la flor es un fenómeno esencial para la vida. Por ello Katya Mandoki (2013) sitúa a la estética dentro del horizonte de la vida, como un momento de la vida misma para permanecer y crecer. El ejemplo magníficamente descrito del pavorreal, desde las observaciones de Charles Darwin, es ciertamente ejemplar. El descubridor de la evolución de las especies llegó a expresar que la belleza es un medio privilegiado de la misma evolución. El plumaje desplegado del pavorreal macho para atraer a la hembra pone a la belleza como medio para que se elija lo más desarrollado de una especie, como criterio de elección, en vista de la evolución de las especies. El bello canto del pájaro no tiene otra finalidad que, igualmente, seducir a la hembra, que elige al que canta con mayor belleza; es decir, al que expresa mayor vitalidad en el desarrollo de la especie, para generalizar en la descendencia esa mayor plenitud de la vida, expresada en la belleza de su canto.

La estética de la liberación es, ante todo, la interpretación de toda la estética desde los criterios de la vida (como belleza) y de la muerte (como fealdad).

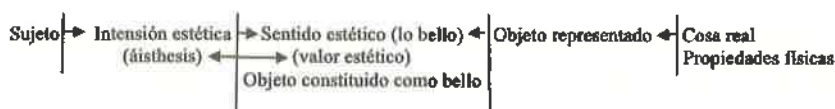
No obstante, si indagamos con mayor precisión, el sujeto humano representa a la cosa como un objeto (a la manera zubiriana); pero, en un segundo momento, ese sujeto se *pone* en el mundo como extático, como admirado, como maravillado, como entusiasmado, gracias a un sentimiento-inteligente, o una inteligencia-emotiva, al que hemos llamado *áisthesis*. Ésta es una *intención* fenomenológica (piénsese en E. Husserl) precisa, que *constituye*<sup>12</sup> al objeto

12 La *constitución* (*Konstitution*) es un momento o acto preciso descrito en la fenomenología. El *objeto* (*Gegenstand*); la cosa real *representada* actualmente en el cerebro, en el sentido de X. Zubiri), se determina con un cierto *sentido* (*Sinn*) correlativo a la *intención*. Frege distinguía entre *significación* (contenido semántico

con un sentido *particular*: como *bello*; constituye el *valor* estético como dando existencia a la experiencia estética en la relación del sujeto/*áisthesis* ante el objeto/*bello*;<sup>13</sup> es, repito, el valor que aparece en la cosa real/objeto.

### Diagrama 2

El sujeto humano, la intensión (*áisthesis*) y el objeto constituido como bello



Repitiendo. La cosa real es un momento del *cosmos* que puede ser subsumido en el *mundo*. Es decir, las propiedades físicas de la aurora o la salida del sol son un hecho real; en cuanto *hecho* es ya mundano<sup>14</sup> para un sujeto y como objeto de la experiencia. Ese objeto es ahora, a su vez, y como segundo momento, constituido desde la intensión estética (*áisthesis*) en el sentido de lo bello, como valor estético, siendo ese sentido lo constituido por la posición fenomenológica del sujeto ante el objeto, que es interpretado como *disponible* para la vida; ello causa en el sujeto una admiración entusiasta, alegría por el hecho de poder seguir viviendo, el descubrimiento de una mediación que puede ser empuñada para lograr el fin de la vida. Esa posición subjetiva fenomenológica constituye a las cosas reales como bellas. La belleza es la presencia, la patencia

---

del objeto) y *sentido* (FL 2.3.5; el valor estético en este caso), sin descubrir todas sus implicaciones. Si la *intensión* es erótica el objeto adquiere sentido *sexual*; si es *económica* se determina el *valor económico* del objeto; si es *política*, el objeto se manifiesta como una *mediación* en el ejercicio del poder (valor político), etc. En el nivel cognitivo Husserl hablaba de la *noesis* (*intensión cognitiva*) y del *noema* (el *sentido* o contenido *noético* del objeto). En el diagrama 2, la relación intensión-sentido es indicada por la flecha en doble sentido. M. Heidegger puede así distinguir el *ser-en-el-mundo*, como posición originaria del ser humano (el *Dasein*), del momento fenomenológico de *ponerse* en el mundo constituyendo las cosas del mundo en un cierto sentido, es decir, como *ego cogito*. La *áisthesis* es igualmente un modo segundo del *ser-en-el-mundo* fundamental; es el abrirse o constituir un sentido particular, es decir, abrirse estéticamente (no cognitiva, ética o políticamente) al mundo.

- 13 Lo bello del objeto podría denominarse en griego como lo *sorprendente*, *admirable* (θαυμάσιος, *thaimásios*), lo que entusiasta gozosamente por su disponibilidad para la vida. Lo que porta el *valor* de la belleza.
- 14 Para L. Wittgenstein, en "Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge" [El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas] (1969, p. 6), el *hecho* (*Tatsachen*) es ya mundano y se refiere a la *cosa* (*Dinge*), pero no es la cosa en tanto cosa, sino la cosa en tanto *hecho* empírico en el mundo. El *hecho* es la cosa conocida, amada, que causa asombro, etc. (no es la cosa *en sí* ignota de Kant). La cosa *en sí* ignota refiere simplemente las cosas del cosmos que el ser humano no ha hecho objeto de su conocimiento; es decir, son las cosas cósmicas que no han sido subsumidas en un mundo.



de esa experiencia originaria llamada estética. Las propiedades físico-cósmicas son el fundamento material de tal experiencia (las propiedades deben ajustarse a posibilitar la vida en su contenido, relaciones, posibilidades semánticas de su descubrimiento —y para ello el color, el gusto, el sonido, el perfume, etc.—) y deben guardar una armonía con las posibilidades limitadas de la actualización de ellas al interior de la corporalidad humana en cuanto al acceso a esas disponibilidades reales.

La belleza así descrita como *belleza física o natural*, la de la aurora que hasta al gallo, en su sentir-cognitivo o conocimiento-emotivo animal, lo lleva a manifestar, como expresión de esa belleza descubierta, un signo externo que usa el sonido ejercido para producir un sistema de comunicación por medio de una mediación, un signo, una *obra* que llamamos *canto del gallo*. No es lo mismo la *áisthesis* animal que la obra llamada canto. Por ahora, y en primer lugar, se trata de la constitución de una belleza o estética física o natural, situada como mero *hecho* en el mundo (y aun en el cuasi-mundo animal, como diría Heidegger), sin especial producción de signos u obra alguna. El mero hecho natural, primigenio. La belleza constituida por el observador del arroyo en la montaña que susurra (un sonido) en la caída del agua pura de roca en roca; ese sonido es una propiedad física captada por la *áisthesis* como bella. Dada ahí, sin todavía ninguna intervención ni transformación cultural humana.

## 2. Hipótesis segunda. La pluralidad analógica de la *áisthesis* y por ello de los campos estéticos

Demos ahora un paso más en la descripción del tema que nos tiene ocupados. Ese pasmo o tono (diría nuevamente X. Zubiri) ante lo real como mediación universal para la realización de la vida, esa *belleza física o natural*, se manifiesta a través de múltiples aspectos de la cosa real; como distintas aperturas, modos de presentarse de la cosa real que enfrenta a la subjetividad determinada por la intensión estética (es decir, por la *áisthesis*). En cuanto el cosmos se manifiesta en el mundo como mediación universal para la vida, en cuanto bello entonces, debe contar con tipos de manifestación o aparición fenoménica que permitan al sujeto estético (*áisthesis*) acceder a la realidad de lo real en su belleza. Es decir, advertir en la manzana que, por su *forma* y su *color*, es una manzana y no una piedra; que, por su *gusto*, es apetitosa y no causa náusea; que, por su *perfume*, es deleitosa, no como cuando se pudre; que, por su mo-

mento de plenitud nutritiva, es apropiada para ser consumida (es decir, por su *madurez* a punto para ser digerida), etc. Es decir, se constata semióticamente (descubriendo hermenéuticamente) su *contenido*, probándose que es, efectivamente, un cosa disponible o una mediación posible actual para la vida.<sup>15</sup> Es por todos estos *aspectos* o dimensiones de la belleza el pavorreal despierta la *áisthesis* de la hembra, que juega como un resorte en la elección del macho para tener la mejor cría en el desarrollo de la especie *viviente*.

Denominamos pluralidad analógica de la *áisthesis* a los distintos *campos* estéticos que se constituyen desde esa diversidad de accesos posibles a partir de la subjetividad (de una cierta intensión) co-determinada por las propiedades físicas de la cosa real (de su estatuto cósmico).

Ya hemos analizado el concepto de *campo*<sup>16</sup> en otras obras. Apliquémoslo ahora a la estética. Debe tenerse primeramente en cuenta el concepto de *mundo* como totalidad ontológica (FL 2.2), cuya definición vale analógicamente a *submundos* particulares, sabiendo que un submundo es un mundo como parte existencial del mundo en su sentido indicado. Cuando se habla de *mundo estético* se hace referencia al submundo estético (óntico) dentro del mundo en general (en sentido ontológico). El mundo estético, tomado como parte del mundo en general, queda definido desde el horizonte de la belleza (del ser como bello) y de todos los entes que lo componen en tanto bellos, constituidos por la subjetividad determinada por la intensión estética de la *áisthesis*. El campo estético es, tomado abstractamente, una totalidad a su vez ontológica de todo aquello que lo compone. Así, un árbol, en dicho campo, es considerado desde la belleza: un árbol bello. Si se lo considera desde el campo económico, puede ser un árbol muy caro (en su precio) o, desde el campo tecnológico, de buena madera para hacer un mueble. El distinto sentido de los entes es determinado por el horizonte ontológico respectivo. En el campo estético los entes serán bellos o sin valor estético: feos. Forman, por su parte, una totalidad sistémica, como veremos (en el caso de una cultura), pero deseamos indicar otro aspecto: su distinción por su contenido o por la constitución del campo desde el aspec-

15 Pero, a diferencia del mero valor de uso, es ahora constituido universalmente como valor en cuanto bello, en cuanto se constatan las condiciones múltiples para que la vida sea posible. Es la vida la que ilumina, si vale la metáfora, todas las cosas (no en su particularidad) en cuanto universalmente situadas, como medios para el fin: la experiencia de estar viviendo; la alegría de poder vivir; la síntesis de todas las experiencias de la vida en cuanto posibilitantes de esa vida.

16 Véase mi obra *20 tesis de política*, 1.2. Piénsese analógicamente todo lo que ahí se describe como *campo político* y *campo estético*, atendiendo a la distinción propia de cada campo.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

to de las múltiples manifestaciones fenomenológicas de la cosa bella. No es lo mismo la propiedad física del color que la del sonido. Son propiedades físicas distintas en la cosa real y también son aperturas de la subjetividad distintas por las que se construye neuronal o subjetivamente la cosa real en la subjetividad humana (intensional, neuronal). Componer neuronal o intensionalmente la cosa real en la representación subjetiva implica diferentes componentes. Gracias a la percepción, en el concepto se sintetiza subjetivamente la cosa real que tiene componentes de color, sonido, gusto, perfume, tamaño, forma, etc. Todo ello constituye una totalidad inescindible, que Merleau-Ponty expuso en su *Fenomenología de la percepción*.

Cada una de las cualidades de la cosa constituye, por su parte, campos diversos. Así, podemos hablar de un campo visual del color y la forma, del campo auditivo del sonido, del campo del olfato y de muchos otros campos (o subcampos). La estética podrá así especializarse en estos diversos campos (o subcampos) de las cosas reales en cuanto bellas. La belleza del color, del perfume, del sonido, etc. Estos campos son determinados por diversas posiciones de la *aísthesis*. El color permite descubrir la flor; si todo tuviera el mismo color no habría ninguna diferenciación entre las cosas reales y la vida no sería posible, ya que no podría descubrirse el significado y el sentido de todas las mediaciones de la vida. La diferenciación por colores permite semántica o hermenéuticamente descubrir la realidad y la finalidad (en función de la vida) de las cosas reales. Los colores más significativos son más rápida y claramente discernidos. Lo mismo ocurre con los sonidos, los perfumes, etcétera.

La estética física o natural se admira ante el esplendor de las propiedades físicas de las cosas reales en tanto permite recortarla más adecuadamente del magma indiferenciable de lo no constatable por su diferencia. El color rojo de la rosa permite descubrirla de entre las cosas reales en su conjunto. El color juega semánticamente una función esencial en el discernimiento de la mediación necesaria. Lo mismo el sonido, el perfume, la consistencia, la forma, etcétera.

Es así que la estética se distinguirá en diversos campos (subcampos entonces) según cómo sea aquel aspecto o determinación de la cosa real que se toma principalmente en consideración. Nace así la exigencia de distinguir el campo estético en general de los *subcampos* estéticos, por ejemplo, de los subcampos del color (que se desarrollará como la pintura), del sonido (que se



desarrollará como la música), de la movilidad significativa del cuerpo humano (como la danza), del mero habitar en cavernas (como la arquitectura), del signo comunicativo (como la literatura), etc.; para simplificar, los indicaremos directamente como *campo de la pintura*, de la música, etc. (eliminando el *sub cacofónico*).

Como puede observarse, hemos pasado de la llamada belleza física o natural a la belleza propiamente humana, antecedida por la belleza animal (del mundo animal que Heidegger denomina *Weltarm*: un mundo todavía pobre). El canto del gallo ante la aurora es el inicio de un proceso que culmina en el canto del ser humano desde las primeras comunidades del *Homo sapiens*.<sup>17</sup>

De esta manera hemos situado, no analizado y menos agotado, la descripción de los diversos campos de la estética, los cuales tienen mucho de semejanza (la *similitudo* de la analogía) y también de distinción (la *distinctio*), que es lo que propiamente describen, como tarea propia, las estéticas empíricas (y, por supuesto, las teorías o comprensiones generales o filosóficas de cada uno de estos campos). Debido a la brevedad de este artículo no entraremos aquí en la descripción sistemática de los distintos campos (o subcampos) de la estética. Ésta sería una tarea propia de las escuelas o facultades de arte. Aquí nos mantendremos en un nivel ontológico y no propiamente óntico.

En resumen, los diversos aspectos de la estética física o *natural* (forma, color, sonido, olor, etc.) se desarrollan en una estética *cultural* que, partiendo de la propiedad física subsumida como bella en el mundo, la despliega constituyendo un fenómeno humano en que la belleza alcanza nuevos modos de manifestación. Del mero habitar la caverna encontrada en la naturaleza se desarrolla el hogar construido, como arquitectura; el mero comer se convierte en arte culinario; el sonido de las cosas y el canto de los animales se componen como canciones o como música; el simple olor de las cosas se vuelve arte perfumario producido culturalmente;<sup>18</sup> desplazarse al caminar, al correr, expresa

17 No se nos acuse de antropocéntricos, porque el ser humano no es producto del ser humano sino del proceso evolutivo de la vida en el planeta Tierra. Es un fruto de la Tierra, que metafóricamente (y como metáfora con sentido) es nuestra Madre. El esplendor y la dignidad de la vida humana no es un fruto humano (ni antropocéntrico), sino el reconocimiento de un fruto de la naturaleza. La vida humana es un triunfo de la vida y considerarla como el fruto mayor del universo no es antropocentrismo, sino responsabilidad de no destruir esa gloria del universo que es el ser humano.

18 En una estadía en Egipto, habiendo entrado a un comercio en el que se exponían perfumes, nos hicieron arremangar la camisa y, con un algodón, el artesano fue pasando desde la mano, por todo el antebrazo, y depositando sobre la piel 20 o 30 diversos perfumes. Aquella fue una experiencia nunca vivida por el olfato, de deliciosos y desconocidos perfumes. Entonces comprendí el desarrollo de la cultura sofisticada.

ahora la alegría cultural como danza; los signos comunicativos se desarrollan como lenguaje, como escritura, como poesía, como literatura; la mera copulación animal, que sin embargo tiene sus reglas propias, como el rito erótico cultural, etc. La estética natural se transforma en estética *cultural*, humana, histórica, que se desarrolla al infinito en los diversos campos estéticos; las primeras intuiciones de la *áisthesis*, a las que hemos denominado *física natural* en la compleja creación de la *áisthesis* cultural, son ahora cultivadas distintamente en cada campo estético.

### 3. Hipótesis tercera. De la *áisthesis* a la *poíesis* [ποίησις]: la obra de arte

En efecto, el simple hecho de que la *áisthesis* sea ejercida como una experiencia en el mundo (humano, lo que es una redundancia) determina, inevitablemente, la escisión o la distinción entre: a) el mero ser en el mundo ante las cosas reales como entes con sentido (y, por ello, como bellos o no) dados al uso meramente como naturaleza (FL 4.1.1), o b) dados como cosas reales modificadas por la producción, el trabajo, la intervención transformadora del ser humano. De esta manera, se pasa de una experiencia de la naturaleza como tal a una de la naturaleza transformada en cultura (FL 4.2-4.3).<sup>19</sup> Se trata de la *humanización de la naturaleza*. De pronto, aparecen (aunque anticipados por los animales) objetos producidos por el trabajo humano que comienzan a ser como una nueva esfera en la Tierra; la *noosfera* crea una *esfera cultural* (física, material y simbólica) propia del mundo como totalidad de sentido (no como mera realidad cósmica, que es subsumida en la materialidad física de los entes<sup>20</sup> culturales). La intervención transformadora (esto es, cambiar físicamente las cosas naturales en cosas con sentido o culturales) abre, entonces, un nuevo horizonte, inexistente antes de la aparición del ser humano. Hemos definido a la cultura siguiendo, en parte, a Paul Ricoeur, como:

El conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de la civilización (*ethos*) cuyo contenido

---

da del antiguo Egipto, que, ante el calor sudoroso del desierto, inventó el arte perfumario, ciertamente esgrimido por Cleopatra para seducir a los bárbaros romanos.

19 Sobre la cultura, véase mi obra *Filosofía de la cultura y transmodernidad* (2015). Disponible en: [www.enrique-dussel.com/obras](http://www.enrique-dussel.com/obras)

20 Véase la diferencia entre *cosa*, *ente* y *sentido* en FL 2.3.8.

teleológico está constituido por valores y símbolos de la comunidad, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura que transforman el ámbito físico-natural en un mundo, un mundo cultural.<sup>21</sup>

En esa totalidad cultural la estética juega un papel fundamental. No sólo por el estilo del gusto de la *áisthesis*, y en este sentido no individualista puede decirse que el *gusto* o la *áisthesis* (como ejercicio comunitario y cultural del asombro estético ante la disponibilidad para la vida) se impone de alguna manera a la totalidad de los miembros de una cultura. La estética de la cultura de la India es claramente distinta (con distinción analógica) de la azteca o la bantú. La *áisthesis* es determinada culturalmente, como puede observarse en una historia mundial (no eurocéntrica) de la estética de las culturas. Pero, si *subjetivamente* la *áisthesis* determina un gusto o preferencia en el juicio de las cosas como bellas (y su contrario), aparece ahora de parte de la realidad cósmica-cultural (que podría llamarse *objetivamente*, pero no en sentido kantiano), gracias a las *obras de arte* (expresión ahora de etimología latina). Debemos distinguir, entonces, entre *áisthesis* y la *érgon* (ἔργον en griego) o la *ópera / opus* (en latín); es decir, entre: a) el *acto* que abre el mundo estético y b) la *producción* (*poíesis*) de la *obra* llamada de arte (es decir, puesta en la existencia desde la *áisthesis*), que es una cosa real, con sentido dentro del campo estético.

En un trabajo anterior hablé de la *filosofía de la poíesis* y era, en efecto, la filosofía de la producción en general de los instrumentos diseñados, pero, no habiendo aclarado suficientemente el momento de la *áisthesis*, la cuestión de la belleza quedó ambiguamente expuesta. Ahora podemos hablar de una estética como la experiencia *ontológica* de la *áisthesis* y de la totalidad *óntica* de las *obras* o creaciones del arte.

Aparece, entonces, un nuevo tema: la relación entre la estética y la técnica (*tékhne* en griego y *ars* en latín, de la que procede la palabra *arte* en castellano). El arte es una técnica (*tékhne*), pero una técnica muy especial, en tanto el artesano o el tecnólogo (por ejemplo, el albañil y el ingeniero) son solamente técnicos en la actualidad, sin el componente estético en su acto productivo o simplemente trabajo. En las culturas clásicas el *técnico* era simultáneamente un *artista*. Fidias era un artesano-artista, que esculpía figuras para el Partenón (de nuevo un ejemplo helenocéntrico), mientras que el artista moderno se diferenció del mero técnico (artesano o tecnólogo) y se definió solamente como

21 Última obra cit. en nota 17, p. 103.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

productor de *obras de arte* y no de otras obras artesanales o tecnológicas no estéticas. Nace así la expresión del arte por el arte, con autonomía absoluta de otro campo de actividad humana. Esto dificulta la aclaración de los conceptos. Por ello nos situaremos en el presente y reflexionaremos sobre la distinción entre *áisthesis* y *obra de arte* propiamente dicha,<sup>22</sup> pero también en relación con otros campos (cuestión que trataremos en las siguientes hipótesis).

La obra de arte supone la *áisthesis*, pero contiene también otros supuestos. Se trata de desarrollar los momentos de la estética natural, por ejemplo, el sonido y el canto del pájaro, ahora como obras de arte, como música. Para ello serán necesarios instrumentos culturales, que habrán de ser creados con la finalidad de obtener nuevos sonidos, sonidos más complejos, armonías no naturales, en fin, todos aquellos componentes de la música que produzcan como resultado también un crecimiento de la *áisthesis*, y que se vayan depositando como momentos significativos y materiales (como cosas reales creadas) de la cultura. No tiene igual grado de desarrollo el canto de un pájaro que el conjunto musicalizado de la obra sonora de una orquesta moderna. Es posible que el tambor (como propone Alejo Carpentier en *Los pasos perdidos*) pudiera ser el primer instrumento cultural que lograra un nuevo sonido musical, es decir, cultural, en la historia de la música. África oriental es, ciertamente, el lugar del origen del *homo* y del *Homo sapiens*. La rudimentalidad del tambor en cuanto instrumento habla de una simplicidad en la que lo natural ha pasado a ser cultura casi sin modificación formal mayor de la mediación producida ex profeso. Sin embargo, la potencialidad estética de ese tan simple instrumento conmueve profundamente al ser humano, junto al ritmo, al relato cultural y mítico que lo acompañan, a la danza y a tantos otros componentes, como evento de celebración humana en que el tambor es sólo un momento, que expresa como música un momento estético pleno, profundo. Aquí no podemos entrar en toda la complejidad empírica de esta cuestión. Solamente queremos indicar que la obra de arte es el fruto cultural, histórico, del crecimiento de la *áisthesis*, tanto en el productor de la música como en el que oye y participa en

22 Aunque la cuestión se complica debido a la intervención del diseño (artístico) en la producción de todos los instrumentos a la mano en la civilización contemporánea. Un cuchillo es técnicamente producido por ingenieros, pero diseñado, al mismo tiempo, por diseñadores. El diseñador subsume la técnica del ingeniero en el mundo estético produciendo un cuchillo bello (estéticamente) y eficiente (técnicamente). Sería la presencia del mundo estético que subsume el mero mundo tecnológico. Véase FL 4.3. En esta *Filosofía de la liberación* se describió más el diseño que la estética. Estas siete hipótesis completan ese texto antiguo.

la obra conmovido (es decir, activando en su subjetividad la experiencia de la *áisthesis*).

En la obra de arte no hay únicamente un productor de un ente estético que desarrolla la mera estética natural, sino que hay una comunidad, una historia cultural, como determinación determinante determinada por todo el sistema contextual de instrumentos civilizatorios que permiten ese desarrollo. La belleza es crecientemente una nota de todo producto cultural; el campo estético va extendiéndose y penetrando en todos los ámbitos de la existencia humana.

De tal manera, la mutua determinación de la estética y la técnica, la *áisthesis* y la *poíesis*, nos permiten descubrir las dos caras de la estética; ni sólo el impacto sensitivo-intelectual o intelectual-emotivo de lo bello (como *áisthesis*), ni sólo el considerar todo el inmenso mundo cultural de las obras de arte, que es la cosa real transformada en cosa-sentido (el mero sonido como música; el mero color como pintura; etc.); la naturaleza se transforma en cultura. La Tierra, de pronto, se ha humanizado. Ya casi no queda naturaleza como naturaleza, sino que el ser humano la ha transformado (cambiado de forma: transformado) en cultura, en obra de arte, como un aspecto inescindible de toda obra de cultura; y, por ello, el diseño comienza a intervenir en todos los ámbitos de la producción humana (desde un libro, hasta un tenedor, una ropa, un auto, etc.): sería la estetización de todo instrumento material y simbólico cultural.

La filosofía griega hablaba de un *logos poietikós* (la inteligencia que produce: la técnica), razón o inteligencia productiva en que la belleza se emparentaba con la eficacia del medio, sin separarlas. Debemos ahora distinguir teóricamente el momento estético del meramente productivo; pero, acto seguido, debemos reintegrar el momento estético en el mundo productivo como obra de arte. Sería una estetización de la mera instrumentalidad. La síntesis sería la *áisthesis poiética*, denominada estética, en la que ambos momentos son nuevamente articulados. Un embellecimiento global de los objetos y de la cultura como tal. La antigua descripción de la recta razón-sintiente o el recto sentimiento-inteligente de lo a fabricar (*poíesis*) bellamente (*kalós*) queda ahora generalizado de nueva manera.

En la historia mundial, en todas las culturas, cada campo estético desarrolló distintas reglas, ritmos, formas, estructuras, armonías, contrastes, que no eran las mismas en todas las culturas. Hasta desarrolló un *gusto* (del que el individualismo metafísico de Kant sugirió que no era común, olvidando que sí existían esos *gustos culturales* analógicos). En el arte culinario, a un chino le



gusta el arroz, al quechua la papa (que puede prepararse de más de 40 maneras en el arte culinario inca, pero desde un gusto compartido que repugna a otros gustos culturales, por ejemplo, africanos, europeos o árabes). Surgirán así, histórica y culturalmente, las normas estéticas de la obra (*ergonomía*), que serán determinadas desde el horizonte histórico de las culturas, lo que nos abre ahora al problema más actual de la estética.

#### 4. Hipótesis cuarta. La mutua determinación de los campos estéticos y los campos prácticos. La dimensión ético-política de la estética

Quizá, en la problemática actual de la estética lo más difícil de situar es el cruce de los diversos campos.<sup>23</sup> El romanticismo alemán intentó mostrar la prioridad de la estética sobre la ética, enseñando que, gracias a la estética, el ser humano puede cumplir las exigencias de la razón práctica, la felicidad, la perfección del bien y la justicia (relacionando así la *Crítica de la razón práctica* con la *Crítica del juicio*, pero dando prioridad a la segunda). Otros, en cambio, dieron prioridad a la razón ética, política o económica, situando a la estética como un medio para realizar la justicia o un mejor orden futuro histórico-político. Se trata de una elección desde una última instancia: estética o práctica (y entre la ética, la política, la economía, etcétera).

Es fácil mostrar ejemplos en los que el campo económico tiene prioridad sobre la estética. En el capitalismo, la belleza diseñada de la mercancía expuesta en el mercado es ya un buen ejemplo. La mercancía diseñada por artistas (la moda del vestido, de los instrumentos, del auto, etc.) encandila al posible comprador (despierta en él una *áisthesis* deformada por la propaganda) y parece que embellece al sujeto mismo que usa un bello auto. La mercancía alcanza mayor precio si es bella y, como tal, muestra un *valor de signo y diferencia*, enseñaba Jean Baudrillard (1974), dentro de la lógica de la moda. La moda es una intervención económica-estética en el mercado que da mayor valor de cambio a la mercancía en tanto es signo de diferencia para quien porta (como vestido) o usa (como auto) dicho instrumento. Quien viste la ropa de *última moda* es valorado como una persona superior, de acuerdo con la escala de

<sup>23</sup> En este caso, el campo de la estética es uno (sus subcampos, como la pintura, la arquitectura, la música o la literatura, quedan englobados en el campo estético general). Véase una introductoria representación en el diagrama 3 indicativo de la cuestión.

valores de un miembro de la sociedad capitalista. En ésta, la mercancía nueva destruye el valor de uso de las mercancías que no están de moda (el zapato *puntudo* impecable en su estado o valor de uso deja de estar de moda, porque ahora la moda dicta que se usan zapatos *chatos* y, aunque todavía pudiera tener mucho tiempo para consumir su valor de uso, ya no puede usarse: no estar a la moda aniquila el valor de uso del zapato). La moda, construida sobre la novedad estética de las mercancías como signo de superioridad (de la clase, la raza, del más rico, etc.), aumenta la venta de los productos, es decir, aumenta la tasa de ganancia (*rate of profit*, diría K. Marx). Así, la economía determina a la estética como un medio para su fin.

Cierto análisis marxista estándar da prioridad, igualmente, a la economía sobre la estética, analizando la producción de la obra de arte desde las condiciones económicas de sus productores (como sistema, como cultura y como individuos). La teoría estética de los marxistas, por ejemplo, la de G. Lukács o la de Alfonso Sánchez Vázquez, y la tan elaborada estética del marxismo occidental de la Escuela de Fráncfort, especialmente en el caso de Adorno sobre la música, exigiría un trabajo que no intentaremos realizar en este breve texto, en el que estamos presentando hipótesis generadoras primeras de una estética de la liberación. En todas ellas se estudia el campo estético en su cruce con el campo económico, lo que, en parte, se solucionado como proponemos a continuación.

En nuestro caso se trata de pensar un campo estético en el que no se pretende partir de una última instancia, sino, más bien, de la mutua determinación de un campo sobre otro, que en el proceso en espiral se encuentra determinado y es determinante de los otros campos, siguiendo el desarrollo de dicha espiral. Es decir, el campo estético puede (y es inevitable) estar determinado por el campo político, por ejemplo. Es el caso de los frescos de los grandes pintores mexicanos, como Diego Rivera o José Clemente Orozco, en que las obras de arte expresan una interpretación de la historia de un pueblo oprimido y su proceso de liberación. Lo mismo podría decirse de la pintura de Francisco de Goya, que de ser retratista funcional al sistema de la familia real borbónica se transformó en sus obras cumbres, en las que se comprometió con los eventos políticos contra la invasión francesa del 5 de mayo de 1808. Así lo expresan su pintura *Los fusilamientos*, el cuadro *El coloso*,<sup>24</sup> que muestra el estado de rebelión del pueblo español ante la ocupación napoleónica, el pueblo español que

24 Atribuido a algún pintor cercano al grupo de Goya.

### Filosofía de la liberación y giro decolonial

se levanta sobre los Pirineos. Sus *Pinturas negras* revelan al pintor obediencial a los sufrimientos y la fealdad cotidianas de ese mismo pueblo, que podía surgir como un gigante en defensa de la patria, pero habitualmente vivía en la oscuridad de la dominación. Los dos Goyas, el de la familia real y el de los dolores del pueblo, muestran ejemplarmente el compromiso estético determinado por exigencias normativas de la ética, la política y hasta de la economía (la pobreza expresada en el horror, aspecto contrastante con la belleza de las infantas o de *La maja desnuda*). La determinación del campo político sobre el campo estético de la obra de arte es evidente, lo que da cuenta de que ésta, en este caso la pintura de Rivera o de Goya, es una simple mediación para fines políticos. La integración en una obra de arte cuyo tema es un acontecimiento político en el que el pintor está comprometido con su pueblo y expresa bella o estéticamente ese contenido histórico político es esencialmente una obra de arte. No es que el arte tenga una función política, sino que, ciertamente, presenta al acontecimiento revestido con la aureola de la belleza que el artista sabe objetivar. El arte produce en el espectador la experiencia de la *áisthesis* que, emotivo-intelectualmente o sensible-cognitivamente, refuerza con la belleza la relación afirmativa de la vida en ambos aspectos (como belleza de la obra y como acto heroico del pueblo). Se trataría del cruce representado por los números 6 y 7 del *diagrama 3*, en que la *áisthesis* y la obra estética potencian el significado de un evento político; es decir, el evento político goza de una valorización que el aura de lo bello agrega al acontecimiento. Lo contrario a esto sería el triunfo de un artista que usa la política como peldaño para su propio encumbramiento. Inevitablemente se entrelazan, pero no son por su naturaleza última instancia del otro campo. Ni el campo estético es mediación de lo político; ni lo político esencialmente determina a lo estético. Aunque pueden utilizarse mutuamente, en concreto, de manera instrumental, y es frecuente que lo hagan. Por ejemplo, cuando los artistas (bajo las órdenes del arquitecto Joseph Goebbels, responsable de la comunicación y la publicidad del régimen nacional-socialista) preparaban las grandes manifestaciones del nazismo en Alemania, en las concentraciones de Núremberg, haciendo alarde de estructuras estéticas, iluminación con reflectores, multitudes disciplinadamente formadas, música que usaba las obras de Richard Wagner con el sonido preferencial de la estridencia de las trompetas, todo lo cual creaba el aura de sacralidad que la política necesitaba, la cual era extraída de la estética. Se trataba de un uso fetichista del arte.



Y bien, pasando al tema en su esencia debe decirse que el cruce del campo estético con el campo ético-político permitirá a la estética subsumir las categorías de esos dos campos prácticos y aproximarse a su producción histórica concreta.

En la ética-política de la liberación la estética puede descubrir el hecho de que todo campo o sistema histórico estético queda mutuamente determinado por aquellos. Dos textos guiarán nuestra reflexión en las hipótesis cuarta, quinta y sexta.

Israel Martínez Ruiz cita una reflexión de la Junta de Buen Gobierno de La Realidad (comunidad zapatista):

Una cosa queremos compartir, es sobre los murales que para nosotros son muy importantes. Porque es otra forma de expresar o contar nuestra historia. Aunque al principio tuvimos problemas, porque los hermanos y hermanas pintores llegaban a pintar lo que ellos querían o pensaban, pero nos dimos cuenta que al final no le entendíamos porque sólo ellos sabían lo que iban a mostrar [...] Después se les pidió que juntos se haga lo que queremos expresar. Entonces empezaron a formar equipos de muralistas. Ahora nosotros, o sea el pueblo, es el que dice qué es lo que quiere que se pinte, para que a cualquiera que llegue a visitarnos podamos explicarles lo que significa (Martínez Ruiz, 2017, p. 113).<sup>25</sup>

Alessandro Zagato expresa lo mismo en el relato de Natalia Arcos de la siguiente manera:

Supé que llegaron *ciertos artistas extranjeros* a pintar en un Municipio Autónomo [zapatista] y que no pudieron hacer su proyecto original, porque la comunidad les pidió otro lenguaje pictórico que fuera comprendido por todos ellos (Zagato y Arcos, 2014, p. 17).

Este contar con el acuerdo y la colaboración de la comunidad expresada pictóricamente es lo que René Mancilla, arquitecto tantas veces premiado por su obras en las comunidades originarias del desierto de Atacama en Chile, llama *Códices arquitectónicos* dibujados por la comunidad, que vivirán en la obra

25 Hemos modificado algo el texto.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

que se construye; es decir, es a partir de esos Códices producidos consensualmente que el equipo de arquitectos diseña definitivamente casas, escuelas, edificios públicos, plazas recreativas, con los materiales tradicionales (mejorados) y desde el tipo de belleza tradicional, pero novedosa, creativa, creciente. El consenso de la comunidad es el origen de la obra estética diseñada.

Como cuando, en torno a 2006, descubrimos en la *Política de la Liberación* que la concepción de la política desde la noción de *poder obediencial* (Dussel, 2006, tesis 4), enunciada por el EZLN en Chiapas y por Evo Morales en Bolivia, de la misma manera capta ahora el principio fundamental (normativo, ontológico y metafísico, esto último en el sentido levinasiano) de una estética de la liberación. Lo que llamaremos *estética obediencial* (análoga al *poder obediencial* de la política) enuncia la hipótesis originaria de estas tesis. De paso, supera con creces la estética kantiana de los genios artistas y la del mismo H. Marcuse, quien en *Eros y civilización* sitúa la novedad estética en la imaginación de los artistas (individuales). Ambas visiones, la de Kant y en gran parte la de la Escuela de Fráncfort, están limitadas por el individualismo metafísico moderno y la incomprensión de la historia mundial de la estética. Las grandes obras arquitectónicas de la humanidad, los jardines colgantes de Babilonia, las pirámides egipcias, el Partenón ateniense, la tumba romana de Adriano, base de las basílicas bizantinas y éstas del arte musulmán de las mezquitas, los templos hindúes de Madurai o los ya islámicos de Agra (como el Taj Mahal), la arquitectura china, las iglesias góticas de la cristiandad latina (en el esplendor de la catedral de Colonia), las pirámides aztecas o las mayas, la precisión de las murallas de Sacsayhuamán en Cuzco, etc., fueron realizadas por genios o por pueblos. ¿No eran acaso, como exige la autorizada comentadora zapatista, obras de arte comprensibles para el pueblo porque fueron creadas por él? Los grandes artistas genios de esas culturas ¿no fueron acaso observadores y productores *obedienciales* que supieron expresar la estética del pueblo, de las comunidades, de las pequeñas y grandes culturas que son fruto comunitario de expresión de un tipo de belleza que surge del consenso de sus miembros durante centenas y hasta miles de años?

La ética le permite a la estética subsumir principios normativos (como exigencias éticas universales válidas para las culturas particulares),<sup>26</sup> que fortalecen los principios propios de la estética. Según el principio material o de la obligación, en todo acto de afirmación de la vida humana la estética gana en

26 Considerense los seis principios normativos señalados en la *Ética de la Liberación* (1998).

claridad y voluntad, pues partiendo del descubrimiento de la belleza como *disponibilidad* de las cosas reales y de las obras de cultura como mediaciones adecuadas para la vida, según la *áisthesis*, ahora se exige deónticamente practicar la acción estética para afianzar la voluntad-de-vida (*Lebenswille*), que es también el contenido de la misma estética.

El principio de consenso práctico (en la ética) o de legitimidad (en la política) fortalece la concepción comunitaria de la estética, no como contemplación emotiva individualista, sino como experiencia comunitaria. De la misma manera, el principio de factibilidad le dará mayor realismo en el uso de los medios para la producción colectiva de la obra de arte.

Pero, según veremos, los principios *críticos* ético-políticos serán los que definen la diferencia entre una estética del sistema vigente como dominación y la estética de los dominados o excluidos como estética de la liberación (en la hipótesis seis, más adelante). Por lo general, las estéticas vigentes son las de los grupos (los cultos), las clases (la burguesía en la modernidad), las culturas dominantes (el eurocentrismo estético), cuestiones que pueden tratarse contando con categorías prácticas como las de totalidad, alienación, exclusión.

De igual manera, teniendo en cuenta la política, si el poder residía en la comunidad política, en el *pueblo* (como expresaba el texto zapatista), es en el pueblo donde reside ahora la *potentia aesthetica* creativa *última en sí*, que analógicamente en la política exige su expresión objetiva (en la política como instituciones [*potestas*] y en la estética como obras de arte). Y, así como la representación política puede fetichizarse corrompiéndose, el artista individual (aun el genio) puede creerse el origen de la creación de la obra de arte y olvidar a la comunidad. ¿Qué es el jazz que tanto odiaba Adorno sino una expresión (como el tango) que nace de la música de África en torno al tambor, cuyo ritmo, tonalidad y armonía llevaron los esclavos a Estados Unidos, convirtiéndola en la música que marca el paso a la danza de la juventud en todo el mundo? ¿Quién diría que la música y la danza más presentes en el mundo serían las africanas y no la romántica alemana de un Beethoven, que de todas maneras se inspiraba también en la música popular alemana?

Del mismo modo, los campos económico y técnico pueden determinar y ser determinados por el campo estético. En la arquitectura, por ejemplo, la comunidad puede sugerir los materiales constructivos, las reglas culturales vigentes en los grupos populares, que bajan los costos y usan la producción del lugar, ateniéndose a ciertos principios técnicos que, aunque sean mejorados inspi-

rándose en otras experiencias, guardan coherencia cultural con el entorno. De nuevo, habrá que aplicar principios *críticos estéticos* para que las comunidades oprimidas o excluidas puedan recibir el beneficio de la belleza en sus espacios arquitectónicos de todo tipo. La especial atención a esos grupos más pobres es fruto de la intervención de una economía de la liberación.<sup>27</sup>

Por supuesto, también el campo teórico o las concepciones ideológicas de la estética determinan las prácticas estéticas. La estética romántica alemana que se levantó contra el racionalismo ilustrado del siglo XVIII con su teoría del *Sturm und Drang* (tempestad e ímpetu), con figuras como W. Windelband, Friedrich Schiller, F. Schlegel, Novalis o F. Heine, conmovió las teorías y las prácticas del arte, pero, al mismo tiempo, teóricamente inventó el helenocentrismo estético como origen clásico del Renacimiento y del eurocentrismo estético e histórico que culmina con Hegel. Es el despertar de la exclusión de lo germánico por el pensamiento enciclopédico francés, que movió el péndulo hacia el otro extremo, con el romanticismo, situando a la cultura del Norte de Europa con pretensión de ser la culminación de la historia mundial de la estética.

Veremos algunos aspectos de esta temática en las dos hipótesis siguientes.

## 5. Hipótesis quinta. El esteticidio que produce el tipo de belleza grecomoderna eurocéntrica de las estéticas coloniales

El fetichismo de la totalidad estética, desde Grecia hasta Europa, crea lo que podemos denominar estética eurocéntrica, centralidad labrada lentamente desde 1492, es decir, en la modernidad. Esa pretensión de centralidad producirá, inevitablemente, la negación del valor de todas las otras estéticas; será un auténtico *esteticidio*, como un aspecto central de la instalación de la bipolaridad que comienza a formarse en el Caribe de la modernidad/colonialidad. Los otros mundos culturales de Europa serán juzgados como primitivos, bárbaros, sin belleza alguna, en el mejor de los casos folclóricos. Será uno de los momentos en que la matriz de la colonialidad del poder, la subjetividad, la cultura, cobrará mayor impulso. La víctima dominada será juzgada como

27 Véase mi obra *16 tesis de economía política* (2015), en la que también estudio la intervención de los principios normativos en la economía, que pueden, por su parte, ser subsumidos en la estética. La economía determina ciertamente a la estética. El esplendor de las pirámides de Egipto fue posible por el inmenso trabajo de los esclavos y por los altos tributos que debían pagar los campesinos del Nilo.

lo brutal, lo salvaje, con una fealdad estética inocultable. Estos juicios estarán sostenidos por escalas clasificatorias de los tipos de humanidad que, hasta por su forma y sus dimensiones craneanas, el color de su piel, la extrañeza de sus hábitos, comidas, vestidos, música, danza, arquitectura, etc., evidencian tipos humanos inferiores. Sin lugar a dudas, la piel negra del africano y de otros colores en diversas culturas dará pie a un racismo que será un medio privilegiado para marcar hasta en la naturaleza de la corporalidad la superioridad de la estética occidental.

Como expone Jack Goody (2007), la modernidad se ocupó primero de estudiar y aprender los *archivos* de las otras culturas. El propio Durero quedó admirado al contemplar la precisión y miniatura de las joyas de los aztecas que los españoles conquistadores hicieron llegar a sus manos. Otro ejemplo está dado por la estética del Renacimiento y su vinculación nunca claramente explicitada con el Bizancio griego-cristiano, tomado militarmente por los turcos en 1453.<sup>28</sup> Esos *archivos*, tras haber sido asimilados, fueron tomados como punto de partida de un innegable crecimiento propio. Pero, una vez asumidos y desarrollados, se los ignoró como fuentes, denigrándolos como primitivos, atrasados, salvajes, en el caso ejemplar del llamado *despotismo oriental* del siglo XIX, aun cuando China contribuyó con elementos fundamentales de la cultura moderna del siglo XVIII, inició la Revolución industrial antes que Inglaterra<sup>29</sup> y se hizo presente en la estética con las llamadas *chinoiseries* en el vestido, la pintura, la decoración de muebles, todo tipo de instrumentos, etcétera.

Creada la retórica del *milagro estético griego* en la Antigüedad como origen de la tradición que culmina en la modernidad como *milagro europeo*, se sientan las bases teórico-ideológicas del eurocentrismo estético que juzga a todas las otras estéticas como infantiles, primitivas, bárbaras, *kitsch*. Es un momento central de la modernidad / colonialidad, en el que Europa no reconoce todo lo que debe a las culturas dominadas coloniales del Sur, que desaparecen en una amnesia total del origen de casi todos los descubrimientos modernos.

Se trata de un esteticidio —como lo llamaría Boaventura de Sousa Santos— porque no sólo hay desconocimiento de la creación estética de las grandes culturas del Sur, sino que *a priori* todo comienza con la pregunta: “¿Qué pudieron producir de belleza, de estética, esas culturas bárbaras?” Y la respuesta

28 Esto significó la emigración de la élite bizantina, griega, a Italia, que se dejará ver de inmediato en la pintura, la arquitectura y otros campos de la estética.

29 Véase la obra de K. Pomeranz (2000).



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

es negativa, o al menos no se descubre en ellas ningún elemento que pudiera servir como momento de creatividad, de novedad estético mundial, por su atraso o barbarie.

Para descalificar las grandes culturas transformadas en la modernidad como mundo colonial también estético, nada mejor que la invención de una historia mundial del arte formulada en el esquema de la historia universal hegeliana, hecha clásica. Desde la inventada Antigüedad (todas las culturas fueron preparatorias teniendo como culminación Grecia y Roma en un movimiento del oriente al occidente), la llamada Edad Media (como periodo consecutivo mundial, siendo el hecho el aislamiento de Europa detrás del *muro* que construyó el arte islámico, y al final el Imperio otomano, que se cultivaba desde el occidente del Atlántico en Marruecos hasta el oriente del Pacífico en la isla de Mindanao en Filipinas) y, por último, la *modernidad* (que inició en 1492, originando simultáneamente el capitalismo, la colonialidad, el racismo aplicado a nivel mundial y el eurocentrismo como ontología e ideología dominantes). Sobre ese esquema se escriben todas las historias del arte mundial y nacional, no sólo de las naciones del Norte sino también de todas las culturas reducidas a haber logrado obras atrasadas y rudimentarias claramente diferenciadas como experiencias estéticas coloniales. Las primeras consideradas creadoras, innovadoras, bellas por excelencia, modernas, y las coloniales valoradas en la medida en que miméticamente imitan defectuosamente a las primeras. En el mundo colonial la estética queda definitivamente escindida entre: a) el arte practicado por la élite dominante colonial, que es mimético y juzga eurocéntricamente la belleza en la colonia y por ello desprecia lo propio y lo popular; y b) el arte popular, tradicional, en el que frecuentemente sus impresionantes obras del pasado se consideran meros antecedentes sin continuidad, como puede observarse en las culturas china, indostánica, islámica (desde la antigua Mesopotamia), africana (desde el antiguo Egipto y su extensión a la sabana y al horizonte bantú), mesoamericana o inca, que goza de vitalidad hasta el presente, pero serán catalogadas como tradicionales, rudimentarias, bárbaras, *naif* o folclóricas.

Todo esto produce, inevitablemente, el juicio de un vacío absoluto de la estética colonial, que, como señala Walter Mignolo,<sup>30</sup> por no ser modernos caen *fuera* del espacio y del tiempo creativo de la estética. Toda obra estética

30 Walter Mignolo lo señala en el "Epílogo" de *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonización* (Antología 1999-2014) (2015, p. 468).

no-moderna, desde el Tawantinsuyu andino hasta la China de los Ming, es objeto de un juicio estético, de una necroestética que deja en la exterioridad del no-ser y excluye considerar como obras estéticas las de los pueblos de todas las culturas coloniales. En México, los grandes monumentos, las pirámides aztecas, se valoraron como amontonamientos de piedra con la que se edificaban las catedrales, los monumentos coloniales y hasta las casas de los patricios. Debíó llegar un artista alemán, a comienzos del siglo xx, quien consideró a esas piedras espléndidos ejemplos de arte, para que, de pronto, cambiara la interpretación de esos objetos (que, por otra parte, frecuentemente fueron considerados como demoniacos en el siglo xvi), para que ahora sí se los mostrara como obras estéticas y culturales en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. ¿Por qué como obras demoniacas? Ello respondió al juicio de: ¿quiénes pudieron construir tamaños monumentos? No pudieron ser los indígenas dominados, porque habiendo perdido en la Conquista su organización política, económica, cultural, su élite de sabios y artistas (los *tlatimime* aztecas o *amautas* entre los incas) altamente ilustrados, y sus antiguas costumbres, eran despreciados por los conquistadores. Habían sido reducidos a una violenta barbarie y aquellos ingentes materiales, fruto de sus manos, no podían ser fruto de esos pueblos. Por ello, fueron los demonios quienes habían fabricado esas obras espléndidas de cultura, de arte.

Ya en 1973, en una exposición presentada en las Semanas Latinoamericanas de la Universidad de El Salvador en Buenos Aires, tratamos el tema de "Cultura imperial, cultura ilustrada y cultura popular",<sup>31</sup> en el que analizamos cómo el esteticidio de la cultura popular no sólo respondió al eurocentrismo modernidad/colonialidad, sino también a la colonialidad interna asumida por la élite criolla blanca en tanto dominadora en América Latina (como los clanes brahmánicos en la India y de otra manera y con otros nombres en todas las culturas del Sur). Hay una especie de correa de transmisión de la negación de la cultura popular de parte del eurocentrismo en el centro y en la periferia.

31 Considérese la reciente recopilación de mis ensayos sobre cultura y estética, publicados en *Filosofía de la cultura y transmodernidad* (2015, pp. 189-229). Este último trabajo es seguido de otro bajo el título: "Arte cristiano del oprimido en América Latina (Hipótesis para caracterizar una estética de la liberación)" (pp. 231-256). También se toca el tema el capítulo "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)", en pp. 257-330. Era el tiempo de la producción estética bajo la conducción del gran poeta latinoamericano y cósmico universal, Ernesto Cardenal, quien fungía como ministro de Cultura en Nicaragua e impulsó la creatividad popular como nunca se había hecho. Todo lo que se dice de la cultura vale para la estética.

Para no extendernos en esta hipótesis quinta, recomendamos leer los artículos citados en mi obra *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, en los que se encuentran materiales que reflexionan sobre esta cuestión.<sup>32</sup>

## **6. Hipótesis sexta. De la descolonización de la estética a la estética de la liberación**

Descolonizar encubre una negatividad (negar la colonialidad estética); liberar, en cambio, indica el momento positivo, crear la nueva obra de arte, la nueva estética. Por lo tanto, nos enfrentamos al momento *poiético* o creador del nuevo momento estético.

La crítica del fetichismo de la belleza del sistema estético eurocéntrico, occidental, moderno, debe ser asumida en lo que mejor se pueda recuperar (como la trompeta del jazz, que es un instrumento moderno, o un museo de arte islámico), pero subsumida dentro de otro horizonte, el del nuevo sujeto de creación estética que son las culturas y los pueblos colonizados en el camino de su liberación.

La construcción de museos de obras clásicas de las culturas coloniales indica el nacimiento de la autoconciencia del proceso autónomo que exponen las obras de arte de las escuelas estéticas en los diversos campos (la pintura, la arquitectura, la música, la danza, la literatura, el cine como medio masivo estético; al respecto, se debe considerar que Mombay es la productora de este arte que supera a Hollywood en número y espectadores de sus películas, etc.); manifiesta ya, positivamente, la descolonización de la que estamos hablando.

Veamos una dimensión que W. Mignolo denomina "activar los archivos, descentralizar a las musas" (2015, pp. 415 y ss). La descolonización, en uno de sus aspectos, se sirve igualmente de las fuerzas de los Estados que descubren no sólo su autonomía (aunque a veces precaria), sino también aquella cultural y estética. En la cultura árabe el arte ha sido central. El llamado *arabesco*, que aparece como un monolito de mármol de gran dureza (aunque en realidad es producto de una masa muy dúctil y de fácil manejo para el artista; al comienzo no es sino polvo de mármol que con otros componentes se transforma en una masa arcillosa), ha producido obras de arte arquitectónico de magnificencia inigualable: el Museo de Arte Islámico de Doha o el Museo de las

32 Los textos están en [www.eniquedussel.com/obras](http://www.eniquedussel.com/obras).



Civilizaciones Asiáticas de Singapur. Ha de entenderse que, en la estética, los museos significan la autodefinición del arte de una cultura. Hay museos que son una manifestación estético-política, por ejemplo, el Louvre en Francia, el Museo Británico en Inglaterra, el Museo de Berlín en Alemania. El que existan en naciones que han sufrido el colonialismo cultural-estético es ya un signo de un proceso positivo de automanifestación de la dignidad de su creación estética. El ya antiguo (y no tan ordenado) Museo de El Cairo, como el de Antropología en México, son ejemplos de lo dicho. Los nuevos museos en los países más ricos del mundo árabe-musulmán y la actual organización de cientos de museos regionales en China nos muestran este estado de cosas. No siempre son ejemplo de inspiración que se oponen a la occidentalización o al eurocentrismo, pero dan cuenta ya de un proceso de liberación evidente. Esto es fruto de algo mucho más profundo e importante. Es la producción artística propia de los pueblos que comienzan a descubrir su propia *áisthesis* (o comprensión de la belleza) y que, lentamente, con instrumentos propios o modernos (frecuentemente modificados), producen sus obras de arte, por ejemplo, en la música, la pintura, la literatura, la danza, la arquitectura, etcétera.

El núcleo creador de la nueva estética está cifrado en las comunidades culturales que guardaron su originalidad primera, a las que hace decenios denominamos como comunidades poseedoras de una cultura que en ciertos momentos históricos se vuelven culturas populares revolucionarias, por ejemplo, el sandinismo nicaragüense bajo la inspiración de Ernesto Cardenal, el poeta cósmico-político, o el zapatismo mexicano, con clara conciencia de su creatividad estética gracias al sub Marcos.

En esos casos, la comunidad educa al artista y crea lo que podríamos llamar una *estética obediencial*. Es necesario ponerse a la escucha<sup>33</sup> (no sólo de la música, sino de todos los campos de la estética) y solucionar de nueva cuenta la aporía kantiana entre mera producción artesanal y genio artístico. Repase-mos por un instante algunas de las tesis de Kant.

Nuestro filósofo expresa en *La crítica del juicio* que la obra de arte es "un modo de representación que estimula la cultura (*Kultur*) de las fuerzas espirituales para la comunicación social",<sup>34</sup> que exige en el espectador el "juicio de gusto", pero que

33 Obediencia tiene una etimología latina, significa oír (-*audire*) lo que se tiene delante (*ob-*): *ob-audire* (obedecer).

34 *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* (parte de la *Crítica del Juicio*), § 44, B 179, A 177 (Kant, *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, vol. 8, p. 404).

tiene por causa creativa “la imaginación como facultad productiva (*Einbildungskraft*)”<sup>35</sup> del genio. Por ello, “para juzgar los objetos bellos como tales se necesita el gusto; y para el arte belleza; y para producirlos (*Hervorbringung*): genio”.<sup>36</sup> Para Kant, la acción creativa estética es entonces, propiamente, la realizada por el genio: “el genio es el talento, el don natural, que da la regla al arte”.<sup>37</sup>

Una estética de la liberación, en cambio, debe recordar el testimonio de la comunidad maya zapatista. En primer lugar, los zapatistas nos hablan de “ciertos artistas extranjeros” (Zagato y Arcos, 2014, p. 17), que llegan a la comunidad maya (para ellos exótica por su arquitectura, el color de sus vestidos y de su piel, por la naturaleza tropical, bellísima y abundante) para realizar la tarea del artista: producir una obra de arte acorde con este contexto. El artista, en este caso, se comporta como un singular, como el genio kantiano. No advierte que su individualismo metafísico moderno (igual que el de Kant) está determinando su creatividad. Claro que preguntará a la comunidad sobre su historia, sus costumbres, etc., para plasmar todo ello en su obra de arte que ofrecerá a la comunidad como objeto de lujo cultural. Pero, la comunidad de inmediato pone en cuestión al artista, como al pretendido genio, al origen mismo de su creatividad: “Los hermanos y hermanas pintores [de afuera] llegaban a pintar lo que ellos querían o pensaban, pero nos dimos cuenta que al final no los entendíamos porque sólo ellos sabían lo que iban a mostrar” (Martínez Ruiz, 2017, p. 113).

El genio tenía su proyecto para la comunidad; pero la comunidad, con plena autoconciencia de ser el sujeto colectivo de la creación artística, debió disciplinar a los *extranjeros* e integrarlos a la comunidad: “Después se les pidió que juntos se haga lo que [nosotros] queremos expresar. Entonces se empezaron a formar equipos de muralistas” (Martínez Ruiz, 2017, p. 113).

Es decir, cada *equipo de muralistas* (sin experiencia pictórica pero con mucha memoria de sus tradiciones) comenzaba a hacer *su propio* camino estético-comunitario. Es de notar la claridad epistemológica de esos artistas populares. El pintor especialista que vino de afuera era ahora integrado para ayudar a los miembros de la comunidad a comenzar a pintar con sus propias reglas, pautas (como el cantor que empieza a cantar con su propia voz, su ritmo, sus reglas; o el constructor que fabrica su casa desde el modo de ponerla en pie siguiendo su tradición,

35 *Ibid.*, § 48, B 188, A 185, p. 410.

36 *Ibid.*, § 49, B 194, A 191, p. 414.

37 *Ibid.*, § 46, B 181, A 178, p. 405.

o quien confecciona su vestido empleando los bordados ya conocidos desde el tiempo de sus abuelas, etc.). Es la comunidad, el *pueblo*, el que conoce el contenido de la obra de arte y desea aprender a crearla. El pintor extranjero (“¿por qué al pintar en tus cuadros te olvidaste de los negros?”, dice la canción popular) se ha transformado en sujeto de una *estética obediencial*, siendo la comunidad la sede creativa de toda obra estética, como lo fue siempre desde siglos y milenios atrás en todas las culturas de la humanidad. El ser la sede originaria de la capacidad creadora es lo que denominaremos, a diferencia de la política, *potentia aesthetica* (Dussel, 2006, tesis 2). La comunidad estética no es la que obedece las reglas de los genios (kantianos),<sup>38</sup> sino aquella cuyos miembros son el sujeto de la *potentia* que manda (los que obedecen son ahora los genios transformados en artistas obedienciales). En última instancia el pueblo es el que crea. ¡Aun L. von Beethoven fue un oyente, un obediente al canto de los campesinos que festejaban la vendimia junto al Rin! Su inspiración, el asombro de la *áisthesis* del creador, no llegó por estar en la ópera, sino por la experiencia emotiva, creadora, del pueblo simple alemán, al que supo escuchar con su oído educado y genial. Como enuncia la sabiduría semita: “¡Que cada mañana me despierte con el oído atento del discípulo!”

El pueblo es el sujeto colectivo del gusto; por esto, los gustos, en principio, son comunitarios. Así como un árabe gusta una tortilla de trigo de cierta forma, con cierta manera de cocción, un azteca gusta de una tortilla de maíz de otra forma y consistencia. Los gustos son culturales, comunitarios, aunque pueden haber diferencias individuales dentro de la comunidad (sólo en ciertos aspectos y como excepción, y en esto Kant tiene razón). Sin embargo, no es cierto que “sobre gustos no hay nada escrito”. Este juicio es propio del individualismo moderno, solipsista, pues siempre responde a una base común solidaria. Por ello, una cultura eurocéntrica en sus gustos culinarios considera que la de otros pueblos coloniales es primitiva, no comible y ésta les causa náuseas; es decir, no son los gustos propios.

Ciertamente, la estética tiene reglas comunitarias históricas, pero flexibles dentro de ciertos límites. Debido a ello los mayas de Chiapas concluyen que: “Ahora nosotros, o sea el *pueblo*, es el que dice qué es lo que quiere que se pinte” (Martínez Ruiz, 2017, p. 113). Y lo toman como propio, lo comprenden, lo pueden transmitir a las nuevas generaciones.

38 En realidad, el genio auténtico es el que mejor interpreta el *genio popular*.

No es un mero querer autoritario, sino un querer comunitario, el que produce la obra de arte de la cual se tiene pleno dominio, lo que se expresa en esta afirmación: “para que a cualquiera que llegue a visitarnos podamos explicarles lo que significa” (Martínez Ruiz, 2017, p. 113).

En la llamada Edad Media europea, en los retablos y los bajorrelieves esculpidos en las catedrales góticas, el pueblo rememoraba las historias que todos conocían. Era la obra de arte que reafirmaba a la comunidad en su identidad. Lo mismo acontecía con todos los grandes monumentos artísticos de la humanidad. La modernidad arrebató a los pueblos coloniales la capacidad de su autoexpresión y en la colonialidad estética se ocultó lo propio de cada uno de ellos, exaltándose una estética pretendidamente mundial, occidental y eurocéntrica.

Los zapatistas indican un camino hacia la estética de la liberación que sólo hemos bosquejado, resaltando algunos aspectos de los tantos que habrá que desarrollar para superar el eurocentrismo en boga de las llamadas historias mundiales de la estética. La fetichización de una cultura y su estética (la europea norteamericana) ha provocado la muerte de otras estéticas, que, sin embargo, renacen de entre las cenizas que se han mantenidos vivas debajo del fuego colonizador.

Habiendo expuesto lo ya escrito deseo efectuar una última reflexión. Alguien podrá objetar: no puede soslayarse que hay miembros de una comunidad que, viviendo profundamente los gustos, las reglas, la experiencia de la propia estética comunitaria, tienen dones naturales, un oído y memoria acústica muy por sobre la media, y se dedicaron apasionadamente, de manera disciplinada, a la técnica necesaria de manera no común, lo que les da dominio en la ejecución de las obras de su campo, por ejemplo, en el arte musical; o que poseen una percepción instantánea y profunda muy desarrollada para el color, el sentido de la perspectiva, la profundidad de los espacios, el uso de la luz y la sombra, y tantos otros aspectos necesarios para la pintura; que, además, tuvieron maestros de gran conocimiento y práctica en su campo estético, lo que les permite expresar la belleza (arraigada en la de su pueblo). Esto nos hace comprender la intención innegable de Kant en lo que él llamaba *el genio*, pero, en su caso, situado sin referencia constitutiva a la comunidad como origen de su inspiración (inspiración que no es sino el avivamiento coyuntural de la *áisthesis*). Lo esencial radica en saber dónde se encuentra el fundamento (en el individuo solipsista o en la

comunidad en la que vive y crea el artista obediencial). Hay, entonces, dos posturas: la del genio, que singularmente determina la creación de la obra de arte que se populariza en la comunidad posteriormente; y la del artista obediencial, que tiene el genio de interpretar el latido oculto de la belleza viviente de una comunidad histórica en su estado latente pero presente, que sabe oír atentamente los latidos, inaudibles para otros, a fin de desarrollar a plenitud una obra que expresa la estética comunitaria, pero también una realización novedosa, original, que posee mayor perfección que lo conocido hasta ese presente histórico de un pueblo. Quien al sentir e interpretar está co-representando el sentir común<sup>39</sup> de una manera profunda, quien parte de y admira la *áisthesis* de la comunidad, no puede sino recibir de ésta el aprecio, el aplauso del artista singular por su osadía y su perfección, siendo consagrado por el mismo pueblo como el mejor y más coherente miembro en la comprensión de la sensibilidad de la estética de la comunidad. De esta manera nace el genio artístico singular, expresión obediencial ante un pueblo que lleva la *áisthesis* y la obra de arte comunitarias a su pleno desarrollo. F. Chopin, en su *Polonesa heroica* (un ejemplo eurocéntrico), expresa al pueblo polaco una coyuntura política crítica, en la que el genio celebra la percepción estética de la comunidad y la obra de arte nutre a la comunidad para vitalizar (como *hiperpotentia aesthetica*) el patriotismo en estado de rebelión, de aspiración hacia la liberación. El genio nace desde el presupuesto de la estética comunitaria y es su consagración; siendo siempre la sede ontológica y el actor protagónico el pueblo mismo como *potentia aesthetica*.

Valga casi al final de estas *hipótesis* volver sobre el paradigma de la liberación, que muy resumidamente podría exponerse así. En un primer momento, dado un sistema mundial iniciado en 1492 en que la oposición modernidad/colonialidad es constitutiva de ambos términos de la relación, la modernidad ha pasado a ser el sistema vigente estético hegemónico que, como el *ser* parmenídico, se afirma ante el *no-ser*, la exterioridad, el Otro. En un segundo momento, dicho *no-ser*, el mundo estético colonial del Sur, negado después de cinco siglos, toma conciencia de sí mismo y entra en un estado de rebelión, anunciándose al comienzo como pura negatividad. Niega la estética moderna y comienza un movimiento descolonizador, que tiene lugar a todos los niveles, desde la epistemología estética,

39 El creador de una obra de arte, inevitablemente, la hace ante un espectador virtual que, en último término, es el propio pueblo en el que ha nacido y para el cual expresa en esa obra el sentir del mismo pueblo.

hasta las prácticas, la protesta, etc. Sin embargo, el más necesario es el tercer momento, que no es puramente negativo sino positivo, creador, en el que emerge una nueva experiencia de la *disthesis* que se expresa en una revolución a nivel de las obras de arte en todos los campos, superando así el fetichismo de la belleza moderna e inaugurando la irrupción de diversas estéticas que comienzan a dialogar en un pluriverso transmoderno en que cada cultura estética dialoga y aprende de las otras, incluyendo la misma modernidad (destituida de su universalidad y situada como una particularidad, muy desarrollada ciertamente)

La estética de la liberación piensa esta temática y sabe que el camino hacia una estética futura pluriversal (no universal por la imposición de la estética de una sola cultura dominante) significará una sinfonía (muchas expresiones musicales en diálogo y mutuo aprendizaje) respetuosa de las distinciones analógicas que se darán entre todas ellas.

Así proponemos, como proclaman los zapatistas en otros horizontes: *¡Otra estética es posible!*

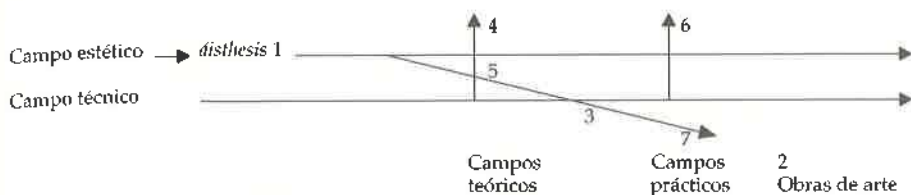
## **7. Hipótesis séptima. Nudos que se constituyen entre las mutuas determinaciones del campo estético con otros campos teóricos y prácticos**

Deseamos indicar los nudos en que los distintos campos se tocan a fin de definir los diversos temas que una teoría o filosofía estética debería exponer.



## Diagrama 3

Mutuas determinaciones de los campos estético, técnico, teórico y práctico (ética, política, económica, etc.) como determinaciones determinantes determinadas en espiral diacrónica



Aclaraciones del Diagrama 3: 1. *Áisthesis*. 2. La obra de arte. 3. El momento técnico del arte. 4-5. Las teorías: la historia, la estética empírica, etc., y la filosofía de la estética (de la *áisthesis* y de la obra de arte). 6-7. Determinaciones éticas, políticas, económica, etc. de la estética.

De esta manera, un primer intento de enfoque sistemático de una estética de la liberación, se manifiesta en la intersección a) de la estética con campos teóricos (como teorías) en los cruces sugeridos en el diagrama 3 con los números 4 y 5. Será ingente la tarea futura de la producción de una nueva filosofía estética descolonizada, de una historia regional y mundial de la estética; como *áisthesis* (es decir, como subjetividad que elabora nuevos gustos y reglas para la interpretación estética) y como obras de arte (incluyendo también sus respectivas reglas, instrumentos, teorías de su producción, desarrollo de la crítica<sup>40</sup> estética, tan esencial para el arte).

En un segundo nivel b) los cruces del campo estético con el campo técnico o productivo (como producción de la obra de arte) sugerida con el número 3, depende en gran medida del avance civilizatorio de la cultura que produce obras de arte. Los instrumentos son necesarios y no son iguales los instrumentos de madera que los de bronce (en el tercer milenio a. C.) o que los de hierro desde su aparición. Hay entonces una determinación técnica productiva inevitable, lo que impide grandes obras de arte producidas con muy simples instrumentos (aunque con gran pericia). Las pirámides aztecas o egipcias, en

40 Bien indica Walter Benjamin que la crítica, en un tercer nivel de la reflexión, e inspirándose en Fichte, realiza o corona a la obra de arte; sin crítica alguna queda inacabada, como acontece en la estética colonial, donde no hay valoración ni crítica de las grandes obras de arte. La crítica realiza por último la obra de arte, porque le da su pleno sentido dentro del contexto de su propia cultura. Sin crítica de arte la obra desaparece como una gota de agua en el desierto.



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

este último caso tumbas, muestran esos avances tecnológicos. La literatura debió esperar hasta la escritura consonántica mesopotámica o alfabética para poder desplegar todo su esplendor. Lo mismo puede decirse de los instrumentos musicales, etcétera.

El tercer nivel c) es el cruce de la estética (esencial para una estética de la liberación) con los campos prácticos (sugeridos con los números 6 y 7), sean éticos, políticos, económicos, etc. Todos los resultados de tales determinaciones deben ser considerados como un proceso de liberación de la *áisthesis* (en cuanto el asombro emotivo, la sensibilidad-inteligente ante la *disponibilidad* para la vida de las cosas reales son nuevamente juzgados desde los *criterios* de la propia cultura y no sólo desde el eurocentrismo colonial estético), lo mismo que la autonomía en la producción de la obra de arte creando su reglas productivo-estéticas y usando los instrumentos tradicionales que pueden, y en algunos casos deben, ser desarrollados en diálogo con las otras culturas y la misma modernidad. No será ya una mera producción de las obras de arte según la estética dominante del Norte. Al igual que entre los zapatistas, el pueblo experimentará un renacimiento y reconocimiento de las estéticas del Sur, desarrolladas gracias a la creación de nuevas experiencias de la *áisthesis* y de nuevos estilos de las obras de arte liberadoras de la *potentia* de la belleza experimentada durante siglos (si no milenios) entre las culturas dominadas, los condenados de la tierra, los pueblos del Sur hoy en estado de renovación.

## Bibliografía

- Baudrillard, J. (1974). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación*. Madrid: Trotta [en inglés: Durham: Duke University Press, 2013].
- \_\_\_\_\_ (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI [en inglés: Durham: Duke University Press].
- \_\_\_\_\_ (2015). *16 tesis de economía política*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. México: UACM. Disponible en: [www.enriquedussel.com/obras](http://www.enriquedussel.com/obras).
- Espinosa, P. (octubre de 2017). "¿Cómo escucha música nuestro cerebro?", *Revista de la Universidad*. México: UNAM.

- Goody, J. (2007), *The theft of History*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2010). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Fráncfort: Klostermann.
- Kant, I. (1968). *Kritik der ästhetischen Urteilskraft (Crítica del Juicio)*, vol. 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mandoki, K. (2013). *El indispensable exceso de la estética*. México: Siglo XXI.
- Martínez Ruiz, I. (marzo de 2017). *La praxis del arte contemporáneo en Chiapas*. Tesis de maestría. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Mignolo, W. (2015), *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonización (Antología 1999-2014)*. Ciudad Juárez: UACJ.
- Pomeranz, K. (2000). *The great divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Wittgenstein, L. (1969). "Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge". En *Tractatus Logico-Philosophicus*. Nueva York: Routledge and Kegan Paul.
- Zagato, A. y Arcos, N. (enero de 2014), "Notas sobre estética y política en el movimiento zapatista", *Revista Rufián*, p. 17.



# Filosofía de la liberación y giro decolonial

*Nelson Maldonado-Torres*

La filosofía de la liberación es una de las vetas o expresiones del giro decolonial. La categoría de giro decolonial es más reciente que la de filosofía de la liberación y toma como base el hecho de que ha habido y continúa habiendo una multiplicidad de pensamientos, acciones y expresiones que promueven una postura crítica frente a la colonialidad y un compromiso por avanzar el proyecto de la decolonialidad. La filosofía de la liberación puede contarse como una de estas formas. Sin embargo, esto no quiere decir que la filosofía de la liberación, o muchas de las posiciones teóricas, artísticas, literarias, etc., que hoy pueden concebirse como parte del giro decolonial, usen las categorías de colonialidad o decolonialidad. De hecho, las categorías principales de la filosofía de la liberación han de ser, quizá, las de pobre, víctima y liberación. En este sentido, la idea de que la filosofía de la liberación forma parte del giro decolonial deberían entenderse de forma general. Una mirada más cercana a la conceptualización de estas elaboraciones teóricas llevaría a identificar tensiones y diferencias. Así, mientras puede decirse que la filosofía de la liberación es parte del giro decolonial de forma general y amplia, la filosofía de la liberación también tiene su espacio singular y específico, distinto de otras formas de pensamiento y con acentos y formulaciones muy particulares. Lo mismo habría que decir de las distintas elaboraciones de filosofía de la liberación por distintos filósofos de la liberación desde el surgimiento de esta posición en América Latina.

Vale la pena, entonces, aclarar distintos significados del giro decolonial para identificar la manera en que la filosofía de la liberación latinoamericana es parte del mismo y la forma en que éste puede contribuir a generar preguntas productivas con relación a las filosofías de la liberación. Intentaré proveer aquí, entonces, una definición mínima del giro decolonial, al igual que una analítica y una

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

genealogía mínima. En términos de la definición mínima de giro decolonial, habría que comenzar advirtiendo que la noción de giro está en diálogo con la discusión en la filosofía de lo que se llaman giros filosóficos. Usualmente, éstos se refieren a cambios en las coordenadas principales para entender el mundo y la experiencia humana. Asimismo, con giros filosóficos se tiende a referir unas (re) consideraciones de problemas fundamentales en la filosofía, o al menos aproximaciones de cambios bastante radicales en los acercamientos a esos problemas. Todos conocen el giro copernicano de Immanuel Kant, por ejemplo, pero también se puede hablar de un giro cartesiano que llevó a concebir la epistemología como filosofía primera dentro de la filosofía occidental hegemónica. Para este giro los problemas del conocimiento eran los problemas fundamentales y primarios, y todo otro problema era típicamente visto como subordinado y secundario. Hay distintas modalidades de la epistemología como filosofía primera, desde unas ancladas en el *sujeto* hasta otras que se conciben como dialógicas y le dan más importancia a la ética, al estilo de Jürgen Habermas, pero, al final, todo está vinculado con la primacía de la epistemología, con el entender y el estar de acuerdo.

También existen otros giros en que la prioridad no se ha dado tanto a la epistemología como a la práctica. Me refiero a los llamados giros pragmáticos. Asimismo, existen giros que enfatizan la ética, como es el caso de Emmanuel Lévinas, por ejemplo, que influyó mucho a Enrique Dussel y su filosofía de la liberación. En comparación con la filosofía de Lévinas, la filosofía de la liberación puede verse como cierto giro político y geopolítico, pero esta designación no permite apreciar la especificidad del surgimiento de la filosofía de la liberación dentro del llamado *Tercer Mundo* en la época de descolonizaciones y cuestionamientos a la dependencia económica, cultural y epistemológica de Europa y los Estados Unidos. Lo mismo pasa cuando uno piensa en la dimensión materialista del trabajo de Dussel después de su lectura de Marx y de su integración del giro pragmático y discursivo de Karl-Otto Apel: lo que se mantiene constante en el trabajo de Dussel es la interrogante sobre las condiciones sociales, culturales, políticas, económicas y geopolíticas derivadas de las gestas de conquista y colonización modernas y de la formación del Nuevo Mundo. Esta interrogante es crucial para distinguir giros filosóficos de distinto tipo que toman lugar dentro de la modernidad y giros decoloniales que plantean a la modernidad como problema en relación con la larga historia de las técnicas de colonización y deshumanización moderno-coloniales.

En general, los giros de pensamiento filosófico europeo que han cuestionado la primacía de la epistemología no han cuestionado suficientemente a Europa misma y no han tomado con adecuada seriedad la colonización y la periferalización de la mayor parte del planeta por Europa que, aquí, debe entenderse de forma extendida, a la manera de un proyecto sociohistórico de civilización (contra barbarie) que incluye a Estados Unidos y a otras áreas localizadas fuera de lo que geográficamente se conoce como Europa. Esto lleva a pensar que la colonización es meramente una época particular, un momento histórico que fundamentalmente pertenece al pasado. Tampoco los giros típicos europeos se han distinguido por prestar atención seria a las formaciones de pensamientos, teorías y filosofías en las regiones colonizadas o periferalizadas. Sin un entendimiento de la profunda gravedad de la colonización y sin prestar atención a las formas de pensamiento en las colonias, ex colonias, de sujetos marcados como inferiores por el discurso y las instituciones de origen moderno/colonial, no es de extrañar que los llamados giros europeos no alcanzaran a plantear un giro decolonial. Esto no quiere decir que los giros europeos existentes no hagan contribuciones conceptuales importantes a la tarea de la descolonización, sino que nunca pueden explotar la dimensión descolonizadora de cualquier idea o concepto descolonizador que haya en ellos. Por esto, frecuentemente, Dussel caracteriza una parte de su trabajo como subsunción de elementos que aparecen en otras posiciones filosóficas dentro del paradigma de la filosofía de la liberación.

A diferencia de los variados giros filosóficos europeos y del *Primer Mundo*, que proponen diversos ejes centrales del pensar teórico pero no llegan a considerar ni la profunda gravedad de la colonización moderna ni la relevancia del pensamiento que surge en confrontación directa con el colonialismo moderno y sus tecnologías de deshumanización, el giro decolonial envuelve tres movimientos básicos: identifica un problema (una forma de llamarlo es la colonialidad), lanza una pregunta como central (la pregunta sobre el significado de la modernidad y de la colonialidad) y plantea un lugar de enunciación y de posibilidad distintos a los planteados usualmente por los otros giros.

Para la modernidad/colonialidad el problema principal ha sido cómo exterminar y/o controlar a sujetos considerados inferiores. La pregunta central tiene que ver con el nivel de compatibilidad o incompatibilidad de estos seres inferiores con el proyecto civilizatorio moderno occidental. De ahí vienen los planteamientos en torno a los llamados problemas: el problema indígena, el



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

problema negro, el problema judío, etc. Lo que hace el giro decolonial es que, en vez de considerar a distintos sujetos y poblaciones inferiorizadas como problema, entiende a la modernidad misma como problema. En este sentido, la modernidad puede caracterizarse como el problema que inventa problemas y, al hacerlo, no sólo justifica el exterminio y la violencia, sino que se esconde de sí misma, de su propia condición de problema. De ahí que la modernidad/colonialidad se presente como la idea de la violencia sin fin, o de la violencia perpetua. Por esto, para el giro decolonial es fundamental que la modernidad misma se identifique como problema.

Además de identificar problemas, el giro decolonial o los giros decoloniales forman interrogantes varias, que tienden a tomar al colonialismo moderno y la colonialidad como pregunta fundamental. Aquí resulta crucial el trabajo *Discurso del colonialismo*, del intelectual, escritor y político afrocaribeño y martiniquense Aimé Césaire. Éste plantea de forma clara y contundente la importancia de la pregunta “¿Qué es, en su principio, la colonización?” (Césaire, 2006, p. 14). Así, señala que esto no se tiene claro cuando se tiende a pensar que los colonizados no la han pasado tan mal, o, peor aún, que deben estar agradecidos por ser colonizados. Asimismo, la falta de claridad en el tema ha llevado a muchos europeos a pensar que, si bien tienen que asumir responsabilidad por el Holocausto, no tienen que asumirla por el colonialismo, o que las víctimas del colonialismo no merecen la misma atención que las víctimas del Holocausto. Muy distinto a esto, para Césaire la pregunta sobre el significado del colonialismo lleva a revelar los lazos del colonialismo con el fascismo y el Holocausto. Césaire también propone que la resistencia a admitir la gravedad del colonialismo tiene que ver con la fuerza de la línea de color, que si bien puede aceptar la profundidad del sufrimiento de sujetos que pueden asimilarse, aunque sea temporal, limitada y condicionalmente a la blancura (muchas de las víctimas del Holocausto), se le hace más difícil hacer lo mismo en el caso de sujetos negros y otros no-blancos. Las interrogantes césaireanas plantean un giro decolonial y alimentan interrogantes similares en otros tipos de giros decoloniales hoy.

Además de identificar un problema y de generar la pregunta fundamental sobre la naturaleza del colonialismo, el giro decolonial propone un lugar de enunciación y posibilidad. Éste consiste o reside, sobre todo, en aquellas gentes y aquellos espacios que han sido considerados como problemas, es decir, los espacios colonizados mismos y la gente colonizada misma. Ésta es la gente que aparece



como gente sin cultura (o bien, con solo un tipo específico de cultura), como gente sin historia, gente con déficit de conocimiento, gente sin las posibilidades de generar filosofía dentro de sus propios contextos. Contrariamente a esto, el giro decolonial propone estas subjetividades y colectivos como espacios en los que, si bien existe la confusión y se repiten los patrones de dominación moderno/coloniales, también se alberga la posibilidad de formas radicales de crítica y la enunciación, expresión y creación de posibilidades de cambio. Eso no quiere decir que éstos son los únicos lugares para ello, pero son los lugares fundamentales, de referencia obligada para cualquier pensamiento decolonial.

Entonces, propongo estos tres puntos como elementos iniciales de una definición mínima del giro decolonial: la identificación de problemas, la formulación de preguntas y la identificación de un lugar de enunciación o de posibilidades discursivas y creativas que desafían el problema de la modernidad/colonialidad y plantean modos de pensar y existir distintos. Estos tres elementos o movimientos quedan mejor definidos como parte de la elaboración de dos categorías básicas dentro de la definición mínima del giro decolonial: los conceptos de actitud y de proyecto decoloniales.<sup>1</sup> La idea de actitud a veces se toma como una cuestión puramente individualista, que tiene que ver con la intención de un actor determinado. Entiendo por actitud algo distinto: la actitud es, sobre todo, una orientación fundamental con respecto al mundo, a la subjetividad, a la otredad, al tiempo y al espacio. Así, puede entenderse que el activista sudafricano llamara a la "conciencia negra [...] una actitud de la mente y una forma de vida" (Biko, 2002, p. 68, traducción mía). Frantz Fanon también considera de suma importancia el tema de la actitud: se enfoca en la actitud antinegra que es constitutiva del mundo moderno y se refleja incluso en sujetos con piel negra. Antes que ellos, el padre de la fenomenología, Edmund Husserl, también se concentraba en la noción de actitud y la hacía central en su apreciación de la filosofía: escribió sobre la actitud teórica y la actitud fenomenológica frente a la actitud natural ante el mundo. Fanon y Biko complican el escenario de Husserl al identificar el elemento antinegro en la actitud moderna y al sobrepasar la noción de actitud teórica con lo que pudiera llamarse la necesidad de una actitud decolonial. Esta concepción de la actitud moderna/colonial y de su contrapartida, la actitud decolonial,

1 He elaborado estos conceptos con más detalle en "The Decolonial Turn" (2017a, pp. 111-127); "Frantz Fanon and the Decolonial Turn in Psychology: From Modern/Colonial Methods to the Decolonial Attitude" (2017b, pp. 432-441); "Transdisciplinariedad y decolonialidad" (2015).

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

también se distingue de posiciones más modernizantes y occidentalizadas, s como las que formula Michel Foucault en su texto *¿Qué es la ilustración?*, en el que propone a la actitud moderna como una actitud crítica.

La actitud decolonial se muestra en la formulación de la modernidad como un problema intrínsecamente vinculado con la producción y la reproducción de la colonialidad. Es una actitud que lleva a generar la pregunta sobre qué es fundamentalmente el colonialismo, en vez de simplemente satisfacerse con respuestas rápidas o con formulaciones que ni siquiera proponen al colonialismo como problema significativo. La actitud decolonial es también una actitud que apuesta por encontrar posibilidades en lugares, espacios y sujetos colonizados.

La actitud, sin embargo, es sólo un lado del giro decolonial que ayuda a entender la definición mínima provista anteriormente. Otro aspecto del giro decolonial es el compromiso con la decolonialidad como proyecto inconcluso. Si bien la actitud es una orientación, el proyecto es una determinación y un compromiso que están relacionados con acciones individuales y colectivas y con estrategias para promover el cambio. El proyecto trae la necesidad de transformar el mundo y de reconocer el legado de otras generaciones que han luchado por la decolonialidad en múltiples formas. Si el texto de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, propone el tema de la actitud de forma central, su otro libro internacionalmente conocido, *Los condenados de la tierra*, hace lo mismo con la idea de la descolonización (o más precisamente de la decolonialidad; pensada más allá del Estado nación moderno, como también invitaba a hacer Fanon) como proyecto (Fanon, 2001, 2009). Mientras otros prefieren hablar del proyecto inconcluso de la modernidad y de la Ilustración (por ejemplo, Habermas), Fanon llamó la atención sobre la importancia de las revoluciones anticoloniales del siglo xx, sobre todo la revolución argelina contra el Estado imperial francés. La noción de decolonialidad como proyecto inconcluso exige identificar los múltiples lugares de insurgencia decolonial desde la formación del mundo moderno/colonial hasta el presente. La decolonialidad como proyecto inconcluso también envuelve la tarea de insertar la actitud decolonial en todo espacio contemporáneo donde se produce y se reproduce la colonialidad. Otra dimensión importante es la formación de lazos de solidaridad y acompañamiento con sujetos, colectivos y esfuerzos que estén avanzando la decolonialidad.

De forma sucinta, pues, el giro decolonial se refiere al surgimiento de una actitud decolonial y al compromiso con el proyecto inconcluso de la decolo-

nialidad, lo que lleva a plantear problemas, a hacer preguntas y a identificar lugares de enunciación, subversión y creación que ponen en cuestión la modernidad/colonialidad y contribuyen a la tarea de crear un mundo nuevo.

Una vez provista una definición mínima del giro decolonial, se puede comenzar la tarea de ofrecer una analítica básica del mismo. Esta tarea la presento más comprensivamente en un trabajo titulado "Bosquejo de diez tesis de colonialidad y decolonialidad" (Maldonado, s/f). En el "Bosquejo" destaco las dimensiones del poder, el conocer y el ser. Estas tres dimensiones me parecen primordiales y sirven como categorías básicas para entender la subjetividad y el mundo. Una idea relacionada con esto es que todo sistema civilizatorio, para subsistir, tiene que anclarse en estas tres dimensiones a la vez. El simple monopolio de la fuerza militar, por ejemplo, no lleva a la hegemonía. Son necesarias un sinnúmero de relaciones entre los ámbitos del poder, del ser y del conocer para alcanzarla. Los sistemas institucionales, así como las nociones de verdad y la dimensión del deseo y la subjetividad se encuentran conectados y cruzados de forma que se fortalecen entre sí. De ahí que, más allá de una definición mínima del giro decolonial, haga también falta una analítica mínima. Es necesario identificar las formas en que opera el poder, en que se constituye el ser y en que el conocer se (re)produce para así poder identificar los puntos, no sólo de resistencia sino también de insurgencia, que desestabilizan las bases de la modernidad/colonialidad, dan apoyo a movimientos existentes por la decolonialidad y le abren paso a nuevos movimientos.

La modernidad/colonialidad es un sistema civilizatorio que ha interrelacionado de una forma impresionante, y de una forma tan vasta que no tiene precedentes (como consecuencia de haberse inventado un Nuevo Mundo y las coordenadas principales de organización mundial que se siguieron de esto), las dimensiones del poder, el ser y el conocimiento. Lo más destacable es que, de todas las herramientas que se han creado para organizar y dominar ese mundo, la *más potente*, para tomar nuevamente las palabras de Biko, es la *misma mente del oprimido*. Biko pensaba particularmente en sujetos racializados negros en Sudáfrica. Y es que *lo negro*, al igual que *lo indígena*, son categorías inventadas para destacar todo aquello que contrasta con lo *blanco*, lo *mestizo* y la civilización. Esto es cierto tanto para Sudáfrica como para América Latina, algo que a veces es escondido o negado por posturas intelectuales que se autoidentifican como latinoamericanas. Por eso, lo *latinoamericano*, aunque muchas veces se concibe como una postura de oposición a la modernidad oc-

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

cidental, y sobre todo al poderío estadounidense, sirve a su vez para silenciar las voces y los movimientos negros e indígenas en las Américas. Esto es parte del tema de que el arma más potente del opresor es la mente del oprimido. Entonces, un giro decolonial no puede sino cuestionar los usos de la categoría de lo latinoamericano, entre otras.

Pero, como Biko apuntaba, la mente de la negra y del negro, la mente de los indígenas, y la mente de cualquier sujeto o colectivo, también puede convertirse en arma del opresor. Esto lo estudió con cuidado Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas*. De aquí surge la condición más penosa de lo que Fanon también llamaría los condenados de la tierra. Para Fanon, los condenados son todos los que no parecen encontrar salida del mundo de la modernidad/colonialidad. Y es que las dimensiones moderno/coloniales del poder, del ser, y del conocimiento se fortalecen entre sí de tal forma que producen una prisión que no parece tener salida. Esto es particularmente cierto para sujetos y comunidades a los que con facilidad se identifica visualmente como inferiores. Éstos son puestos en condiciones en que se ven forzados a plantearse el escape de su propia piel y, aun cuando superan esta condición, se encuentran con un mundo que fácilmente los ubica como inferiores y busca ponerlos en su lugar. Aquí ya no hablamos simplemente de pobreza material o miseria, aunque ese lugar en que se intenta ubicar a estos sujetos y comunidades tiene precisamente esas características.

Así como la mente del oprimido es el arma más poderosa en manos del opresor, también puede convertirse en el arma más poderosa contra el opresor. Aquí se hace relevante el giro decolonial, que puede entenderse como aquel que hace que la mente del oprimido pase de ser el arma más poderosa del opresor a ser un arma efectiva en la lucha por la decolonialidad. Pero no es sólo la mente; también la afectividad y la materialidad del cuerpo se convierten en armas contra la colonialidad. Para que este giro se dé, sin embargo, es indispensable que los sujetos encuentren las formas de relacionarse entre ellos mismos. Es crucial que los sujetos y colectivos escapen de la amargura profunda que puede ocasionarles verse a sí mismos como inferiores y detestables. Frente a esta posibilidad, Fanon proponía la existencia irreductible del amor, entendido como pulsación afirmativa de la subjetividad hacia el Otro. Fanon apuntaba al deseo y la búsqueda de cierta carnalidad de la otredad, sobrepasando las nociones que se proyectan a los cuerpos para inferiorizarlos. Con esta noción del amor, de un amor que puede considerarse, usando el término

de la teórica Chela Sandoval, como un amor decolonial, Fanon se oponía al imperio de la negatividad, tal y como está presente en concepciones dialécticas de la realidad que intentan explicar la historia o la subjetividad en términos de la negación (Sandoval, 2015). Si bien Fanon no negaba la relevancia de la negación y la dialéctica, proponía que la dialéctica no podía explicar el mundo por sí sola y mucho menos la insurgencia decolonial. Por eso no podía descansar en la idea de que la prisión de la modernidad/colonialidad llegara a su fin por un proceso inmanente de negaciones. Incluso, no hay certidumbre ninguna de que ese mundo tenga que acabar en un momento determinado, y no es imposible que el mundo termine antes de que se acabe ese sistema. Pero eso no quiere decir que no puede o debe continuar habiendo luchas y estas luchas podrían contribuir a cambiar profundamente el orden del mundo.

El tema del giro decolonial y del amor llevan a que uno pase de la analítica de la colonialidad a la analítica de la decolonialidad. El amor, y no la dialéctica, es la condición de posibilidad principal para el giro decolonial. Esto lleva a que la decolonialidad deba concebirse en relación con la lógica de la receptividad, la donación y la generosidad. En este sentido, el condenado indica no sólo su existir en estado de prisión y violencia perpetua, sino también la afirmación o donación de sí mismo en la lucha por la decolonialidad (Maldonado, 2008). Esta relación cercana entre condena y donación tiene incluso una raíz etimológica que se hace más obvia en el término francés que usó Fanon: *dammé* (condenado). La raíz de esta palabra (*da*) también se encuentra presente en el término que significa dar o donar: *donner*. El condenado es aquel sujeto que no tiene posibilidad de donar, porque lo que tenía ha sido tomado o arrebatado. Esto indica que la colonización no consiste meramente en quitar algo (un territorio, por ejemplo), sino también en socavar las posibilidades de que un sujeto o colectivo se presente como donador posible de algo. Es decir, esos sujetos o colectivos son deshumanizados, al negárseles las posibilidades de participar de lleno en el círculo de la donación y la generosidad con otros sujetos humanos. Se deshumaniza no solamente al quitar algo, sino al erradicar la dimensión humana que implica el circuito de la generosidad y del don. Lo que significa, entonces, que la decolonialidad tiene que ver con una restauración del orden de la donación y la generosidad, y no sólo con la independencia o la reapropiación de territorios por mucho que esto pueda ser necesario. Esta discusión debe dejar claro que, si bien el giro decolonial se puede usar de forma general para referirse a un conjunto amplio de posiciones que



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

proponen distintas formas de actitud decolonial y de compromisos con proyectos inconclusos por la decolonialidad, el concepto también invita a pensar las mismas condiciones de posibilidad de tal giro, lo que lleva a plantear una analítica básica de la colonialidad y la decolonialidad que puede contribuir al enriquecimiento de la filosofía de la liberación.

Concluyo, pues, con el tema de la genealogía mínima del giro decolonial. Esto también tiene que ver con las condiciones de posibilidad del giro decolonial y de distintos giros decoloniales dentro de una perspectiva que tome en cuenta continuidades y discontinuidades epistémicas, de formas de ser y de relaciones de poder. En otros lugares he destacado tres momentos que me parecen cruciales por el impacto general que tuvieron y continúan teniendo: el primer momento tiene que ver con la Revolución haitiana y lo que significó para el colonialismo europeo. Para entender esto hay que tener presente que la visión dominante europea no consideraba a la población negra como una población estrictamente humana, lo que significa que era imposible concebirla como sujetos que tuvieran el deseo de ser libres y de autogobernarse. El hecho de que esta revolución sea tan poco conocida hoy tiene que ver, precisamente, con esta orientación. También es poco conocida la represión de la misma, por el terror que causaba a los colonizadores la idea de que una revolución como ésta llegara a oídos de más esclavos. De todas formas, la Revolución haitiana planteó la necesidad de oposición al colonialismo y al sistema deshumanizador, codificado quizá de forma más explícita y vulgar por las concepciones de la población negra en el planeta. Esto continúa inspirando oposiciones a la colonialidad hasta el día de hoy.

Otro momento clave del giro decolonial ocurrió en la primera mitad del siglo xx, en el contexto de las luchas por la descolonización de países africanos, caribeños y asiáticos, y de la Segunda Guerra Mundial. Fue un momento en el que se combinó el ánimo de las luchas de pueblos, en su gran mayoría asiáticos y negros, de lugares donde los europeos no se mezclaron tanto con la población que encontraron como lo hicieron en América Latina —reduciendo la ambivalencia que típicamente caracteriza a los grupos mestizos respecto a los europeos—, y un escepticismo creciente hacia el proyecto civilizatorio europeo en el contexto de dos guerras mundiales y el Holocausto. Esta combinación de entusiasmo y escepticismo tuvo su eco y desempeñó un rol en América Latina: la sociología de la dependencia y las teologías y filosofías de la liberación se alimentaron tanto del entusiasmo de la nueva ola de luchas por

la descolonización, como de un tipo de escepticismo respecto a la modernidad que se incrementó a gran escala en esos momentos. Explorar con más cuidado estas relaciones entre diferentes expresiones del pensamiento decolonial a través del globo en este momento histórico es una tarea abierta, dificultada por perspectivas continentalistas que reducen el significado de procesos que ocurren fuera de regiones específicas. Dichas visiones continentalistas derivan de la misma conceptualización europea del *mundo*. Esta genealogía mínima de la colonialidad busca, justamente, romper con la visión temporal y espacial que caracteriza la visión continentalista europea. En este escenario, la región del Caribe adquiere relevancia particular, simplemente por el hecho de que fue dividida ampliamente entre múltiples imperios europeos (que hoy en día incluyen a EE.UU.) y ha participado en procesos de descolonización en distintos momentos. Hay que salir del latinoamericanismo continentalista para acercarse con más detenimiento a explorar el significado de esta región archipelágica. La relevancia del pensamiento de Césaire y de Fanon da señales sobre los tesoros que pueden estar todavía ocultos. A esto habría que agregar los otros archipiélagos de la decolonialidad a nivel global, encontrados en movimientos indígenas y en movimientos *negros*, africanos y de la diáspora africana a nivel global, incluyendo las Américas.

El segundo gran momento del giro decolonial descrito anteriormente se fue conformando en la primera mitad del siglo xx y continúa expresándose de distintas formas durante la llamada Guerra Fría. Esto incluye los movimientos de empoderamiento racial en los EE.UU., en los años sesenta y el feminismo de mujeres de color que despuntó de forma impresionante en los años setenta y ochenta, continuando hasta hoy. El feminismo de mujeres de color mantuvo su atención en la imbricación de distintas formas de poder colonizador y varias de sus autoras insistieron en la importancia de la decolonialidad completamente aparte de lecturas de pensadores que han contribuido a la conceptualización del pensamiento decolonial, como Walter Dignolo y Aníbal Quijano, entre otras y otros.

Al acercarse la caída del Muro de Berlín, y con él la caída de una pieza fundamental de la Guerra Fría (que continúa en lugares como Corea), llega un tercer momento del giro decolonial. Lo que sirve de base a este nuevo momento es un escepticismo incrementado en torno a las posibilidades conceptuales y materiales del marxismo y los discursos europeos de izquierda, aunado a un desafío profundo, sobre todo de movimientos indígenas a nivel mundial, que



cuestionan la celebración del Quinto Centenario del *descubrimiento* de América. Este cuestionamiento es una modalidad de la pregunta que en el segundo momento del giro decolonial planteó de forma directa Césaire: "¿Qué es, en su principio, la colonización?" En este otro momento del giro decolonial, el cuestionamiento se conectaba, no con una renovada búsqueda de la independencia de territorios colonizados (y, en este caso, con poblaciones de mayoría negra en África y el Caribe, africana y asiática), sino con la larga lucha de movimientos indígenas en lo que los zapatistas llamarían la "larga noche de los quinientos años" (EZLN, 1996). En todos estos casos, la pregunta, el cuestionamiento que es central al giro decolonial emerge, no de algún individuo o meramente de un movimiento intelectual, sino de la acumulación de luchas, de la persistencia de movimientos (sociales, intelectuales, artísticos, etc.) intergeneracionales y de coyunturas históricas que parecen imponer tales interrogantes como imperativos. Aquí se hace clara una dimensión del giro decolonial: el mismo se experimenta como imperativo de existencia y de lucha en la modernidad/colonialidad. Se trata de un imperativo que adquiere un peso y una visibilidad incrementadas, al igual que nuevas formas, en los distintos momentos del giro decolonial (visto de forma amplia), pero cuyas raíces se encuentran en luchas ancestrales que se remontan a los mismos comienzos del *descubrimiento*, la conquista y la colonización moderna.

En el contexto de este tercer momento del giro decolonial fue como si el Quinto Centenario, junto a la llamada crisis del marxismo que le era contemporánea, proveyera condiciones de posibilidad para que el cuestionamiento de la modernidad, que era y es bastante generalizado entre movimientos indígenas, se propagara con mayor intensidad que nunca antes, o al menos en memoria reciente, entre intelectuales, otros productores y creadores de conocimiento no indígenas. Esta combinación de elementos llevó a que pensadores críticos del capitalismo y la dependencia, sobre todo quizá en América Latina y el Caribe, comenzaran a explorar con más cuidado el significado del "descubrimiento" y la invención del Nuevo Mundo.

Insisto en mencionar que este tipo de crítica ya se venía dando, especialmente en comunidades indígenas. Pero el incremento de protestas que generaron estos cuestionamientos a finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo pasado, aunado a la atención general puesta en la celebración del Quinto Centenario, se combinaron en un terreno más fértil de lo usual, aunque, con excepciones, todavía muy distante a tomar en serio los

cuestionamientos variados y la realidad indígena, para preguntarse sobre el significado del *descubrimiento* y la colonización en el Nuevo Mundo y, por extensión, en otros *lugares*. Esto lleva a que intelectuales influenciadas e influenciados por el marxismo, por ejemplo, exploraran con renovado ahínco las relaciones entre modernidad occidental, capitalismo y colonización moderna. Un tipo de motivación parecida se daría en intelectuales que se encontraban más cercanos a debates al interior del postestructuralismo. Es en este contexto que Aníbal Quijano propone la categoría de colonialidad y que la teórica jamaicana, Sylvia Wynter, retoma preguntas en torno al significado de la esclavitud y el sistema de plantaciones que habían rondado en el Caribe, para ofrecer un recuento teórico altamente sofisticado sobre la creación del Nuevo Mundo y su impacto global hasta el presente.<sup>2</sup> Y es durante la década de los noventa que emerge un discurso explícito sobre la decolonialidad, tanto en EE.UU., como entre teóricas y teóricos del *Tercer Mundo y de color*, y de América Latina. Estas formulaciones han alimentado cuestionamientos al colonialismo en regiones como Europa, particularmente en sus comunidades racializadas y de migrantes en su interior, en Sudáfrica y en partes de Asia, y siguen expandiéndose y enriqueciéndose hoy, con discursos especializados en las artes, los estudios ambientales y la tecnología, entre muchas otras áreas.

Identificar la filosofía de la liberación como una de las expresiones del giro decolonial ayuda a ubicar este corpus de trabajo en un contexto global de luchas. Este horizonte abre nuevas tareas para la filosofía de la liberación, la cual ha estado bastante envuelta en debates con el pensamiento europeo y sus giros teóricos particulares. La subsunción de giros filosóficos modernos dentro de la filosofía de la liberación sirve para rescatar elementos útiles de la filosofía europea y movilizarlos hacia metas *transmodernas*. Quedan pendientes otras tareas que, potencialmente, pueden fortalecer aún más el pensamiento de la liberación, de la decolonialidad y del Sur Global. Un pensamiento filosófico y decolonial sur-sur se nutriría en gran medida de un encuentro serio entre la filosofía de la liberación y los términos, preguntas y retos que emergen desde otras expresiones del giro decolonial. Y la única forma de hacer esto de manera consistente es formar parte de movimientos que continúan

2 Véase Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (1991, pp. 11-20); Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System" (1992, pp. 549-557); Sylvia Wynter, "1492: A New World View" (1995, pp. 5-57) y "Columbus and the Poetics of the Propter Nos" (1991, pp. 251-286).

generando hoy los cuestionamientos que son parte de las actitudes y los proyectos que continúan impulsando la lucha por la descolonización, entendida como decolonialidad. El presente trabajo, que provee una definición mínima, una analítica mínima y una genealogía mínima del giro decolonial entendido de forma amplia y general, pretende al menos contribuir a la identificación de áreas posibles de investigación/acción/creación que plantean nuevas posibilidades y nuevos retos.

## Bibliografía

- Biko, S. (2002). *I Write What I Like: Selected Writings*. Chicago: The University of Chicago Press, 68. Mi traducción.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1° de enero de 1996), "Cuarta declaración de la Selva Lacandona". Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos, 3a ed. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_. (2015). "Transdisciplinarietà y decolonialidad". *Quaderna* (3): s.p. Disponible en: <http://quaderna.org/?p=418>.
- \_\_\_\_\_. (2017a). "The Decolonial Turn", en *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power* (pp. 111-127). Ed. Juan Poblete. Londres: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (2017b). "Frantz Fanon and the Decolonial Turn in Psychology: From Modern/Colonial Methods to the Decolonial Attitude". *South African Journal of Psychology*, 47(4): 432-441.
- \_\_\_\_\_. (s/f). "Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality [Bosquejo de diez tesis sobre colonialidad y decolonialidad]". Frantz Fanon Foundation Disponible en: <http://frantzfanonfoundation-fondation-frantzfanon.com/article2360.html> <<
- >
- Quijano, A. (1991). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú indígena* (29): 11-20.

- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", *International Social Science Journal*, 44(134): 549-557.
- Sandoval, C. (2015). *Metodología de la emancipación*. Trad. Julia Constantino. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género-UNAM.
- Wynter, S. (1991). "Columbus and the Poetics of the Propter Nos", *Annals of Scholarship*, 8(2): 251-286.
- \_\_\_\_\_ (1995), "1492: A New World View". En Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (eds.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View* (pp. 5-57). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.



## Críticas e interrogantes en torno a la idea de normalidad

Nadia Heredia<sup>1</sup>

*En un apartado rincón del universo, donde brillan innumerables sistemas solares, una vez un astro, en el que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento, fue el minuto más engreído y engañoso de la historia universal, aunque a fin de cuentas no dejó de ser un minuto. Tras un breve respiro de la naturaleza, aquel astro se heló, y los animales inteligentes hubieron de morir. Aunque alguien hubiera ideado una fábula así, no habría ilustrado suficientemente el estado tan sombrío, lamentable y efímero en que se encuentra el intelecto humano dentro del conjunto de la naturaleza, hubo eternidades en las que no existió, y cuando desaparezca no habrá ocurrido nada, puesto que ese intelecto no tiene ninguna misión que vaya más allá de la vida humana, únicamente es humano, y sólo su creador y poseedor, lo considera tan patéticamente como si fuera el eje del mundo, pero si pudiéramos comunicarnos con una mosca, sabríamos que también ella se haya poseída por ese mismo pathos cuando surca el aire, y que se considera centro alado del mundo.*

Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

---

<sup>1</sup> Licenciada y Profesora en Filosofía, Especialista en Investigación Educativa. Doctoranda en Educación. Investigadora del área Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel y sus derivaciones ético-pedagógicas, desde una perspectiva Latinoamericana. Secretaria de Extensión y docente exclusiva de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Comahue. Miembro del Equipo Coordinador de AFyL Argentina y Coord. Académica de la Diplomatura en Filosofía de la Liberación U.N.Ju.- AFyL Arg. Docente por elección y por amor al mundo y su gente. Militante en temas de DDHH y discapacidad. Ha coordinado proyectos universitarios y de instituciones públicas en torno a los ejes de educación, discapacidad y bioética. Ha participado en eventos nacionales e internacionales y posee publicaciones en español e inglés sobre temas referidos a la Filosofía Latinoamericana en general y la Filosofía de la Liberación en particular.



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

A través del presente ensayo me gustaría presentar algunas interrogantes surgidas en torno a la idea de normalidad. Iniciaba con un fragmento del texto de Nietzsche, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", como una forma de iniciar este recorrido, en el que, precisamente, la idea de construcción de la verdad está directamente relacionada con la idea de construcción de normalidad. Éste será el entramado que articule el presente trabajo.

Si hay una verdad socialmente respetada, es precisamente la verdad científica. Que algo sea científico implica de inmediato que goce de prestigio social y académico, minimizando el hecho de que, como todo, tiene un origen histórico y contextual que lo legitima. En este trabajo me gustaría profundizar en algunas categorías propuestas por Paul Beatriz Preciado, quien a través de una crítica al planteo foucaultiano sobre el surgimiento de la clínica del siglo XIX, realiza interesantes planteamientos en torno a los actuales abordajes de la dupla normalidad-deficiencia, que, sin la pretensión de postularlos como superadores, resultan altamente inquietantes y eso es lo que, justamente, me interesa compartir.

Para partir de bases comunes, recordemos que Foucault desarrolla una exegética investigación que muestra de qué forma la consolidación de la modernidad está directamente relacionada con lo que llamará el surgimiento de la clínica entre los siglos XVII y XIX, que no es nada menos que el entramado disciplinar de un orden que garantiza procesos de normalización de los cuerpos y las subjetividades. Este entramado se consolida, de acuerdo a la mirada foucaultiana, con la creación de dispositivos clínicos y discursos disciplinares de lo que Foucault denomina las ciencias psi, tendientes a garantizar la conformación de subjetividades homogéneas, medibles y cuantificables bajo la lógica de lo instituido como normal. Y éste es el punto que intentaré profundizar en el segundo momento desde los aportes de Preciado, quien desde nuevos posicionamientos filosóficos e histórico-políticos nos invita a resignificar este tema tan vigente naturalizado en nuestras concepciones, como es el de las implicancias de la dupla normalidad-deficiencia.

Sobre este punto Preciado será tajante. La idea de normalidad forjada desde la mirada clínico disciplinar que profunda y críticamente postuló Foucault, y la noción misma de la categoría social de discapacidad, están directamente ligadas a la profundización de las construcciones de un cuerpo-nacional-sano de los modos de producción taylorista del siglo XIX. Para Preciado:

El proceso [...] de una enorme intensidad durante finales del siglo XIX y principios del XX, tiene que ver desde mi punto de vista con el propio proceso de industrialización y de producción industrial puesto que una de las definiciones del cuerpo discapacitado es, precisamente, un cuerpo que no puede entrar como cuerpo productivo en la cadena valorizada. Por tanto, un cuerpo que parece no poder adaptarse a la máquina en la producción, un cuerpo improductivo y cuya introducción aparece como discapacidad, como una discapacidad biopolítica (Preciado, 2013, p. 12).

Sin entrar en detalles en este momento sobre la teoría de Preciado, mencionaré algunos aspectos de la propuesta foucaultiana que serán relevantes para lo que posteriormente desarrollaré. El primer punto que me gustaría explicitar, como punto A, es que la medida de lo normal es arbitraria y se establece desde una legitimidad científica presentada como incuestionable, como verdadera. Los discursos médicos clínicos se presentan a sí mismos desde la autoridad que les atribuye el saber científico y desde ese lugar operan como dispositivos de poder que moldean cuerpos y conductas bajo la lógica de lo que Foucault denomina *ortopedia social*, haciendo referencia precisamente a estas formas explícitas y sutiles aplicadas sistemáticamente con el fin de enderezar todo lo torcido, lo que se desvía de la norma establecida. En el libro de Foucault, *Vigilar y castigar* (1985), hay una imagen muy significativa a la hora de pensar la ortopedia social como un proceso en el que estamos inmersos en tanto somos parte de una sociedad basada en instituciones normalizadoras. La imagen es la de un árbol con un tutor que le sirve de guía, mientras una soga gruesa lo va ajustando para que crezca derecho, para que se enderece.

El segundo punto que quisiera resaltar, siguiendo con la propuesta foucaultiana, es que la subjetividad y el cuerpo pasan a ser objeto de diferentes dispositivos de vigilancia y control que, a través de prácticas permanentes de examen, clasifican lo que es normal y lo que no lo es, sobre la base de parámetros siempre arbitrarios. El proceso es simple y complejo a la vez. Dada una serie de casos, se generaliza determinada regla conductual o físico-corporal que se establece como medida y norma que configura los límites aceptables y no aceptables de alejamiento de la misma. Dicho de otra manera, el surgimiento de la clínica se caracteriza por este proceso de creación de discursos con rangos de verdad científica que garantizan el funcionamiento del forta-

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

lecimiento del sistema de control. La vigilancia y el castigo de los cuerpos y las subjetividades ocultan la genealogía misma del discurso que los sustenta, esa que explicita que la medida de lo normal es arbitraria, como dijimos en el punto anterior, por más que se presente como científica.

En el tercer momento quisiera plantear que la noción de normalidad finalmente establecida está directamente relacionada con la instauración del sistema económico capitalista que necesita cuerpos sanos y dóciles, diría Foucault, para garantizar el funcionamiento del sistema productivo. Espacio y tiempo, por ejemplo, pasan a ser medidas determinantes a la hora de establecer parámetros de normalidad. El espacio es ahora espacio de control del comportamiento de los cuerpos y el tiempo es medida de rendimiento verificable en términos de rapidez y lentitud. Claramente, bajo las lógicas de la productividad capitalista, la rapidez se convierte en un valor, mientras que todo tipo de lentitud puede ser considerada no sólo objeto de castigo, sino lo que es aún más grave, como rasgo de anormalidad. En este sentido, y tal como están planteadas las reglas de funcionamiento de nuestro sistema, ser portador o portadora de lo que se ha establecido como anormalidad genera un recorrido vital por vías paralelas a los recorridos existentes para los denominados y previamente clasificados como los normales.

Para ir cerrando este primer momento, diré que para Foucault la idea de normalidad fue una construcción necesaria de la modernidad, orientada a garantizar procesos de homogeneización y disciplinamiento social que las instituciones y las lógicas de especialización disciplinaria garantizaron. El aporte y la crítica de Preciado tiene que ver, precisamente, con este punto. Para Preciado los aparatos de verificación de la normalidad ya no pueden concebirse desde la lectura médico-jurídica de la clínica del siglo XIX en tanto ahora, “el aparato de verificación neoliberal [...] ya no es científico, sino que es mercantil y mediático. El aparato de verificación de la sexualidad contemporánea es el mercado y son los medios de comunicación” (Preciado, 2013, p. 4). Los aparatos de verificación actuales aseguran el moldeamiento y la obtención social del cuerpo individualizado, obediente y trabajador, lo cual garantiza nada menos que el funcionamiento de las bases mismas del sistema capitalista. Las ideas de control se van complejizando, abarcando desde los cuerpos hasta las subjetividades, en pos de garantizar lógicas de productividad-normalidad, a través de prácticas de disciplinamiento, de control jerárquico y de competencia.

Finalizada esta primera parte, quisiera hacer algunas menciones. Pensando en los ámbitos educativos, estos tres puntos son pilares centrales para reflexionar sobre la conformación de subjetividades y la medida en que reproducimos propuestas colonizadas o abrimos el espacio a propuestas de alguna forma liberadas, si se pudiesen denominar así. Pienso, también, en desnaturalizar aquello que hace a la base misma del sistema educativo y que parte de la idea de mérito, la idea meritocrática, educativa o institucional, en general. Hay una permanente invitación del sistema a naturalizar y legitimar el lugar de la competencia, donde el Otro no es un semejante, como diría Dussel, sino que es Otro con el cual compito, y lo que se mide de cada sujeto en la competencia, precisamente, es cuantificable, medible, clasificable. Los sujetos pasamos a poder ser parte del común de lo social en tanto entramos en esos parámetros que el sistema plantea como las medidas óptimas, que son las medidas para ser competente.

Para tener un ejemplo simple de cómo este orden meritocrático rige en algunas de las prácticas educativas que solemos plantear, reflexionemos acerca de algo tan sencillo como las formas de controlar y medir el uso del tiempo de lxs estudiantes. Pensemos ahora en alguien que simplemente tenga la característica de la lentitud. Inmediatamente estará por debajo de alguien que sea rápido, más aún si tenemos en cuenta que la rapidez como valor es lo que el sistema promueve en todos los niveles. Pues bien, entonces, ¿qué hará el sistema meritocrático con el primer sujetx? Lo va a ir ubicando en peores condiciones cada vez. Es decir, quien sea lentx jamás va a acceder a un primer puesto de nada en este orden meritocrático que premia la rapidez. Y, para ser parte de, lxs sujetxs empezamos a competir y quienes más se acerquen a las normas que establecen lo normal, más en el adentro de lo social se moverán. Como dice Nelson Maldonado Torres, con la idea de competencia el Otrx ya no es Otrx, no es un Otrx a quien doy, con quien me doy, sino alguien con quien necesariamente compito. Y en este sentido, tal como señala Enrique Dussel (1996) desde la *Filosofía de la liberación*, la competencia plantea una determinada eliminación del Otro. En una competencia, los Otros que son clasificados por debajo de la media son eliminados, aunque sea simbólicamente. Si pensamos las categorías de totalidad-exterioridad dusselianas, podríamos decir que es un Otrx que en determinado orden ha sido eliminado (Dussel, 1996, pp. 35-36). Estas prácticas que ejercemos todo el tiempo nos constituyen. Los mismos espacios académicos que sólo dan cabida a un escaso número de

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

universitarixs graduadxs o estudiantes, demuestra que hay muchxs Otrxs que han sido eliminadxs, por diferentes mediaciones simbólicas y materiales.

Pasemos al segundo punto, que tiene que ver con la crítica que hace Paul Beatriz Preciado a lo que llama "el aparato clínico del siglo XIX" de la filosofía foucaultiana, adjudicándole nuevas características, como vimos.

En este sentido, presento ahora algunas impresiones que me generó descubrir a Paul Beatriz Preciado como filósofo, trabajando justamente estos temas tan relacionados con el cuerpo y su constitución social e histórica. Considero que hace una propuesta teórica crítica y provocativa. Es una teoría que hace cuerpo en su voz. Así, Preciado es Paul o Beatriz, explicitando de esta forma tanto la arbitrariedad como la continuidad de procesos de interiorización discursiva que llevan a lxs sujetxs a identificarse con el aparato de normalización que lxs define desde afuera. Lo que se interioriza son, precisamente, los resultados de la producción de verdad *científica* de la clínica, desde un contexto que se modifica con el inicio de los procesos económicos de industrialización de la posguerra del siglo XIX (Preciado, 2013, p. 9).

Aquí quisiera presentar una historia, y en ese sentido, mencionar que cada vez me suena peor hablar de *casos*, en tanto *un caso* es también una suerte de objetivación de lo que en realidad es: una historia. Comparto ahora una historia. Luana es la primera niña trans que, en Argentina, sienta un precedente legal por el cual su voz es escuchada para que su cambio de género se refleje legalmente, también, en su Documento Nacional de Identidad. Luana se puso su propio nombre. Como siempre decimos quienes trabajamos temas de ética, aunque lo legal no garantiza cambios éticos, resulta una base desde la cual quizá poder empezar a generar otro tipo de cambios, más profundos.

Este hecho, así como el fuerte movimiento de los grupos de defensa de los derechos de las personas lesbianas, gay, trans y bisexuales, ha propiciado diferentes escenarios políticos de debate. Hay ahora en Argentina una fuerte movilización, sobre todo en los ámbitos educativos, que tiene que ver con la presencia de lo que ha implicado Luana y lxs tantxs niñxs trans invisibilizadxs hasta hoy en todos los ámbitos. De esta forma, las infancias trans son hoy tema de disputa de sentidos en el más enriquecedor sentido de lo político. La presencia de Luana como novedad, en los términos en que lo plantea, por ejemplo, Jorge Larrosa (1998), como aquella que irrumpe la naturalizada homogeneidad, la que enriquece en su diferencia, pone en tensión la homogeneidad en la construcción de subjetividades que reproducen las instituciones



educativas. La presencia de Luana cuestiona el uso cotidiano de los espacios y del tiempo, pensados como uno, o a lo sumo dos. Cuestiona la lógica binaria, del masculino y el femenino. No más. La heteronormatividad naturalizada empieza a resultar incómoda, intransitable, excluyente. Así, por ejemplo, el uso del baño cuando Luana empieza su vida escolar, resulta ser un tema realmente conflictivo: ¿a qué baño va Luana?, ¿a qué baño tiene que ir? Como si ésa fuera una decisión completamente ajena a Luana. Lo que estos debates generaban en las instituciones removía las más sólidas concepciones normalizadoras de la sexualidad. Tal como sostiene Preciado (2013), estos procesos, leídos en clave histórica, pueden ser periodizados en dos momentos: “un primer proceso que tiene lugar al mismo tiempo que los procesos de expansión colonial y que va a tomar después, durante los siglos XVIII y XIX, la forma de eso que Foucault llama la biopolítica” (Preciado, 2013, p. 9).

Preciado (2013) sostiene que la consolidación del aparato clínico del siglo XIX pone el eje en la reproducción de lo que va a llamar el cuerpo nacional sano. Esta categoría de cuerpo nacional sano nos puede remitir a los principios que sostienen la conformación misma de los Estados-nación, de los cuales por lógica y por historia se desprenden instituciones tan significativas en lo que hace a la construcción de un ser nacional, como es la escuela. Es también a partir de la conformación de los Estados que empiezan a generarse dispositivos de homogeneización. El sistema escolar es un pilar fundamental en esto de generar una conciencia homogénea. Preciado, incluso, va un poco más allá y plantea que ambos momentos conforman lo que llama la industrialización de la sexualidad, no desligando estos procesos políticos de los procesos económicos que los constituyen.

De esta forma, el Estado, sistemática, ideológica y políticamente va negando lo que le interesa eliminar. En nuestras historias latinoamericanas esto tiene que ver, por ejemplo, con todo lo referente al mestizaje o la preexistencia de los pueblos originarios, tomen las identidades que tomen en cada región. En este punto es importante hacer notar que, en Argentina, quien es considerado el padre del aula, tal como nos enseñan a llamarlo en la escuela, es precisamente Domingo Faustino Sarmiento. Notemos cómo se forma este entramado. Una idea fundante del sistema escolar argentino, si hacemos una historización, tiene que ver con la premisa sarmientina que propone “civilización o barbarie” (1979). Obviamente, la elección por la civilización tenía que ver con la creación de una homogeneidad, nuevamente, blanca, europea



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

y occidental, que niega absolutamente lo preexistente ante la razón blanca, o ante la blanquitud como un valor en sí mismo.

Preciado sostiene que las lógicas identitarias han retrasado movimientos que podrían ser revoluciones somato-políticas, que son movimientos por la redefinición del cuerpo o del estatuto del cuerpo.

Pues bien, ¿por qué retomar la historia de Luana acerca del uso del baño, por ejemplo, y todos esos debates en torno al control del cuerpo de Luana? Porque me interesa remarcar que, justamente, el cuerpo nacional que no es considerado *sano* es el cuerpo que más se encuentra sometido a esta lógica de estar siendo permanentemente medido por lo que Preciado llama “aparatos de verificación de la normalidad” (Preciado, 2013, p. 12), que son los que definen las subjetividades y los cuerpos desde esa mirada del aparato clínico. En ese sentido, la lógica somato-política del siglo XIX somete a los cuerpos a aparatos permanentes de verificación externos, patologizándolos y clasificándolos. Cito aquí un fragmento que muestra cómo esta patologización abarca todas las esferas de lo que Foucault llamaba la subjetividad, pero ampliadas. Va a decir Preciado:

Lo que intento es que veamos que este conjunto de nociones, incluso la noción de feminidad en sí misma, o la noción de homosexualidad, pertenecen en el siglo XIX a taras, es decir, son consideradas como taras patológicas que deben ser eliminadas en beneficio de la reproducción del cuerpo nacional sano (Preciado, 2013, p. 13).

Inclusive, si vamos hasta las discusiones del ABC de la historia de las sexualidades, no hace más de 30 años que la homosexualidad fue quitada de la OMS como una enfermedad y aún hoy la transexualidad figura dentro del DSM<sup>2</sup> como disforia de género, la que se considera un diagnóstico psiquiátrico, una patología.

Y aquí vamos a otra cuestión, que realmente me interpela y tiene que ver con esta resignificación profunda de la propuesta foucaultiana. Si para Foucault todos los dispositivos que gestionan el control de los cuerpos conforman lo que él va a denominar como biopolítica, lo que Preciado dirá es que el aparato clínico actual invita a los cuerpos patologizados a transitar por lo que denomina como la tanatopolítica. Es decir, formas de gestión del cuerpo

2 En inglés, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders.

que tienen que ver con la muerte (Preciado, 2013, p. 13). Sistemas que invitan a esos cuerpos a sistemas que son más bien sistemas de muerte que de vida.

Lo que hace Preciado es decir y poner de manifiesto que hay en esta construcción tanatopolítica toda una industria que, en realidad, es la industria que ella va a denunciar como la industria farmacológica; ella lo denomina con otros términos que nos llevarían a otros temas, pero habla de la industria fármaco-pornográfica. Es decir, una industria que gestiona desde afuera y con mirada clínica la patologización de los cuerpos y sus sexualidades. Se crea de esta forma una industria que, bajo esta lógica patologizante, trae lo que el sistema denomina y toma como la cura. Como si la cura fuera, justamente, la eliminación de esa subjetividad deficiente para convertirla en una subjetividad normal. En este sentido, Preciado toma dos ejes de análisis, uno es el de la discapacidad y el otro el de la sexualidad. De ambos postula lo siguiente: que son corporalidades históricamente sometidas a una definición y gestión del cuerpo de manera externa y, sometidas también a estos circuitos tanato-políticos, es decir, que invitan a transitar a lxs sujetxs por circuitos alejados de la vida, de lo que hace a la biopolítica del común de lo social, por decirlo de alguna forma.

Entonces, pensemos en todas las derivaciones de lo que hacen los sistemas paralelos en torno, por ejemplo, a la discapacidad; pensemos, por ejemplo, en la mismísima idea de lo que son las escuelas especiales, en las que por detrás hay una lógica de conceptualizarlas como espacios paralelos a lo considerado común, en las que lo anormal es unificado y recorre circuitos completamente diferenciados de lo que son los circuitos denominados como de la normalidad.

Así, tenemos estas paradojas: escuelas en que el eje no es lo educativo, escuelas laborales en las que pareciera que ya se sabe de antemano que el trabajo para una corporalidad considerada discapacitada es una ficción. Es decir, se crean sistemas paralelos de un como si donde, en realidad, se sabe que es no. Y el no, no es cualquier no, es un no a la vida misma, a la vida común en sí misma. Y aquí vamos entrando ya al cierre de esta segunda parte y también al cierre de este capítulo

Entrando a la tercera parte, Preciado va a hablar, en este sentido, de industrias de la discapacidad. Y en esto de la industria de la discapacidad se pondrá en juego todo lo relativo a lo que Foucault denominaba como ortopedia social, es decir, cuando se ponen en marcha todos los dispositivos para normalizar lo anormal, para curar lo enfermo, para despatologizar lo patológico. Ahora,

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

como bien dijimos, lo que no se pone de manifiesto es que, justamente, estas categorías han sido creadas. Podríamos preguntarnos ¿qué es lo patológico ahora, que, por ejemplo, no lo era antes? Y vuelvo a utilizar un ejemplo de Argentina, y no a colación, porque de hecho es lo que plantea una de las derivaciones de lo que señala Amanda Baggs en el tema de discapacidad y tiene que ver, precisamente, con la noción de autismo. En Argentina hoy, y sobre todo en los ámbitos escolares, estamos en un momento en el que cualquier diferencia de cualquier niño, niña o niñe podría ser englobada dentro de lo que ya todos y todas dominan "espectro autista": un niño que se ríe mucho, la niña que es muy inquieta, el niño que es muy tímido; por exceso o por defecto, cualquier niñx o adolescente o joven podría entrar dentro de lo que hoy se denomina espectro autista. Entonces, tenemos una mirada patologizadora de la infancia, de la juventud, según la cual hasta la mismísima rebeldía adolescente es considerada patológica, y lo que es peor, tiene una nomenclatura que les da DCM4 o 5, que es la de *oposicionista desafiante*, considerada nada menos que como diagnóstico de un trastorno de la conducta. Y aquí viene el tema de lo que Preciado denuncia como las industrias de la discapacidad y hasta podríamos decir de la normalidad-anormalidad, o de la dupla normalidad-deficiencia. Porque detrás de toda nueva deficiencia o de una tara, como Preciado la denomina, lo que hay es una industria farmacéutica que nos restituye a una normalidad perdida, aunque muchas veces, esos mismos consumos farmacológicos nos dejan en peores condiciones de las que estábamos.

Las industrias de la sexualidad, de la discapacidad, de la salud mental o de todas las anormalidades posibles, no se van a presentar como una industria. Y ahí está nuevamente el nexo que hacíamos con Foucault, en el que el cuerpo normal es el cuerpo productivo y los cuerpos que, ¡oh, casualidad!, nos alejamos de esa vara de normalidad estamos permanentemente invitados a recorrer circuitos que nos llevan a la nada o, como dirá Preciado, nos llevan a la muerte.

Entonces, ¿cómo desmontar estos discursos? Justo por eso empezaba con ese fragmento de Nietzsche, porque lo que también Preciado está poniendo de manifiesto es que, así como en un inicio hay una ficción de lo que se plantea como una sola historia, también hay una ficción intrínseca en los orígenes de los discursos científicos que nunca es planteada como tal. De esta ficción se vale la clínica para dar por sentadas verdades que, en realidad, van cambiando históricamente, pero que, a la hora de generar inclusiones y exclusiones, en

este caso institucionales, son las que se plantan con una validez que pareciera indiscutible. Precisamente, el planteo que estamos haciendo es que son ficciones, y que, en todo caso, las discusiones que establezcamos con esas ficciones son posicionamientos políticos. Y, en todo caso, la verdad y la construcción de la verdad o las verdades es ética y es política. Es ética en tanto nos va a generar condiciones de encuentro, de semejanza, del dar; y es política en tanto nos permite generar condiciones sociales que promuevan la vida, nada menos, o nos va a motivar a la eliminación, la exclusión y la muerte misma de quienes sean dejadxs por fuera de esa construcción semiótico-política. Pues entonces, y para cerrar este tema de las verdades o la verdad, Nietzsche va a decir:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste, un movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente, y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son (Nietzsche, 1970, p. 6).

Cierro este texto con otra historia, la de una artista argentina que conocí en un Festival de la Diversidad que se realiza todos los años en una ciudad muy cercana a donde vivo: El Bolsón, Río Negro. Conozco a Susy Shock en un festival de la diversidad sexual de una ciudad muy conocida de la Patagonia Argentina, llamada El Bolsón. Ahí me interpela su voz, su presencia artística, sus relatos poéticos y políticos en primera persona. Me dejo conmover por sus palabras, me dejo atravesar por su intensa sensibilidad.

Susy Shock recitaba a pecho erguido "tengo derecho a ser un monstruo, que otros sean lo normal". Ridículamente me sentí dentro de los normales a quienes ella les hablaba, les exigía. Porque, tal como afirma Carlos Skliar (2005), cada vez que decimos normalidad nos miramos a nosotrxs mismxs.

[...] Yo, monstruo de mi deseo, carne de cada una de mis pinceladas,  
 lienzo azul de mi cuerpo, pintora de mi andar,  
 no quiero más títulos que encajar,  
 no quiero más cargos ni casilleros,  
 ni el nombre justo que me reserve ninguna ciencia.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

Susy Shock está exigiendo su derecho a tener acceso, como decía Preciado, al aparato de representación y de producción de significado. No sólo "está interviniendo sobre las prácticas de gobierno del cuerpo sino también está intentando modificar el conjunto de discursos y de representaciones que definen a un cuerpo como normal o como patológico" (Preciado, 2013, p. 14). No más clasificaciones externas, no más patologizaciones científicas, inventadas, que nos digan quiénes somos sin nosotrxs, sin nuestra voz.

[...] Yo, mariposa ajena a la modernidad, a la posmodernidad,  
a la normalidad, oblicua, silvestre, bizca, artesanal,  
poeta de la barbarie, con el humus de mi cantar,  
con el arcoíris de mi cantar y con mi aleteo  
reivindico mi derecho a ser un monstruo  
y que otros sean lo normal.

Nuevamente, la modernidad como momento a tra(n)scender. La normalidad como una categoría para desarticular, de una vez y conscientemente, para siempre.

[...] Mi ser yo entre tanto parecido, entre tanto domesticado, entre tanto metido de los pelos en algo. Otro nuevo título que cargar. ¿Baño de damas o de caballero? Nuevos rincones para inventar.

La historia de Luana. ¿El antecedente de ser quien se quiera ser será muy complicado? ¿En qué sentidos?

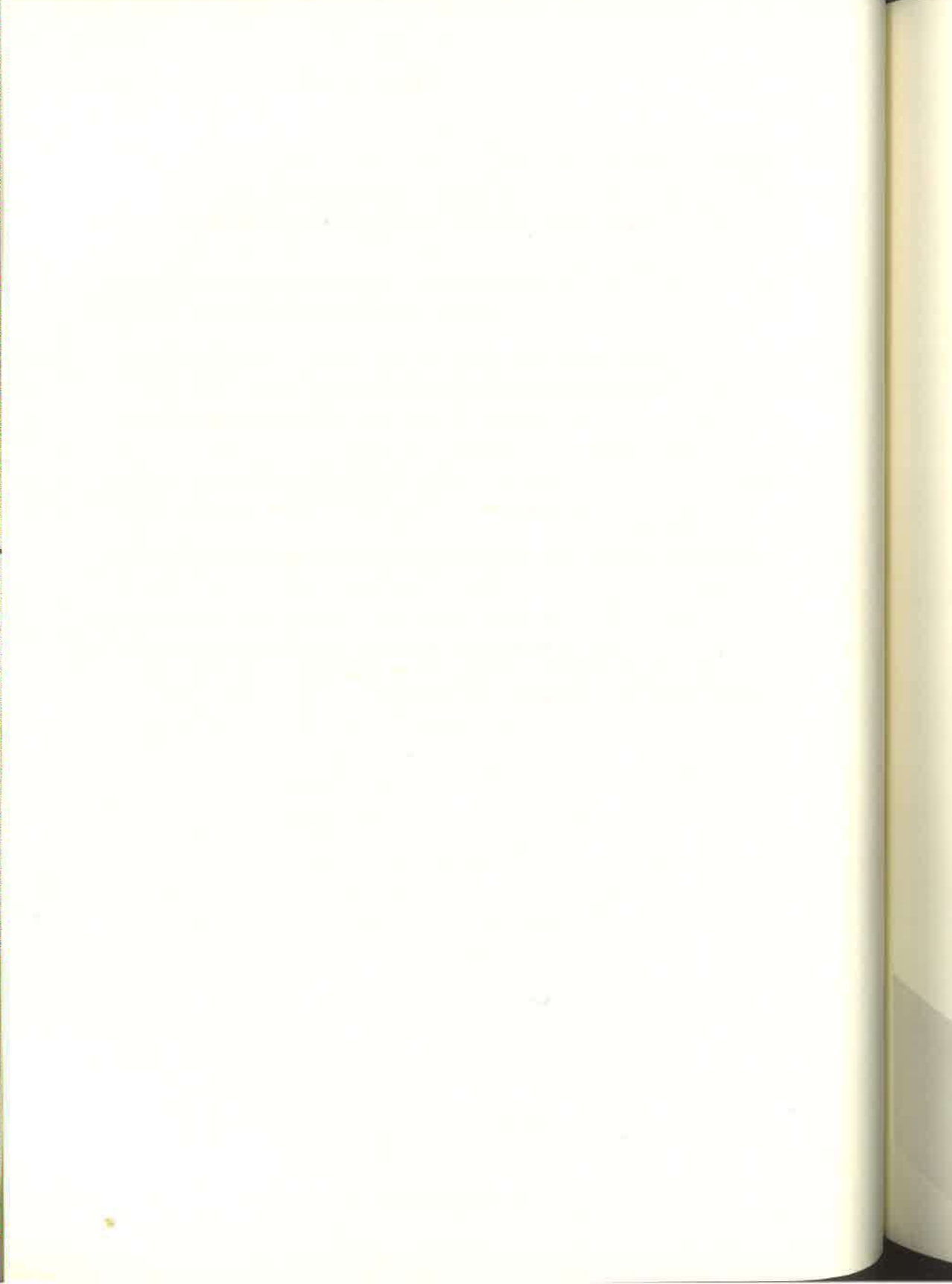
[...] Mi derecho a explorarme, a reinventarme,  
a hacer mutar mi noble ejercicio.  
Veranearme, otoñearme, invernarne las hormonas,  
las ideas, las cachas, toda el alma. Amén (Susy Shock, 2011).<sup>3</sup>

3 Como cierre se proyecta un video. Susy Shock [Martín Alba]. (17 de enero de 2015) Madres y abuelas travas [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Ombsqic1fSE>

## Bibliografía

- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Foucault, M. (1985). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Larrosa, J. (1998). "Uno más Uno igual a Otro. Meditaciones sobre la fecundidad". *RELEA Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, (5), mayo-agosto.
- Mansilla, G. (2016). *Yo nena, yo princesa: Luana la niña que eligió su propio nombre*. Buenos Aires: Universidad General Sarmiento.
- Nietzsche, F. (1970). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Obras Completas*, vol. I. Buenos Aires: Ediciones Prestigio.
- Preciado B. [FVIYDIVERSIDAD] (27 de mayo de 2013). *¿La muerte de la clínica?* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=JBNnfYmgaaY>
- Sarmiento, D. F. (1979). *Facundo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Skliar, C. (2005). "Poner en tela de juicio la normalidad, no la anormalidad. Políticas y falta de políticas en relación con las diferencias en educación". *Revista Educación y Pedagogía, Medellín* (41), enero-abril.
- Shock, S. (2011). *Poemario transpirado*. Buenos Aires: Ediciones Nuevos Tiempos.





# Intersubjetividad política y articulación de los movimientos sociales

Luis Rubén Díaz Cepeda <sup>1</sup>

## I.- Introducción

Desde el siglo pasado, a nivel mundial los movimientos sociales se han confirmado como un poderoso agente de cambio social y político. Así, podemos pensar en Seattle (1999), el Foro Social Mundial (2001-) y la Primavera árabe (2010), por mencionar sólo algunos ejemplos. Nuestro país no es la excepción. El último ciclo de movilización 2008-2018, que comprende el Movimiento contra la Militarización, que inició en Ciudad Juárez, el #Yosoy132, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD) y Ayotzinapa, ciertamente ha influido en el actual panorama político nacional. Sin embargo, es menester admitir que dicha influencia no ha sido tan fuerte como sería deseable. Al preguntarnos que ha faltado para que estas movilizaciones alcanzaran sus objetivos, hemos encontrado que las limitaciones en la articulación entre los diferentes sectores han sido, al menos parcialmente, responsables de confinar los alcances de estos movimientos. Esta conclusión denota la necesidad de proponer un método que permita la articulación entre movimientos y organizaciones sociales. En este breve texto argumentamos a favor del método analéctico propuesto por Enrique Dussel como el fundamento ético que permitiría dicha articulación. Para mostrar la validez de nuestro argumento, mostramos primero que, salvo en contadas excepciones, los diferentes movi-

<sup>1</sup> Se desempeña como Profesor-Investigador de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Su trabajo tiene una naturaleza transdisciplinaria al combinar la Sociología y la Filosofía para el desarrollo de investigación en las áreas de Filosofía política, la Ética, la Teoría Crítica, y la filosofía latinoamericana en relación con los movimientos sociales y políticos. Cuenta con varias publicaciones nacionales e internacionales, entre ellas, su primer libro *Latin American Philosophy and Social Movements: From Ciudad Juárez to Ayotzinapa* (Lexington Books, 2020). Asimismo, es co-editor con Amy Reed-Sandoval del libro *Latin American Immigration Ethics* (forthcoming, 2021, University of Arizona Press)

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

mientos sociales no han alcanzado una articulación estable y duradera; luego, la formación del estado de rebelión, seguido por la argumentación en favor de relaciones intersubjetivas éticas, es decir, críticas, que favorezcan la solidaridad entre distintos movimientos sociales. Iniciemos entonces.

Iniciemos entonces. En 2014, el Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP) concluyó que México fue destruido por el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) (TPP, 2012). La responsabilidad del Estado en la implementación de una agenda neoliberal por cualquier medio que fuera necesario, incluyendo el uso de fuerza letal contra grupos vulnerables opositores, no pasó desapercibida para la sociedad mexicana y, en 2008, nacieron movimientos de protesta de la sociedad civil en Ciudad Juárez (Staudt y Méndez, 2015). En un segundo momento (2011), ya a nivel nacional, las protestas fueron diversas; por un lado, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD), liderado por Javier Sicilia, demandaba el diálogo con el gobierno federal y la atención a las víctimas; por el otro, un movimiento más radical exigía el fin inmediato de la militarización y no reconocía al gobierno federal como interlocutor, pues lo consideraba el autor del aumento de la violencia. Dadas sus diversas agendas políticas y subjetividades, estos diferentes movimientos sociales no se encontraron entre sí; ambos grupos siguieron sus respectivas agendas y, con el tiempo, fueron perdiendo poder político.

Para 2012, el país como tal parecía haber entrado en una fase de letargo. Las elecciones presidenciales estaban próximas y Enrique Peña Nieto (EPN) se encaminaba hacia una victoria electoral segura. Sin embargo, sin que nadie lo esperara, desde la Universidad Iberoamericana, una escuela jesuita privada, inició un movimiento en su contra y a favor de la democratización de México (Muñoz, 2011). El #Yo soy 132 logró despertar a una nueva generación de estudiantes que ya no tenían al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como su principal referente (Modonesi, 2012, pp. 119-142); eran otras formas de hacer política; las redes sociales fueron su principal herramienta. A través de estas redes se convocó a la sociedad civil y ésta acudió en masa a apoyar las demandas del #Yo Soy 132. Se sumaron también organizaciones sociales de izquierda que, a partir de su experiencia, llamaban a ir más allá de la coyuntura electoral. Sin embargo, la meta no se alcanzó y EPN fue impuesto como presidente electo. Ante esto, el #Yo Soy 132 se debilitó hasta prácticamente desaparecer.

Con la elección de EPN se intensificó el avance de las reformas constitucionales de corte neoliberal y el uso de tácticas de represión social (Díaz Cepeda, 2015, pp. 41-58). La política de represión alcanzó un punto crítico cuando la noche del 26 de septiembre de 2014, en Iguala, Guerrero, acontecieron los hechos ya por todos conocidos: el asesinato de seis personas —tres civiles y tres estudiantes normalistas— y la desaparición forzada de 43 de ellos. Estos hechos provocaron una movilización social como no se había visto en México desde hacía mucho tiempo: el movimiento social por Ayotzinapa. Al igual que otros movimientos del pasado inmediato de México, éste era un movimiento que aglutinaba diversas fuerzas e ideologías. Si bien estas fuerzas, aunque diferentes, tenían la intención de unificarse, el camino hacia dicho objetivo estaba poblado de obstáculos.

En anteriores trabajos hemos estudiado, documentado y analizado con más detalle las más recientes movilizaciones sociales en México (Díaz Cepeda, 2012, 2015, 2015) y concluimos que, además de los factores externos que afectan su capacidad de acción, existen también desacuerdos internos que no les han permitido cohesionarse. Entonces, afirmamos que, si bien es cierto que como argumenta Castañeda desde la sociología: “tradicionalmente describimos a los movimientos sociales exitosos como claros, definidos, circunscritos a una demanda bajo la guía de un único líder carismático [sin embargo] el peso, el consenso percibido y la claridad de las demandas atribuidos a varios movimientos sociales históricos es construido frecuentemente *ex post facto*” (Castañeda, en prensa, p.6). Esto es, no existe tal cosa como un movimiento social unificado.

Consideramos que ello no significa que, necesariamente, los diversos sectores de una movilización social no puedan llegar a un consenso. Pero, para poder hacerlo, es necesario que se cuente con un sustento ético que les permita salvar sus diferencias ideológicas, y por ende estratégicas, a favor de la construcción de un movimiento social amplio. Proponemos que el modelo sea el método analéctico desarrollado por Dussel. No obstante, avancemos sistemáticamente y demostremos primero el nivel macro de una política de la liberación, para luego ahondar en la ética.

## II. Política de la liberación

Ciertamente, existen varias teorías que explican los ciclos de protesta social. Dentro de la sociología angloamericana está la teoría de movilización de re-

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

curso desarrollada por Tilly (1978); en la filosofía política encontramos los trabajos de Hardt y Negri (2004). Más cerca de nuestras coordenadas geopolíticas están los trabajos de Holloway (2002) y Laclau (2005). Tales referencias son de gran valía. Sin embargo, consideramos que carecen de una visión total, como la que sí ofrece la filosofía política de Enrique Dussel, quien trata los aspectos material, formal y de factibilidad.

Para comprender el poder de los movimientos sociales se requiere entender primero cómo se constituye el poder del Estado. Procedamos pues. La completa exploración de dicha teoría está fuera del alcance y propósito de nuestro texto, por lo que, para los objetivos del mismo baste recordar que en la teoría dusseliana "el sujeto colectivo primero y último del poder, y por ello soberano y con autoridad propia o fundamental, es siempre la comunidad política, el *pueblo*" (Dussel, 2006, p. 29). El poder político de la comunidad, entonces, es entendido como la *potentia* (Dussel, 2006, p. 14). En un primer momento el poder está en la forma de *potentia*, definida como el poder de la comunidad, pero que "no tiene todavía existencia real, objetiva, empírica" (Dussel, 2006, p. 29). Para que dicho poder pase a un ejercicio externo y sea un poder fuera de sí mismo, es necesario que el poder indeterminado se constituya como *potestas*. Este paso "comienza cuando la comunidad política se afirma a sí misma como poder instituyente [...] Decide darse una organización heterogénea de sus funciones para alcanzar dichos fines diferenciados" (Dussel, 2006, p. 30). El encauzamiento del poder se da, entonces, en el establecimiento de instituciones de gobierno. Sin embargo, debido a condiciones materiales y humanas, con el tiempo las instituciones se fetichizan y ya no responden a los intereses de la comunidad, sino a los de los gobernantes. En consecuencia, dependiendo de su grado de descomposición, tienen que ser reformadas o sustituidas.

El proceso de regeneración del Estado es impulsado por personas excluidas por el sistema, las que, por ende, perciben sus fallas. Dussel llama *hiperpotentia* a este poder emergente, definiéndolo como: "el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo que emerge en momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales".<sup>2</sup> La *hiperpotentia* aparece en los momentos críticos en que las instituciones se han fetichizado y el pueblo se organiza para recuperar el poder que había de-

2 Nuestro autor teoriza profusamente tales temas en sus obras: *20 tesis de política* (2006), *Política de la liberación* vols. I (2007) y II (Dussel, 2009), y el volumen III está próximo a ser publicado.

legado. Es decir, los movimientos sociales son un componente vital en la conexión entre una democracia directa y una participativa, pues crean un espacio donde existe la participación directa y organizada en la representación de los intereses de las personas, a la vez que propician un sentido de comunidad en el que se reconcilian y unifican los intereses particulares y los comunales. Sin embargo, el surgimiento de un movimiento social no es gratuito ni espontáneo, pasa por diferentes etapas.

El primer paso en la formación de un estado de rebelión es la toma de conciencia. En palabras de Dussel, sólo algunos grupos de personas pasan “desde la no-conciencia [...] a la conciencia ético-crítica” (2011, p. 309). Es decir, la condición de oprimido no es condición suficiente para el surgimiento de un movimiento. Basándonos en este postulado de Dussel, consideramos que la conciencia de la opresión, y no la opresión en sí misma, es lo que llama a la rebelión. Las personas conscientes de la opresión, la sufran o no en carne propia, se unen mediante lazos de solidaridad y luchan hombro con hombro para lograr la supresión del sistema opresor. Para que la lucha sea fructífera es necesario afianzar los lazos de corresponsabilidad y fraternidad entre las propias víctimas y entre las personas que han acudido a su llamado. En palabras de Dussel: “Éste es el tiempo-ahora mesiánico de W. Benjamin. Los enemigos del sistema son ahora los amigos de los que se juegan por su liberación” (2006, p. 97).

La creación de una identidad colectiva es, ciertamente, necesaria y buena, pero debe ser manejada con cuidado para que no se convierta en un factor que juegue contra el movimiento. Esto es, en la creación de una identidad colectiva existe el riesgo de que el deber ético hacia el otro que se ha desarrollado dentro del grupo se quede sólo en el grupo, colectivo o movimiento y no se transfiera a esferas mayores. La consecuencia inmediata de mantener la lealtad y la visión del movimiento reducidas a la esfera del grupo, en una suerte de activismo parroquial (Stryker, Owens, y White, 2000), es que no se establezcan alianzas con otros grupos que luchan por los mismos intereses, aunque con diferente agenda o diferentes puntos de vista, lo que evidentemente limitaría los alcances de un movimiento social.

Así pues, alejados del concepto liberal —que toma al individuo como un ser independiente, en guerra constante con los otros individuos por el control de los recursos—, los movimientos sociales críticos nacen cuando se da un sentido de comunidad, cuando se crea un nosotros y no un yo. Para dar este paso del yo al nosotros, es vital reconocer que el ser humano no es un ser



aislado, sino que siempre es parte de una comunidad (Lévinas, 1978, p. 184). Este movimiento se da mediante el mutuo reconocimiento de las condiciones de opresión que viven las víctimas del capitalismo. Cuando las personas están unidas en su dolor y su rabia, tenemos a un pueblo que va a luchar solidariamente para derribar el *statu quo* que le niega su derecho a la vida.

Esta unión se establece cuando una persona pasa de ser sólo eso, una persona, a ser un actor político, entendiendo la política en el más noble de sus sentidos: la creación de las condiciones materiales para el disfrute de la vida de las víctimas. El actor político ético surge de experimentar la opresión en carne propia, pero también porque hace suyo el sufrimiento del otro, cuando se ofrece en sustitución del otro, lo que le lleva a responder al llamado del oprimido. En palabras de Lévinas: "Responsabilidad por el otro, esta forma de responder sin un compromiso previo, es fraternidad humana en sí misma, y es anterior a la libertad" (1978, p. 184). Es aquí que se forma una colectividad. Así pues, la más importante manifestación de lo colectivo es la ética. Aquí, la ética no se trata de una serie de normas elaboradas en abstracto, sino de una construcción constante del conjunto de los actores sociales en referencia a la dignidad humana y el bien común.

Proponemos, entonces, que el espíritu inspirador y normativo de los movimientos sociales sea uno cuyas acciones vayan más allá de las coyunturas políticas; a fin de que pasen de ser sólo grupos de presión abocados a defender la inmediatez de sus problemas, por supuesto, sin descuidarlos, a un actuar que privilegie la construcción de una sociedad más justa para todos, en la que, de acuerdo con Marx, el derecho a una vida humana digna sea la directriz dominante. Dicha ética debe ser de solidaridad, de comunalidad. En los movimientos sociales críticos existen lazos éticos en los que se reconoce la hermandad entre la humanidad y se desarrolla un ambiente ético y de lucha contra el capitalismo.

En conclusión, para que un movimiento social vaya más de allá de una coyuntura política, aumentando así su capacidad de influencia política, es necesario que sus participantes estén unidos por lazos de solidaridad, a partir de los cuales los intereses de diferentes grupos se reconcilien y se vinculen. Sólo así se puede hablar de una verdadera hiperpotencia, que modifique las instituciones en favor de las víctimas. Una vez que se ha reconocido esta necesidad, es menester encontrar un método que les permita a las y los activistas sociales formar este consenso crítico.

### III.- Método analéctico

En tanto los movimientos sociales son actores vitales en el proceso interminable de liberación, es vital que cuenten con un procedimiento que les permita alcanzar acuerdos que los encaminen hacia el cumplimiento del deber ético de ayudar al otro. En la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), Dussel nos habla del consenso de validez crítico. Éste se alcanza cuando "habiendo constituido una comunidad las víctimas excluidas [...] participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta, sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional" (Dussel, 1998, p. 464). Como hemos mencionado, consideramos que el método idóneo para alcanzar dicho consenso crítico es el método analéctico.

La analéctica se entiende como la afirmación de lo negado por la totalidad del sistema. La negación de la negación puede hacerse sólo a través de la afirmación de lo negado. Este método "es intrínsecamente ético [...] Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad" (Dussel, 1974). Permítasenos explicar brevemente este método como Dussel lo presenta en la segunda edición de *Método para una filosofía de la liberación* (1974). En ésta,<sup>3</sup> Dussel incorpora la categoría de exterioridad del otro; categoría sugerida por Lévinas, pero definida de la mano de Schelling. En palabras de Dussel, "todo el pensar anterior [primera edición] estaba inscrito en la totalidad ontológica, mientras que ahora podíamos abrirnos a la alteridad meta-física" (Dussel, 1974, p. 13). El método analéctico, como es descrito en esta segunda edición, consta de cinco pasos. El primer movimiento se da cuando los entes que se manifiestan al sujeto en su cotidianeidad se dirigen dialéctica y ontológicamente hacia el fundamento; esto es, un movimiento de lo óntico a lo ontológico. El segundo movimiento tiene lugar cuando se demuestran epistémicamente los entes como posibilidad existencial; en otras palabras, cuando el ser se manifiesta y cuando, de acuerdo con la fenomenología de Husserl (1959), el sujeto funda

3 En *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, García Ruiz (2000) comenta que Dussel no precisa si la analéctica es un método o un momento. En "Consideraciones en torno a la cuestión del método en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel", Andino documenta que hubo un desarrollo del concepto. En 1974 era un método analéctico, pero a partir de la relectura que Dussel hace de Marx, la analéctica se piensa ahora como un momento de la dialéctica positiva.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

a los entes a través del conocimiento que éste proyecta hacia ellos. Hasta este punto el ser se cierra dentro de su mismidad, como una serpiente que se enrolla sobre sí misma. Consideramos que hasta aquí llega la dialéctica negativa, la que niega la exterioridad, y es en el siguiente paso que propiamente inicia el método analéctico.

Es hasta el tercer movimiento que Dussel utiliza el concepto de exterioridad presentado por Lévinas en *Totalité et Infini* (1961), en el que el filósofo lituano toma la dirección contraria de Heidegger y se pregunta no por la unidad del ser, sino por la diversidad de los entes. Dussel hace notar que de todos los entes que se someten a la conciencia del sujeto, hay uno que se resiste a ser absorbido en la totalidad del horizonte categorial del sujeto: el rostro del otro. Este rostro del otro inaugura el cuarto movimiento: la revelación de la exterioridad. Desde la exterioridad se cuestiona la pretendida totalidad ontológica del sistema, se instaura la relación ética, metafísica, más allá del ser. La crítica desde la exterioridad permite el quinto paso, que implica modificar las posibilidades ónticas de tal manera que se afecte el orden a un nivel ontológico, en servicio de la justicia para el *otro qua otro*.

En estos pasos vemos cómo Dussel supera a las filosofías que le llevaron a desarrollar el método analéctico. La dialéctica negativa es superada al agregar un momento positivo, la afirmación de lo negado por la negación, creando así una dialéctica positiva. Esto es, en el método analéctico la exterioridad introduce la novedad, la alteridad, a un sistema, permitiendo la creación de sistemas justos para los que están fuera de éste.

Pero, ¿quién está fuera del sistema? La respuesta de Dussel a esta pregunta cimentó la filosofía latinoamericana en general y la filosofía de la liberación en particular. Lo que se encuentra fuera del sistema son las culturas que han sido negadas por el proyecto totalitario europeo, esto es, Latinoamérica, Asia y África. Al hacer tal distinción, Dussel superó la filosofía de Lévinas, en la que la esquividad del rostro del otro permitía que al otro fuese cualquier persona, ya que al mantenerse en la relación rostro a rostro no reconoció las diferencias estructurales que hacen que colectividades completas, por ejemplo, los pueblos originarios, sufran una exclusión sistemática. En otras palabras, la ética de la responsabilidad de Lévinas se enfoca en la relación Yo-Otro, en la que el Yo es responsable del sufrimiento del Otro, en la que el Otro es el rostro que tiene enfrente el Yo. Ciertamente, éste fue un paso muy importante en la fundamentación de una ética de la responsabilidad, pero, al centrar la

responsabilidad y la acción en sujetos individuales, Lévinas dejó de lado la opresión sistemática ejercida por Europa, de la cual hemos sido víctimas las así llamadas culturas periféricas a partir de la modernidad.

Dussel da un paso adelante y plantea la categoría de alteridad en términos de macrosistemas, en los que Latinoamérica, y por extensión Asia y África, son la exterioridad del sistema-mundo europeo. Tal situación provocó la explotación de los pueblos del Sur a través de la colonización territorial, económica y cultural por los países europeos, y, después de su triunfo en la Segunda Guerra Mundial, también por Estados Unidos. Ante esta abominación, la filosofía de la liberación y, actualmente, el giro descolonial, han buscado la liberación no sólo económica y social, sino también epistemológica del Sur. Con la convicción de que ése es el camino ético a seguir, nos permitimos explorar otras veredas, iluminados por las categorías desarrolladas por nuestro autor. En esta ocasión, específicamente por el método analéctico aplicado a las relaciones intersubjetivas en los movimientos sociales, con el fin de ayudar a aumentar la capacidad de injerencia de los movimientos sociales críticos en la toma de decisiones de la comunidad política.

#### IV. Intersubjetividad política

En tanto Latinoamérica fue situada fuera de la totalidad europea, puede ser pensada como un todo. Sin embargo, y consideramos que Dussel estaría de acuerdo con nosotros, al aproximarnos vemos que existen diferentes subjetividades en juego dentro de las comunidades políticas y, por ende, también en los movimientos sociales. Las subjetividades dentro de los movimientos sociales serán, entonces, el nivel en que nos moveremos en esta sección.

Permítasenos apropiarnos de la categoría de exterioridad tal como fue desarrollada por Dussel. Nuestro autor nos hace ver que vivir en la cotidianidad acrítica es como vivir "en una prisión inadvertida. Miramos al mundo como desde los barrotes de nuestra celda y creemos que son los barrotes de la celda donde están encarcelados los otros" (Dussel, 2011, p. 66). Esto es, una persona acrítica se conduce dentro de su horizonte categorial y lo toma como si éste fuese universal. De ahí se sigue que, ante una afrenta social, una persona actuará de acuerdo con las categorías que ya le están dadas por su mundo. Esto no es necesariamente malo, si pensamos, por ejemplo, que sus categorías defienden el valor de la comunidad y la vida; el problema se genera cuando, en sociedades diversas, diferentes

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

comunidades (mundos) son afectadas por un enemigo común, en nuestro caso, el Estado mexicano. Esto demanda la creación de un movimiento social amplio, en el que las diferentes agendas puedan coincidir en un frente común capaz de defender la vida de los ataques del enemigo. Significa que los miembros de las diferentes organizaciones sean capaces de alcanzar un consenso crítico para fijar una estrategia en común.

Si aceptamos que "el método dialéctico [negativo] sólo llega hasta el horizonte del mundo, allí engloba al otro anulando su alteridad", podemos ver claramente que no puede ser el método correcto. Esto es así porque, si una persona u organización pretende ayudar al otro desde el horizonte categorial propio, sin escucharlo, lo estaría excluyendo de la toma de decisiones. Ello equivale a negarlo y, por ende, a victimizarlo. El método analéctico, en cambio, supone abrirse al otro, al que está más allá de mi mundo (totalidad). Al abrirse al otro, se le escucha. Esto lleva al sujeto crítico a acercarse al otro con intención de alcanzar un entendimiento que posibilite la formación de un consenso crítico en favor de las víctimas, lo que, a su vez, permite la conformación de movimientos sociales amplios, más poderosos.

La búsqueda del bienestar del otro debe ser, entonces, metafísica, más allá de las fronteras categoriales en las que los militantes no críticos totalizan al otro, negándole el derecho a tener una voz con la excusa de contar con un mayor y mejor conocimiento de la realidad. Digámoslo claro, hablamos aquí de sectarismos. En un movimiento social crítico la referencia a la verdad no puede ser el consenso de solo una de las diferentes organizaciones que forman un movimiento social, esto es, de quienes comparten cierta ideología y buscan totalizar al movimiento. Hacerlo significaría aplicar las mismas formas de exclusión ya rechazadas desde la filosofía de la liberación, que podrían derivar en una rápida fetichización del poder de los movimientos sociales. Por el contrario, un movimiento social crítico y amplio deber ser incluyente de las diferentes organizaciones (mundos) que participan en él.

Dado que el deber ético hacia el otro supone hacerle justicia, podemos pensar que la defensa del otro pasa por poner la experiencia del cuerpo doliente antes que la ideología propia, lo que implica que, cuando se escucha que el otro interpela el bienestar y lo sustituimos en su dolor, acudimos a socorrerlo, a hacerle justicia. Y, si como dice Lévinas justicia es *escuchar al otro*, entonces podemos inferir que las razones para argumentar tal o cual curso de acción deben pasar por escuchar la voz del otro, por *el mandar obedeciendo* de los za-



patistas. No puede ser de otra manera, pues de imponérsele un sistema, aun y cuando éste le significara una mejor situación económica, al ser excluido de la conformación de las normas de la comunidad, continuaría en su condición de víctima en cuanto excluido. En pocas palabras, no es sólo establecer condiciones económicas mejores para las víctimas, sino ayudar, a su lado, a lograr su emancipación en todos los términos y, con esto, el fortalecimiento de su dignidad.

Esto nos permite proponer que los consensos críticos sean con base en la razón analéctica, con intención de entendimiento y en función de los intereses del otro, no de los propios, lo cual significa que, al momento de tomar parte en un debate, la idea es crear un consenso crítico no en favor de posiciones ideológicas ya sostenidas, aunque éstas evidentemente no puedan estar ausentes, sino en favor del otro. Significa que el hablante no busca imponer su mundo vida como referente de la verdad de sus argumentos, sino que busca el entendimiento con su oponente en el diálogo.

## Conclusiones

En conclusión, los participantes de un movimiento social ético deben buscar un consenso crítico que tenga como criterio de decisión la protección de la vida, especialmente la del Otro. Para lograr esto es necesario que sean un poco escépticos de su mundo-vida o ideología, de tal manera que no totalicen al otro, sino que más bien se abran a la irreductible alteridad del otro. Esto les permitirá actuar en lo concreto del yo, mientras tienen como horizonte emancipatorio la utopía del otro. En la medida que los participantes de los movimientos sociales seamos capaces de asumir la responsabilidad que tenemos por el otro, que está más allá de nuestro sistema categorial, seremos capaces de construir movimientos de largo aliento con la capacidad necesaria para desafiar Estados represivos, como lo es el Estado mexicano.

## Bibliografía

- Andino, C. (2015). "Consideraciones en torno a la cuestión del método en la *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel." *Analéctica* 1(11), 17 de julio. Disponible en: <http://www.analectica.org/articulos/andino-metodo/>
- Castañeda, E. (2014). "The Indignados and Occupy Movements as Active Criticism of Representative Democracy: A Reply to Eklundh." *Global*



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

- Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought.*
- Díaz Cepeda, L. R. (2012). "El movimiento: A brief analysis of the role of core activists in the development of a unified social movement in Ciudad Juárez, Mexico." The University of Texas at El Paso. Disponible en: <http://digitalcommons.utep.edu/dissertations/AAI1533220/>
- (2015). "Breve análisis de la relación Estado-movimiento social en contextos de extrema violencia: Ciudad Juárez durante el periodo de militarización."
- (2015). "#Yo Soy 132, a Networked Social Movement of Mexican Youth." En Nahide Konak y Rasim Özgür Dönmez (eds.), *Waves of Social Movement Mobilizations in the Twenty-First Century: Challenges to the Neo-Liberal World Order and Democracy* (pp. 41-58). Lanham: Lexington Books.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trota.
- (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- García Ruiz, P. E. (2003). *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Editorial Dríada.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitude*. Nueva York: The Penguin Press.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder 2002*. Buenos Aires: Herramienta/BUAP, n.d.
- Husserl, E. (1959). *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Barcelona: Editorial Nova.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: FCE.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini*. Leiden: Nijhoff The Hague.
- (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Edición original: Martinus Nijhoff). Le livre de poche. Biblio essais.
- Modonesi, M. (2012). "De la generación zapatista al #Yo Soy 132. Identidades y culturas políticas juveniles en México." En P. Gentili (ed.), *Observatorio Social de América Latina* (pp. 119-142). Buenos Aires: Clacso.

- Muñoz Ramírez, G. (2011). *# Yo Soy 132 Voces del movimiento*. México: Ediciones Bola de Cristal.
- Staudt, K. y Méndez, Z. (2015). *Courage, Resistance and Women in Ciudad Juárez: Challenges to Militarization in Ciudad Juárez*. Austin: The University of Texas Press.
- Stryker, S. (2000). *Identity competition: Key to differential movement participation* (S. Stryker, T. J. Owens, & R. White, Eds.). The University of Minnesota Press.
- Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Nueva York: McGraw-Hill New York.
- Tribunal Permanente de los Pueblos. Capítulo México (2012). "Libre comercio, violencia, impunidad y derechos de los pueblos en México (2011-2014)", 27 de mayo. Disponible en: <http://www.tppmexico.org/wp-content/uploads/2012/06/TPP-Ciudad-Juarez-definitivo-1.pdf>



# *Mi cuerpo es mío. Solo mío, mío, mío, de nadie más. Descolonizar la interrupción voluntaria del embarazo en México*

Susana Báez Ayala<sup>1</sup>

## **1. Colonialidad que silencia, cuerpos que enuncian**

La complejidad de las condiciones de vida de las mujeres en el México del siglo XXI se halla anclada aún en los mecanismos disciplinarios del sistema patriarcal híbrido; me refiero a la normatividad impuesta a la experiencia de las feminidades tanto por la estructura de la colonización europea, como por los mecanismos de dominación existentes en los pueblos originarios. Estructuras, éstas, asentadas en el ejercicio del biopoder y la necropolítica, que inciden en todos los ámbitos de la vida cotidiana de los cuerpos femeninos o feminizados. Si recurrimos a la interseccionalidad veremos que no hay arista que escape a la sujeción a la que se ha sometido a las humanas, ya sea desde el aspecto etario, como desde el sexual, de género, político, económico, educativo, laboral, etcétera.

La diversidad de violencias que el sistema patriarcal ejerce sobre las feminidades exige el silencio no sólo de quien recibe el maltrato, sino también de sociedades cómplices, reproductoras de estos sistemas de dominación. La dictadura del acallamiento se ha reproducido e incluso legislado por siglos

1 Profesora de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Doctorado en Teoría de la Literatura y del Arte y Literatura Comparada (Universidad de Granada). Especialidad en Estudios Interdisciplinarios de la Mujer (Colmex). Líneas de investigación: teatro de fronteras, estudios de género, literatura infantil y juvenil. Mención honorífica por su trabajo "Ilegala de Virginia Hernández, los rostros de la precarización femenina", otorgado por la Asociación Argentina de Investigación y Crítica Teatral (2018), texto publicado en el 2020. Co-fundadora de la Cátedra Internacional Marcela Lagarde y de los Ríos (2015). Coautora del libro *Voces femeninas en la dramaturgia de fronteras* (2019). Integrante del Sistema Nacional de Investigadores-C. <https://orcid.org/0000-0002-7597-565X>

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

en nuestro continente, en el Abya Yala,<sup>2</sup> como lo explican Espinoza, Gómez y Ochoa (2014); nos han educado en la mudez, en la introyección del dolor, la indignación y los sueños, por lo que es necesario ahondar en las luchas feministas descoloniales, analizando cómo se construye el conocimiento desde la academia y el activismo feminista, reconociendo que los movimientos sociales son parte de quienes abonan a ello. Es necesario, agregan, considerar la experiencia situada en los procesos de reflexión epistémica desde la inclusión de categorías como raza, clase, género.

Las comunidades en México no somos la excepción. Las sociedades aprendieron a evadir *la palabra* (en cualquiera de sus formas). La práctica enseñó a las poblaciones colonizadas que la denuncia de cualquier atrocidad implicaría el castigo, la sanción, la exclusión del grupo. Nos educaron en la dispersión de lo comunitario, en el individualismo, lo que dio como resultado sociedades en las que el interés personal priva sobre el interés social. Considerando que las mujeres, en gran medida, son los pilares de lo comunitario, las sociedades actuales poco se ocupan de preservarlas de los horrores de la violencia de género; baste referirnos a los actos genocidas; por ejemplo, el feminicidio en todas sus variantes; barbarie difícil de erradicar, entre muchas razones, debido a los poderes simbólicos y fácticos que se coluden para mantener los privilegios del patriarcado en los pueblos del Sur Global.

Una de las formas de disciplinamiento híbrido que vivimos las mujeres tiene que ver con el ejercicio de la maternidad. La feminidad se educa-normaliza en el cuidado de y para los otros, estableciendo como base el olvido y la negación del sí misma. Se impone el mutis, la borradura de la experiencia de las mujeres ante el ejercicio de la maternidad: embarazo, partos y atención de las y los hijos. Como señala Audre Lorde: "Todos los opresores se han valido siempre de esta arma básica: mantener ocupados a los oprimidos con las preocupaciones del amo" (1984). Es decir, el patriarcado cosifica el cuerpo femenino, lo sujeta al ejercicio de la maternidad obligada, por ser interés del mundo masculino.

En este ensayo pongo a consideración uno de los temas pendientes en el ámbito de la agenda de las mujeres en Chihuahua, en especial en Ciudad Juárez: el del derecho a la interrupción voluntaria del embarazo (IVE). Parto de un posicionamiento feminista descolonial, en que el eje central de la conversación recae en la voz colectiva de las mujeres feministas, quienes coreamos en

2 Tierra en plena madurez, como la denominan en la lengua kuna de Panamá y Colombia.

nuestras manifestaciones: "Ni del Estado, ni de la Iglesia, mi Cuerpo es mío, de nadie más". Para abordar esta problemática integro el discurso literario de la frontera norte de México; el cuento, "La otra habitación", de Rosario Sanmiguel, escritora de Chihuahua; las obras de teatro: *Río, madre y arena* de Virginia Ordóñez (Ciudad Juárez), *El mismo dolor* de Enrique Mijares (Durango) y *Totipotencia (célula capaz de crear un organismo vivo)* de Karina Frías (Monterrey). Los postulados dusselianos vinculados al concepto de la interpelación, así como las reflexiones de Marcela Lagarde, Ochy Curiel, Breny Mendoza, Dorotea A. Gómez Grijalva y María Teresa Garzón Martínez en torno al enfoque descolonial desde los estudios de género serán las ideas que me permitan entretener mis reflexiones.

## 2. Cuerpos femeninos enclavados en la colonización de la maternidad

Gómez Grijalva señala: "asumo a mi cuerpo como territorio político debido a que lo comprendo como histórico y no biológico" (2014, p. 264). Con base en ello, podemos decir que el heteropatriarcado considera a las mujeres cuerpos-objetos al servicio de la reproducción de la especie y no respeta su categoría de ciudadanas. Bajo estas ideas se establece una colonización del cuerpo femenino, en la que uno de los mecanismos de dominación es la obligatoriedad de la maternidad. Se sitúa a las mujeres como sujetos ahistóricos, ubicados en la biología, en la maternidad, con base en el deber ser para y de los otros.

Marcela Lagarde se refiere a la maternidad como uno de los cautiverios en que se hallan las mujeres, cuya sexualidad gira alrededor de la filialidad y la conyugalidad, estableciendo *a priori* para ellas el rol de madresposas como destino impuesto. Añade Lagarde que la maternidad forma parte de "las instituciones sociales del poder patriarcal que reproducen para la mujer la división genérica del mundo y sus cautiverios" (2005, pp. 36, 159). Esto, agrega, establece la expropiación del cuerpo femenino del ejercicio de su sexualidad y, por tanto, la enajenación de su subjetividad (p. 175). Si Lagarde no utiliza el concepto descolonizar, su llamado a la reapropiación del cuerpo por parte de las mujeres, desde una mirada feminista, es un antecedente relevante para la mirada descolonial que emerge en el siglo XXI en Latinoamérica.



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

Mientras los feminismos se han ocupado de evidenciar lo imperativo que es revisar los roles de las mujeres desde una mirada sociohistórica-cultural, el patriarcado busca tecnologías que perpetúen la sujeción de éstas a la maternidad forzada en términos patriarcales. Es decir, desde la teoría feminista se busca romper con esta violencia generalizada; dicha teoría propone que las mujeres rescatan y se apropian de su cuerpo como un acto de empoderamiento al adquirir concienciación del uso político que le dan los Estados nación, sirviéndose de él a través de sus brazos ejecutores ideológicos: la familia, la escuela, la religión, etc. Por ello se requiere descolonizar el cuerpo de dicha interpretación machista-sexista.

Garzón Martínez, desde un feminismo descolonial, anota cómo indagó en la: “materialidad de mi propio cuerpo y lo que ello significa a nivel político”; agrega que, a la vez, consideró necesario reflexionar sobre: “los cuerpos creados por, desde y para la experiencia colonial. En últimas, para reimaginar un ser decolonial en un proceso de resignificación de la existencia, la naturaleza, el poder, el conocimiento [y, claro, el cuerpo]” (2014, p. 224). Entonces, planteo esta pregunta: ¿cómo logramos la resignificación de la corporeidad femenina de manera que el ejercicio de la maternidad se torne una decisión voluntaria o una interrupción, cuando así lo decidan las mujeres? Si consideramos la preeminencia de la valoración positiva de las mujeres a partir de su rol de madresposas, como dice Lagarde (2005), ¿qué opciones hay y para quién en el siglo XXI?

Las características biológicas reproductivas femeninas se resignifican en una sociedad basada en la producción biológica casi en serie. A las mujeres se nos extirpa nuestra capacidad de ser parte de lo social, de empatía con el Otro. Ello promueve el ocultamiento de las problemáticas de otras mujeres, cuya experiencia de vida puede ser semejante a la mía. Ante la emergencia de la *marea verde*, surgida en Argentina en 2018, las mujeres, sobre todo las jóvenes, del Abya Yala postulan la urgencia de una: “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”, eslogan que enarbolaron ante las cámaras legislativas. Sin embargo, el 13 de junio vieron truncadas sus expectativas de acceder al ejercicio de una ciudadanía plena en relación con la decisión libre de la interrupción voluntaria del embarazo. Que se mantenga vigente la obligatoriedad de la maternidad responde a una de las formas continuas de ejercicio del poder patriarcal y del Estado sobre los cuerpos de las mujeres.

*Mi cuerpo es mío. Solo mío, mío, mío, de nadie más.*

Descolonizar la Interrupción Voluntaria del Embarazo en México

Siendo éste el panorama, en México es necesario reflexionar sobre lo postulado por Lorde (1979): "Yo no soy libre en tanto haya otra mujer que no lo sea, aun cuando sus grilletes sean muy diferentes a los míos". Es decir, no es necesario haber atravesado el dilema de interrumpir de forma voluntaria un embarazo, por las razones que sean; basta con que la sororidad me impele a ser empática con las mujeres que se ven en tales circunstancias. En Centroamérica hay tres países en los que el aborto está prohibido en cualquier situación: El Salvador, Nicaragua, Honduras, y es parte de la agenda feminista lograr que se legisle a favor de la IVL.

Para el caso de México, cabe destacar que sólo en Ciudad de México existe esta posibilidad desde 2007 a la fecha y que, apenas en 2019, se aprobó en el estado de Oaxaca; en el resto de los estados de la República Mexicana el derecho de las mujeres es objeto de un fuerte menoscabo. Un estudio realizado por GIRE (2018) nos informa que:

[De las 32 entidades federativas] 29 establecen como causal de exclusión o no punibilidad que el aborto sea resultado de una conducta imprudencial o culposa; 23, que exista peligro de muerte de la mujer embarazada; 15, que la mujer enfrente riesgo a su salud; 16, que el producto presente alteraciones congénitas o genéticas graves; 15, que el embarazo sea resultado de inseminación artificial no consentida, y dos, que haya causas económicas para interrumpir el embarazo. 3 El Código Penal Federal, por su parte, contempla el aborto culposo, la violación sexual y el peligro de muerte como causales de no punibilidad (13).

Si bien la Ley de Víctimas y la NOM-46 establecen que cuando las mujeres son víctimas de violación pueden acceder al derecho a que se les practique el aborto, en la práctica las trabas son laberínticas y revictimizantes para quienes se ven inmersas en una circunstancia de esta índole. Un caso emblemático es el de Paulina, una joven de 14 años de Baja California Sur. En 1999, ella fue atacada sexualmente por dos hombres que entraron a su casa en la madrugada del 31 de julio, asaltaron a la familia y la violaron. Debido a la falta de acceso a su derecho a interrumpir el embarazo, a causa de los poderes fácticos de la derecha política en su entidad, se vio obligada a llevar a término el embarazo. El feminismo mexicano dio acompañamiento a la familia; si bien no pudo evitar que Paulina se convirtiera en madre, sí visibilizó la falta de acceso

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

a la justicia que padecieron la adolescente y su familia. Este caso resulta emblemático en la lucha por lograr que en todos los estados de nuestro país se legisle el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo.

A casi dos décadas de tan sonado acontecimiento, el sistema patriarcal encarnado en las leyes desiguales e inequitativas que restringen la posibilidad de que las mujeres de todo el país accedamos a un *IVE* digno, basado en los derechos humanos y legales, los cuerpos femeninos enuncian la urgente necesidad de legalizar este derecho en nuestro país. Se tiene la peregrina idea de que los estados del norte, por su cercanía con EUA, suelen ser más progresistas en estas y otras cuestiones. No obstante, la realidad es muy diferente. Es más que sabido que en esta zona fronteriza quienes tienen un poder adquisitivo alto se dirigen a los EUA o, ahora, a la Ciudad de México o a Oaxaca para suspender su embarazo. La intersección entre clase y género se torna visible cuando se analiza si una mujer puede o no interrumpir el embarazo. Por supuesto, se requiere considerar, además, asuntos como la etnia y la condición etaria, etcétera.

No obstante, en México la mayoría de las mujeres que por distintas razones desean no concluir la gestación se ven obligadas a realizar estos procedimientos de forma clandestina, poniendo en riesgo sus vidas o exponiéndose a las sanciones legales impuestas en cada entidad.

Los medios de comunicación suelen mantenerse al acecho de este tipo de noticias, ya que dan la oportunidad de vender la nota roja con base en el estado permanente de cacería de brujas medieval. El estado de Chihuahua no es la excepción. Se ha documentado cómo se comercializa un hecho de esta índole exhibiendo públicamente a quienes son aprehendidas por la ley por intentar o lograr provocarse un aborto o cuando un aborto espontáneo se asume como provocado.

Una de esas burdas anécdotas corresponde al caso de una joven universitaria de Ciudad Juárez, quien se provocó la interrupción del embarazo: "Al formular cargos legales, un agente del MP señaló que el 3 de febrero de 2015 la mujer estaba embarazada, tenía 6.2 semanas de gestación cuando se provocó el aborto" (Carmona, 2017). Esta nota causó revuelo en los medios de comunicación y en las redes sociales. En los comentarios a la nota destaca la solicitud de sancionar al juez por ofrecer datos personales de la joven: carrera universitaria que cursa, colonia en la que habita. Ante ello, la reportera responde en los comentarios que, en la audiencia pública, el juez mencionó los datos

completos de la acusada; y, sin embargo, ella procuró resguardar la identidad de la joven y sólo dio el dato de la colonia. Es evidente el daño moral que esto ocasiona a las personas involucradas, la joven y su familia.

Unos meses después, esta información es consumida por las otras muchas noticias emergentes, quedando en el olvido la discusión y la necesidad de regular el derecho de las mujeres a decidir con libertad el número de hijos que desean tener. No repetiré lo que ya se ha argumentado en una bibliografía amplia, pero sí comentaré que, incluso personas que se han visto favorecidas por los derechos ganados por las luchas del feminismo, al tratarse de este tema se convierten en guardianas del orden (Lagarde, 2005), que cumplen su función estructural. Esta reflexión nace de una conversación ocasional con un compañero de viaje en un avión de Ciudad Juárez a la Ciudad de México:

X: Soy gay. Llegué de ilegal a los EUA hace 10 años. Me acabo de casar con mi novio.

Y: Felicidades. Estoy segura que no votaste por Trump.

X: Bueno, mi esposo y yo sí votamos por Trump. Ya que los republicanos defienden banderas que atentan contra la sociedad.

Y: ¿A qué te refieres?

X: Ellos están a favor del aborto. Mi novio y yo hemos decidido no ser padres, para viajar y disfrutar la vida. Pero las mujeres no deben abortar...

Posicionamientos de esta índole no dejan lugar a dudas respecto a que habitar un cuerpo que se integra a la diversidad sexual no asegura un rompimiento con los valores que colonizan la libertad de las personas, de las mujeres, de las niñas, sobre su propio cuerpo. Mientras el sistema patriarcal silencia el derecho de las mujeres a una vida digna y plena, sus cuerpos enuncian la petición de acceder a una *IVE* no sólo despenalizada, sino que rompa ya con los estigmas sociales que marcan a las mujeres que, por una u otra razón, deciden no continuar con su embarazo.

### 3. Liberación alterativa de los cuerpos femeninos en el siglo XXI

Dussel señala que: "La liberación alterativa es la causa de la conversión del dominador: el oprimido se libera liberando" (1995, p. 51). Bajo estos términos, las mujeres, como grupo oprimido por las violencias sistémicas, llevamos varios siglos trabajando por lograr esta máxima de la liberación alterativa. Un eslabón, más que relevante, tiene que ver con el derecho a decidir sobre nuestros cuerpos, el embarazo y la maternidad, destacando que los cuerpos femeninos, sus úteros, pertenecen sólo a las mujeres y son ellas quienes deben decidir sobre el mismo, en pluralidad, en alteratividad. Si bien se trata de conseguir que en todos los estados de la República Mexicana se legisle a favor de la IVE, al menos en los términos establecidos en la Ciudad de México y en Oaxaca, la liberación de las mujeres de la sujeción de la maternidad también consigue que instituciones, mentalidades e individuos que hoy se abrogan el derecho a imponer sus juicios de valor, ideologías, creencias y poder patriarcal sobre el útero de las mujeres, una vez aprobado el derecho a la libre elección, en tanto dominadores también se liberen. De ahí la necesidad de investigar cómo se construye y evita la apropiación del cuerpo de la otra por parte del patriarcado.

Efraín Rodríguez, en un texto breve pero contundente, se pregunta: "¿De quién es el cuerpo?" (2004), abogando por la recuperación de la potestad sobre el cuerpo para todas y todos, desde el derecho al libre ejercicio de nuestra sexualidad. Por su parte, Federici (2010) menciona que: "la profunda crisis demográfica y la escasez de trabajadores a finales del siglo XIV, la herejía comenzó a ser asociada a los crímenes reproductivos, especialmente la 'sodomía', el infanticidio y el aborto" (p. 63). Esta sanción, continúa la autora, se recrudesció "a partir de mediados del siglo XVI, al mismo tiempo que los barcos portugueses retornaban de África con sus primeros cargamentos humanos, todos los gobiernos europeos comenzaron a imponer las penas más severas a la anticoncepción, el aborto y el infanticidio (2010, p. 135). Es evidente que la colonización implicó el control sobre los cuerpos de las mujeres; a decir de Federici, esto: "llevó a reducir el útero a una máquina de reproducción del trabajo" (2010, p. 199). Siguiendo, Federici menciona que "las mujeres trataron de controlar su función reproductiva, ya que son numerosas las referencias al aborto y al uso femenino de anticonceptivos en los Penitenciales" (2010, p. 66), esto durante la Edad Media.



Si retornamos a la frontera norte de México, en específico a Ciudad Juárez, la neocolonización que arranca en la década de los sesenta, no sólo explota la mano de obra femenina, sino que recupera esta misma idea del útero como máquina de reproducción. Así, bajo los intereses de los Estados neocolonialistas occidentales el cuerpo de las mujeres no nos pertenece. Nuestra función reproductiva forma parte de los insumos de los capitales neoglobalizados. De ahí el discurso y la praxis de la restricción a las mujeres de interrumpir el embarazo.

#### 4. El derecho a la dignidad de las humanas

Marcela Lagarde fue parte de la Constituyente en la Ciudad de México y en diversos foros ha comentado que se estableció como eje ético de la Constitución de la Ciudad de México el derecho a la dignidad de las personas. En la diversidad que implica el concepto, las mujeres, las humanas, venimos trabajando por que se establezca en las leyes la obligatoriedad del Estado y de la sociedad de respetar y favorecer la vida digna de las niñas, las jóvenes y las mujeres.

Al amparo de esta idea, como bien sabemos, el tema de la Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) constituye un tema a debate, en el que los hombres legislan acerca de temas que competen a las mujeres. En nuestro país es legal la Interrupción Voluntaria del Embarazo en el estado de Chihuahua; el Artículo 146 establece que:

Artículo 146. Se consideran como excluyentes de responsabilidad penal en el delito de aborto:

- I. Cuando el embarazo sea resultado de una violación, siempre que se practique dentro de los primeros noventa días de gestación o de una inseminación artificial a que se refiere el artículo 148 de este código;
- II. Cuando de no provocarse el aborto, la mujer embarazada corra peligro de afectación grave a su salud a juicio del médico que la asista, oyendo éste el dictamen de otro médico, siempre que esto fuere posible y no sea peligrosa la demora;
- III. Que sea resultado de una conducta imprudencial de la mujer embarazada.



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

Las sanciones por la interrupción del embarazo por otras razones van de tres meses a seis años de prisión, en diversos casos. El acompañamiento de GIRE a mujeres sentenciadas por aborto nos habla de las circunstancias tan duras que deben atravesar quienes se ven en los entretelones de unas leyes que respaldan la visión patriarcal de los cuerpos femeninos. Para evidenciarlo baste este ejemplo:

BEATRIZ / CHIHUAHUA, 2015

En junio de 2015 Beatriz y su amiga fueron detenidas como probables responsables de la comisión del delito de aborto. El caso se conoció porque diversos medios de comunicación publicaron la noticia con la descripción de los hechos, los nombres de ambas mujeres y sus fotografías. GIRE las buscó para ofrecerles representación legal y logró contactarlas dos semanas después. Sin embargo, para entonces ya habían sido sentenciadas, debido a que aceptaron los hechos y se les siguió un proceso sumario. Beatriz aceptó recibir al equipo de GIRE para conocer el apoyo que brinda la organización, por lo que personal de GIRE viajó a Chihuahua para entrevistarse con ella en su domicilio. Ahí, ella narró que fue víctima de tortura por parte de los policías ministeriales en la Fiscalía donde permaneció durante 48 horas. De ahí fue trasladada al centro de readaptación social, donde permaneció ocho días en una situación crítica de salud, pues no podía incorporarse debido a las heridas infligidas en la Fiscalía. Se presentó a su audiencia en silla de ruedas, encorvada y muy adolorida (GIRE, 2018, p. 79).

La imposibilidad de practicar una IVE en Chihuahua torna evidente la desigualdad en los derechos humanos de las mujeres. Mientras en la Ciudad de México el servicio médico está al alcance de todas las ciudadanas (con restricciones en el caso de las menores de edad), en Ciudad Juárez se halla penalizado.

Resulta emblemático el caso de Veracruz, donde el ex gobernador, Javier Duarte Ochoa, promovió el "Derecho a la vida del ser humano" a través de la ley conocida como "Sí a la vida", promulgada el martes 24 de agosto de 2016. Con ello criminaliza el aborto, como lo hacen otros 17 estados de la República. Ahora mismo hay una demanda de parte de las ONG en contra del estado de Veracruz por esta discriminación.

## 5. Refracción de la desigualdad de género en la literatura

Ciudad Juárez, la ciudad donde las mujeres, en especial las niñas y las jóvenes, han sufrido la violencia extrema en forma de feminicidios desde la década de los noventa hasta la fecha, no puede eludir por más tiempo discutir sobre los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, las niñas, las jóvenes.

Cuando dialogo con mis estudiantes de pre y posgrado, suelen testimoniar que, en su formación secundaria y de bachillerato, la correspondiente a educación sexual y reproductiva se mantiene en los márgenes de la descripción y la estigmatización. Los embarazos a temprana edad son parte de un problema de carácter público, así como los riesgos que conllevan estos embarazos y los que se llevan a término cuando existió una violencia sexual. Las paternidades no responsables son una de las caras oscuras de las masculinidades. Y, siendo así el panorama, en Ciudad Juárez, como en otras partes del estado, no se mueve una hoja si el patriarcado no lo acuerda.

La literatura de la frontera deja testimonio de esta situación y de cómo sólo aquellas personas que poseen un poder adquisitivo que les permita cruzar al Chuco (El Paso, Texas) pueden realizarse una *IVE*. Ante estas circunstancias, la interpelación, en los términos de la filosofía de la liberación de Dussel, da oportunidad de interrumpir el discurso patriarcal y, desde el ámbito de la literatura de frontera, desestructurar los privilegios que sobre la maternidad se han abrogado los varones y que hoy por hoy daña los derechos de las humanas que deciden no concluir un embarazo.

Una de las narradoras más importantes en la frontera es Rosario Sanmiguel. En *Callejón Sucre y otros relatos*, en su cuento "La otra habitación", hace alusión a la relación matrimonial fallida de la protagonista, al descubrimiento de su lesbianismo, e incorpora el tema de la *IVE* mediante un personaje secundario, Cony:

Conversamos largamente como sólo ocurre entre extrañas. Atentas al relato ajeno reconocimos una en la otra nuestra propia condición. Hablamos también de mis hijos y luego ella me contó la historia de su embarazo.

—Reproches, insultos, amenazas, de todo me dijo, pero nada me hizo cambiar de parecer. Imagínese, una mañana salí muy tempranito decidida a abortar. Crucé el puente y me interné en una clínica, en El Paso.

### Filosofía de la liberación y giro decolonial

Ese mismo día en la noche regresé. Roberto me estaba esperando. No me creía capaz de lo que hice, así que cuando se lo dije se marchó para no volver. Mentira, a los tres días estaba de regreso. En ocasiones los hombres pueden ser muy necios (Sanmiguel, 2004, pp. 62-63).

Este relato evidencia cómo las mujeres que habitan las fronteras (geopolíticas o metafóricas) se empoderan y se reapropian de sus cuerpos a partir de asumirse como sujetos agentes; consideran “la tensión entre abrir posibilidades o reproducir lo dado” (Belvedresi, 2018, p. 7); no siempre lo hacen de forma razonada; no obstante, agrega Belvedresi, cuando es el caso de buscar alternativas a una problemática de las mujeres, suele evidenciarseles como *agentes situadas*, es decir, que actúan a partir de la deixis en la que se encuentran.

En el caso de la protagonista del relato de Sanmiguel, sabemos que ella se encuentra en Ciudad Juárez, que decide ir a El Paso, Texas a practicarse un aborto y lo hace a pesar de los cuestionamientos de Roberto: “Reproches, insultos, amenazas, de todo me dijo, pero nada me hizo cambiar de parecer”. No se dan más detalles, pero cierra el fragmento con la frase: “En ocasiones los hombres pueden ser muy necios”. Caben tantas interpretaciones. Una de ellas podría ser que el varón asume la posición heteronormativa de la maternidad obligada para la mujer, a pesar de que al final resulta una decisión que incluso lo beneficia. Por otra parte, vemos a una mujer que autogestiona su decisión, no depende económica ni moralmente de su pareja. Esto ofrece el retrato de una mujer que se empodera en un contexto social dado pero dinámico (Belvedresi, 2018, p. 9). El relato se ubica en la década de los noventa, cuando en México era impensable realizar la interrupción del embarazo de forma voluntaria. Por lo que el contexto fronterizo facilita la decisión de la mujer. Asistimos a una escena en la que el personaje femenino confronta el deber ser de madrespasa, como lo decíamos antes con Lagarde.

Otro texto ilustra la complejidad de la agencia femenina en torno a la práctica voluntaria del aborto o IVE. Ahora el escenario se traslada al estado de Baja California, en México. De nueva cuenta una región fronteriza con EUA. La dramaturgia del norte aborda el tópico de la violencia sexual hacia las jóvenes, con base en el caso de Paulina, sucedido el 31 de julio de 1999, cuando la adolescente de 13 años fue abusada sexualmente. A consecuencia de ello queda embarazada. En aquel momento, el hecho de haber sufrido una violación sexual hacía que la ley le permitiera interrumpir el embarazo.

*Mi cuerpo es mío. Solo mío, mío, mío, de nadie más.*

Descolonizar la Interrupción Voluntaria del Embarazo en México

A pesar de ello se le negó el derecho a la IVE; en ese periodo gobernaba el Partido de Acción Nacional, institución política que ha impulsado los grupos Provida. La obra de teatro *Un mismo dolor* (2010), de Enrique Mijeres, establece un paralelismo entre este hecho y otro semejante acaecido en la ciudad de Durango en la década de los noventa; una joven duranguense fue violentada sexualmente por el hijo de una familia pudiente y, debido al estigma y la falta de justicia en su caso, termina suicidándose. En la obra leemos diálogos como los siguientes de ambas personajes:

PAULINA: No me daban tiempo para pensar en mi situación. Todo el interés se concentró en eso, en la criatura que iba a nacer.

[...]

MÉDICO: Un hijo es una bendición, un regalo de la vida.

ENFERMERO: Y la vida es el don divino máspreciado.

MADRE: ¿Y mi hija? ¿Qué va a ser de ella, de su vida?

MÉDICO: Son pruebas que Dios nos envía.

[...]

CHILLONA: Tienes que querer a tu hijo.

PAULINA: Lo que no quiero es estar embarazada.

CHILLONA: Eso lo hubieras pensado antes (Mijeres, 2010, pp. 153, 155, 156).

Resulta evidente cómo se presiona a la joven Paulina para que desista de su derecho a la IVE. Su respuesta: "Lo que no quiero es estar embarazada" cae en tierra estéril, en un sistema político-ideológico que no respeta lo establecido en la ley y que, además, se vale del ejercicio de la cultura del miedo para convencer a la familia de no continuar con su petición de aborto. Aquí, la capacidad de agencia de Paulina y su madre parece nula; por cuestiones de clase social, de falta de conocimientos, estas dos mujeres se ven obligadas a desistir de la petición de abortar. La estructura de opresión, de colonización del cuerpo de Paulina, de su útero y de su vida futura, queda en manos de los representantes de la Iglesia y Provida:

SACERDOTE: ¿Está de acuerdo con acabar con la vida de un inocente?

MADRE: Estoy de acuerdo porque mi hija todavía es una niña y lo que está sufriendo ella no se lo buscó ni fue por su gusto.

SACERDOTE: Fue porque Dios así lo quiso (Mijeres, 2010, p. 158).

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

El sacerdote ejerce violencia simbólica sobre la madre y la hija, coludido con un gobierno local que enarbola los valores morales de la Iglesia, en este caso, católica, dejando de lado su responsabilidad de velar por el ejercicio de la ley.

MADRE: Este embarazo es el resultado de una violación y tiene derecho al aborto. Por eso conseguí la autorización para que mi hija se haga un legrado (Mijares, 2010, p. 158).

Este caso emblemático parece irrelevante para quien coloniza nuestros cuerpos femeninos y establece como función principal que nuestros úteros produzcan sujetos, no digo personas, digo sujetos, hombres y mujeres pre-determinados para ser máquinas reproductoras de mano de obra barata sin derecho a una vida digna.

Otra obra resulta interesante para observar el imaginario cultural acerca del aborto. El texto de Virginia Ordóñez, *Río, madre y arena* (2019), abre con esta acotación: "Desierto. Mujer en trabajo de parto" (p. 109). Esta obra de teatro devela la complejidad ideológica del patriarcado y las feminidades autodeterminadas. La historia centra el foco en la Mujer Joven que decide ser madre soltera y para ello pide la solidaridad de su amigo homosexual para embarazarse. La Anciana, abuela de dicha joven, censura la toma de decisiones de su nieta e intenta coartar su agencia.

ANCIANA: Las cargas deben ser llevadas dignamente. Levantadas. No arrastradas. Eso me enseñó mi madre, eso te comparto y tú lo harás con tu hija.

MUJER: Vacío mis sacos. Tiro todo lo que me estorba. Prejuicios, tradiciones. Lo que no me gusta, los dogmas religiosos, las enseñanzas que no me sirven. Lo que me hiciste cargar sin preguntarme. Aligero mi equipaje (Ordóñez, 2019, p. 112).

Ochy Curiel discute sobre el sujeto de los feminismos descoloniales. Observa cómo lo que predomina en estas corrientes es el sujeto social en un entorno cambiante, histórico, dinámico (2014, p. 329). Así, la mujer (joven) aligera el equipaje de todo lo vinculado con los estereotipos. Este personaje femenino procura romper con los *cautiverios* lagardianos. Elegir la maternidad no es lo mismo que estar obligada a ella. Y, a pesar de ello, las dudas emergen:

*Mi cuerpo es mío. Solo mío, mío, mío. de nadie más.*

Descolonizar la Interrupción Voluntaria del Embarazo en México



"BEBÉ (nonato): Quiero ser el resultado de una elección de amor, no de un acto de rebeldía. Gastas demasiado tiempo en persuadir a la abuela. Convéncete a ti misma" (p. 120). La duda atraviesa a la Mujer Joven ante la inminencia del parto. La Anciana constituye el imaginario heteronormativo y se aferra a él, a pesar de que devela no estar de acuerdo con parte de las ideas que comulga. No queda claro en el texto, si la bebé nace o no. La decisión de abortar está en el aire, en todo caso, es la mujer joven quien deberá decidir, al margen de las imposiciones socioculturales.

Un último texto que interesa comentar aquí es *Totipotencia (célula capaz de crear un organismo vivo)* (2019) de Karina Frías, novel estudiante de teatro. Su autora nos dice que:

*Totipotencia* surgió del acercamiento que tuve con el tema. Por semanas lo único que veía en las redes sociales estaba relacionado al aborto. Entonces pensé que sería una buena escribir sobre esto [...] cuando llegó el momento de darle voz a Toti fue verdaderamente un reto [...] Tardé en darme cuenta de que Toti es más sabio de lo que pensaba (p. 75).

*Totipotencia* nos ofrece diversas perspectivas que se encuentran y divergen: la de Él y Ella, amantes que se enfrentan a un embarazo no deseado; la del Marido de Ella y la de Toti (la célula fecundada). El triángulo amoroso devela la complejidad no de la infidelidad, sino de las relaciones de pareja que vistas desde afuera dan la impresión de ser casi perfectas.

Ella, dada la relación con su amante y con su marido, expresa con claridad: "No quiero ser madre. Me asusto ante la idea. Esta cosa implantada no es producto del amor, es producto del descuido, un ser que no fue llamado y aquí está, flotando en mi útero" (p. 79). El Marido: "Qué mujer tan egoísta. No es únicamente su hijo, tengo tanto derecho a decidir como ella [...] no concibo que quiera matar a nuestro hijo" (pp. 95, 98). La voz de Él pregunta: "Nunca me dijiste qué vas a hacer; lo harás sola, es mío, es de tu marido" (p. 102).

La incomunicación constituye el nodo en el que se intersecan los tres personajes. La falta de claridad de cada uno respecto a lo que desea en su relación de pareja crea las brechas, los abismos, a pesar de la cercanía de los cuerpos, ya sea del matrimonio o de los amantes. La mujer se debate en la duda respecto al deber ser madresposa, cumplir con el rol asignado en el matrimonio, res-



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

ponder a las expectativas sociales, desde una conciencia de la falta de *instinto materno* que se presupone debe experimentar:

No quisiera darle a mi hijo una madre que lo odia durante nueve meses y cuando lo tiene en brazos llora, los doctores la felicitan, ella se ahoga en llanto por no haberlo abortado, pensando que ya es tarde e imaginando que tal vez tiene muerte de cuna, de asfixia, que lo deja llorar hasta que se ahoga en sus propias lágrimas y saliva, porque el deseo de tener un hijo muerto es más grande que debería tenerle (p. 103).

Ella deberá responder al modelo de familia nuclear, clase media alta, cuya razón de ser es constituirse en el paradigma de la maternidad. La obra cierra con un parlamento de Toti, quien desde la distancia no entabla juicios de valor ni interpela a ninguno de estos actores. Se mantiene en un universo paralelo. No hay expectativas, su papel es de espectador. Corresponde a los receptores de esta obra elegir su destino.

## 6. Campaña #YoAborté #DenunciameEsta (2015) (Manos simulando el triángulo vaginal)

Frente a esta panorámica, en 2015, a través de las redes sociales se impulsó la campaña #YoAborté #DenunciameEsta, cuyo símbolo fue un triángulo formado por manos que simulaban la vagina de la mujer. En este acto participó una chica llamada Yaretza, de Aguascalientes, a quien le llegó un correo titulado "hate mail" vía internet y, de frente, desde críticas severas de grupos religiosos hasta amenazas de muerte. Poco después se sumó otro caso de Ciudad Juárez, Chihuahua, el de María Guadalupe López Dorado. Ella quería abortar y Antelma Irene Reyes —abortista— le ayudó (Carmona, 2015). El aborto fue hecho de manera clandestina y fueron descubiertas, detenidas y expuestas a la luz pública por la policía estatal, quien las acusó de hechicería. Antelma recibió una sentencia de un año de prisión; en la audiencia estaba en silla de ruedas, ya que en el penal fue golpeada y violada por haber ayudado a interrumpir el embarazo (Blog del Maldad, 2015).

Por tanto, a las mujeres de hoy no les resulta sencillo descentrarse de la obligatoriedad patriarcal de la maternidad, en un México desigual tanto por cuestiones de clase, como de género y de imposiciones ideológicas. Los de-

tractores de la IVÉ suelen denostar al feminismo, porque lo presuponen como una apología del aborto. El feminismo descolonial, en los términos expuestos arriba, va más allá de las decisiones dicotómicas. Su propuesta es ofrecer herramientas a las mujeres para decidir con la mayor libertad posible si su interés es ejercer la maternidad o no (por las razones que cada una tenga y no sólo las que los códigos penales aceptan —violación, riesgo de vida de la madre, conducta imprudencial de la mujer embarazada—. El aborto o IVÉ no es una decisión sencilla, automática, para quien lo lleva a cabo. El personaje de Ella, de la obra *Totipotencia*, muestra con detalle las dudas, los conflictos internos a los que se enfrentan las mujeres que consideran esta opción y cómo se mella la subjetividad de quienes, a pesar de no desearlo, por cuestiones sociales devienen en madres.

Como cierre de estos planteamientos me interesa añadir que el siglo XXI requiere la libre elección de las mujeres en la decisión de embarazarse y llevar a término su embarazo. No hay vuelta atrás, el cuerpo femenino, su aparato reproductor es de ella y de nadie más. El patriarcado no puede seguir dictando que la biología es destino. Los estudios de género, de los factores culturales que determinan el deber ser femenino desde los paradigmas patriarcales, son obsoletos. Por más que sus actores se aferren, el escenario está cambiando, la marea verde y morada dibuja otros paisajes democráticos, equitativos, consensuados. No podemos seguir exigiendo que nazcan infantes no deseados (por la razón que sea), que las niñas —muchas ocasiones abusadas sexualmente— se vean obligadas a ser madres a temprana edad, que las mujeres se mantengan en la esclavitud, en los cautiverios del deber ser de las madrespas. La liberación femenina no ofrece un camino cierto, son senderos que se van recorriendo, por los que también transitan los varones. La heteronormatividad lacera tanto a unas como a otros en sus derechos ciudadanos a la libre elección de los embarazos. Aquí, otra cita textual para reflexionar. Pregunta una de las protagonistas de *El mismo dolor*: “¿Por qué a mí me negaron un aborto que la ley me permitía?” (Mijares, 2010, p. 166).

## Referencias

- Báez Ayala, S. L. (2016). “El mismo dolor de Enrique Mijares: violencia sexual, suicidio y aborto”. En Jesús G. Maestro (ed.), *Theatralia. Revista de Poé-*

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

- tica del Teatro. La muerte violenta en el teatro* (pp. 375-386). 18ª ed. Vigo: Academia del Hispanismo.
- Belvedresi, R. E. (2018). "Historia de las mujeres y agencia femenina: algunas consideraciones epistemológicas". *Epistemología e Historia de la Ciencia*, 3(1): 5-17.
- Carmona, B. (24 de agosto de 2017). "Vinculan a universitaria por aborto". *El Diario de Juárez*. Disponible en: [http://diario.mx/Local/2017-08-23\\_5e6df575/vinculan-a-universitaria-por-aborto/](http://diario.mx/Local/2017-08-23_5e6df575/vinculan-a-universitaria-por-aborto/)
- Curiel Pichardo, O. (2014). "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado". En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 325-334). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación. Ensayos preliminares y bibliografía*. Bogotá: Nueva América.
- Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Garzón Martínez, M. T. (2014). "Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio". En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 223-236). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- GIRE (2018). "Maternidad o castigo. La criminalización del aborto en México". Disponible en: [gire.org.mx/criminalizacionporaborto.gire.org.mx](http://gire.org.mx/criminalizacionporaborto.gire.org.mx)
- Gómez Grijalva, D. A. (2014). "Mi cuerpo es un territorio político". En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 263-276). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Flores Pérez, E. y Amuchástegui Herrera, A. (2012). "La Interrupción Legal del Embarazo: reescribiendo la experiencia del aborto en los hospitales públicos del Distrito Federal". *Género y salud en cifras*, 10(1): 21-30.

- Frías, K. (2019). "Totipotencia (célula capaz de crear un organismo vivo)". En Enrique Mijares (comp.), *El lenguaje hipertextual de los jóvenes* (pp. 105-126). Monterrey: Facultad de Artes Escénicas-Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM. .
- Lorde, A. (1979). *La hermana, la extranjera*. Recuperado de <http://glefas.org/download/biblioteca/feminismo-antirracismo/AudreLorde.-La-hermana-a-extranjera.pdf>
- Mendoza, B. (2014). "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 91-104). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Mijares, E. (2010). "Un mismo dolor". En *Frontera abierta II* (pp. 153-167). México: Conaculta / ICED / FORCAN.
- Efraín Rodríguez. (2008). ¿De quién es el cuerpo?. *Cuadernos fronterizos. Revista de Divulgación Cultural* de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 7, 5-6.
- Ordóñez, V. (2019). "Río, madre y arena". En Enrique Mijares (comp.), *Voces femeninas en la dramaturgia de fronteras* (Vol. 4, pp. 109-128). UACJ.
- Sanmiguel, R. (2004). "La otra habitación (segunda mirada)". En *Callejón Sucre y otros relatos* (pp. 49-68). México: NMSU / Colef.



# Estudios del discurso en los orígenes del pensamiento decolonial mexicano: fray Servando en 1794

Gustavo Herón Pérez Daniel<sup>1</sup>

*"Las naciones cultas de estos últimos siglos han sido seguramente las más bárbaras que se conocen en el Gobierno de sus Colonias. No puede leerse sin horror lo que se ha publicado de los holandeses, ingleses y franceses en sus posesiones de ambas indias. La crueldad más feroz, la más feroz perfidia, y el libertinaje más desenfrenado han sido los medios de los que se han valido para mantener en la dependencia a esos infelices habitantes: como si no hubiera otro arbitrio para sujetar a los hombres que llevara a su colmo el despotismo."*

-Melchor de Talamantes, *Representación Nacional de las Colonias*.

## I. Una introducción: pensamiento, colonialismo e historia

Walter Mignolo sostiene que el pensamiento decolonial no busca ser el único tipo de escuela, pero sí que posee una exterioridad discursiva que le permite subir y bajar, ir hacia adelante o hacia atrás, para poder comprender las injusticias del presente (Mignolo, 2009, p. 273). Uno de los primeros pensadores latinoamericanos del siglo XIX que expresó la urgencia decolonial de ser diferentes fue el peruano, radicado en México, Melchor de Talamantes Salvador y

<sup>1</sup> Profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-División Cuauhtémoc, Jefe de la DMC.



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

Baeza, aproximadamente en 1808. Talamantes estaba convencido de la necesidad de la independencia y hasta participó en las Juntas de 1808. Eso le llevó al martirio, la cárcel y la muerte. Durante ese mismo tiempo existió otro pensador latinoamericano, Servando Teresa de Mier, de quien trata este pequeño ensayo, esta breve semblanza sobre ese momento histórico.

Decía Rancière que la historia tiene mucho que ver con el presente que la escribe, pero también con la idea que expresa "esto ha sido". Esa frase deja entrever que la historia, como pasado, implica también una pertenencia. Difícilmente el pasado puede ser negado. Para negar los hechos que lo conforman hace falta toda una serie de disposiciones discursivas. Se señala que la historia puede ser una configuración de hechos, pero una configuración que unifica lo que ha sucedido, para poder presentarlo como un todo, como una suma de todas sus partes. El historiador es un personaje que unifica acontecimientos para prefigurar tramas.

Al mismo tiempo que los historiadores deciden sobre tramas, también lo hacen sobre signos cuya significancia es cambiante, en tanto los signos sólo muestran un posible camino hacia lo que se puede significar. En ello es preciso separar la historia escrita por el historiador, que, por un lado, marca textualmente lo que se debe recordar; y, por otro, el pasado glorificado y actuado entendido como "hacer historia". Lo que va cambiando con el tiempo es la identidad de los hacedores de historia:

La historia sólo ha sido siempre historia de aquellos que "hacen la historia". Lo que cambia es la identidad de los "hacedores de historia". Y la edad de la historia es aquella en la que cualquiera puede hacerla porque todos la están haciendo ya, porque todos están hechos por ella. La historia es el tiempo en el que aquellos que no tienen derecho a ocupar el mismo lugar pueden ocupar la misma imagen (Rancière, 2015, pp. 20-21).

Hablar ahora de historia de los discursos nos lleva a Francia en la década de 1970, cuando la historia empezó a registrar la importancia de su análisis. Inicialmente, se trataba era de generar un corpus y de asociar una estructura encontrada a un contexto determinado. La influencia de los trabajos de Ferdinand, del lingüista Saussure y del historiador Michel Foucault generaban un gran interés. El trabajo puntual consistía en otorgar al léxico un papel primordial; ello se manifestaba en la creación de un vocabulario; lo importante era conocer las palabras realmente comprobadas en un contexto y en unas cir-

cunstances determinadas. De ahí se desprendían análisis de léxicos políticos y se inferían algunas cosas. En seguida, conociendo el léxico y las condiciones de enunciación, se podían trazar las principales estrategias discursivas. De lo que se trataba era de estudiar las prácticas discursivas, que a su vez intentaban vincularse con alguna teoría inicial de las ideologías (Guilhaumou, 2004).

El historiador de los discursos estaba dotado de un conjunto de herramientas propias del análisis lingüístico: en especial, la lexicometría. A ello se fueron sumando también el interés por los campos semánticos, el análisis sintáctico de los enunciados y la renuncia a los diccionarios y a la gramática. Esta forma de trabajar de la historia de los discursos fue alterada por las ideas de Michel Foucault, cuando en 1969 planteó la existencia de los enunciados de archivo que progresivamente modifican los significados. El enunciado de archivo reúne elementos descriptivos y reflexivos dentro de su dimensión configurativa. Pero el hecho de hablar o escribir sobre esos elementos se convierte, al mismo tiempo, en una nueva dimensión interpretativa. El archivo ya no es un simple material impreso o un manuscrito del que se extraen datos; sino más bien un elemento que posee gestos de lectura en relación con fragmentos, temas, períodos, ideas y sueños (Guilhaumou, 2004).

Por otro lado, el enunciado de archivo también participa de una configuración o prefiguración propia de los historiadores que se llama intriga. Se puede llegar a decir que la reflexión precede al acontecimiento; ello implica, entonces, atribuir a la historia misma una dimensión de complejidad en los procesos históricos descritos. De esta forma los enunciados de archivo solamente cobran sentido en la medida en que están relacionados unos con otros.

De hecho, el espacio enrarecido del enunciado reflexivo, y por ende configurante, sólo tiene sentido en el seno de una dispersión de enunciados heterogéneos que permite gran variedad de reglas para pasar de un enunciado a otro. Esta o aquella expresión comprobada otorga sentido a un trayecto discursivo y regula un campo discursivo por su inmediata vecindad con una vasta emisión de enunciados. Lo importante, contrariamente a toda interrogación sobre la originalidad léxica de un enunciado, es la regularidad enunciativa de un enunciado situado cerca de otro, de una riqueza incomparable por el sólo hecho de poner de manifiesto las reglas de funcionamiento del trayecto temático en

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

el que se actualiza aquel enunciado que, siendo poco habitual, resulta altamente reflexivo (Guilhaumou, 2004, p. 50).

Esto quiere decir que para los historiadores del discurso se opera un desplazamiento de la noción de ideología o mentalidad hacia el desarrollo de la capacidad de identificar estrategias discursivas inherentes a las diferentes posiciones discursivas de los sujetos estudiados. Dependiendo de las relaciones de alianza o de antagonismo dentro de una coyuntura discursiva dada, de lo que se trata es de comprender y de interpretar las diferentes prácticas discursivas entendidas como texto. A diferencia de la historia conceptual, la historia de los discursos busca estudiar los discursos como armas o como instrumentos del lenguaje; el acontecimiento se vuelve discursivo. En este sentido, el discurso ya no es simplemente el lugar de enunciación de una acción o acontecimiento, sino que también produce acción, pues es un acto del lenguaje. Sucede en el interior de los propios textos históricos analizados, lo que llamamos una "deslocalización tendencial del sujeto enunciator" (Guilhaumou, 2004, p. 52).

El historiador de los discursos también busca evitar formas de teorización excesivas, asunto que se agrava cuando se atribuye a un texto una serie de categorizaciones anacrónicas. El historiador de los discursos trata de centrar la atención en la morfología de la interpretación de los textos (autor/actor). Se trata de intentar deconstruir la relación empírica que existe entre texto y contexto, o sea, entre realidad y discurso. Como historiadores del discurso es preciso, primero, encontrar una hiperlengua, que traza una serie de virtualidades y esquemas de pensamiento propios de los discursos-época. Se perfila así una serie de bloques de una determinada realidad discursiva, que juntamente con un corpus colectado, permite establecer comparaciones y figuraciones:

En otras palabras, la lengua empírica está compuesta de estados y de sujetos cognitivos que fijan lo que en cada momento es posible en la lengua y dan instrucciones que permiten a los sujetos de la comunicación discursiva identificarse en el seno de una determinada práctica lingüística. Así, tal como Ferdinand Saussure en sus manuscritos recientemente editados, "previamente, la lengua sólo se percata de los conceptos aislados, que esperan a que se los ponga en relación los unos

con los otros para que haya significación de pensamiento" (Guilhaumou, 2004, p. 55).

Dentro del margen de acción del historiador de los discursos también es importante considerar que una de las preguntas más frecuentes es por qué dicen los sujetos estudiados, por qué lo hacen, buscando conocer algunas razones específicas, intentando comprender creencias sinceras y coherentes. La inteligibilidad se construye en tanto descripción discursiva que el sujeto hace de ella. Se trata de conectar las significaciones generales con las intenciones particulares. El quehacer del historiador de los discursos es hacer visibles las intenciones de los autores-actores, desde el mismo hecho de la textualidad discursiva. Se trata de estudiar la manera en que las normas retóricas y las convenciones sociales tienen fuerza al expresarse en la utilización de argumentos e ideas:

A este respecto, creemos poder afirmar que todas nuestras experiencias lingüísticas —desde la expresión de creencias a la producción de los conceptos— son portadoras de teorías ligadas a un estado de cosas del mundo y a un estado de hiperlenguaje de la época que se trate. En este sentido, realzan estados intencionales que constituyen otros tantos referentes de los discursos, y por tanto, de clases de objetos a partir de los cuales se producen los significados. Así pues, son las creencias las que constituyen la red en el seno de la intercomunicación humana sobre la base de la actividad de los propios individuos (Guilhaumou, 2004, p. 58).

Como punto de partida señalamos a Foucault y a Guilhaumou, desde 1970, pero, en realidad, se puede decir que ese interés por los discursos y el conocimiento historiográfico retórico ha llegado hasta 50 años después, al siglo XXI, en México. Existen algunos historiadores mexicanos clásicos que han dado algunos indicios de querer construir una historia de los discursos. En este punto podríamos citar a Carlos María de Bustamante y a Lucas Alamán en el siglo XIX. En el siglo XX el trabajo de Francisco de la Maza, José Bravo Ugarte, Jorge Alberto Manrique y Ernesto de la Torre. Pero, sin duda, el punto de arranque de la historia de los discursos recientes en México ha sido la obra pionera de Carlos Herrejón: *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*, de 1997 (tesis doctoral presentada en la Escuela de Altos Estudios en Francia), trabajo en el que se ponen sobre la mesa temas, progresiones y discusiones sobre la textua-

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

lidad mexicana. El trabajo comienza ponderando la importancia del estudio de la retórica como instrumento para la historia; pero también como punto de arranque para dibujar las formas de persuasión a través de la historia. De ahí que se hable de la importancia que desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX tuvieron dos tipos de textos: el sermón y el discurso cívico.

El sermón proviene de las tradiciones grecorromana y judeocristiana. Se caracteriza por ofrecer lo indiscutible, por hablar de valores absolutos y asuntos que con la mención del tema es suficiente. De ahí que se diga que el predicador nunca falla en su encomienda argumentativa. Asimismo, el predicador conserva, al mismo tiempo, la postura de mensajero y de testigo. El sermón, como algunos otros textos, presenta un desarrollo histórico que cambia con las épocas y que merece ser estudiado. La propuesta de Herrejón consiste en acotar un corpus de cerca de 80 textos bajo la arbitrariedad de elegirlos en un segmento de tiempo determinado (1760-1834). La revisión documental incluyó el trabajo de revisión de cerca de 2000 textos novohispanos. La fuente central de los textos es la conocida obra monumental de José Toribio Medina: *La imprenta en México (1539-1821)*.

Una vez elegido el corpus, la investigación se desgranaba por crear una clasificación de géneros de los diferentes discursos, a saber: a) la alabanza o el panegírico, b) las honras fúnebres, c) el moral, d) el de acción de gracias, e) el de rogativas. De esta corta clasificación se pueden desprender caracterizaciones mixtas que combinaban géneros o que los llevan de manera más larga o corta. En el corpus elegido por Herrejón pueden verse también periodos culturales; es decir, formas discursivas que orientan los modos de argumentar en los discursos mexicanos observados. Estos estilos son el barroco; el de transición; el neoclásico o moderno; y el de nueva transición.

Se puede, inclusive, sugerir que cada uno de los estilos ponía menor o mayor énfasis en una cosa u otra. Por ejemplo, los sermones barrocos buscaban la admiración, también la contemplación optimista, la alabanza; de lo que se trataba era de generar admiración, producto del ingenio del orador. El objeto de admiración eran los misterios del cristianismo develados. La habilidad de los oradores radicaba en la superposición de figuras, citas y sentidos, misma que permitía aumentar o disminuir la preciada admiración:

Además del ingenio y la admiración, otra propiedad del sermón barroco novohispano es el optimismo triunfal. A todo se le encuentra no sólo el lado positivo, sino su sentido de feliz grandeza, de regocijante cele-



bración. La solemnidad del barroco no es acartonada, sino sonriente con sonrisa de agudeza, más al propio tiempo de ingenuidad. La crítica racional o escéptica era ignorada o usada para fines de ingeniosidad. Por ello los panegíricos explotan con gusto las más increíbles penitencias, revelaciones y portentos (Herrejón, 2003, p. 369).

Pero, más allá del trabajo pionero de Herrejón, de lo que se trataba era de echar a andar una nueva historiografía mexicana de los discursos. Para el caso ahora estudiado hay que partir del interés por contextualizar el sermón de Mier dentro del siglo XVIII. Ello también nos obliga a hablar un poco sobre el barroco.

En el barroco no se trata de generar una explicación histórica fidedigna de lo que sucedió en el pasado, sino más bien de conocer el silencio elocuente del ultramundo". Se intenta crear una visión llena de mitos, generar una lectura alegórica de la realidad que satisfaga la alta espiritualidad, misma que implicaba una visión integral del pasado del hombre, visión providencialista y teleológica. Se podría decir que la esfera pública se traduce en una "textualización y sermonización" del universo de las formas (Rodríguez, 2012, p. 25).

Parte del pensamiento barroco implica apropiarse de otras tradiciones, al menos eso fue en el caso del pensamiento latinoamericano, en el que el sentimiento criollo, el orgullo de haber nacido americano, se torna una forma de expresión:

Al transcurrir por el siglo XVIII, el barroco adquiere en la Nueva España un carácter propio, esto es diferencias pertinentes con respecto a los modelos peninsulares. Mientras que el barroco español, a partir de la instauración de la dinastía borbónica, se va sometiendo a las normas que acabarán por conformar el neoclasicismo, nuestro barroco va cobrando rasgos de identidad cultural americana. De Wölffin a Maravall, el barroco ha sido considerado arte de Contrarreforma en los países católicos. Y como tal fue impuesto en la América española con el propósito ideológico de vigilar la ortodoxia de los criollos y de consolidar la incorporación de los indígenas al sistema de valores del Viejo Mundo (Celorio, 1994, p. 334).

Para el caso de los sermones mexicanos, Herrejón sostiene que algo característico para el periodo es la importancia que cobra la virgen de Guadalupe como elemento identitario mexicano:



También se advierte en los sermones novohispanos barrocos un singular afán por apropiarse tradiciones del mundo cristiano y del mundo grecorromano. Representan las aspiraciones de una nación en ciernes para lograr una identidad. La multiplicidad de alusiones y citas bíblicas, patrísticas, clásicas y otros autores vino como de molde a satisfacer ese afán. El criollismo, no en el significado racial sino en el sentido de exaltación del Nuevo Mundo, fue conquistando el púlpito barroco y tuvo su principal manifestación en los discursos guadalupanos, que ocupan un puesto destacado en toda la sermonaria novohispana. La cristiandad reflorece en el Nuevo Mundo de manera singular por la aparición de la María de Guadalupe, interpretada frecuentemente como una visita, prefigurada por la María a Santa Isabel y por el episodio de la mujer del Apocalipsis. En los sermones guadalupanos barrocos convergen en tropel tradiciones cristianas y clásicas. Sin duda éste sí es un rasgo exclusivo de la sermonaria mexicana (Herrejón, 2003, p. 369).

## II. El sermón de Mier 1: logografía

El 12 de diciembre de 1794, después de cerca de tres años de permanecer cerrado, el santuario del Tepeyac (el templo por excelencia de la virgen de Guadalupe), la Colegiata, fue abierto para escuchar el sermón de fray Servando Teresa de Mier. Asistieron el virrey y el arzobispo. El escándalo que generó el contenido y la reacción punitiva contra fray Servando pueden parecernos excesivos bajo una visión actual. Pero, en realidad, para la época era algo para considerar digno del destierro.

El sermón de fray Servando, situado desde la comprensión del legado logográfico (comprensión del pasado comprendiendo textos), marca toda una serie de signos de pensamiento muy importantes para la época, sobre todo en relación con la comprensión del pasado. Desde el punto de partida que marca el título del sermón, como una superficie de preguntas: ¿cómo una historia verdadera tiene que ser poderosa? ¿Cómo se construye un pensamiento de la tradición libre de las equivocaciones?

Mier advierte desde el principio (en consonancia con los conceptos de historia de su época): "Mi estilo será mediano y sencillo". Por eso es que al comienzo del sermón hace referencia a la autoridad monárquica de 1790 y desde ahí plantea como una necesidad revisar el pasado; desde donde se construye la crítica del pasado de distintos historiadores guadalupanos. La crítica es una

acusación de falta de interpretación (Torquemada); también los califica de mentirosos (Clavigero y Boturini). Para Mier, el conocimiento del pasado (entiéndase también como tradición) debía deducirse de las alegorías, las fábulas y los jeroglíficos.

Propone el conocimiento profundo de la lengua ante la necesidad de conocer los signos de lo desconocido; es decir que, para Mier, el conocimiento de la lengua es una solución para conocer y resolver los problemas del discernimiento de los secretos y misterios del pasado mexicano. En este sentido, comprender la lengua mexicana (el náhuatl) es un asunto de análisis de lo simbólico, de lo plural y de lo figurado. De ello mismo es necesario descifrar las tradiciones regionales, para poder comprender verdaderamente el pasado mexicano. De ahí que sostenga la necesidad de análisis de los frasismos para poder corregir la historia de la virgen de Guadalupe.

Mier, una vez enunciadas sus cuatro proposiciones sobre la historia de la virgen de Guadalupe (en las que sostenía la presencia de santo Tomás como protoevangelizador americano en el siglo I, iniciador del culto a la virgen de Guadalupe al pintar su imagen y guardarla para la posteridad), señala su intención de utilizar esta historia como elemento sugerente o restaurador. A propósito de la extrañeza de sus propios planteamientos dice:

Todas, lo confieso, extrañas e inauditas; pero a mí me parecen muy probables, y a lo menos si me engaño habré excitado la desidia de mis paisanos para que probándomelo aclaren mejor la verdad de esta historia que no cesan de criticar los desafectos, y entonces más gustoso veré destruidas todas mis pruebas de que ahora sólo puedo exhibir algunas consultando a la brevedad, y a la inteligencia de la mayor parte del auditorio, que necesitaba anteriormente otros principios (p. 7).

¿A qué nos referimos con "logografía"? Hacia el siglo xviii en México, pensando en una historia de los discursos, es factible observar cambios en la voz histórica. Estas modificaciones se van percibiendo en ciertos indicios, como el desvanecimiento de la retórica al ser el soporte de las comunicaciones históricas. Los diccionarios de la época tienden a asentar los tópicos del pasado, más que a señalar los lugares comunes; se privilegian los acuerdos más que las discusiones. Por ello se puede afirmar que en el pensamiento del siglo xviii se entiende la historia como una narración, una relación de acontecimientos pasados.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

En este sentido, en el siglo XVIII la historia es un saber, un discurso que sirve para instruir e ilustrar. Se puede pensar, inclusive, que el historiador es un logógrafo: un profesional conocedor de los libros del pasado, por tanto asesor jurídico y eclesiástico, poseedor de una habilidad o estilo propio para construir discursos edificantes. Desde esta noción, la historia es vista como un discurso sustentado en otros textos. A la historia siempre la preceden otros textos, sobre los que se producen nuevos textos. En el sermón de Mier vemos cumplida su función de logógrafo-historiador (Zermeño, 2017, pp. 75-76).

En el siglo XVIII, al historiador o al orador se le concede reconocimiento en la medida en que domina su propio estilo; la historia es un arte que se debe dominar; más que una pericia es un valor reconocido por una comunidad. En ello va también la habilidad para la recta interpretación de los textos o documentos en los que se basa toda historia posible. Esto puede observarse ya en el *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina é italiana: E-O* de Esteban Terreros y Pando, quien da forma a la noción de historia como: “relación hecha con arte, descripción de las cosas más memorables como son en sí; esto es, una narración comprobatoria, continuada y verídica” (p. 297).

En 1749, Henrique Florez, en su libro *Clave historial con que se abre la puerta a la historia eclesiástica y política: descubriendo las cifras de la conología y las frases de la historia, para el fácil manejo de los historiadores. Con la cronología de los sumos pontífices, y los emperadores: y breve apuntamiento*, define la historia como:

Una proposición de sucesos por extenso: en la cual se representan todos los monumentos de lo acontecido, según los tiempos, lugares y personas; pintando en la ocasión, lo que pertenece a la región, a la batalla, a la exortación, a los motivos, a los éxitos; y todo con adorno, limpieza, y cuanto se acerque más a la verdad (Zermeño, 2017, p. 80).

Por eso es que Mier se propone la necesidad de entender la lengua como pasado, pero también es consciente de que sus planteamientos protonacionalistas probablemente serían polémicos.

### III. El sermón de Mier II: semiótica doble del sermón

Construimos otra hipótesis alrededor del sermón acerca de una superficie semiótico/textual que pareciera encauzar la razón de los oyentes a los que se

dirige el discurso de Mier, presuponiendo *el desarrollo de la comprensión de los rituales históricos guadalupanos*. Una llave indicial exotérica plantearía que Dios (y Mier como su vocero), al comprender el sistema real de las costumbres del pueblo y su limitada capacidad de reflexión, no pretende que éste entienda directamente la historia misteriosa de santo Tomás-Quetzalcóatl y la virgen de Guadalupe, y sabedor de los distintos errores de la gente, le da una serie explicaciones que son el lado negativo de las costumbres antiguas locales.

Se podría, entonces, plantear la religión guadalupana como una praxis compleja que adquiere doble fondo, pues podemos considerarla una especie de recipiente que contiene y oculta una verdad eterna que sólo será develada tras un largo proceso de clarificación. Ésta sería la astucia del orador; una astucia que dota de una perspectiva histórica y de una dimensión esotérica a la tradición guadalupana enunciada por Mier.

En la lógica del sermón, Mier se cree capaz de desactivar las mentiras del pasado guadalupano, para celebrar la importancia real del culto local americano. Así, las equivocaciones de las fuentes citadas por Mier se presentan como un envoltorio temporal prescindible, que en su interior contiene la verdad a la que no han tenido acceso los que lo han antecedido en los estudios guadalupanos, pero que necesita ser transmitida al pueblo elegido. En el sermón se marca semióticamente una escisión insuperable entre el letrado colonial criollo y la masa inculta. No se podría explicar al pueblo la importancia del culto guadalupano como culto milenario y amorfo de forma esotérica, porque ello equivaldría a que la gente no fuera capaz de entender esta realidad histórica letrada. Mier pugna por una revelación de la verdad milenaria guadalupana que podría resultar comprometedora (como en realidad fue).

Lo que intenta lograr Mier con su sermón es dar un sentido histórico al culto guadalupano, entendido como el despliegue de la revelación mariana en el tiempo. Paso a paso, vemos en el discurso cómo avanza y evoluciona la revelación guadalupana. Así, el orador se convierte en aquel que enseña cómo opera la revelación. En este transcurrir del tiempo mariano hay olvido y alejamiento, pero el relato sigue orgánicamente el fortalecimiento americano del culto guadalupano.

Creo que valdría la pena preguntarse teológicamente (como lo hace Mier implícitamente) ¿por qué el plan divino guadalupano hizo primero evangelizar a los antiguos mexicanos mediante santo Tomás-Quetzalcóatl, para que

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

después olvidaran la fe aprendida y esperaran hasta la colonia a recordar la fe olvidada? Justamente, los jeroglíficos nahuas y los signos explicados en el sermón eran prueba material de ese plan, puesto que mostraban físicamente el proyecto divino guadalupano: el designio de la grandeza de México al convertirse en residencia de la madre de Dios.

### IV. El texto y el tiempo

*"Nos enfrentamos ahora a la cuestión del conocimiento científico de las personas individuales, e incluso de las grandes formas de la existencia humana singular en general. ¿Es posible un conocimiento tal, y qué medios poseemos para alcanzarlo?"*

-W. Dilthey; *El surgimiento de la hermenéutica.*

El sermón de Mier de 1794, al parecer, convierte a este autor en uno de los primeros pensadores mexicanos de la época independiente. Ello nos hace centrarnos tanto en sus obras posteriores, como en poner atención a su decir escrito. Si bien en nuestra época la defensa de un guadalupanismo ultranacionalista puede carecer de fundamentos sólidos, si nos situamos en aquel contexto cobra un sentido más certero. Hoy que existe una tendencia más hacia la globalización, el cosmopolitismo y la inclusión, pareciera muy lejano ese pensamiento, pero el momento del sermón es muy importante. Hay quien sugiere que el instante se correspondía con el surgimiento de una literatura nacional o hasta regional:

Pienso, y no creo caer en la exageración, que la distancia que media de esa maniobra a las estrategias de "recuperación" (o de invención) nacionalista, realizadas durante esa misma época por algunos pueblos europeos en vías de convertirse en estados-nacionales, como el alemán, no es muy grande. Ése es otro elemento que yo añadiría a la figura de autor: su pertenencia a un espacio determinado. Relación difícil y a veces ficcional. El autor moderno precisa de un lugar de procedencia, un territorio que albergue la tradición (real o falsa) en la cual instalará su obra (como tradición o ruptura). Conforme se va configurando a sí mismo como autor, fray Servando va "inventando" su origen y reconfigurando su territorio.



Con él nacen al mismo tiempo la función de autor y el concepto que más adelante se conocerá como literatura en y de Nuevo León. Son los elementos indispensables: el autor, su obra y la pertenencia de ambos a un espacio de origen. Luego vienen las consecuencias que estas relaciones traen consigo (y que el mismo Servando se encargará de narrar, exagerar y hasta inventar) (Barrera, 2014, pp. 50-51).

En ese sentido, se puede ir perfilando desde fray Servando algo que ha ido trazando la crítica como característica del modernismo de finales del siglo XIX: el deseo de mundo. En ello se ven vertidas diferentes tendencias y formas de escritura que buscan construir una noción de literatura occidental que incluya a América latina en el mapa literario. Pareciera que la construcción de itinerarios locales que después serán mundiales permite hablar de una potenciación latinoamericana de la literatura. Se trata de describir fugas y resistencias como formas de trascender algunos de contextos nacionalistas o locales (Siskind, 2016, p. 15).

También es cierto que el sermón de Mier de 1794 posee grandes trazos como elemento de archivo especular: es un texto oral sobredimensionado y publicitado hoy por la crítica. Se habla ya, incluso, de una “epistemología criolla patriótica” (Cañizares, 2007, pp. 17 y ss.). Se puede intuir que el sermón marca una inflexión vital en el pensamiento de Mier, pues lo acerca a convertirse en una voz autoritaria del pasado pensamiento antiguo latinoamericano:

En los escritos posteriores a su sermón, notamos en Mier un trabajo meticuloso por conformar un particular archivo criollo, que ampliara las fronteras locales y permitiera pensar en una cultura transatlántica en la cual los criollos novohispanos pudieran enmendar y completar las observaciones de los historiadores europeos. Para Mier, la solución debía darse en el diálogo de una lectura compartida entre la perspectiva siempre incompleta del saber peninsular sobre los territorios americanos y sus costumbres, editada y completada por el saber de los letrados criollos que bebían de las aguas de las costumbres indígenas y se las apropiaban para ser los voceros del saber local (Rosetti, 2016, p. 48).

Por otro lado, retomando el epígrafe de Dilthey, en las diferentes formas de abordar los discursos de Mier ha sido necesario plantearse como hipótesis tex-



### Filosofía de la liberación y giro decolonial

tuales; se pueden observar en Mier las tendencias a orientar su curva del tiempo en el sentido de una recurrencia o vuelta atrás; sobre todo, es hacer brotar la historia del centro mismo de las estructuras de Mier y no a la inversa. En el primer caso, cuando hablamos del Mier logógrafo, se puede seguir, al leer los textos, la continuidad de su pensamiento histórico. En el segundo caso, el de la semiótica como teología, podemos comprender el proceso ideal, donde el pasado se vuelve algo que necesariamente tiene que devenir como algo distinto.

A fin de cuentas, lo que escribe Mier es una filosofía mexicanoamericana. Una forma de trascender el barroco mismo y acercarse al romanticismo:

En Fray Servando, en esa transición del barroco al romanticismo, sorprendemos ocultas sorpresas muy americanas. Cree romper con la tradición, cuando la agranda. Así, cuando cree separarse de lo hispánico, lo reencuentra en él, agrandado. Reformar dentro del ordenamiento previo, no romper, sino retomar el hilo, eso que es hispánico, Fray Servando lo espuma y acrece, lo lleva a la temeridad (Lezama, 1993, p.63).

Para el Mier del sermón todavía el concepto de mundo real es, en parte, "desabrida materialidad". Por eso el sermón trata de reflejar la verdad oculta extrarreal de una serie de escenas sobrenaturales que transmiten la verdad como generada, como mito poético. La clave para esta época es construir un discurso que, al mismo tiempo, sea metafísico y fideísta, pero que logre iluminar escenarios abiertamente espirituales. Se trata de aportar en el sermón la idea de que la multiplicidad interna del mundo, entendido como movimiento y confusión, se va reduciendo en busca de una estabilidad de fondo que habla de un modelo providente; un programa simbolizador que busca integrar en un gran metarrelato, una historia del origen mismo de la historia de la humanidad mexicana. El pensamiento que, partiendo de la conquista española como realidad colonizada la vuelve un componente imaginario de una metafisidad peculiar, siempre con la intención emocionada de crear una tradición religiosa mexicana. El resultado es sorprendente, un deseo de mundo desde lo local, un discurso fuera de su tiempo. Un pensamiento decolonial.

## Bibliografía

- Assaman, J. (2017). *Religio duplex. Misterios egipcios e Ilustración Europea*, Madrid: Akal.
- Barrera Enderle, V. (2014). *Siete ensayos sobre literatura y región*. Monterrey: UANL.
- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.
- Cañizares Esguerra, J. (2007). *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo Atlántico del siglo xviii*. México: FCE.
- Celorio, G. (1994). "Barroco y crítica en la Literatura Hispanoamericana". En Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (pp. 333-347). México: UNAM.
- Echeverría, B. (comp.) (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2011). *La modernidad de lo barroco*. México: UNAM/Editorial Era.
- Guedea, V. (coord.) (2001). *El surgimiento de la historiografía nacional*. México: UNAM.
- Guilhaumou, J. (2004). "La historia lingüística de los conceptos: el problema de la intencionalidad". *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, (53), Madrid.
- Hernández y Dávalos, J. (2008). *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808-1821*. México: UNAM.
- Herrejón, C. (2003). *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*. México: El Colegio de México.
- Lezama Lima, J. (1993). *La expresión americana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Mignolo, W. (2009). "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)". *Revista Crítica y Emancipación*, Buenos Aires, pp. 251-276.
- Nietzsche, F. (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- Rancière, J. (2015). *Figuras de la historia*. Buenos Aires: Editorial Eterna Cadencia.
- Rodríguez de la Flor, F. (2012). *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano*. Madrid: Akal.

- Rosetti, M. (2016). *Letrados de la independencia: ciudad letrada, discursos formadores y desplazamientos intelectuales*, tesis doctoral, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Siskind, M. (2016). *Deseos cosmopolitas. Modernidad global y literatura mundial latinoamericana*. México: FCE.
- Terreros y Pando, E. (1787). *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina é italiana*: E-O. Madrid: Universidad Complutense.
- Zermeño Padilla, G. (2017). *Historias conceptuales*. México: El Colegio de México.

# Fronteras de la razón: intersubjetivas y culturales

Gabriel Salazar<sup>1</sup>

## Introducción

Los países periféricos del mundo, como los de América Latina, han tenido que afrontar una difícil construcción de la ciudadanía. A la ciudadanía cívica impuesta por el Estado-nación se han opuesto movimientos etno-culturales que exigen el reconocimiento de su distinción y exclusión. El presente trabajo tiene como objetivo delimitar las condiciones mínimas necesarias para un diálogo intercultural con pretensión de bondad en que la vida humana se presenta como criterio material transcultural. Dicho diálogo solamente puede darse a partir de ir más allá del “yo” egocéntrico y patológico que niega lo distinto de la alteridad. La razón y la perspectiva cultural de la ciudadanía étnica coexiste análogamente en las naciones poscoloniales y se encuentra en asimetría, desventaja que tiene su origen en la exclusión y la violencia de culturas hegemónicas que, por intereses económicos, se niegan al diálogo justo

Este corto ensayo está dividido en tres apartados. En el primero de ellos se plantea el relativismo cultural, evidenciado por la secularización de las narrativas hegemónicas que entran en crisis a partir de las distinciones culturales. Delimitado en el marco de la globalización, el relativismo cultural hace que

1 Gabriel Herrera Salazar (Ciudad de México, 1980) es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (Cesmeca) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) y licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I). Se ha especializado en los campos de ética, filosofía política y filosofía de la liberación. Desarrolla el proyecto de investigación posdoctoral *La subsunción de la filosofía de Marx en algunos filósofos de la UAM-I*, en el posgrado de Humanidades de la UAM-Iztapalapa en la línea de filosofía moral y política. Se ha desempeñado como docente; su trabajo ha estado dirigido a los jóvenes. Autor de los libros *Vida humana, muerte y sobrevivencia* (2015), *Ensayos heréticos* (2016) y *Metodología de la liberación para las Ciencias Sociales* (2018). Desde 2010 es miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL).

se presenten dificultades en la comprensión de los derechos ciudadanos en el diálogo entre grupos locales y el Estado-nación. Para avanzar en un diálogo intercultural es necesario tener una interpretación que nos permita comprender lo mínimo de la otra cultura.

En el segundo apartado se analizan las condiciones mínimas necesarias para entablar un diálogo con pretensión de honestidad. Este apartado intenta dar un paso hacia la interioridad de la subjetividad para radicalizar el relativismo y develar su lado patológico que impide el diálogo y con ello crea la incomunicación intersubjetiva, el no-consenso. En nuestro análisis, las condiciones necesarias para un diálogo intercultural son: la vida humana como criterio material transcultural, la sensibilidad de los sentidos para interpretar la presencia de la alteridad y el silencio sabio para comprender la razón del otro y poder entablar un diálogo intersubjetivo o consenso democrático discursivo. El diálogo intercultural es imposible si no se supera el "yo" patológico de la cultura egocéntrica que asesina y destruye las distinciones culturales de la alteridad.

En el último apartado se pasa a argumentar a favor de una ciudadanía desde una perspectiva cultural o etnocultural, la cual coexiste análogamente a la ciudadanía cívica del Estado-nación. El diálogo y la negociación intercultural son necesarios para los grupos subordinados, ya que éstos padecen en mayor medida la homogeneidad de los derechos civiles que tienen la paradoja de unificar y acabar con la distinción cultural desde una cultura dominante que se impone por medio de la violencia y la exclusión.

## **1.- Relativismo cultural**

Para el antropólogo Clifford Geertz, el nuevo orden mundial del capital internacional ha producido un sentido de dispersión, de particularidad, de complejidad y descentramiento, es decir, de secularización y relativismo multicultural, es un mundo en pedazos.

La ruptura del mundo ha dificultado hacer un análisis de éste en su totalidad, ya que la relación de realidades locales con otras de mayor alcance ha sido muy difícil. Para Geertz, en nuestra época no hay narrativas dominantes en temas como la identidad, la tradición o cualquier otro asunto; el mundo desmembrado ha causado una heterogeneidad imposible de ser cubierta por grandes teorías. El antropólogo estadounidense escribe:

No necesitamos ni grandes ideas ni tampoco el abandono de nociones sintetizantes. Lo que necesitamos son maneras de pensar sensibles a las particularidades, las individualidades, las rarezas, las discontinuidades, los contrastes y las singularidades, sensibles a lo que Charles Taylor ha llamado "profunda diversidad", una pluralidad de modos de pertenencia y de ser, de los que, sin embargo, se puede extraer —y de aquélla— un sentido de conexión que no es ni completa ni uniforme, ni primaria ni invariable, pero de cualquier modo es real (Geertz, 2002, pp. 218-219).

Para Geertz, la diferencia debe de ser reconocida explícitamente como punto de partida y no ser interpretada como la negación de la similitud, como su contradicción, su opuesto, su contrario, su enemigo. La identidad puede negociarse a partir de la diferencia, es decir, como cuerpo local dispar y globalmente integral, ya que al desaparecer los bloques y las hegemonías se tiene una era de enredos dispersos, cada uno distinto de los demás.

En este relativismo multicultural, en un mundo en pedazos, el lenguaje y los géneros disponibles de descripción y valoración no encajan, ya que el mundo irregular, cambiante y discontinuo requiere de un replanteamiento no sólo en la manera en que percibimos la realidad, sino también del modo como conceptualizamos, escribimos y vivimos, es decir, replantear conceptos y categorías con que hacemos evidente lo oculto de la realidad: decolonizar el modo de ser-estar-actuar. Esto implica que logremos una mejor concepción de la cultura que supone, a su vez, una crítica a la uniformidad, la igualdad de pensamiento, la universalidad homogénea que se impone hegemónicamente como verdad única. Para Geertz, entonces, se necesita la participación en la construcción de una política práctica de conciliación cultural mediante el diálogo, el cual implica escuchar, comprender y hablar.

## 2.- Diálogo en el relativismo subjetivo

El diálogo con otra persona es algo más complejo en el nivel de la facticidad que en el nivel formal del derecho, es decir, el diálogo en lo real concreto presenta mayor grado de dificultad que en la narrativa literaria formal posmoderna. Si damos un paso más allá de lo planteado por Geertz, podríamos adentrarnos fenomenológicamente en lo íntimo de la subjetividad, radicalizando aún más el relativismo, cuestión que es necesaria y análoga para entender las diferencias etnoculturales dentro de un Estado-nación.



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

En la praxis dialógica existe el silencio de aquella subjetividad que escucha y trata de comprender; el caso contrario no es un diálogo sino monólogos inconexos entre sí. El escucha utiliza sus sentidos para interiorizar e interpretar la epifanía de la alteridad que interpela con su presencia; sin embargo, el mensaje que se interpreta nunca es idéntico a lo real en cuanto tal o verdad que aparece sin encubrimiento de aquel que interpela, porque toda subjetividad parte de su construcción cultural y utiliza esos elementos para tratar de comprender la presencia de la alteridad que se revela. Toda interpretación es limitada por los límites marcados por nuestra sensibilidad y el *a priori* de nuestra construcción cultural madre. Es imposible conocer la verdad desnuda de la alteridad en su totalidad. La presencia y la interpretación ya son encubrimientos.

Un primer elemento que queremos enfatizar para poder interpretar la presencia de la alteridad es el que nos conduce necesaria y epistemológicamente al entendimiento, es decir, los sentidos; sin sensibilidad no puede existir diálogo, ya que la sensibilidad sensorial es condición material necesaria que precede al habla y su lingüística, es anterior a la oralidad y a la construcción de las palabras. La construcción de conceptos y categorías, y la verbalización de las palabras, crean una lógica dentro de cada cultura con la cual alcanzan limitadamente a manifestar el sentir captado por las percepciones; sin sentidos no podríamos sentir la presencia de la alteridad.

Otro elemento que debemos tener en cuenta es que la palabra oral se estructura antes que la escritura y que antes de la palabra oral está el grito, que es un sonido gutural que interpela como protopalabra. El grito es antes que la palabra y la vida humana como corporalidad real, es antes que todo sonido gutural. Es decir, el grito "¡ay!" es siempre antes que todo "¡socorro!" como palabra estructurada por una cultura; pero el ¡ay! no puede existir si no existe antes la vida material subjetiva. Sin vida no hay diálogo ni interpretación ni palabras ni lingüística. Las sensaciones de la subjetividad humana, con las cuales se capta el mensaje de la presencia de la alteridad, son estrategias pulsionales de sobrevivencia de la razón de la materialidad concreta de la vida humana. Entonces, la condición material fundamental para entablar la posibilidad del diálogo es la vida humana<sup>2</sup> material. La vida del viviente es el "criterio" material transcultural.

2 Véase: Dussel (1998), especialmente los capítulos 1 y 4; allí la vida humana es el contenido material de la ética y la vida de la víctima es contenido material crítico, aporte filosófico de la ética de la liberación. Análogamente, nosotros entendemos la vida humana como "criterio" transcultural y la vida de la vícti-

El "¡ay!" como expresión humana que intenta interpelar es un grito que estremece al que escucha; aquel que se queja de dolor está ahí, es la alteridad que se revela en un áspero lamento tan desgarrado que no alcanza a pronunciar palabra alguna. El "¡ay!" es la interpelación no de un texto escrito, sino de aquel que sufre y padece la existencia en su cuerpo, en su materialidad. Así, para poder comenzar un diálogo lo mínimo necesario es: la vida humana como principio y criterio transcultural y la manifestación material de la alteridad. La materialidad de los sentidos y la presencia de la subjetividad material de la alteridad que está más allá de mí, son lo mínimo necesario para comenzar un diálogo.

La cultura madre es el *a priori* material que construye a la subjetividad de cada persona singular. Es en la memoria que los aprendizajes históricos de traumas, padecidos existencialmente en el pasado, son los que determinan las pulsiones que nos alertan de los peligros que pueden provocarnos la siempre posible muerte. De esta manera nuestro actuar presente está condicionado intersubjetivamente por la cultura que nos acogió, nos cuidó y nos amamantó en el proceso de aprender a sobrevivir ante los peligros del mundo; sin embargo, ninguna cultura se puede proclamar como la *única* y la *verdadera*, descalificando a todas las otras distintas a ella de *bárbaras* o *incivilizadas*. El que una cultura tenga particularidades nos permite distinguir rasgos, pero, a su vez, nos lleva a no privilegiar a una cultura por sobre otra, sino a tratar de comprender las similitudes. Mostrar las limitaciones de nuestra interpretación y las distinciones culturales existentes en la alteridad nos conduce a aceptar al otro en su distinción y similitud.

De la misma manera que en el etnocentrismo, ningún humano puede ser el modelo perfecto a imitar, ya que no hay norma ni sistema establecido perfecto, pues ningún humano lo es. Entonces, ¿cómo diferenciar la patología de lo sano? ¿Quién establece el criterio contundente para catalogar a alguien de *incivilizado* o *enfermo*? ¿Cuál sería el criterio de verdad para fundamentar un diálogo con pretensión de honestidad que evite la perversión en el diálogo intercultural?

Para acercarnos a las respuestas a las preguntas planteadas, podemos comenzar aclarando algo tan obvio como que el científico en su determinación de psicólogo, como todo ser humano, es persona limitada que interpreta desde su subjetividad y la experiencia existencial de su vida. La interpretación del científico —al igual que la de cualquier otra subjetividad— está cargada de equívocos, pues no puede ser de otra manera, ya que los límites de la subje-

---

ma como "criterio" transcultural crítico.

tividad humana no permiten comprender la alteridad en su totalidad en cuanto tal, nunca se puede ser el otro, nos podemos acercar e intentar comprender con nuestra experiencia existencial cultural subjetiva, pero no se puede ser el otro en cuanto tal, ya que, si hipotéticamente pudiéramos hacerlo, dejaríamos de ser lo que somos; esto es absurdo, infactible, ideal pero no real.

El científico, como cualquier otro ser humano, como puede ser el sociólogo o antropólogo, está atrapado en la propia experiencia existencial histórica de su vida singular, siempre en relación con la comunidad. Así, la interpretación que el psiquiatra realiza de su *paciente* puede ser muy distinta de lo que realmente le acontece al otro, al *anormal*. La interpretación humana implica movernos en el campo de las especulaciones, donde el científico se autoafirma como el *sano*, se proclama como especialista. Pero ¿acaso la vida de un humano que se dice ser científico es *pura* como una hoja en blanco? ¿El terapeuta no tiene traumas o conflictos internos que determinan su subjetividad, la que, a su vez, determina la interpretación que hace de la alteridad, de su mundo cultural y de otras culturas?

La subjetividad construida culturalmente se presenta en el sujeto como determinación para la interpretación. Por ejemplo, la cultura de la modernidad occidental se impuso al “yo” por medio de la violencia; para esta cultura el “yo” era el criterio de verdad; sin embargo, el “yo” de la cultura occidental se fundamenta en mitos que interpretan su realidad cultural. Posteriormente, la verdad del “yo” se impuso a otras culturas como verdad dogmática, incuestionable. La naciente modernidad occidental del siglo xv tuvo que madurar hasta que en el siglo xvi se comienza a pasar al antropocentrismo moderno, que alcanza su manifestación máxima en el siglo xix, con el egoísmo absoluto de Hegel. Más tarde, con la “muerte de dios” proclamada por Nietzsche, comienza a manifestarse la decadencia del humanismo y el “yo” antropocéntrico eurocéntrico sumergido en su egoísmo se consume en la soledad, la locura de la guerra y la autodestrucción.

Para nosotros, como científicos sociales de un país periférico poscolonial, el problema radica en poner en cuestión los principios de culturas que se pretenden superiores —y por ello son opresivas—. Sin embargo, se fundamentan en narraciones míticas creadas para explicar las experiencias estéticas, entendidas como aquellas manifestaciones metafísicas indecibles, en que las palabras ya no alcanzan a decir lo que se quiere decir, en que la lingüística y la escritura carecen de utilidad. Entonces, en nuestra situación el problema es poner en duda el dogmatismo racional de los fundamentos culturales de los grupos hegemónicos, que en el proceso histórico devienen en opresores,

fundamentos que en un principio fueron manifestados a las personas en el lenguaje metafísico, lenguaje directo, aquel con el que la sensibilidad humana capta el mensaje, de tal manera que no cabe duda de la verdad; no obstante, no es racionalizable, sino que nos sumerge en el silencio místico.

Entonces, el diálogo con pretensión de honestidad tendría que entablarse con un lenguaje silencioso, como un diálogo de sensibilidad ante la presencia de la alteridad, lleno de errores o carente de verdad única, ya que ninguno de los dialogantes tiene la certeza total de que la interpretación que se hace del otro es la correcta. Ésta sería una auténtica pretensión de honestidad, sin certezas, sin palabras. La cultura de la alteridad también tiene su verdad fundamentada en sus mitos, que intentan expresar las experiencias subjetivas metafísicas; sin embargo, como ya dijimos, ninguna cultura puede autoproclamarse como la verdad única, total, auténtica, ejemplar, lo sano por excelencia, lo inequívoco, el fin de la historia, ya que después de ella no existe nada más civilizado. No puede ser así, pues ni la cultura azteca ni la griega ni la occidental ni la capitalista, etc., pueden ser perfectas.

Desde hace siglos, la cultura occidental ha caído en un egocentrismo dominador, fetichizado, antropocéntrico, patológico; ya que no ha aceptado históricamente la racionalidad de otras culturas y las ha calificado de *bárbaras e incivilizadas*, útiles para su beneficio, esclavizables, no-humanas. En su guardar silencio no escucha a la alteridad y, cuando habla, es para sí misma, ya que es un monólogo a dos voces disfrazado de diálogo, ensimismada razona para sí misma, no habla para que el otro comprenda sino para mandarlo, esperando su obediencia, y no escucha para aprender. Para este "yo" dominador patológico, la alteridad es inexistente o, en el mejor de los casos, un objeto de estudio, un medio o instrumento con valor de uso y valor de cambio, una mercancía en tanto se considera útil y explotable.

Para nosotros la razón del otro no es lo irracional o la locura, como pensaron los invasores extranjeros que fueron recibidos en el choque intercultural de Europa y Amerindia. La alteridad para nosotros tiene una razón distinta, construida desde su propio mundo cultural. La racionalidad cultural del otro es una razón entre muchas otras y, porque es distinta, es necesario que se reconozca la dignidad y la simetría de la pluralidad cultural, nunca una que oprima a la otra, ya que ¿quién tiene la medida justa para juzgar a los otros de inferiores o no-humanos? Sin esta otra condición de simetría el diálogo es una simulación, es un diálogo de sordos y mudos, un autoengaño. El ego patoló-

### Filosofía de la liberación y giro decolonial

gico inventa conceptos como *bueno* o *malo* desde el cinismo de la violencia y el poder decadente dominador, con el cual oprime y aniquila lo que es distinto, lo disidente, a aquellos que intentan liberarse subvirtiendo el orden impuesto, aquellos que mueren por el reconocimiento de su dignidad cultural.

En el campo de la enfermedad mental y la relación terapéutica el antipsiquiatra escocés Ronal D. Laing, en una entrevista publicada como *Los locos y los cuerdos*, dice:

[...] el Otro es un ser igual que yo. Es otro yo, no distinto de mí; él es a sí mismo del mismo modo que yo soy a mí mismo. Es, por ejemplo, la relación entre tú y yo. Ello significa que yo puedo ponerme en tu sitio y tú en el mío. Si cada uno de nosotros trata al otro con la misma consideración con que le gustaría ser tratado, probablemente no cometeríamos tantas equivocaciones (Laing, 1990, p. 60).

Para un diálogo y una interpretación frente a la alteridad nos parece importante la reflexión existencial de este terapeuta antipsiquiatra escocés, contemporáneo del antropólogo Clifford Geertz, quien sigue la línea trazada por Sartre y Foucault y en la misma entrevista, más adelante, dice:

[...] si no tengo, de un modo u otro, ningún sentimiento por el sentimiento de la otra persona, difícilmente podré construir una interpretación correcta, o por lo menos pertinente, de los sentimientos que le atribuyo [...]. Si me faltase este campo de experiencia personal (cada uno tiene sus propias características), no creo que fuera capaz de hablar a nadie en estado de angustia de modo que tuviera algún sentido para él. Sin embargo, muchas personas me han descrito numerosos estados que yo nunca he experimentado, y que en cualquier caso me resulta penoso imaginar. Seguramente, muchos de dichos estados no quiero imaginarlos, ni tampoco trato de hacerlo (aunque para la otra persona quizá sería mejor que yo fuera capaz de ello) (Laing, 1990, pp. 62-63).

Enrique Dussel, uno de los filósofos latinoamericanos de la liberación, en el tomo I de su libro *Para una ética de la liberación*, escrito entre 1970-1971, en medio de la dictadura militar de Argentina nos dice:



[...] El Otro no es aquel con el que soy en mi mundo (el *Mitsein* de Heidegger) y respecto al cual tengo un modo de comprensión: el Otro como otro es, en cuanto tal y por último, incomprensible y exterior a mi mundo; si se presenta por su rostro como un ente a mi comprensión, sobreabunda, sin embargo, en su libertad y autonomía personal como exterioridad, negatividad. [...] "El Otro" quedará siempre como misterio incomprensible en su resto escatológico de libertad mientras me abra a él como otro hombre. [...] Cara-a-cara indica el límite de un ámbito ante el límite de otro ámbito: el enfrentamiento de dos exterioridades convergentes que se encuentran. Su relación misma es un entre yo y el Otro que al origen no dejan "espacio" ni fisura para un mundo de sentido; es proximidad. [...] Dicho mundo sin embargo se fue organizando desde la Alteridad: intrauterinamente el Yo-fetal comenzó el diá-logo con el primer Otro: su madre (posición primera, originaria) (Dussel, 2014, pp. 122-123),

En el diálogo con la alteridad antropológica o con la otra cultura se evidencian las distinciones y las limitaciones para una interpretación sin equivocaciones; es por esto que en el intercambio desigual de sensibilidad intersubjetivo e intercultural, se develan también la injusticia, la opresión, la exclusión. A principios del siglo *xxi*, la progresiva globalización del sistema-mundo y su economía transnacional moderna tienen como obstáculo toda identidad distinta etnocultural, autónoma, que atenta contra el orden del capital, pues ni el Estado-nación ha podido homogeneizar a los pueblos originarios que trazan su historia antes de la llegada de la delimitación de fronteras imaginarias con la cuales se pretendió formar una nación y con ello una ciudadanía.

Actualmente (segunda década del siglo *xxi*), 85% del globo terráqueo sufre las consecuencias económicas del sistema cultural moderno capitalista transnacional, el "¡ay!" transfronterizo del hambre material es el grito empírico y a la vez simbólico del padecer la injusticia de un sistema dominador, decadente, productor de muerte, hambre, exclusión; es decir, un sistema perverso, fetichizado y patológico. Se añade a todo esto la crisis ecológica producto de la sobreexplotación de los recursos naturales.

Esta situación mundial provoca en la alteridad, en aquel que sufre como víctima las consecuencias de un sistema suicida, una práctica y un lenguaje consecuente con su devenir histórico concreto. La alteridad, en su determinación de víctima, invierte desde el no-ser la lógica egocéntrica del ser de la filosofía de



la opresión, intentando desde el diálogo de los movimientos sociales —como el del EZLN— la construcción de “un mundo donde quepan muchos mundos”, un mundo real con dignidad y justicia mundial. El reconocimiento de la distinción, entonces, es importante para el diálogo, pero es aún más importante el reconocimiento de la existencia de la injusticia material, como el hambre, que es una determinación material transcultural porque es esencial para la vida humana.

No importa a qué cultura se pertenezca, ya que para nosotros la vida humana es el principio y el criterio material transcultural que tiene que ponerse en la base para fundamentar una nueva subjetividad y una ciudadanía humana, que respeten la dignidad de la vida y la distinción etnocultural de la misma. El hambre y la sed de justicia material e histórica de los guerrilleros son una pulsión vital transformadora, no patológica, porque están condicionadas por la sobrevivencia, es decir, por la vida misma como criterio material de verdad.

Para un diálogo intercultural con pretensión política de justicia nos parece importante definir la justicia que en cada medio cultural puede ser distinta y en la filosofía de la liberación de Dussel se entiende como: amor a la justicia. En el tomo II de *Política de la liberación*, publicado en 2009, escribe:

[...] En hebreo, el concepto de “justicia” [...] tiene un sentido crítico inexistente en el griego, y será el contenido semántico que adoptaremos [...] En este caso “justicia” incluye la responsabilidad por el Otro, la solidaridad con la “viuda, el huérfano y el pobre” o el extranjero. Tiene entonces un contenido trascendental y crítico con respecto al orden político vigente [...] “justicia” no es ya un mero cumplir con la ley, con el derecho, con lo exigido por el orden establecido. [...] es cumplir con las exigencias del Otro en tanto digno de irrenunciable solidaridad por el hecho de ser “alguien”, la subjetividad sensible de la corporalidad sufriente del necesitado (efecto negativo del accionar del orden político vigente) (Dussel, 2009, p. 517).

### **3.- La ciudadanía etnocultural**

Para el filósofo alemán Jürgen Habermas, el Estado nacional ha logrado imponerse desplazando a la antigua ciudad-estado. Según la comprensión moder-

na, el Estado es un concepto jurídico que hace referencia a un poder estatal que se establece como derecho positivo en un territorio claramente diferenciado, donde quien porta el ordenamiento jurídico es el pueblo propio del Estado. La nación, en cambio, es una comunidad política a partir de una procedencia común, al menos a partir de la lengua, la cultura y la historia.

El Estado y la nación se fundieron en Estado nacional a partir de las revoluciones de finales del siglo XVIII; inspirado en los intelectuales se dio un cambio en la conciencia. El mérito del Estado-nación hizo posible una nueva forma abstracta de integración social sobre la base de un nuevo modo de legitimación, ya que la pertenencia al Estado no era más que la subordinación a un poder estatal. Así, el Estado-nación es un poder que se impone, en el interior, con los poderes locales y, en el exterior, internacionalmente, como un Estado que compite por igualdad de derechos. En el Estado-nación, los ciudadanos que participan en el poder político definen su ciudadanía por medio de derechos civiles que les otorgan su pertenencia a un pueblo definido culturalmente.

El Estado-nación, como una respuesta a la integración social, presenta hoy, con la globalización, nuevos problemas, los cuales ya no pueden solucionarse dentro de su marco. Nuestro filósofo alemán dice al respecto: "Pienso, por ello, que podemos orientarnos en el incierto camino hacia las sociedades post-nacionales siguiendo el modelo de aquella forma histórica que estamos en actitud de superar" (Habermas, 1999, p. 83).

Para Habermas, en el Estado-nación existe una tensión entre el universalismo de una comunidad jurídica igualitaria y el particularismo de una comunidad con un destino histórico. En la actualidad, el multiculturalismo en los Estados nacionales es más que evidente, lo que implica garantizar la coexistencia de una igualdad de derechos para una forma de vida deseable; sin embargo, hoy en día la *globalización* trasciende los sucesos de carácter local, como es la comunicación, que se extiende a escala planetaria por medios electrónicos. La desnacionalización de la política nacional es otro de los fenómenos de la globalización, ya que los dominios de la producción se subordinan al designio de las empresas que toman decisiones en referencia a lo global.

Si el Estado nacional ha llegado a su fin, entonces, con él desaparece su socialización política y los ciudadanos quedan sin representación, lo que lleva a que se tome como modelo de conducta el ejercicio de las empresas transnacionales, mientras lo normativo queda reducido a un órgano sin influencia política. Habermas dice: "Sin la existencia de un tribunal internacional y sin

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

un poder supraestatal capaz de imponer sanciones, el derecho internacional no puede ser reclamado ni aplicado del mismo modo que el derecho interno de los Estados" (Habermas, 1999, p. 104). En la realidad actual los marcos normativos internacionales no han podido detener la guerra, haciendo del derecho algo inservible e ineficaz, incapaz de una regulación política.

Por su parte, el antropólogo Renato Rosaldo entiende que el problema de la ciudadanía puede abordarse como un proceso cultural, ya que los marginados y excluidos tienen una visión particular de pertenencia y desde esa posición cultural es necesario considerar la renegociación del contrato nacional con estos grupos.

El antropólogo chicano parte de la idea formal del concepto de ciudadanía universal que mitifica un Estado-nacional. Para Renato, esa presumida universalidad sólo se da de manera formal; es decir, escrita en documentos con papel y tinta, pero no se aplica fácticamente en lo real de la realidad, ya que dicho concepto de ciudadanía universal es excluyente, porque la ciudadanía universal parte de diferenciar a los hombres privilegiados de los demás.

Esta exclusión de la ciudadanía universal trajo consigo luchas y movimientos sociales por derechos impulsados por disidentes. A finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX estos movimientos han tenido una continuidad; en ellos se identifican dos ejes: el primero es el de clase y tiene relación con la distribución de los recursos económicos; el segundo es el del reconocimiento y tiene relación con factores culturales; es decir, se busca un reconocimiento en el sentido de pertenencia por medio de la reivindicación de derechos en sentido sustancial y no sólo de manera formal.

Renato va a utilizar el concepto de cultura aplicado a un actor social. El autor nos dice: "A mi parecer hay que ver la identidad cultural desde una perspectiva histórica, como un proceso y no como un hecho acabado" (Renato, 2000, p. 42). Entonces, desde este punto de vista, cuando se habla de ciudadanía cultural es necesario conocer las aspiraciones legítimas de los grupos subordinados, conocer las maneras de comprender el mundo cultural y la manera de enfocar los puntos de vista. Los grupos disidentes o en estado de subordinación, en su *ciudadanía cultural* están obligados a aceptar las normas del grupo cultural dominante; es decir, eres ciudadano siempre y cuando dejes de ser lo que eres en tu cultura; si alguien no se conforma con esas condiciones no puede acceder a la sociedad civil pública. En la división de clases quiere decir que, si no eres

parte de un grupo privilegiado, tienes problemas para ser ciudadano, pero, si perteneces a esa clase social, el problema es invisible.

Es en los grupos subordinados que se pone en duda la llamada *ciudadanía*, ya que éstos sufren los problemas sociales, mientras que los grupos de clase no se percatan de los problemas. Desde el punto de vista histórico, la vida política nace con prohibiciones jurídico-legales y otras no formales, mostrando que la violencia es material y a la vez simbólica. Entonces, en la investigación social el análisis debe incluir el aspecto simbólico-cultural sin perder de vista lo material. La perspectiva cultural nos permite darnos cuenta de las diferentes visiones existentes; una de ellas es la de los grupos subordinados. El autor escribe: "Esta diferencia de punto de vista y visibilidad (o no visibilidad) del privilegio crea problemas de diálogo e inspira procesos democráticos de renegociar los contratos nacionales" (Renato, 2000, p. 47).

Sin embargo, los problemas sociales no pueden verse partiendo de grupos aislados, sino considerando grupos simétricos de relación mutua, en consenso democrático; es decir, viendo los procesos sociales a manera de diálogos interculturales. Entonces, el problema social sobre la pertenencia no debe entenderse como un lujo ni como un privilegio, invisible para una clase social que lo ha disfrutado desde su nacimiento; desde otra clase social y desde un punto de vista cultural, la pertenencia es un don fundamental que se gana a través de la participación política, sin olvidar el punto etnocultural de partida desde el cual se participa en un Estado-nación, sin olvidar lo que somos, sin olvidar el origen que nos trajo hasta aquí ni la raíz de la descendencia.

## Bibliografía

- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica*. Vol. II, Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I, México: Siglo XXI.
- Geertz, C. (2002). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

**Filosofía de la liberación y giro decolonial**

Laing, D. R. (1990). *Los locos y los cuerdos*. Trad. de Silvia Furió. México: Grijalbo.

Rosaldo, R. (2000). "La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural", *Desacatos*, (3), primavera. México: CIESAS.

# El locus de una filosofía intercultural de la liberación ante el universalismo salvaje de la globalización capitalista. Un encuentro con Raúl Fonet-Betancourt

Jorge Alberto Reyes López<sup>1</sup>

Muchos son los elementos que supone la discusión sobre la interculturalidad desde el horizonte promovido por Raúl Fonet-Betancourt y sobre la interculturalidad en lo general. Pero, sin duda, uno de los que podríamos llamar fundamentales, y que ha sido en nuestra opinión la *pietra nigra* del discurso intercultural, es el de *contextualidad*. Filosofar interculturalmente supone reconocer y relacionarse activamente con la pluralidad de existencias de las que, necesariamente, cada quien parte y que se concretizan singularmente dando lugar a una cierta *identidad* (históricamente situada, que, por lo mismo, va reconfigurándose en el devenir de una comunidad de vida). La situacionalidad inherente a cada discurso filosófico, inevitable por lo demás, es la que la filosofía intercultural explicita de manera consciente y comprometida en sus reflexiones y mediaciones prácticas. Por lo que, es condición indispensable de este filosofar la "reconocida existencia de filosofías (conscientemente) contextuales" (Fonet-Betancourt, 2003, p. 17). Aquellas filosofías para las que su propio contexto, su propia realidad, anima sus consideraciones discursivas y ante la que ellas se comprenden de forma responsable y transformadora.

Reconocer mi contextualidad, como lo real frente a mí, no es sólo algo irremontable (porque *ahí está* en tanto mi entorno), sino que también, paradójicamen-

<sup>1</sup> Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Trabaja el campo de la ética, la filosofía de la cultura e interculturalidad y la filosofía de la educación. Miembro de la Asociación Filosófica de México (AFM) y de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL). Su tesis de Maestría se intitula "Analogía y alteridad cultural. El giro filosófico de Enrique Dussel y Mauricio Beuchot".



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

te, expresa posibilidad de huida. La realidad que nos circunda puede ser puesta en duda, como mostró metódicamente Descartes. Sin embargo, esto puede ser considerado como un paso sistemático que intenta encontrar un principio primero a partir del cual sea posible fundar el edificio del conocimiento humano. Lo real como tal, empero, no puede negarse, puesto que es el supuesto anterior a todo otro condicionante (aun de las formas puras de la sensibilidad de las que nos hablaba Kant). En otros casos, la realidad es de tal suerte tan funcional que se evita en su complejidad estructural y estructurante. Es decir, se *evita* enfrentar responsablemente las contradicciones y distinciones que la propia realidad en que se vive manifiesta. Pero el ser humano, como *ex-sistere*, tiene que habérselas con el mundo en una de sus posibilidades. Puede aceptarla o rechazarla,<sup>2</sup> incluso puede crear algo distinto, pero no puede evadirla pues ya está dada; tiene que enfrentar su propia constitución temporal, su propia designación de sentido. Ciertamente, hablamos de aquello que Heidegger quiso expresar con "ser-en-el-mundo" (*In-der-Welt-sein*) en el célebre §12 de *Ser y tiempo*.

La filosofía intercultural promueve, entonces, un filosofar que tome a cargo la propia realidad de la que parte forzosamente, respondiendo con conciencia crítica lo que dicho contexto entraña. Se trata de "contextualizar a la filosofía en los mundos históricos que hacen patente la pluralidad de la humanidad", como dice Fernet-Betancourt (2003, p. 17). En este movimiento la cuestión es hacer *patente* la diversidad, desarrollándola y dignificándola y no sólo reproduciéndola, con lo que tenemos la condición de toda posible comunicación intercultural. "La contextualización que supone la transformación intercultural de la filosofía es un proceso que ciertamente manifiesta la pluralidad [...] como la calidad por la que se distingue o dignifica la realidad en tanto que resultado de procesos históricos" (Fernet-Betancourt, 2003, p. 17).

En la tarea de contextualización, como iremos anotando, no se trata de reflejar una realidad fragmentada en la que cada contexto supondría un ámbito separado y cerrado de otro, sino que se pretende resaltar la continua interacción y comunicación por la que los contextos se convierten en la mejor expresión, no sólo de lo que es una cierta cultura, sino, y esto es lo crucial, de lo que puede ser ésta en su evolución a lo largo de un sinnúmero de procesos histórico-sociales. Fernet-Betancourt precisa lo que supone el contexto: "Contextos no son islas, puntos geográficos aislados, sino constelaciones históricas

2 En un nivel radical, puede incluso optar por el suicidio. Con lo que no anula lo real sino su tener que "habérselas" con él.

que, en cuanto tales, son siempre mundos en frontera; mundos que trazan fronteras pero siempre reajustando 'sus' fronteras según el ritmo de sus relaciones con los otros" (p. 17).

El quid de lo intercultural puede precisarse ahí donde lo cultural puede mostrarse en su *identidad* (como *mundos en frontera*) por su contexto, pero que, *simultáneamente*, hace posible el cambio y el desarrollo de lo cultural por el puente (lo *inter*) que se crea a partir de sus interacciones con otros contextos. En lo que sigue mostraremos algunos de los problemas y temas que el desarrollo de esta cuestión tan crucial supone.

### 2.1. *Locus enuntiationis*

Se abre aquí un nuevo panorama sobre la *identidad* en lo que el contexto señala. Esto supone entender que no habría tal cosa como *identidad cultural* o *identidad personal* (al menos en el sentido de comprenderlas como configuraciones oclusas y fijas), o bien, que de considerarlas, éstas serían sólo el resultado de un proceso que implica la comunión en el espacio y en el tiempo de un infinito número de condiciones materiales. Un resultado que, por lo demás, no es término sino sólo una *expresión* en un permanente proemio. Permítasenos decir que este empeñoso nacimiento de lo novedoso también es impulso intrínseco de lo real. Esto se puede observar en los asuntos humanos (en lo cultural, lo psicológico, lo económico, etc.) y también en lo físico, por ejemplo, toda vez que intentamos descubrir *cómo* ha llegado a ocurrir cierto fenómeno. La *contextualidad* se refiere, entonces, por lo menos en principio, a la posibilidad de describir las condiciones materiales que constituyen y dan lugar a la vida cotidiana (en actos, normas, instituciones, sucesos, etc.) de los seres humanos, de las comunidades y, por último, de la raza humana en su conjunto. Por el contexto podemos distinguir a un ser humano o a una comunidad, acercarnos a su *modo de realidad*<sup>3</sup> (su historia, su cultura, su ambiente físico, etcétera).

En el caso de la cultura, de lo que el tema de la interculturalidad implica de manera analítica, consideramos que lo "cultural" puede comprenderse mejor desde el horizonte del contexto y no como una entidad metafísica estática que define *a priori* lo que son los entes que se encuentran en su rango de acción. Peter Kanyandago ha denominado a la "contextualidad" como el "locus de la interculturalidad" (*locus of interculturality*). Es el punto de parti-

3 Para utilizar la expresión del gran filósofo español, Xavier Zubiri.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

da y el punto de llegada de toda la discusión. Lo decimos así por cuanto no hay un lugar privilegiado para observar los fenómenos culturales. Sólo existe el *lugar ocupado* por cada uno de nosotros dentro de un horizonte cultural que está atravesado por infinidad de condiciones materiales. El peligro de negar la contextualidad implicaría adoptar una visión que promueve la *homogeneización* de lo cultural, permitiendo imponer una visión de *superioridad* o *inferioridad* en términos de lo que una cultura se dice que "es". Kanyandago (2006) dice:

Homogeneización cultural es, por supuesto, una contradicción de términos, ya que, al hablar de la cultura es necesario referirse a las formas diferenciadas (*differentiated ways*) en que los seres humanos viven sus culturas. La diferenciación (*differentiation*), por lo tanto, es el elemento definitorio de la interculturalidad (p. 23, énfasis añadido).

Los seres humanos *viven su cultura de manera diferenciada*. Son ellos quienes la crean y recrean en su pluralidad. Ello implica considerar que en un mismo ambiente cultural coexisten infinidad de maneras diferenciadas de vivir. Tal revelación implica, a su vez, que el esfuerzo en términos de lo que un proceso intercultural supone, desde su principio alterativo, comience en la propia casa. ¿Podríamos hablar de grados de diferenciación? ¿Que el trabajo de comprensión, de entendimiento, de convivencia con los integrantes de un mismo grupo es más sencillo que el que implicaría hacerlo con otro grupo espacialmente lejano? O mejor dicho: ¿la actitud intercultural puede avanzar analógicamente en cada caso bajo una cierta manera de proceder? Tal vez el lector suponga que la actitud intercultural no sólo puede expresarse (y menos de forma paradigmática) cuando hablamos del ejercicio de reconocimiento de la distinción de un indígena purépecha por parte de un norteamericano caucásico protestante (o viceversa). Si piensa así, está en lo correcto.<sup>4</sup> No necesitamos cruzar el océano para iniciar la consecución de pasos que supone una actitud en términos de lo intercultural. Incluso, hablar la misma lengua no puede considerarse una ventaja, pues hablar la misma lengua no supone el mismo contexto cultural. El encuentro y el desencuentro se dan en todos los ámbitos de manera constante. Aunque precisamente es por los desencuentros, o mejor,

4 Dichos ejemplos son *mediáticos* y sirven mucho más para la elaboración de discursos *políticamente correctos* (que en el fondo contribuyen a encubrir la situación, a fetichizarla), que para entender el proceso real de acercamiento al Otro.

por la *incapacidad para encontrarse*, que generalmente se demuestra que, hoy en día, la lucha por el reconocimiento se libra en todos los espacios (mucho más acentuada por los procesos de exclusión y discriminación que la globalización produce) como otrora. Aun en lo que Marshall McLuhan (autor del clásico *Understanding media: the extensions of man*) ha dado en llamar “aldea global” (*global village*), hay que entender que si se habla de una comunidad humana más *ligada* sobre todo, con base en la tesis de McLuhan, por las extensiones o procesos cibernéticos, sólo puede ser comprendida de *formas diferenciadas*. Enfatiza Kanyandago (2006): “De hecho se puede hablar de una humanidad común compartida, pero lo compartido es siempre de forma diferenciada” (p. 24). Pero tales diferencias sólo pueden comprenderse desde el contexto. Porque ahí encontramos el sentido de las acciones, las razones y los porqués que configuran los distintos *modus vivendi* que la gente elige para sí. No sólo se trata de adentrarse en el mecanismo propio de las creencias, las intenciones y las acciones (como han sido tratados por filósofos de la acción, por ejemplo, G. E. M. Anscombe o D. Davidson) en un ámbito epistemológico o incluso neurológico, sino entender esto en relación con otros aspectos (sociológicos, psicológicos, económicos, etc.), con lo que se pueda mostrar aquello que justifica para la persona, para la comunidad, una *decisión* que en sí misma es singular e irrepetible. Por el contexto nos acercamos a la fuerza racional que alienta los actos. De escuchar con atención,<sup>5</sup> podríamos comenzar a reconocer la dignidad y aprender a confiar en la humanidad de cualquier Otro por más lejano que se encuentre de nosotros; es decir, comenzaríamos a tomarnos el tiempo de entendernos mutuamente.

Albertini Tshibilondi (2006) ve en la condición de la contextualidad el “imperativo” (*impératif*) que ha de guiar el quehacer filosófico. En su caso atañe al contexto africano. Dicho imperativo supone la creación de un nuevo programa de investigación (*programme de recherche*) (p. 45), que en principio deberá contribuir a cambiar el paradigma existente en el ejercicio del trabajo filosófico actual realizado a partir de estructuras monoculturales y tradiciona-

5 La “escucha” se vuelve una categoría central. El acto de ver es posible sólo durante el día despejado, mientras que el escuchar requiere *prestar con atención*, oído (*poner* la oreja y concentrarse), a la comprensión de la palabra que viene del otro, a su propio discurso y razón. Un escuchar exige más que un mero ver. Precisamente, la no escucha, en este sentido, es lo más inhumano. Ya lo veía Gadamer (1992): “El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que *no es capaz* de oír al otro.” (p. 209, énfasis añadido).

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

les. Arribaríamos así a una "autotransformación cualitativa (*qualitative*)" de la filosofía. De tal forma que ello posibilitaría sobrepasar las fronteras culturales y situarse en lo que podríamos llamar un *contexto global* de la historia de la humanidad, completando críticamente las omisiones hechas (involuntaria o voluntariamente, declara con diplomacia Tshibilondi) contra otras prácticas filosóficas, prácticas no-occidentales (p. 45). La transformación de la filosofía desde el cariz de la interculturalidad no es un fin en sí para Tshibilondi (2006) o para nuestro autor, Fornet-Betancourt, sino que se convierte ella misma en una condición para una práctica filosófica que, precisamente porque está preocupada por lo contextual de su tiempo, oye y sabe cómo participar y hacer participar a todas las corrientes y todas las filosofías de manera crítica (*façon critique*) en un debate público sobre la evolución y el sentido (*sens*) de nuestras realidades (*nos réalités*) (p. 46, énfasis añadido).

Para Tshibilondi hay necesidad de "contextualizar" (*contextualiser*) y de "renovar" (*renouveler*) el pensamiento africano en su caso. Pero en el nuestro, la tarea no es distinta. Hay que combatir lo que Tshibilondi ha denominado *Désir mimétique* o "deseo de lo-mismo", que consiste en importar o reproducir mecánicamente las formas y los contenidos del centro colonial (hegemónico) por medio de la "fascinación" y la "mistificación" alienantes que suelen provocarse en los países dependientes. Combate a través de abrir caminos llenos de creatividad (*créativité*), de arrojo y de coraje de atreverse a pensar de manera distinta. Porque:

La emancipación de un pueblo pasa por el coraje de pensar (*courage de penser*), de pensar de otra manera (*penser autrement*). Esto es aún más cierto para el continente. En efecto, para vivir y actuar de manera diferente en África, es importante tener la audacia de un pensamiento creativo (*pensée créatrice*), innovador (*innovatrice*), provocador (*provocatrice*) (p. 48, énfasis añadido).

Lo que importa es que el ser humano concreto enfrente por él mismo, desde su propia cultura y comunidad, "los problemas que la historia le impone (*impose*)". Pues sólo tomando posesión de lo que es nuestro, podemos abrirnos a lo otro, precisamente porque nosotros también guardamos exterioridad. Eventualmente notaremos como verdad histórica lo que se ha sostenido muchas veces dentro de este espíritu: que una ideologización, y por ende cosificación, la



cultura occidental<sup>6</sup> se ha encargado de generar la ilusión de que ella es de hecho y de derecho una "cultura universal" (*culture universelle*) (p. 49). Para lo cual se ha valido de una paradójica actitud: por un lado, pregona una "humanidad" dentro del horizonte fraterno de una *civilización universal*, pero, por el otro, ha hecho llegar dicha *humanidad* como la única alternativa (como *alternativa superior*) vía la expansión militar, económica e ideológica.

Partir del contexto enuncia así la confianza redescubierta y revalorada por lo propio, por lo que somos en cada caso nosotros mismos, por nuestra humanidad dada.<sup>7</sup> Cuando el filosofar toma conciencia de su situación contextual haciendo surgir de ello su asombro (*thaúma*), se transforma toda ella en una herramienta heurística que permitiría apropiarse de lo que inevitablemente es su circunstancia y ante la que ha de enfrentarse existencialmente de querer arribar *propiamente* (con "propiedad de sí") a algún otro horizonte. La comprensión de la propia tradición, de lo que se halla ahí oculto, de su misterio y sus expresiones es la *conditio sine qua non* de la "renovación" de la cultura. Este momento representa la toma de postura con respecto a la propia identidad. Lo que nos envuelve en prácticas sociales y comunitarias se convierte en posibilidad de elección. Nadie elige nacer en un tiempo y lugares determinados, empero, sí se puede elegir vivir en un lugar o en otro, asentir como correctas y valiosas ciertas creencias que otras, o incluso se puede elegir ser parte de un grupo en vez de otro. Pero la elección que hemos de tomar sólo puede surgir si hemos problematizado nuestra tradición, si nos hemos acercado a comprender, a escuchar, sus razones y sus compulsiones. Esto es lo que Forner-Betancourt ha llamado "desobediencia cultural". No es un llamado a la anarquía sino a vivir auténticamente, y esto no es más que vivir por nosotros mismos. Generalmente vivimos la vida de otros, pero no la nuestra. Vivimos para resolver preguntas y preocupaciones que surgieron en otro lado o tiempo sin tener el valor de plantear las propias desde lo que nos acontece. Pero vivir implica, obliga casi, a tener el valor de crearnos un mundo, de construirlo y no sólo de soportarlo como algo impuesto. Es aquí que cobra sentido la noción de "autonomía" como la pensaba Kant. El *¡sapere audé!* (¡ten el valor de servirte de tu propia razón!), lema de la Ilustración europea, viene a expresar

6 Es justamente el proceso mismo de todo *etnocentrismo*. Con lo que no se puede asentir que los procesos de dominación o colonización sean propios de "una cultura", sino posibilidades de "toda cultura".

7 "Dado", como lo que es "de hecho", la positividad de lo vigente.



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

la fuerza del hombre concreto para participar en su mundo y no sólo dejarse llevar vertiginosamente por él.

Hemos dicho una y otra vez “partir del propio contexto”. Ya establecimos la importancia existencial de dicha práctica. Pero deberemos aclarar una situación. El contexto refiere a la totalidad de *circum-stantias*, desde donde se comprenden y explican las acciones y las expresiones singulares de los seres humanos concretos. Al nacer, un ser humano supone la totalidad de relaciones y determinaciones que podrían ir de lo más inmediato (su familia, la primera relación cara-a-cara con su madre,<sup>8</sup> por ejemplo) hasta su barrio, su colonia, su país, su nación y así hasta abarcar a la humanidad entera y el infinito del universo existente. En este sentido, nos permitiríamos arribar a un concepto distinto de cultura. Ya que los niveles que hemos dibujado no indican nunca incomunicabilidad. Ahora menos que nunca. Para expresarlo en términos de Walter Mignolo (2000), lo local se configura desde diseños globales. Hoy en día, lo que nos sucede a nosotros en un país como México no parece ser muy distinto o increíblemente oscuro para otros países del mundo. Más aún, lo que nos sucede no puede hallar su explicación sólo al interior de nuestras fronteras, sino que puede seguirse allende las mismas en el nuevo “contexto global”. Lo “global”, empero, ha venido del ritmo y los mecanismos de producción propios del sistema neoliberal imperante. Por estas razones, “partir de lo propio” tiene que ser considerado un ingrediente imprescindible para comprender lo que sucede a nivel mundial y lograr con ello acercarnos a otros contextos y maneras distintas de vivir lo real, no perdiendo de vista que lo distinto sigue estando también a nuestro lado.

Citando la obra *La crisis del Muntu. Autenticidad africana y filosofía*, del gran filósofo africano, Eboussi Boulaga, Tshibilondi (2006) nos revela algo que tenemos que considerar en todo nuestro relato. Dice Baulaga:

El Muntu no vive en una isla, no goza de extraterritorialidad. Los problemas de especificidad se determinan por el advenimiento de una historia, de una historia mundial (*histoire mondiale*). [...] Él sólo tiene que profundizarse para considerarse un segmento del mundo, una parte total. Hay reciprocidad (*réciprocité*) entre el universo del Muntu y el mundo; se envuelven mutuamente. La autenticidad (*L'authenticité*) no podrá significar en este caso el repliegue sobre sí. Es correlativa de

<sup>8</sup> Así comienza la metafísica de la alteridad del filósofo argentino-mexicano, Enrique Dussel.

la universalidad, más aún, es la forma que reclama la universalidad concreta (*l'universalité concrète*) que no es una idea, sino que es mundo (*monde*), un mundo que es plural (*plurielle*) (p. 50, énfasis añadido).

La historia mundial es la historia de todos los pueblos que habitan sobre la Tierra. Pero también de los que la han habitado, de los que ya no tenemos noticia. Ningún pueblo puede ni debe ser excluido o excluirse de este horizonte. No sólo hemos de considerar lo que somos en nuestra propia historicidad, sino que al hacerlo hemos de entender que no vivimos en una isla y que la suerte de los otros afecta la nuestra, que mi vida es parte de una vida más amplia. Que no me encuentre completamente sino hasta que me encuentre con un otro. Somos hombres entre hombres, pueblos entre pueblos. El concepto de "reciprocidad" (*réciprocité*) evoca un mundo común en el que nos fue dado estar (no usamos un sentido teológico aquí, sino más bien aquel indicado en la *Geworfenheit* heideggeriana), con plena posibilidad de poder con-vivir. Ser auténtico, repetimos, no implica replegarse como si lo propio fuera el fin, sino que la autenticidad nos resulta del abrirnos a la exterioridad, a la correlación con un mundo que es "muchos mundos". Por ello Eboussi Boulaga habla de una "universalidad concreta" (*universalité concrète*). Con ello comenzamos a superar en complejidad aquella visión abstracta de lo universal en el discurso ilustrado occidental. No abstraemos al hombre en una *idea* (lo que han realizado los discursos conquistadores y hegemónicos al universalizar un particular) y luego pregonamos *desde los cielos* cómo se han de comportar los demás. Más bien, entendemos la búsqueda por lo que somos de una manera original o auténtica pero considerándonos desde un horizonte mundial cuyas entrañas son de todas las regiones y texturas. Nuestros problemas son semejantes a los de otros, aunque son nuestros. Estamos atravesados por los otros. En ello hallamos una pista para comprender por qué somos *universalidad concreta* y por qué podemos entrever la fuerza de la razón de querer arribar a un mundo que preserve armónicamente ese modelo. Es *universalidad* porque no estamos aislados, sino que participamos de la alteridad siempre en todo momento; pero es *concreta* por tratarse de ese modo singular de ser que somos en cada caso. Partimos de nosotros para llegar a los otros, pues esos otros hacen lo que somos, nos forman una cierta identidad.

La filosofía que parte de esta contextualidad ha de fijarse, por ende, en aquello que Kanyandago nos decía arriba: "maneras diferenciadas en las que

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

los seres humanos viven sus culturas (*live their cultures*)" (p. 50). Se ha de interrogar comprometidamente sobre los caminos diferenciados de vivir la cultura propia. Por lo que la situación concreta de una cierta cultura es la que exige una metodología nueva diferente de las que son empleadas en Occidente. En el contexto africano, del que nos ha venido hablando Tshibilondi, así como en el nuestro, este "tomar conciencia de lo propio" deja ver las relaciones de dominación que han envuelto nuestra realidad como colonial, por lo que Tshibilondi habla de este tipo de filosofía como un "pensamiento militante". Rehabilitación de la humanidad porque esa humanidad ha sido arrancada, pisada y reprimida por un sistema colonial. Desde el horizonte del dominado la filosofía cumple el objetivo de resistir la dominación, la explotación y la injusticia o todo otro factor de destrucción de lo humano (p. 50). Así, la práctica filosófica se ofrece como emancipadora, como liberadora en la medida en que desenmascara todas las estructuras de dominación.

Lo que hemos esbozado con nuestros autores nos prepara para comprender cómo es posible abordar desde un enfoque intercultural el contexto cultural. También nos sirve de contexto para abordar la propuesta de Fernet-Betancourt.

Resumamos. Partir de lo propio para así renovarlo supone una conducta que hemos de esperar no sólo en nuestra región, sino que puede ser compartida por los demás en otros hemisferios. El derecho nuestro a hacernos nuestra propia vida y nuestra propia historia es el mismo derecho que tienen que tener otros en todas partes del globo terráqueo para hacerse la suya a su manera, pero siempre *auténticamente*. Este derecho que suponemos no sólo para nosotros sino para los demás, es lo que nos da pie al siguiente paso, el del encuentro y la solidaridad entre los pueblos. No consideramos que la autenticidad suponga reclusión o repliegue. A lo largo del presente trabajo veremos que supone, muy al contrario, comprensión y atención, pero en la víspera de aquella completud que podemos encontrar precisamente en los otros distintos a nosotros, en afirmación de nuestra identidad y de nuestra vocación intercultural.

## 2.2. Más allá de la inculturación

En lo anterior hemos esbozado la pertinencia de la *contextualidad* en la elaboración de una filosofía auténtica. Ignorar lo que somos en cada caso nosotros

mismos imposibilita hablar con sentido. Ya que hablar con sentido tiene que ver, primeramente, con la referencia a un mundo compartido, común. El que habla sin tomar en cuenta su mundo no dice nada en verdad, por lo menos nada significativo. Sin embargo, los seres humanos son comunitarios desde siempre. No hay discurso o acción que no estén inscritos en algún horizonte de sentido específico. Que es, finalmente, el horizonte común de sentido del que otros participan y por el que se pueden comprender determinadas acciones. El contexto, entonces, nos muestra quiénes somos y de alguna manera lo que podemos ser. En este sentido, Fernet-Betancourt (2006) ha indicado la necesidad de fijar la mirada en los conocimientos contextuales que "reflejan la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad", porque "sin la contextualidad no hay base para el desarrollo del diálogo intercultural, pues éste se entiende ante todo como el intercambio e interacción entre mundos contextuales" (p. 25). Fernet-Betancourt explica la importancia del mundo contextual de la siguiente manera: "Contextualidades son de este modo topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad" (p. 26).

En la contextualidad podemos descubrir las diferencias, pues tener un contexto implica pertenecer a un cierto mundo, de aquí o de allá, de algún tiempo. La libertad se comprende siempre en relación con múltiples determinaciones. Aunque, hay que aclararlo, ella no se agota en ninguna determinación.

La filosofía, toda filosofía, parte de un contexto determinado. Los autores antes mencionados manifestaron que uno de los requisitos esenciales de la filosofía intercultural tenía que ser, justamente, el "contexto". Pero el contexto está ahí se quiera o no admitirlo. ¿Qué es entonces lo que quisieron decirnos? Partir del contexto. Puede resultar tautológico, pero no lo es. La razón de que esto no sea así se halla en la manera en como el agente cultural se puede permitir relacionarse con su contexto, es decir, en la forma de ejercer su libertad en un sistema histórico determinado, en su tradición, en su comunidad. Para ello hemos de recordar que los contextos de los que inevitablemente cada quien surge como agente de su cultura no son destino. Hay ciertamente un ejercicio de la libertad en el momento en que el sujeto es capaz de reconocerse en su cultura a partir de sus propias posibilidades. Es decir, descubrirse como *generador de cultura*. Se comienza a cuestionar su lugar y su tiempo. Generalmente puede lograrlo en la coyuntura de las contradicciones mismas de los sistemas

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

vigentes. De alguna manera el sujeto tiene que aprender a “escindirse” de su cotidianidad, de su estabilidad cultural y tradicional, para reflexionar sobre su situación, sobre si está bien o mal, sobre si debe ser así o de otra manera. Ha de elaborar un juicio propio sobre la herencia que le ha conferido una cierta identidad. Cuando puede darse cuenta de que su vida no puede ser llevada enajenadamente (entiéndase, de forma mecánica) y que tiene el *deber* de hacerse su vida en relación con los que le rodean y conforman su comunidad, se da cuenta de que tiene que hacer algo con eso. Éste es el momento mismo del ejercicio de una libertad “para sí”. Por ello, es necesario reconocer en la propuesta de nuestro autor no sólo un planteamiento hermenéutico o epistemológico, o incluso político, sino eminentemente ético. La pregunta sigue siendo, a pesar de todo: ¿qué hago con mi libertad?, ¿qué hago con mi mundo? Fornet-Betancourt (2004) explica: “Se trata, si prefieren, del supuesto de la libertad; más entendida, con Sartre, como la capacidad del ser humano para romper la impostura de la complicidad con el sistema y convertirse al ejercicio de prácticas comunitarias de humanización” (p. 19).

Pues, efectivamente, puedo hacer algo con mi mundo. Dicho de otra forma, debemos tener la *convicción* de que el ser humano, por estar llamado a la libertad, está abierto, por principio, a la acción (p. 19). El ser humano es libre siempre. Pero la represión y el engaño de todo sistema (“espíritu dominante”, como expresa Fornet-Betancourt) nublan su juicio y limitan su libertad. Con lo que la libertad debe entenderse con toda la fuerza del “para”. ¿Libres para...? Libres para ser libres, para humanizarnos en la novedad del encuentro con los demás. El ser libres implica “ganarse la libertad”, por más paradójica que resulte la expresión. Ser siempre rebeldes parece un imperativo atinado según nuestro autor. Porque sólo así evitaremos todo conformismo, toda paternidad y toda dominación. Por ello, como bien lo indicara Sartre (1966), libertad es responsabilidad, pues estoy condenado totalmente a ser responsable (a responder) de mí mismo y del mundo, de la humanidad, ante lo que no caben las excusas (p. 681).

El agente cultural tiene que “hacer algo” con su vida, pero toma conciencia de que su vida no es sólo suya, sino que es compartida. Ha de hacerse cargo ahora de su contexto, que es por supuesto también su vida. Empezar esta lucha por devolver al hombre su libertad, su hacerse cargo de sí mismo, es justamente el sentido que confiere Fornet-Betancourt a la expresión “partir del contexto”. No para quedarse ciegamente anclado a él, sino para cuidarlo.



Cuidar tampoco es dejar las cosas como están, en clara alusión a la labor del conservador de antigüedades. "Cuidar" significa ser responsables de nuestro tiempo y de nuestro espacio, de nosotros y de los otros. Pero responder no sólo es "dar cuentas" sino pro-poner alternativas. Cuidado también refiere a nuestra capacidad de tomar mejores decisiones, de hacer mejor las cosas, de ver más allá de lo ya visto. Partir del contexto no es fugarse ni quedarse anclado, sino continuar el camino con nuevos destinos, destinos inesperados incluso. Ésta es la tesis que podemos descubrir a lo largo de los discursos de Fernet-Betancourt.

De esta manera, inicialmente hemos expuesto cómo es que Fernet-Betancourt hace del contexto también el punto de partida, el "desde" de la filosofía intercultural. Pero, lo que le interesa sobremanera, en atención a las enseñanzas de Sartre, es que el "desde" también es un "hacia". Una dirección que toma a cargo su situacionalidad y la hace madurar desde el encuentro dialógico con los otros. Por ello, "partir del contexto" no quiere decir sólo "desde" él, sino esencialmente "hacia" él, como posibilidad de algo nuevo y mejor.

Revisemos este proceso con lo que el mismo autor nos va indicando. En el caso de la filosofía, por ejemplo, Fernet-Betancourt (1992) atiende lo siguiente con respecto al contexto: "[Ese] 'resto' de facticidad irremontable racionalmente que queda en todo discurso filosófico como consecuencia de su necesaria articulación a través de una subjetividad encarnada en un espacio y en un tiempo determinados, en una lengua y en una cultura determinadas" (p. 75).

La filosofía se articula con un espacio y un tiempo determinados, con una "facticidad histórica" como le llama Fernet-Betancourt. Pero lo hace a través de una subjetividad que es la que vive esa temporalidad y espacialidad de un modo singular (según su lengua y según su cultura). De esta manera, la filosofía que sea producto de esta articulación será una expresión también temporal, o mejor dicho, histórica. Se dirá en algún tiempo, en algún lugar, en una lengua y en una cultura. Esto es a lo que nuestro autor califica de "irremontable", debido a que es el sustrato mismo de todo pensamiento. Ciertamente es lo "primero", pero pasa inadvertido para algunos pensadores que han llegado a ignorar esta contemporaneidad de lo filosófico respecto de su tiempo. No obstante, justamente es la realidad "la que ofrece las tareas, los problemas que hay que resolver" (p. 75). Desde aquí podemos observar algo interesante en la posición de nuestro autor. Más allá de ciertas "creencias trascendentes" (que no reconocen la articulación entre el pensamiento filosófico y una época



### Filosofía de la liberación y giro decolonial

determinada) de algunos discursos filosóficos sobre la filosofía misma, existe aquella realidad que se presenta, nos dice Fernet-Betancourt, como el “desafío primero con que comienza todo pensamiento en tanto que ‘reflexión sobre’” (p. 75). Empero, para nuestro autor, esta “realidad” no es sólo lo fundante (el “desde”), sino que representa la ocasión que mueve a la voluntad hacia lo que hay que “fundar” en ella. Cuando nos habla de las “creencias”, que bien pueden pasar por ilusiones, de algunos filósofos por la naturaleza a-histórica del quehacer filosófico, ciertamente están a un nivel de comprensión de su propia actividad. Pero no diremos que sus teorías filosóficas, incluso en aquel sentido cuasi espiritual, no son expresiones de sus reflexiones “sobre” la realidad. Es evidente que sí. Lo son, aunque alejadamente de lo que sucede alrededor. Fernet-Betancourt, por ende, asume una posición más radical: “Pero nosotros no creemos en la soberanía de la filosofía, sino más bien en una filosofía que se hace tal a fuerza de intentar contribuir a la solución de los problemas reales de sociedades históricas concretas” (p. 75, énfasis añadido).

A lo largo de este trabajo iremos abordando progresivamente este tema, pero comenzaremos a exponerlo desde ahora, para ir comprendiéndolo mejor. Fernet-Betancourt establece con precisión lo que significa partir del contexto. La filosofía es una actividad como cualquier otra (claro, aunque con una cierta especificidad). Ortega y Gasset nos ha enseñado como pocos que no existe tal cosa como una “Filosofía” en términos universales y absolutos. Hablar así de ella implica comenzar a encubrir lo que pasa “en realidad”. Filosofía es, ante todo, una actividad que se realiza siempre (como el pensamiento) desde una circunstancia (tiempo y espacio) determinada.

La filosofía es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir —como lo es correr, enamorarse, jugar al golf, indignarse en política y ser dama de sociedad—. Son modos y formas del vivir. Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos “nuestra vida”. [...] Por primera vez la filosofía parte de algo que no es una abstracción (Ortega y Gasset, 1958, p. 214, énfasis añadido).

Filosofar es una forma de vivir que, como tal, se inscribe dentro de una tradición y de una situación histórico-social concreta. Con ello indicamos que, por principio, no es algo sobrenatural o sobreterreno. Creer eso sería creer en

la "soberanía de la filosofía". Pero tal cosa no existe, porque ella no es posible sin todas las demás cosas que le permiten ser (un mundo, una lengua, una historia, una región, una comunidad). Por ello, hablar de una "soberanía de la filosofía" expresa un proceso de fetichización de este quehacer. Proceso que comienza cuando desconocemos la articulación (la conjunción, la relación) que existe en todo momento entre el quehacer filosófico de una subjetividad concreta (y no de un cerebro en la bañera) y la realidad de la que parte dicha subjetividad. La filosofía, así entendida ahora, pareciera soberana y se comporta como una "actividad absoluta". Pero ello no es más que una creencia, una fantasmagoría creada ideológicamente (distorsionando lo que pasa realmente y ocultando la relación que hay desde siempre).

Porque la filosofía no es ella misma sin estar en relación (de origen) con una realidad más amplia. No puede tampoco permanecer indiferente ante lo que ocurre. Ni con ella misma por pertenecer a una institucionalidad (sobre todo ahora), ni con las otras dimensiones de la realidad. Hacerlo, ser indiferente, es un acto de suma cobardía. Por ello nuestro autor habla de su opción por una filosofía que se realiza "a fuerza" de contribuir a resolver los males y problemas de una sociedad histórica concreta, porque en primera instancia no son ajenos a ella. En este sentido, el contexto se vuelve no sólo un consciente quehacer contextual, responsable de su época histórica, sino que se vuelve hacia ella para transformarla.

Este proceso va más allá de la "inculturación", puesto que por la inculturación "nos volvemos herederos pasivos" de lo que otros nos han impuesto. Ciertos pensadores han continuado dogmáticamente con lo que otros antes que ellos ya establecieron. Una filosofía contextual, como la filosofía intercultural que propone Fernet-Betancourt, no es pasiva ante lo que la costumbre, la moral, la tradición han hecho y dicho sobre lo filosófico y sus límites. Se trata de una filosofía con mayor conciencia de su situación histórica. Situación que no puede desaparecer u obviar. Tiene que hacer algo con dicha situación. Ese "hacer algo" es precisamente decidir si deja las cosas como están o contribuye a mejorarlas. Por eso:

[...] la filosofía aquí presupuesta no es, como se desprende de su originario sentido orteguiano, una mera ocurrencia subjetiva [sobre la propia actividad] sino, por el contrario, la conciencia explícita de la

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

ubicación, pertenencia y “estancia” en una determinada tradición (Fornet-Betancourt, 1989, p. 112).

El problema que subyace en este panorama es que, mientras que es necesario partir del contexto, no debe dejarse de lado el cuestionamiento en la forma de hacerlo. Para nuestro autor, la inculturación se comprende como el fenómeno unilateral de la conflictiva incorporación de un sujeto en la cultura dominante (ajena). Dicho sujeto ha de buscar en el nuevo orden la reinstalación de sus formas de vida (p. 112). Cuando existe la dominación de una cultura sobre otras, las formas en que hacemos nuestras vidas no son las que hemos hecho sino las que nos han impuesto (Fornet-Betancourt, 2005, p. 43). Ahora bien, el ejercicio de ir hacia nuestro contexto de forma consciente y responsable puede ser llamado justamente “contextualización”. Tal ejercicio implicó para nuestro autor, no obstante, su gran valor, frente a la realidad de la inculturación, una limitación sería a aquella propuesta suya de los años noventa. Se trata del problema que representa continuar ejerciendo, al menos en su forma (metódica al menos), un discurso filosófico hegemónico, es decir, dominante, aunque se hiciese cargo de su contextualidad (en el sentido de que intentaba contribuir a su mejoramiento). En palabras de Fornet-Betancourt (2001, p. 61):

Entendíamos, en efecto, que esa idea [la inculturación] era una perspectiva fecunda para emprender el trabajo de la fundamentación teórica de una filosofía latinoamericana en sentido preciso de una forma de pensamiento que, reconociendo y respetando todavía la normatividad formal metodológica del núcleo fuerte —el logos— que ha ido condensando la filosofía en su historia occidental, se aplica a la adaptación creadora de ese logos a través de su inserción y de su arraigo en la cultura, en la historia y en el contexto propios.

En efecto, la filosofía que se practicaba de esta manera (como es la filosofía de la liberación incluso, un ejemplo extraordinario de una filosofía crítica para Fornet-Betancourt),<sup>9</sup> aunque no fuese ya meramente repetitiva e imitadora (o

9 De esta temática surge la obra de Fornet-Betancourt, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (2004), una crítica sin concesiones a los discursos más progresistas de la filosofía latinoamericana, precisamente porque aún en su metodología siguen siendo monoculturales, es decir, eurocéntricos.

meramente exegética) y enfrentara sus problemas contextuales, históricos y sociales, corría la limitante fundamental de que la

...inculturación de la filosofía opera con una concepción del logos filosófico que se orienta aún demasiado unilateralmente en la tradición occidental fuerte —es decir, en la consagrada como línea rectora en las llamadas historias universales de la filosofía— y, que está de este modo, en lo esencial, monoculturalmente (p. 62, énfasis añadido).

Este tipo de discurso filosófico, aunque contextual y situado, sigue conservando nociones teóricas y metodológicas que le habían venido de una cierta tradición hegemónica y que le impedían ser lo suficientemente radical para enfrentarse ahora al desafío de la diversidad cultural.

Lo que recomienda Fornet-Betancourt ante esta problemática es lo siguiente: “[Lo decisivo es] el [...] liberar al logos filosófico de toda estructura de racionalidad constituida para que pueda mantenerse en su originaria potencialidad polifónica” (p. 63).

Nuestro autor reconoce un cierto “logos filosófico” que podríamos calificar de subyacente o fundamental a toda expresión histórica o contextual (“racionalidad constituida”), que como tal y de forma originaria representa una “potencialidad polifónica”, que permite entender lo que supone la atrevida afirmación de la existencia de “filosofías no-occidentales”. Es así que podemos ver cómo puede entenderse la *philosophia perennis* de Jaspers (al menos en nuestra interpretación). Se trata de considerar que la filosofía no se agota en ninguna de sus expresiones (en ninguna lengua, método, tradición o cultura). Que guarda siempre como manifestación de la libertad humana (siempre trascendental), su posibilidad infinita de ser-más, de poder-ser-de-otra-manera. Su “potencialidad polifónica” es precisamente la fuente por la que se puede crear algo nuevo y re-elaborar lo ya hecho por otros. La realidad ofrece al pensamiento el poder reflexionar sobre algo, pero el ingenio y la facultad por los cuales podemos acercarnos de distintas maneras (a las vigentes, incluso presentadas como consagradas u ortodoxas) a dicha realidad, se hallan precisamente en la libertad del ser humano. Piensa, filosofa, pero no tiene por qué hacerlo siempre de un “único modo”. Si así lo hiciera, haría algo, pero eso que haría no estaría a la altura de su humanidad.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

La razón de lo dicho la indica nuestro autor de la siguiente manera. (También debe entenderse esto que se dirá a propósito de la filosofía, como algo que pueda expresarse de otras disciplinas y saberes culturales.)

No se trataría entonces de admitir una forma del logos como canónica, es decir, como punto referencial absoluto para discernir lo filosófico [de lo que no lo sería], sino que se trataría más bien de correr el riesgo de poner en juego incluso esa estructura fundamental de racionalidad que hemos heredado de una tradición (la occidental), y de ensayar la experiencia de lo filosófico como un campo de (posibles) sentidos, lógicamente abierto e indefinido (p. 63).

Si lo anterior lo comprendemos con todas sus consecuencias culturales, tendríamos que reparar en algunas cuestiones. Quizá, una de las más relevantes es que, como en muchas de las expresiones de Fernet-Betancourt, pareciera que nos invita a dejar nuestras referencias culturales para inventar otras *ex nihilo*. Lo cierto es que esto no es así. Nuestro autor no es ingenuo, aunque lo pareciera a simple vista en una lectura desatendida. Él sabe que todos partimos de algo vigente (contexto vigente). Nacemos en un mundo ya hecho (en ocasiones se nos impone plenamente uno, habiendo tenido otro). Pero quizá para comprender el proceso de lo que supondría el paso de la "inculturación" a la "inter-trans-culturación" (Fernet-Betancourt, 2001, p. 39), debemos anotar lo siguiente. Fernet-Betancourt invita a algo esencial y fácil de comprender: cuestionar nuestra manera heredada de comprender el mundo. Pero, ciertamente, no lo podremos hacer sin algún lenguaje o estructura de racionalidad constituida. Hay que saber hablar en el lenguaje vigente (ya sea de la cultura impuesta),<sup>10</sup> manejarlo a la perfección. Pero una vez que lo hemos aprendido a hacer, no podemos limitar nuestro modo de hacer las cosas a las vigentes. De hacerlo, quedaríamos al nivel de la mera *reproducción*. Las versiones vigentes generalmente son insuficientes para explicar la realidad. Ésta, en su extraordinaria complejidad, requiere de novedosas propuestas. En esto, el agente de su cultura, el que practica la filosofía en este caso, debe aprender a cuestionar su propia tradición en relación a lo que ella *no puede ver*. Puesto que la realidad es

10 Cfr. Garzón Valdés, E., "La antinomia entre las culturas", en Garzón Valdés, E. y Salmerón, F., *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-III, México, 1993, pp. 219-242. Antinomia entre la liberación (la preservación de la identidad) y el sometimiento (dominación).



más amplia y compleja que algunos sistemas o instituciones vigentes (que intentan ordenarla y comprenderla), se hace necesario ensayar la experiencia de lo filosófico (así como de otras formas de pensar y de hacer) como un campo de (posibles) sentidos, lógicamente abierto e indefinido. Una vez aprendido lo que hay que aprender, examinando su pertinencia y fuerza para funcionar en la realidad y contexto actuales, entonces es menester realizar nuevos modos de hacer, de entender y de existir. Fornet-Betancourt nos invita a no aceptar sin más el sistema vigente en el que nos situamos. Sino, al contrario, a aprehenderlo y superarlo en el sentido de que ello permita al que vive su tiempo estar en "mejor posición" de abordar su propia realidad (la que no es la de los ancestros).

La inculturación supone, como dijimos, un proceso de asimilación de lo que no se tenía y hubo necesidad de incorporar para sobrevivir. Pero sólo, y como bien lo explica nuestro autor, es un "proceso unilateral"; porque es una de las partes (el recién nacido, pero también el esclavo en la nueva casa que ha de servir o el indígena en una nueva sociedad colonial) que ha de recibir lo que viene de afuera, lo que representa un movimiento expresamente dominador y excluyente (porque desestructura y desorienta las particularidades) (p. 64). Mediante éste se obliga a otros a vivir según las maneras hegemónicamente impuestas, mientras que ellas quedan en tanto tales inalteradas. La inculturación, entonces, es un inicio, pero tiene que dar lugar a otro proceso. Éste sería más bien el de la "transculturación", por el que pueden crearse nuevos conocimientos y formas de acceder a él desde el encuentro con otras tradiciones, otros momentos (in-estables y de contradicción) y otros saberes (preponderantemente no hegemónicos) u otras experiencias (ocultadas o negadas). La transculturación (Fornet-Betancourt le llama también, en el contexto de la globalización, "transnacionalización" de los saberes) supondría más bien no la imposición sino el aprendizaje solidario entre aquellos logros distintos (provenientes de múltiples regiones y épocas) pero equivalentes (podríamos decir "análogos"). De esta manera se entiende que no hay una "universalidad" soberana ante la cual haya que adecuarse como "particularidad" (a modo de correspondencia). Todas las voces, todos los saberes y las filosofías son "universales" y a la vez son contextuales ("concretos y universales", según Leopoldo Zea). Por lo que nuestro autor les llama como "universales concretos",



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

Pues ahora hay más bien universales. Los troncos propios en cada cultura son universales concretos. No hay "particularidades" y "universalidad", sino universalidades históricas. Y todo dependerá entonces de si esas universalidades se capacitan [se preparan y educan para arriesgar su propia identidad] para el encuentro solidario entre sí, o no (p. 65).

Articular, entonces, los saberes adquiridos, propios, con los de otras culturas y tradiciones. Con ello aprendemos a ver la contingencia de lo que somos y así nos mantenemos, por tanto, en una posición constante de apertura. Superando así la visión estática de nuestras consideraciones sobre el mundo. De ahí que también use nuestro autor conceptos como "des-definir" lo consabido (como la filosofía en este caso). Articulación como "decir contrastante" por el que mejoramos todos en relación con todos. El imperativo, entonces, es para nuestro autor: replantear los hábitos y recursos en nuestra manera de pensar, hacer y ser a partir de las y los otros.<sup>11</sup>

El contexto, en su estabilización como "espíritu dominante", como lo heredado, no puede permanecer en su cosificación. Tiene que comenzar a dar lugar a una pluralidad de opciones que permitan no sólo una mejor comprensión de la realidad, sino que realmente se devuelva a todos el derecho inalienable de "formar" su cultura y de participar creadoramente en la construcción de un mundo más justo y pleno en y desde el pluriverso (término acuñado por Enrique Dussel en relación con su lectura creativa de la analogía clásica desde la situación geopolítica de los pueblos dominados de la Tierra)<sup>12</sup> de la existencia humana. Vamos, entonces, de la inculturación (modelo hegemónico) a la interculturalidad propiamente dicha, donde no hay que "adecuarse" a una verdad previamente impuesta, sino que hay que llegar acompañados y solidarios a la verdad ("verdad como proceso", como le llama Fernet-Betancourt).

11 Cabe mencionar, sin embargo, la dura crítica del filósofo de origen mendocino, Horacio Cerutti (2007) a nuestro autor en este supuesto, de lo cual por lo demás se pueden considerar puntos relevantes a ser discutidos posteriormente: "Me da la sensación de que la propuesta intercultural de Raúl no termina de lograr el 'des[al]marre' de la tradición occidentalocéntrica [...] Quizá por la atención muy desigual que Raúl le presta a los aportes de nuestra tradición en Historia de las Ideas. Siempre mencionada, pero poco aprovechada" (p. 20). Esta crítica viene a añadirse a la ya hecha fuertemente por el filósofo peruano quechua, Carlos Mejía Huamán, quien también ha enfocado sus cuestionamientos a Estermann, y que no ha visto en la filosofía intercultural más que un "afán de novedad".

12 Cfr. Dussel (1974). *Método para una filosofía de la liberación*.

## Bibliografía

- Cerutti Guldberg, H. (2007). "Dificultades teórico metodológica de la propuesta intercultural", en Sidekum, A. y Hahn, P. (orgs.), *Pontes interculturais*. São Leopoldo: Nova armonía.
- Fornet-Betancourt, R. (1989). "Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica", *Cuadernos Americanos*, 6. Año III. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Estudios de filosofía latinoamericana*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2001). *La transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2003). *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Aquisgrán: Concordia Reihe Monographien/Band 37.
- \_\_\_\_\_ (2005). "De la inculturación a la interculturalidad". Wn Tamayo, J. J. y Fornet-Betancourt, R. (orgs.). *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I. Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*. Estella.
- \_\_\_\_\_ (2006). *La interculturalidad a prueba*. Aquisgrán: Concordia Reihe Monographien/Band 43.
- Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método*. Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Garzón Valdés, E. (1993). La antinomia entre las culturas. En E. Garzón Valdés & F. Salmerón (Eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM. IIF.
- Kanyandago P. (2006). "Contextuality as a requirement for interculturality: An African perspective". En E. Steffens y A. Meuthrath (eds.), *Utopía hat einen Ort, Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten [Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt]*. Fráncfort, Maine y Londres: IKO [Verlag für Inerkulturelle Kommunikation].
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The extensions of Man*. Signet Books.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 55-86). CLACSO. UNESCO.

**Filosofía de la liberación y giro decolonial**

- Ortega y Gasset, J. (1958). *¿Qué es la filosofía?* Madrid: Revista de Occidente.
- Sartre, J. P. (1966). *Being and nothingness*. Nueva York: Washington Square Press.
- Tshibilondi Ngoyi, A. (2006). "La contextualité comme impératif d'une philosophie africaine interculturelle". En E. Steffens y A. Meuthrath (eds.), *Utopia hat einen Ort, Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten* [Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt], Fráncfort, Maine y Londres: IKO [Verlag für Inerkulturelle Kommunikation].

# El individualismo en el contexto de la diferencia colonial

Laurenio Sombra<sup>1</sup>

En la actualidad es muy común la crítica al creciente individualismo de la modernidad occidental, un individualismo que destroza cada vez más las formas de vida comunitarias autóctonas y que ha llegado al paroxismo en la presente era neoliberal. Hay, en contra, toda una serie de reacciones ético-políticas que, hasta ahora, se han mostrado muy insuficientes. Es común, incluso en grupos militantes, un cierto desaliento al percibir frecuentes *desvíos* individualistas por parte de los propios movimientos de izquierda y sus miembros, lo que nos invita a sugerir que ésta es una condición inexorable de nuestros tiempos.

El propósito de esta investigación es reflexionar filosóficamente sobre esta cuestión, partiendo del concepto de diferencia colonial desarrollado por Walter Dignolo, pero desdoblándolo en otros diferentes aspectos. La pregunta fundamental, dado este contexto, es: ¿cómo es posible entender de un modo más profundo la fuerza del individualismo, incluso en grupos sociales que supuestamente parecen rechazarlo? Y una segunda pregunta, que se desdobra de la anterior: ¿cómo es posible resistir a esa fuerza y proponer una alternativa viable?

Dignolo define así la diferencia colonial:

---

1 Es profesor adjunto de la Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Doctor en Filosofía (2015) por la Universidade Federal de Bahía (UFBA) y maestro en filosofía por la Universidade de Brasília (UnB). Particularmente interesado en una "hermenéutica crítica", emprendiendo un diálogo del pensamiento hermenéutico con perspectivas políticas. En ese contexto, investiga actualmente la constitución humana de sentidos y sujetos, y las relaciones de poder y alianza entre los sujetos en el seno de la constitución de sentido. Interesado, por fin, en el diálogo entre formas de pensamiento y sensibilidad occidentales y no occidentales. Autor del libro *Nas fronteiras de Wittgenstein: diálogos com o pragmatismo e a hermenéutica filosófica*. Ed. Da Unb, 2012. E-mail: lausombra@hotmail.com.

La diferencia colonial es el espacio donde emerge la colonialidad del poder. La diferencia colonial es el espacio donde las historias locales que están inventando e implementando los proyectos globales encuentran aquellas historias locales que los reciben; es el espacio donde los proyectos globales son forzados a adaptarse, integrarse, o donde son adoptados, rechazados o ignorados. La diferencia colonial es, finalmente, el local al mismo tiempo físico e imaginario donde actúa la colonialidad del poder, en el enfrentamiento de dos especies de historias locales visibles en diferentes espacios y tiempos del planeta (Mignolo; 2003, p. 10).

Esta definición tiene varios aspectos. Es importante resaltar, en principio, que subraya un espacio, una configuración compleja que confronta al menos dos "historias locales", dos "espacios y tiempos del planeta" que se enfrentan, produciendo una diferencia ineludible, una fractura, un enfrentamiento. Este enfrentamiento tiene que ser visto necesariamente en toda su dimensión trágica. Como afirma Dussel: "fue un 'choque' devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena" (Dussel, 1994, p. 62).

Tal choque se presenta en el contexto de una diferencia profundamente asimétrica, ya que los conquistadores europeos demostraron gran capacidad de destrucción física e imaginaria a partir de un *proyecto global* que buscaba imponerse en el nuevo espacio a ser conquistado. En este sentido, será fundamental comprender lo que significa este proyecto global y la idea de colonialidad del poder que de él emerge. Como se verá, parte fundamental de esta emergencia será el individualismo, cuestión clave de la presente investigación.

Pero, si sólo hubiese una larga y traumática implementación de un proyecto global, no habría diferencia colonial. Es fundamental comprender que estos proyectos son *forzados a adaptarse, integrarse, o donde son adoptados, rechazados o ignorados*. Esta gama de posibilidades se da porque, con mayor o menor grado de conciencia, hay resistencia al proyecto global. Cualquier investigación que quiera ir más allá de la mera denuncia necesita comprender estas posibilidades.

## La colonialidad del poder y la emergencia del individuo

Conforme he explicitado anteriormente, en la diferencia colonial emerge una matriz específica de poder, a la que el pensador peruano, Aníbal Quijano

(1992, 2014), nombró como colonialidad del poder. Este concepto es especialmente complejo porque articula diversas dimensiones a partir de las cuales la emergente modernidad occidental aseguró un dominio persistente sobre otros pueblos (y, particularmente, sobre América), pero también se transformó como pueblo, moldeando progresivamente una nueva sensibilidad y una nueva constitución simbólica para sí mismo. Es fundamental la percepción de que el proceso de colonialidad del poder es, al mismo tiempo, *físico e imaginario*. Establece, para conquistadores y conquistados, nuevos modos de producción y reproducción de la vida concomitantes con una profunda transformación simbólica y en lo imaginario. Los aspectos *físicos e imaginarios* son interdependientes, no es posible establecer claramente la primacía de uno de ellos.

Es posible, en cambio, concebir la colonialidad del poder, didácticamente, en tres aspectos fundamentales (Sombra, 2015b), desde que se tiene presente la profunda articulación e interdependencia entre ellos. En primer lugar, la constitución identitaria que se formó con la conquista de América. Los diversos pueblos originarios fueron agregados en una misma *raza* y nombrados como indígenas. Los africanos, esclavizados y transformados en mercancía, fueron nombrados, posteriormente, como negros. Y los europeos, por diferenciación, como blancos. Este proceso de identificación sirvió de matriz para varios otros: criollos, mestizos, esclavos, negros libertos, entre otros (Paiva, 2015). En palabras de Quijano (2014, pp. 778-779):

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, y redefinió otras. [...] Y en la medida que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población.

A pesar del énfasis de Quijano en la raza, vale resaltar, también, que estos procesos se desdoblaron hacia un modo particular de lidiar con el género (Quijano, 2014, p. 806).<sup>2</sup> Hombres y mujeres negros, indígenas y blancos, así como

2 Quijano dio gran énfasis a la cuestión de la raza en su dimensión identitaria, haciendo pocas veces men-



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

las diferenciaciones y clasificaciones posteriores, eran identificados y valorados de modos muy diferente.

Una segunda dimensión fundamental de la colonialidad del poder incluye el modo particular con que operan las relaciones de trabajo. De acuerdo con las identificaciones, se establecían diversos modos de participación en la producción económica del mundo colonial, así como en su contraparte europea. Los hombres y las mujeres indígenas, negros, blancos, mestizos, libertos o criollos ejercían a menudo diferentes roles en las actividades económicas, que tendían a reforzar, inversamente, la construcción de cierta representación simbólica acerca de sus *identidades*. Éste es un elemento fundamental, en la formulación de Quijano, que rompe con la dualidad, a menudo evocada, entre cuestiones identitarias y cuestiones económicas. Para el pensador peruano, resulta crucial comprender la profunda imbricación entre estos dos elementos en la constitución de la modernidad. Esto es aún más relevante en el contexto de América Latina.

Las nuevas identidades históricas, producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar (Quijano, 2014, p. 781).

Finalmente, resaltamos una dimensión que, de modo impreciso, vamos a llamar epistémica. Impreciso porque no es una dimensión que articula sólo el modo de conocimiento de sí mismo, del otro y del mundo, sino que articula también una sensibilidad, un modo de estar en el mundo. Y, haciéndolo así, se conecta profundamente con las otras dos dimensiones.

La dimensión *epistémica* puede dividirse en dos elementos principales, también profundamente asociados. Por un lado, Quijano (1992) destaca que la modernidad occidental forjó progresivamente un modo de diferenciar el alma humana de todo lo que le rodea, todo lo que puede ser considerado *objeto* de su investigación y control, incluso su propio cuerpo. De esta forma, estableció

---

ción a la cuestión del género. Por otro lado, María Lugones ha hecho una profunda investigación sobre la colonialidad entre el poder y el género. Véase, por ejemplo, Lugones (2007).

un tipo de relación, en adelante denominada relación sujeto-objeto, posiblemente sin precedentes en la historia de la humanidad. Establecida la relación entre sujeto/alma y cuerpo/objeto a partir de una noción de conocimiento/control, varias otras dualidades van siendo constituidas en estos términos, como la propia relación con la naturaleza. Es en ese sentido que Quijano afirma: “producida esa separación radical entre ‘razón/sujeto’ y ‘cuerpo’, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la ‘razón/sujeto’ humana y el ‘cuerpo/naturaleza’ humana, o entre ‘espíritu’ y ‘naturaleza’” (Quijano, 2014, p. 805).

Pero, hay un segundo elemento fundamental de la dimensión *epistémica*, particularmente importante para esta investigación, que es la forma en que la primacía del individuo se forja progresivamente en el imaginario moderno. La modernidad desarrolla una perspectiva según la cual el individuo humano es la base ontológica del conocimiento (como en el *cogito* cartesiano y, posteriormente, en el sujeto trascendental kantiano), de las relaciones religiosas (a partir del rompimiento de las jerarquías católicas, con la reforma protestante), de la fundación de una sociedad política (como en las teorías contractualistas a partir de un estado de naturaleza) y de las relaciones económicas (en el “buen egoísmo” de Adam Smith y Mandeville). “Probablemente no es un accidente que el conocimiento fuera pensado entonces del mismo modo que la propiedad, como una relación entre un individuo y algo” (Quijano, 1992, p. 442).

La primacía del individuo, dimensión *epistémica* transformada en sensibilidad, significó en la práctica un progresivo rompimiento (o debilitamiento) de los lazos comunitarios que ligaban a los diversos pueblos. Cada vez más, era promovida otra representación simbólica y imaginaria. Cada uno debe ser estimulado a luchar por su propia autonomía individual, sea en el ámbito religioso, político o económico. La propia idea de libertad se asoció cada vez más a una perspectiva de libertad individual. Como dijo Benjamin Constant (1985, p. 3), enalteciendo la “libertad de los modernos”, “ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y constante del poder colectivo. Nuestra propia libertad debe consistir en el goce apacible de la independencia privada”. Esta nueva dimensión privada y supuestamente libre también pobló el imaginario de diversos personajes *autónomos* capaces de construir un mundo nuevo, sin la ayuda de nadie, forjando cada vez más el modelo

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

del burgués emprendedor, como Robinson Crusoe, capaz de vencer todas las intemperies de la naturaleza (Moretti, 2014).

La riqueza del concepto de Aníbal Quijano está en la articulación de estos elementos. La propia constitución de la modernidad, sólo posible en contraposición a un intenso proceso de colonización, se da en el contexto de una imbricación indisociable de factores epistémicos, identitarios y económicos. El individualismo, así, debe ser pensado en el contexto de esta imbricación. Se da, pues, como la constitución de un imaginario de sujetos aislados, ya no dependientes de una comunidad, que sólo oportunamente se reúnen para formar una sociedad civil y/o una comunidad de conocimiento. En el fondo, el fundamento pasa a ser el individuo-sujeto, este *cogito* que sirve de base para la propia constitución de un mundo social. Ésta es una formulación que se presenta como positiva, fenomenológicamente, pero que lleva implícita una connotación igualmente negativa: la negación de un fundamento comunitario.

A partir de estos elementos, la fundamentación individualista resulta en un modo particular del europeo de tratar con la idea económica de la producción y el trabajo. Ésta se configurará cada vez más a partir de una lógica de acumulación, lógica que no parece tener sentido aisladamente para otros pueblos. Un aspecto emblemático de la diferencia colonial se manifiesta ya en el siglo xvi, en la relación del europeo con los pueblos autóctonos. El pastor calvinista francés, Jean de Lery, por ejemplo, vino a Brasil en ese periodo y narra el diálogo que tuvo con un viejo indígena tupinambá, admirado con el interés de los franceses por cortar y llevar a Europa miles de troncos de palo brasil. Lery le explica: "en nuestro país existen comerciantes que poseen más paños, cuchillos, tesoros, espejos y otras mercancías de lo que podéis imaginar y uno de ellos compra todo el palo-brasil con que muchos barcos vuelven cargados" (Lery, 1961, p. 135). Sobresaltado, el viejo tupinambá pregunta: "¿pero ese hombre tan rico del que hablas no muere?" (Lery, 1961, p. 135). Lery responde que sí, pero que deja las cosas para sus hijos o parientes cercanos. El jefe tupinambá concluye:

En verdad, ahora veo que vosotros maires [franceses] sois grandes locos, pues atravesáis el mar y sufrís grandes incomodidades, [...] y trabajáis tanto para amontonar riquezas para vuestros hijos o para aquellos que os sobreviven. [...] Tenemos padres, madres e hijos a quienes amamos; pero estamos seguros de que después de nuestra muerte la

tierra que nos nutrió también los nutrirá, por eso descansamos sin mayores cuidados (Lery, 1961, p. 135).

Esta aparente irracionalidad europea que tanto espantó al viejo tupinambá caracteriza el mercantilismo europeo, base fundamental del capitalismo emergente. Empieza a forjar una nueva configuración que Marx asoció a la búsqueda incesante de plusvalía. Marx nombra (1996a) como tal a un proceso "sin fin" en que el capitalista multiplica el valor abstracto, representado por el dinero, intentando en cada ciclo reiterar esta multiplicación de modo insaciable. Este proceso exige una contrapartida, que haya trabajadores explotados y, en otra medida, que se pierda la dimensión comunitaria.

Las cosas son, en sí y para sí, externas al hombre y, por lo tanto, alienables. Para que la alienación sea recíproca, basta que los hombres se enfrenten, tácitamente, como propietarios privados de aquellas cosas alienables y, por lo tanto, por intermedio de él, como personas independientes entre sí [...] El intercambio de mercancías comienza donde las comunidades terminan (Marx; 1996a, p. 211).

Queda claro aquí el vínculo entre una constitución de forma puramente económica, el capital, con los aspectos aquí apuntados como epistémicos, el imaginario de *personas independientes entre sí* y su contraparte a ser excluida, las comunidades. Así, sólo era posible una configuración social asentada en la plusvalía si otros modos de vida eran sometidos o expulsados de esa condición. En ese sentido, uno de los capítulos fundamentales de *El capital* es aquel en que se describe el proceso de la llamada "acumulación originaria". En él Marx muestra claramente la expropiación de otras formas de vida, necesarias, desde el principio, para que el capitalismo funcione.

En la historia del proceso de escisión hacen época, desde el punto de vista histórico, los momentos en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y se las arroja, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo. La expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso (Marx, 1996b, pp. 341-342).

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

Si pensamos este fenómeno a partir de Aníbal Quijano, esta articulación entre dimensión económica y epistémica gana una complejidad aún mayor al estar, asimismo, imbricada con la dimensión identitaria que forja un lugar diferenciado para las diversas razas, pero también para los géneros, tanto en relación con su *rol* en la producción económica, como a su condición en las dualidades epistémicas consolidadas por la modernidad.

En última instancia, por lo tanto, no caben tantos individuos-sujetos en el mundo. Lo que la modernidad occidental presencié fue una nueva configuración que, promoviendo un amplio imaginario positivo y una progresiva inserción jurídica en torno a los derechos individuales, mantenía a diversos grupos identitarios en mayor o menor grado de exclusión de las ventajas de ese supuesto avance. De un lado, con una estructura simbólica y estatal que diferencia a las poblaciones a partir de su configuración identitaria (raza, género, religiosidad, sexualidad). Del otro lado, con una estructura económica que necesariamente constituye vencedores y vencidos. Así, la pérdida de los lazos comunitarios sólo la compensaba en apariencia un ideario forzado del *trabajador libre* y del consumo individual, produciendo diversos grados de insatisfacción y/o intentos de sustitución.<sup>3</sup>

### La consolidación de una sensibilidad

La simple conciencia del individualismo y sus efectos no es suficiente para revertir este proceso. Esto sucede, como ya se ha sugerido, porque la dimensión *epistémica* que lo sostiene está lejos de configurarse en una mera dimensión intelectual. Es necesario comprender cómo se consolida una sensibilidad; cómo la relación sujeto-objeto y, especialmente, la primacía del individuo, se vuelven hegemónicas. Esto exige un largo proceso que forja, para hacerse efectivo, un nuevo modo de estar en el mundo que necesita ganar aires de naturalidad, para cada vez más formar parte del cuerpo del sujeto moderno.

Un buen recurso filosófico para pensar esta naturalización está en el concepto de performatividad tal como fue desarrollado por la filósofa estadounidense Judith Butler. En su libro *Cuerpos que importan*, afirma que "la performatividad debe entenderse no como un 'acto' singular y deliberado, sino, antes

3 Posiblemente se inserte en este contexto la vinculación irreflexiva en comunidades religiosas o políticas de naturaleza fundamentalista que, si no permiten mayor grado de reflexión, mantienen al individuo supuestamente a salvo de la pérdida de sentido.



bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra" (Butler, 2002, p. 18). Butler añade que la denominación asociada a ese proceso "es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma" (Butler, 2002, p. 26).

Este concepto es desarrollado por Butler para pensar las relaciones performativas que se tienen con una identidad de género, pero no queda restringido a esta circunstancia. Si pensamos en la articulación de las identidades constituidas por la colonialidad del poder con la dimensión *epistémica* que ella forja, puede establecerse una estrecha correlación. Como éstas son dimensiones constituidas y no esenciales, resulta fundamental "una práctica reiterativa y referencial" para "fijar una frontera" e "inculcar repetidamente una norma". Esta práctica es reiterativa justamente porque su éxito inmediato no está garantizado. La insistencia ritual, la *performance* de los diversos y reiterados actos que inculcan una norma son el recurso utilizado para que los cuerpos de los individuos sean grabados de un determinado modo, para que la colonialidad del poder se *instale* en ellos.

¿Cuáles fueron los rituales y las "prácticas reiterativas" que forjaron los cuerpos de la modernidad/colonialidad? No sería posible, aquí, una presentación mínimamente sintética sobre este asunto. Se desarrolló toda una gama de investigaciones empíricas (históricas, sociológicas, antropológicas) para desvelar este "proceso civilizador" en la formación del hombre y la mujer europeos de la modernidad. En el contexto de la diferencia colonial, es posible añadir los diversos y reiterados componentes performativos por medio de los cuales el "proyecto global" moderno se inscribió en las "historias locales" de América. En términos identitarios, vale citar el reiterado nombramiento de las nuevas clasificaciones, como resalta Quijano. En términos religiosos, el proceso de catequización y descalificación de las cosmologías originales. En términos epistémicos, la lenta inclusión, a medida que los contactos se intensificaban, de una gramática basada en nociones como la individualidad y la propiedad individual.

Pero esta transformación simbólica y del imaginario no habría sido posible sin la violenta explotación física que la acompañó. A menudo, los pueblos indígenas fueron sometidos a la servidumbre u otras obligaciones hacia los conquistadores, además de tener muchas de sus tierras confiscadas. Los pueblos africanos esclavizados ya venían todos en la condición de desterrados, además de ser sistemáticamente tratados como mercancía. La minoría que emer-



gía de esa condición (en muchos casos, mestizos) se inserta de forma precaria en el emergente sistema económico colonizador, pero casi siempre a partir de la diferenciación racial impuesta por ese sistema. Con la inserción progresiva del modelo capitalista, esta diferenciación no era excluida, siendo operada de forma difusa por el Estado y la sociedad. Como afirma Singh, "raza, en esta visión, es un modo flexible y fungible de atribución que, al principio, retiene importantes afinidades con la criminalización, el castigo y la desechabilidad de los pobres, ociosos y/o del trabajo excedente" (Sing, 2013, p. 2). En el espacio europeo, el proceso de constitución de la modernidad y del capitalismo sólo fue posible, como muy bien describe Marx, por una mezcla de agresión a las vidas comunitarias, incluso con una fuerte expropiación del acceso a la tierra, y por la progresiva criminalización de las poblaciones empobrecidas, acciones que se consolidaron con el término técnico "acumulación originaria" (1996b). En el universo latinoamericano, este proceso fue más lento, ya que el capitalismo no se consolidó tan rápidamente, pero la precarización de negros, indígenas y mestizos fue a menudo mayor que la experimentada por la clase proletaria europea.

Desde el punto de vista económico, para la constitución performativa de los "proyectos globales" fueron fundamentales los diversos modos de explotación establecidos por los conquistadores europeos y, posteriormente, por la élite local sobre los pueblos indígenas, negros y mestizos que aquí se establecían. Unos modos que forjaban, ellos mismos, nuevas relaciones de identidad y nuevos imaginarios acerca de la constitución de los diversos pueblos y razas de América. A medida que las relaciones capitalistas comenzaban a establecerse con más nitidez, especialmente a partir del siglo XIX, una parte de los pueblos subalternos comenzaba, poco a poco, a ser incluida como asalariada. O bien, aun no siendo incorporada a esta condición y permaneciendo al *margen* del sistema, vivía en función de él: mendigos, prostitutas, subempleados, pequeños asaltantes, pequeños traficantes, entre otras posibilidades. Otros lograron resistir, manteniendo en gran parte un modo de vida comunitario sin dejar, a pesar de todo, de ser explotados económicamente por los grupos dominantes y verse afectados simbólicamente por los nuevos imaginarios.

Tenemos, esquemáticamente, al menos dos posibilidades aquí planteadas, con varias gradaciones intermedias. Por un lado, pueblos que supieron mantener firme su vida comunitaria, pese a verse afectados económica y simbólicamente por la diferencia colonial. De otro, pueblos que, en gran medida,

se incorporaron a modos de vida individualista, aunque con frecuencia se mantuvieron en una condición marginal a ese sistema. En este último caso, se da una profunda transformación valorativa que ya rompe en gran medida los vínculos comunitarios, lo que coloca a esos individuos en una constante lucha individual por la supervivencia o por una posición en el *mercado del trabajo*, valiéndose cada vez más de los recursos inherentes a la *competencia individual* y perdiendo elementos psicosociales fundamentales para resistir a eso.

Lo que se quiere resaltar aquí es que si estos procesos afectan directamente la sensibilidad de los sujetos involucrados, el modo en que ellos incorporan el individualismo moderno no pasa por el mero convencimiento o una simple catequización. Esta nueva configuración ya alcanzó directamente el deseo de los individuos. Su propio parámetro de éxito y de felicidad se asocia a ello, y su parámetro de fracaso también, lo que explica, parcialmente, cierto grado de violencia por parte de los grupos *marginales*, ya no asociada a cualquier horizonte de transformación efectiva.

En los grupos que todavía resistieron y mantuvieron prácticas de vida comunitarias, esta sensibilidad sigue siendo muy diferente. Pero no es difícil imaginar cuánto afecta la diferencia colonial a estas comunidades. La insistencia performativa de los “proyectos globales” ciertamente estimula otros deseos y la voluntad casi natural, especialmente entre los más jóvenes, de alcanzar otros imaginarios, entre ellos los que sostiene el individualismo occidental.

## Resistencia y otros horizontes

Cuando se discutió la diferencia colonial, también se subrayó la afirmación de Mignolo de que cuando las historias locales reciben los proyectos globales, éstos se ven obligados a adaptarse, a integrarse o incluso pueden ser ignorados. Todo esto sugiere un componente fundamental de la propia noción de diferencia (Sombra, 2016): el hecho de que los proyectos globales no se implementan sin resistencia, las historias locales que los reciben pueden presentar diversos grados de reacción, enfrentamiento y negociaciones típicas de las relaciones antagónicas (Sombra, 2015a).

Esta posibilidad también ya está inscrita en la propia teoría de la performatividad de Judith Butler. Si la performatividad se hace por una reiteración, Butler añade: “que esta reiteración sea necesaria es una gran señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan entera-

mente las normas mediante las cuales se impone su materialización" (Butler, 2002, p. 18).

En este contexto, podríamos decir: la transformación de la sensibilidad promovida por los "proyectos globales" nunca se completa definitivamente. Siempre hay una grieta que posibilita una resistencia. Y, si pensamos con John Holloway (2002, 2011), esta grieta nos impulsa a una posición inicialmente negativa, porque parte de una resistencia concreta a este mundo objetivo que se conforma. Sin embargo, esta actitud sólo se consume porque se acompaña positivamente de un *hacer*, de un proceso que no acepta más la fragmentación del individualismo moderno.

¿Pero no fueron justamente estos intentos los que fracasaron varias veces? En la macropolítica, en el siglo xx, ¿no acompañamos varios intentos socialistas que terminaron casi siempre de un modo desolador? ¿Cómo es posible revertir una condición que, en cierto sentido, ya está en nuestra piel, ya afectó a nuestra sensibilidad?

Es fundamental comprender que la sensibilidad moderna fue construida, como se ha descrito brevemente, mediante rituales y procesos performativos cada vez más eficientes en el transcurso del tiempo. La única posibilidad de reversión, además de una perspectiva negativa, está en el desafío de la construcción de nuevos rituales, nuevos procesos performativos más anuentes con una perspectiva comunitaria. Esto remite a prácticas, modos de estar en el mundo que funcionen, que constituyan nuevas posibilidades de deseo y agrieten la primacía de los deseos individualistas. Espinosa decía que sólo una pasión más fuerte puede superar otras pasiones. En esta perspectiva, la simple condena ético-política no es eficaz para lograr el efecto deseado.

El individualismo no es una condición natural e inevitable de las sociedades complejas. Como he señalado anteriormente, hubo una construcción histórica que lo posibilitó. Es fundamental que rescatemos en la vida práctica de los individuos y de los pueblos reales posibilidades alternativas que, pese a verse fuertemente amenazadas por los "proyectos globales", continúan resistiendo y produciendo otros modos de estar en el mundo. Hacer esto significa partir no de modos de vida meramente considerados como intelectualmente positivos, sino de posibilidades reales.

El antropólogo Dominique Temple, por ejemplo, hizo un interesante trabajo de investigación sobre grupos sociales orientados por la idea de recípro-

cidad, partiendo de relaciones interpersonales basadas en el don<sup>4</sup> y no en el mero intercambio y la acumulación. En estas sociedades, la propia cultura desarrollada favorece mucho a aquellos que donan y no a aquellos que acumulan, lo cual propicia una fuerte dinámica interpersonal y económica y, al mismo tiempo, un deseo de producir para continuar participando de esa dinámica.

La reciprocidad no constituye un colectivo abstracto, sino una relación circular entre personas de la comunidad, que hace que la producción y la reproducción se den de forma colectiva, sin resultar en la fragmentación incesante de la producción capitalista.

El don debe ser "producido", por poco que signifique, como una expresión de la conciencia. Su "reproducción" manifiesta su comprensión social, su significación social; reproducción que entonces se convierte en reciprocidad. Esta diferencia entre "reproducción" y "restitución" permite precisar que la re-producción del don está dirigida a un "tercerero", así como el don se dirige al prójimo (Temple, 1996, p. 45).

Este circuito nada tiene de colectividad impersonal. Hay una forma de *interés* de los participantes de la reciprocidad, ya que el propio acto de donación resulta en prestigio para aquellos que más donan. Como cita Temple, dando el ejemplo de los pueblos andinos, "en el sistema de los aymara y quechua se puede observar que cuanto más participa uno en la reciprocidad, por sus propios dones, más participa también del ser común, lo que se traduce en prestigio" (Temple, 1996, pp. 96-97).

Temple muestra que ciertas ideas colectivistas simplemente no funcionaron por desconocer los fundamentos antropológicos de la economía de la reciprocidad. "Está muy claro que en todos los países del Socialismo real, la colectivización de la agricultura fue un desastre, y estos fracasos se reprodujeron en el altiplano peruano y en Nicaragua" (Temple, 1996, p. 94). Así, "no es posible asimilar comunidad y colectividad, confundir comunidad con cooperativa" (Temple, 1996, p. 94). En todos estos casos, se habría perdido el *motor ideológico* fundamental de la búsqueda de prestigio de los individuos comunitarios, diluidos en una colectividad abstracta.

4 Concepto que comienza a ganar notoriedad a partir de la obra *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss, y luego repensado por diversos otros autores, especialmente en la antropología.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

Es común pensar en esta perspectiva como una idílica etapa de la humanidad ya superada. Pero, la investigación de Temple nos invita a invertir el raciocinio y pensar el individualismo moderno y la lógica de la acumulación como una etapa antinatural, a ser superada. En ese contexto, “deberíamos considerar a los indígenas como las bases más avanzadas de un sistema post-capitalista; es decir, los que produzcan las infraestructuras económicas y sociales que generaron el bien común y valores superiores específicamente humanos” (Temple, 1999, p. 96).

En otra perspectiva, la pensadora mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar habla de una “política en femenino”, una política que parte de modos de reproducción de la vida y no de la producción de mercancías. Modos basados en la perspectiva de lo “común”, no de una dimensión “pública” abstracta, que genera productos fijos y acabados, sino como “algo que se produce, reproduce y actualiza continua y constantemente” (Gutiérrez Aguilar, 2017, p. 75). Esta dimensión debe, necesariamente, estar situada espacial y temporalmente, involucrar a comunidades reales que participen de la actividad común, lo que una vez más difiere mucho del modelo público abstracto.

Gutiérrez rechaza, en su proposición, cualquier racionalización de un futuro teleológicamente determinado. Esto no impide una perspectiva esperanzadora de transformación, pero ésta se da a partir de una noción más abierta de horizonte, como “aquel conjunto de aspiraciones y anhelos, no siempre lógicamente coherentes entre sí, que animan el despliegue de una lucha colectiva y se expresan a través de ella en un momento particular de la historia” (Gutiérrez Aguilar, 2017, p. 27). Esta concreción, esta alusión a “un momento particular de la historia” es la que permite que el horizonte de transformación esté asociado a una acción radicalmente presente, no a un futuro determinado. Se debe a las creaciones actuales de dispositivos que puedan, por un lado, agrietar el capitalismo y sus mecanismos más perversos (Holloway, 2011), y de otro, forjar y potenciar nuevas posibilidades que ya están inscritas en nuestra condición humana actual. Todo esto tendrá, naturalmente, que dialogar con la complejidad del mundo contemporáneo, como afirma Gutiérrez Aguilar:

las lógicas de producción de lo común no aluden ni necesaria ni únicamente a antiguas prácticas comunitarias de pueblos indígenas; son, más bien, prácticas comunitarias cuya generación y conservación, si bien hunden sus raíces en tiempos remotos y en enérgicas luchas de resistencia y de creación de vida, pueden también entenderse como



contemporánea reactualización práctica, fundada, eso sí, en añejos conjuntos de saberes colectivos interiorizados —y reproducidos— por quienes se asocian para fines presentes (Gutiérrez Aguilar, 2017, p. 73).

Bajo esta perspectiva, lo que Mignolo llama “diferencia colonial” se vuelve cada vez más fuerza viva de resistencia y construcción de “otro mundo”, que sólo puede ser gestado a partir de las grietas del mundo actual, con todas sus contradicciones.

## Consideraciones finales

La cuestión del individualismo es crucial para cualquier discusión acerca del futuro de la humanidad. Estuvo y está asociada a aspectos fundamentales de la modernidad, incluyendo nuestro sistema de derechos, parte importante de nuestros fundamentos epistémicos y nuestro modo de pensar las cuestiones políticas. Es esencial, también, para comprender el capitalismo, cuyo estímulo insaciable para la producción de valor abstracto (a partir del dinero) parte de los propietarios responsables de la multiplicación de la riqueza, pero también de la aceptación y la participación tácita de toda la población restante.

Estos fenómenos propician innumerables paradojas. Desde el punto de vista político y social, estimuló una mayor libertad individual, aunque jamás alcanzando a la totalidad de la población involucrada. Por otro lado, el fundamento sociopolítico en el individuo ha destrozado casi siempre el sentido de comunidad de diversos pueblos, suscitando a menudo una profunda falta de sentido y dilapidando el vínculo que siempre ha permitido las acciones de autoprotección inherentes a las comunidades.

Desde el punto de vista económico, el estímulo a la multiplicación de la riqueza suscitó un proceso cada vez más acelerado de transformación social, avance científico y tecnológico que sustentó la abrumadora producción de riquezas de la modernidad (Marx y Engels, 2007). Muchos avances obtenidos llegaron a favorecer a parte significativa de la humanidad, con un aumento del confort, la mejora de las condiciones de salud e higiene, etc., aunque a partir de una profunda desigualdad. Sin embargo, este proceso presenta un resultado preocupante en varias dimensiones. La constitución de una sociedad casi totalmente orientada a la multiplicación del dinero como valor abstracto, la continua explotación de parte significativa de la población, la concentración creciente de



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

capital y, sobre todo, la destrucción de los recursos del planeta, tendencias que inviabilizan a futuro el propio hábitat de la humanidad, son todos estos aspectos que se presentan no como efecto colateral indeseable del individualismo y de la plusvalía resultante de él, sino como inherentes a su lógica.

A pesar de los diversos y recurrentes procesos de resistencia, el individualismo y el capitalismo dominan cada vez más el planeta. La modernidad forjó el deseo y la sensibilidad de capitalistas, trabajadores y consumidores. Siendo vivida como algo natural e inevitable, a menudo se ven afectados por las ventajas y desafíos que este modelo propicia. Ni siquiera la comprensión cognitiva de sus riesgos es suficiente, si consideramos que somos más movidos por nuestros afectos que por meras inferencias lógicas.

Es fundamental, en contrapartida, que se movilicen otros deseos y desafíos. Otras posibilidades que impulsen nuestra capacidad, que también favorezcan la producción de riqueza (aunque no a la misma escala), pero cuyo significado no sea más el de producir a partir de la idea de competición. Debemos constituir otro estímulo que no sea la multiplicación indefinida del valor y su acumulación individual, sino su constitución recíproca y más cualitativa que cuantitativa. Hay un enfrentamiento no sólo de una forma de reproducción ideológica contra una mayor concientización; sino también de dos formas diferentes de sensibilidad, de un "proyecto global" universalista que arregla símbolos e imágenes a su favor contra una resistencia local a ese proyecto (sin negar el diálogo y la negociación con él) que también debe emplear símbolos e imágenes.

Si la diferencia colonial es un espacio complejo de disputas, el desafío es colocarse de forma crítica y concreta en ese espacio. Resistir y actuar de un modo que suscite otras posibilidades reales, no en un futuro meramente imaginado, sino en posibilidades presentes ensayadas y perfeccionadas. Sólo ellas pueden probar continuamente nuestra propia sensibilidad y nuestro propio deseo, nuestra capacidad de forjar otro mundo no sólo a partir de lo que creen nuestras mejores intenciones, sino envolviendo lo que hay de sombrío y luminoso en nuestra humanidad.

## Bibliografía

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Trad. de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós.
- Constant, B. (1895). "Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos". *Revista Filosofia Política*, (2).
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: UMSA-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/Plural Editores.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Heidegger, M. (2006). "A superação da metafísica". En Trad. Márcia Sá Cavalcante Schubak. *Ensaios e Conferências*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución*. 2ª ed. Buenos Aires: Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla.
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra o trabajo*. Trad. Francisco Sobrino. Buenos Aires: Herramienta.
- Lery, J. de (1961). *Viagem à terra do Brasil*. Trad. de Sérgio Milliet. Río de Janeiro: Ed. Biblioteca do Exército.
- Lugones, M. (2007). "Heterossexualism and the colonial modern gender system". *Hypatia*, 22(1): 186-209, invierno.
- Marx, K. (1996a). *O Capital: Crítica da Economia Política*: vol. I, Tomo 1. São Paulo: Ed. Nova Cultural.
- \_\_\_\_\_. (1996b). *O Capital: Crítica da Economia Política*: vol. I, Tomo 2. São Paulo: Ed. Nova Cultural.
- Marx, K. y Engels, F. (2007). *El manifiesto comunista*. Trad. Jesús Izquierdo Martín. México: FCE/Turner.
- Mignolo, W. D. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Moretti, N. (2014). *O burguês: entre a história e a literatura*. Tradução de Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas.

**Filosofía de la liberación y giro decolonial**

- Paiva, E. F. (2015). *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Quijano, A. (1992). "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En Heráclito Bonilla (comp.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- \_\_\_\_\_. (2014). "Colonialidade del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Cuestiones y horizontes. Antología esencial: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso.
- Singh, N. P. (2013). "Concept note: on race, violence and 'so-called primitive accumulation'". New York University. Disponible en: <https://pt.scribd.com/document/285280083/Concept-Note-on-Race-and-Primitive-Accumulation-Draft>
- Sombra, L. L. (2015a). "Identidade dos sujeitos: linguagem, constituição de sentido e valor". *Revista Sísifo*, 1(1): 95-114.
- \_\_\_\_\_. (2015b). "Escândalo da Política Brasileira: o sentido da desigualdade". *Revista Ideação* (32): 59-99.
- \_\_\_\_\_. (2016). "Diferença colonial e antagonismo: investigando a alteridade na América Latina". *Hendu* 7: 132-143.
- Temple, D. (1996). *La dialéctica del don: ensayo sobre la oykonomía de las comunidades indígenas*. Trad. María Rosa Montes. 2ª ed. La Paz: Hisbol

# Ensayo sobre la responsabilidad y la razón material

Enrique Téllez Fabiani<sup>1</sup>

## o. Sentido de la cuestión

El texto que ahora someto a la consideración del lector, intenta aproximar-se a un postulado de la Vida Perpetua, que emule al postulado kantiano de la Paz Perpetua, y a su articulación con la política de la liberación en clave dusseliana. Decimos que es un ensayo en toda la extensión del término: sólo en la última parte se verá con mayor claridad el sentido del diálogo que queremos establecer con Jonas.

Hans Jonas, fue un judío que huyó de la persecución nazi y se instaló en la academia occidental (EUA y Canadá). No tuvo nexos con otras realidades. Su postura sobre las generaciones futuras, novedosa en su época, es un punto crítico que logró superar posiciones liberales de derecha y de izquierda. La recuperación del formalismo kantiano por parte de este autor es advertida por los temas y sus posiciones claras con respecto a la metafísica; sin embargo, hay un intento de recuperar lo material como lo entenderemos aquí: como contenido; esto es, como vida humana. Desde las secuelas del nazismo (el pesimismo, como "heurística del miedo"), y frente a la crisis ecológica que se vislumbraba explícitamente en ese entonces, Jonas pone en el centro de su investigación la responsabilidad, específicamente con las generaciones futuras y a escala planetaria.

---

1 Enrique Téllez obtuvo su doctorado en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha realizado estancias doctorales en Lima y Roma, entre otros lugares. Es autor de "El mapa celeste", de "preludio" y editor de un trabajo colectivo que lleva por título *Para una estética de la liberación decolonial*, entre otros. Desde hace cuatro años ha organizado varios eventos internacionales como miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL).

Ofrecer una justificación para una razón material debe ser un tema central para la filosofía de la liberación, porque es una de sus propuestas más consolidadas: la articulación de lo material con lo formal y la factibilidad es, justamente, un giro antropológico que interpela a todo el pensamiento occidental. Entiendo por razón material un modo de argumentación justificante, que tiene como tema central la vida como contenido de la acción humana; y por responsabilidad hacerse cargo, asumir los efectos de la acción. Por lo pronto, de manera provisoria, asumiremos las posturas mínimas tanto del pensamiento de Jonas, como del pensamiento de Dussel. Y trataremos de asumir, también, un compromiso con la política de la liberación que se está escribiendo al calor de este y otros debates. Se notará lo apretado de los argumentos de Jonas, pero pensamos que es un tránsito absolutamente necesario para llegar a establecer los alcances y límites de su propuesta, de su principio de responsabilidad.

## **1. La prioridad de la vida**

La relación entre el bien y el deber no es de fácil discernimiento; mucho menos hablar de su fundamentación en la naturaleza. Para Jonas, lo "Bueno" en sentido ético, es aquello cuya posibilidad contiene la demanda de su realidad. Esta bondad deviene éticamente valiosa en la medida en que una voluntad perciba su demanda como un deber. En este sentido, la obligación tiene dos sentidos: la voluntad que manda sobre otra voluntad; pero también, una voluntad mandada a partir de la inmanente exigencia de la realización de un bien. Esto es, desde la perspectiva de la naturaleza exige su continuidad como uno de sus fines: su re-producción es muestra de esta exigencia. Hay dos puntos de partida para dicha fundamentación:

[Primero:] Maximizar el conocimiento de las consecuencias de nuestra actuación y maximizarlo con miras a cómo estas consecuencias determinan y amenazan el destino de la humanidad futura; [segundo] a la luz de este conocimiento, es decir de lo nuevo sin precedentes que podría ser, elaborar un nuevo saber de lo que debe ser y lo que no debe ser, de lo que se puede admitir y lo que se debe evitar; o sea, en último término y positivamente un saber sobre el bien, sobre lo que el ser humano debe ser. Para ello puede ayudar precisamente el aspecto anticipatorio de lo que no debe ser, pero que ahora parece por primera vez posible. Lo primero

es el conocimiento práctico, lo segundo un conocimiento de los valores. Necesitamos ambos como brújula hacia el futuro (Jonas, 1998, p. 141).

Si la naturaleza contiene fines,<sup>2</sup> también contiene valores; con la distinción entre el bien ético y su negación, comienza la posibilidad de atribuir valores. Pero éstos no le son anexados, o advenedizos, sino que le son constitutivos en la persecución de los fines: si se realizan, constituirán un bien, si no lo hacen, constituirán un mal. Los juicios de valor no anteceden a los juicios de hecho; no es posible atribuir un valor sobre la bondad, o la justicia, del fin; y tampoco se podría derivar de ello ninguna obligación. Si existe en la naturaleza tal demanda de su afirmación, lo único cierto de ella es su facticidad. El fin se impone en la naturaleza y el bien hace de correlato a la orientación de los fines. La obligación es un medio para la consecución del fin éticamente bueno.

La naturaleza debe afirmar que su finalidad es también un fin. Al menos en la medida en que *un fin negador de fines* plantea un absurdo insuperable, porque resulta de una paradoja que no tendría posibilidad de verificarse en la realidad. La facticidad de los fines concretos es un paso primero hacia su validez como bueno o no. En otras palabras, la existencia de fines es mejor que la ausencia de ellos. La presencia de un fin en la naturaleza asegura, por lo menos, la presencia de ella; la negación de un fin daría como consecuencia el sinsentido de ella. Jonas establece que la presencia de fines en la naturaleza es algo "instintivamente seguro", "intuición evidente" (pero por lo mismo, subjetivo), para que el reconocimiento de la superioridad del fin sobre la ausencia del fin se dé como una "certeza axiomática".

Una vez establecida y dada por hecho, la jerarquía del fin sobre su ausencia, también co-sustancial y simultánea, Jonas antepone la prioridad del ser sobre su ausencia. Dice:

En la aspiración a la meta como tal, [...] podemos ver una fundamental autoafirmación del ser, que lo pone absolutamente como lo mejor

2 La cuestión de los fines es una de las debilidades de la investigación de Jonas; es científicamente poco serio pensar en términos de la teleología. No obstante, es indispensable para establecer la prioridad de su afirmación. Para Varela y Maturana, una máquina sólo puede explicar la relación entre los componentes y las leyes que rigen sus interacciones y transformaciones. Pero, aclaran que, para pensar lo vivo, hay que tomar en cuenta que, "la noción de desarrollo, como la de finalidad, surge en el contexto de la observación, de modo que pertenece a un dominio que no es el de la organización autopoiética del sistema vivo". Cfr. Maturana y Varela (2004, pp. 75 y ss).



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

frente al no-ser. En todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada. Contra esta sentencia del ser no hay réplica posible, pues incluso la negación del ser delata un interés y un fin. Esto significa que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer "sí". [...] Que al ser hay algo que le importa —al menos él mismo— es lo primero que sobre él puede enseñarnos la presencia en él de fines: el siguiente valor sería entonces la maximización de la finalidad, esto es, la riqueza de metas anheladas [...] este valor resulta del valor fundamental del ser en general en incremento de su diferencia frente al no-ser (Jonas, 1995, 4, I, 3).<sup>3</sup>

La naturaleza se desenvuelve anteponiendo los fines sobre su ausencia. Contra este desenvolvimiento, no tiene sentido hablar de una naturaleza sin fines; de hecho, sería inconcebible, o en todo caso, irracional. El "acrecentamiento cualitativo" es el antónimo de la "indiferencia"; un ser indiferente es equivalente a una naturaleza libre de valores y de fines, pero a-evolutiva. La evidencia muestra que la evolución siempre es ascendente; análogamente, la maximización de los fines también es ascendente en su enorme variedad de formas.

No sería posible decir que la gran variedad de formas en este incremento de la naturaleza es el mejor o no lo es. Lo que sí podemos afirmar es que la conservación de su posibilidad de elección de acuerdo a fines siempre es un *bien* frente a su aniquilación. La aspiración se va identificando cada vez más con la intensidad del ser vivo que se concentra en fines propios. Los seres van acumulando un sentir y un anhelo tal que cada uno de ellos se vuelve su propio fin; pero ese ser que es fin, también es creador de fines. Se enfatiza, entonces, la autoafirmación de la vida sobre la muerte. Dice:

La vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser, pues en su menesterosidad constitutiva —que viene dada por la necesidad del metabolismo y cuya satisfacción puede verse frustrada— tiene en sí la posibilidad del no-ser como su siempre presente antítesis, o sea, como amenaza. Su modo de ser es la conservación mediante el obrar (Jonas, 1995, 4, I, 4).

3 En esta obra, indicamos capítulo, sección y subsección de aquí en adelante.

Frente a las posibilidades que le son constitutivas, lo viviente como concepto desarrolla una estrategia de imposición por afirmarse positivamente; y no sólo eso: acumula sus estrategias de sobrevivencia. En esta acumulación aditiva genera una infinita variedad más de estrategias y formas de vida, todas ellas inéditas. La constante elección de la vida siempre está amenazada por la constante circunstancia de la muerte; pero la actitud electiva de la afirmación de su vida es un obrar constante también que le es constitutivo. Además,

El "sí" de todo anhelo está reforzado por el activo "no" al no-ser. El ser se convierte, mediante el "no" negado, en un empeño positivo, esto es, en la constante elección de sí mismo. La vida como tal, con el peligro de no-ser que le es inherente, es expresión de tal elección. Así pues, es la muerte —esto es paradójico sólo en apariencia—, es decir, es el poder morir, el poder morir en cualquier momento, y su permanente postergación, lo que pone su sello en la autoafirmación del ser: con ello esa autoafirmación se convierte en aspiraciones individuales de los seres (Jonas, 1995, 4, I, 4).

Con el mismo énfasis con el que se afirma, enfatiza la negación de la muerte que le amenaza. La naturaleza es su propia actividad creadora: "Cuando reemplazamos nuestro ser en nuestro querer, y nuestro querer mismo en el impulso que lo prolonga, comprendemos, sentimos que la realidad es un entrecruzamiento perpetuo, una creación que se persigue sin fin" (Bergson, 2007, p. 240).<sup>4</sup> La satisfacción, en tanto negación de su negación, se manifiesta mediante las señas de vida en una constante posibilidad de morir que le hace frente y en términos de la cual se avanza hacia la ascendente actividad de su vivir. En los tiempos largos, aquellas aspiraciones se logran identificar con la singularidad de los seres diversos.

El punto más problemático de la ética es el tránsito del querer al deber. La autoafirmación de la vida deviene obligatoriedad en el viviente humano en tanto ser dotado de libertad que tiene la conciencia de elegir la vida o la muerte. La libertad del viviente humano como resultado de todo el proceso

4 Las referencias a la creatividad y la novedad, tanto de la materia (la naturaleza) como del espíritu y lo humano (en sentido secular), son muchas y muy variadas; pero Jonas y Bergson quizá no coincidan en otros puntos, como en la cuestión teleológica, aunque esto es tema de otro trabajo.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

de labor teleológica de la naturaleza. El querer vivir del viviente<sup>5</sup> parece ser el cumplimiento último de la naturaleza, dentro del cual, la relación con el deber no parece problemática. Pero acontece que la relación entre el querer y el deber no coincide. La finalidad constitutiva del viviente exige "querer fines" porque justo éstas son las condiciones de posibilidad de la continuidad de su existencia. Dice Dussel:

El "pasaje" del juicio del hecho material al juicio normativo es producido por la razón práctico-material que funda en la "necesidad" biológico-cultural la "obligación" ética. La "obligación" es la auto-ligazón responsable que la voluntad (del "ello" a través del "yo") impera sobre el sujeto (el "sí mismo") desde la "necesidad" del vivir. El "ello-yo" coacciona éticamente al "sí-mismo" viviente, dado, para impedirle morir, para impelerlo a sobrevivir: al "sí mismo" le impone el "ello" (la pulsión, la afectividad, la vida misma como motor) por intermedio del "yo", esta autodecisión, además, como una "voluntad de vivir" (obligación), o de lo contrario el yo se desintegraría y perdería el "sentido" de la vida: quedaría en posición de anomia, de pánico ante el *vacuum*, de suicidio (Dussel, 1998, §110).

El querer esa continuidad de la vida es un fin fundamental. La autoconservación de la naturaleza no necesita ser mandada, en tanto se trata de un querer que ya es un hacer,<sup>6</sup> una voluntad de vivir que se manifiesta con su obrar cotidiano, permanente y activo. Pero en el viviente humano existe una diferencia drástica: hay una posibilidad de elegir (una *voluntad de fin*) de la que se deriva la jeraquización de fines, en tanto deber elegir los medios para la consecución de los fines propuestos.<sup>7</sup>

5 Dice Dussel: "La *voluntad* es el 'querer-vivir' de la vida, de la vida humana. La política siempre ronda el tema del poder. La esencia del poder de la voluntad es la vida. [...] la 'Voluntad de Poder', cuando se cierra sobre sí misma o domina al otro, es una determinación defectiva" (Dussel, 2009, §251). El poder es considerado exclusivamente en negativo por Jonas y no en positivo, y su defección, como la determinación de la *política de la liberación*.

6 Para Jonas, "hacer" no es la praxis, sino la poiesis de Dussel; se trata de un hacer materialmente hablando.

7 Para Hinkelammert, la racionalidad instrumental niega esa posibilidad; surge, entonces, la necesidad de tomar criterios de una racionalidad reproductiva. El argumento sale del alcance de este texto; pero tómese en cuenta que: "El sujeto especifica su necesidad en términos de fines específicos en el marco de condición de posibilidad de su vida como ser natural. El simple cálculo medio-fin no le asegura esta inserción, [...] aparece así la racionalidad reproductiva como criterio fundante de la racionalidad me-

Para Jonas, el "valor" designa la medida del querer y está supeditado al "bien"; pero éste es independiente de aquél. La naturaleza necesitante obliga a que algún fin tenga valor, aun desde antes de cualquier elección. En los actos humanos ponemos los fines como fines naturales. Cada fin tiene valor en tanto vale la pena perseguirlo. Pero "valer la pena" quiere decir que, a pesar de que mi percepción puede establecer que no es de mi gusto, "vale la pena" porque es "bueno". Y que sea "bueno" quiere decir que hay una obligación hacia su persecución porque permite volver a este circuito de la vida:<sup>8</sup> volveremos a establecer fines que sean buenos y cuya persecución valga la pena. Es el problema de la re-producción en tanto regreso a lo mismo desde lo mismo: simple continuidad que se mantiene atada a la vida. Algo vale porque, al final de la cadena de mediaciones, permite estar en la vida.

Hacer el bien, aunque en abstracto como lo planteamos ahora, lleva consigo un sentimiento de certeza porque el agente de la acción reconoce un beneficio; por muy lejano o ajeno que le parezca, su ser moral se beneficia con la obediencia de ese fin. La *paradoja* que señala Jonas es que el *yo* tiene que ser olvidado para convertirse en un *yo más digno*, porque esto constituye el *bien*. En ese sentido, y contra Kant, lo primero es el contenido de la acción, no la forma; la moral no está referida únicamente al yo singular. Dice Jonas:

No es el deber mismo el sujeto de la acción moral, no es la ley moral la que motiva la acción moral, sino la llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído (de acuerdo a la ley moral). Lo que la ley moral ordena es precisamente que se preste oídos a esa llamada de todos los bienes dependientes de un acto y de su eventual derecho a mi acto. Convierte en deber para mí aquello que la inteligencia nuestra que ya es algo por sí mismo digno de ser y que está necesitado de mi acción. Para que esto llegue hasta mí y me afecte de tal modo que pueda afectar a mi voluntad, he de ser receptivo a ello. Nuestro lado emocional tiene que entrar en juego. Y está en la esencia de nuestra naturaleza moral el que esa llamada que la inteligencia transmite encuentre una respuesta en nuestro sentimiento. Es el sentimiento de responsabilidad (Jonas, 1995, 4, I, 8).

---

dio-fin..." (Hinkelammert y Mora, 2001, p. 107). Todo el capítulo 3 de esta obra es un argumento que vale la pena rastrear con detalle.

<sup>8</sup> La expresión es de Hinkelammert; justo por ello, hablábamos de la crítica a la racionalidad instrumental.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

Una teoría de la responsabilidad, como la propuesta por Jonas, tiene un fundamento racional de la obligación en tanto principio legitimador subyacente a la exigencia de un deber vinculante; así como un fundamento psicológico de su capacidad de mover la voluntad en tanto causa que le produzca al sujeto ser afectado por aquel. Razón y sentimiento son dos partes del total de la responsabilidad, ambos son complementarios. Los seres morales están constituidos por una capacidad de afectación que provoca tanto un sentimiento responsivo, como un imperativo racional. Pero no es una igualdad de complementariedad, ni mucho menos una igualdad lógica entre las partes; debe haber algo más que *un mero impulso*. La responsabilidad debe estar inclinada por un sentimiento mayor que provoque este movimiento hacia ella misma. Dice:

En cualquier caso el abismo entre la sanción abstracta y la motivación concreta ha de ser salvado por el arco del sentimiento, única cosa que puede mover la voluntad. El fenómeno de la moralidad se basa *a priori* en el emparejamiento de esos dos miembros, si bien uno de ellos está dado sólo *a posteriori* como un *factum* de nuestra existencia: la presencia subjetiva de nuestro interés moral (Jonas, 1995, 4, I, 8).

La validez de las obligaciones estaría en un primer lugar metodológico y el aspecto subjetivo estaría en el segundo; sin embargo, el orden natural exige que el sentimiento responsivo se encuentre antes, por ser inmanente en la naturaleza y porque hacia él se dirige la llamada de la obligación.

## 2. Los imperativos categóricos de Jonas

Para Jonas, el hecho de que deba haber un mundo, constituye un axioma general que por indemostrable no deja de ser convincente, porque su existencia siempre va a ser mejor que su inexistencia. Pero, más allá de que se trate de una *convinciente deseabilidad de la fantasía especulativa*, esta estimación tiene una sola manera de enunciarse: afirmamos la permanencia desde nuestra posición existencial, asumiendo por tanto una perspectiva decididamente antropocéntrica. Es una decisión desde la vida, siempre asediada por la muerte pero obligada a permanecer. Que *deba haber un mundo* es un imperativo categórico. Veamos la cuestión por partes.



Para Kant, los imperativos<sup>9</sup> son fórmulas muy concretas que expresan la relación entre “leyes objetivas del querer en general” y la “imperfeción subjetiva de la voluntad humana”; es decir que, a partir de nuestras limitaciones en el mundo contingente, las acciones deben encaminarse a las leyes, limpias de toda subjetividad. Dice: “La representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo para una voluntad se llama mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama imperativo” (Kant, 1999, §413:10). Los imperativos son expresados por el *deber* porque la acción es absolutamente necesaria; pero, de acuerdo con este formalismo, dicha necesidad no tiene referencia a ningún fin. El imperativo categórico es apodíctico porque la acción es objetivamente necesaria por sí.

La necesidad del imperativo categórico surge de que su realidad no se encuentra en la experiencia. Su contenido es la Ley y la necesidad de la máxima de ser conforme a esa ley, que es incondicionada y universal; por tanto, el imperativo representa lo necesario si está en términos de la conformidad de la máxima en la ley. El imperativo es único y a partir del él se derivan todos los demás; de ahí la importancia que adjudicó Kant a la filosofía del derecho y sólo a raíz de esta reflexión podríamos retomar su importancia formal para dotarla de contenido material.

Para Hans Jonas no hay una arquitectónica similar, sólo hay un principio categórico que considera como punto de inicio la reflexión posterior. En su crítica a Kant señala que el imperativo categórico sólo es una fundamentación lógica, no moral, porque el poder querer de seres racionales actuantes sólo expresa la autocompatibilidad lógica, que ciertamente salva la idea de la no contradicción. Para Kant ni siquiera es pensable la contradicción porque atenta contra el deber estricto o estrecho (inexcusable). En cambio, para Jonas, es válida la contradicción con un cierto contenido material. Luego, parece igualmente lógica la sentencia del sacrificio de una generación (presente o futura) en aras de la otra (presente o futura). La diferencia es que una permite la continuidad y la otra no. Así que, si se apuesta todo a la concordancia lógica, no se sigue de ello que se deba continuar. De esta inconsistencia lógica cabe pensar, para Jonas, que debe buscar una nueva justificación lógica fuera de los preceptos lógicos de la proximidad; de ahí la necesidad de una argumen-

9 Dejamos este apartado con el lenguaje mismo de Jonas, aunque resulta muy kantiano y, en algunas ocasiones, excesivamente ambiguo. Para la *política de la liberación* habrá más precisiones necesarias (Dussel, 2009, §366-369).



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

tación metafísica de la no-proximidad.<sup>10</sup> En su sentido positivo (Jonas, 1995, pp. 1, IV, V y ss.) diría,

a) Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra.

A pesar de las cuestiones que surgen inmediatamente de este imperativo, descubre, además, que metodológicamente hay otro imperativo negativo que está presupuesto:

b) Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida.

Y aún precisa otro también negativo:

c) No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra.

Y sólo hasta después de éste surge otro tratando de aclarar el primero positivo:

d) Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre.

Si el primero tenía el problema de definir lo *auténtico* de la vida humana, en el último simplemente desaparece para dar lugar a una expresión más kantiana en sus formas, pero más imprecisa en la cuestión de la *integridad del hombre*. Esta cuestión deja de lado intencionalmente cuestiones relacionadas con la causa creadora, porque va más allá de nuestro estudio; por lo pronto, sólo lo señalamos para despejar la cuestión de la *dignidad*. Aún más importante para nuestro estudio es el aspecto negativo del imperativo, porque no hay uno kantiano similar y porque metodológicamente es su antecedente de

10 Se entiende que la "proximidad" (relación humano-humano) no es la "lejanía" ni la "proxemia" (relación humano-naturaleza). Por ello, esta distinción es la primera categoría de la filosofía de la liberación (cfr. Dussel, 2014, §2.1).

garantía material, no necesariamente lógica, pero sí necesariamente de contenido concreto.

Para Jonas es claro que la violación de este tipo de imperativos no implica contradicción. Se puede argumentar, por ejemplo, que el sujeto singular pueda querer su suicidio, tanto como el de la humanidad. También, en singular o en plural, podemos consensuar la anulación del futuro para gozar el presente. La validez de estos argumentos parece ignorar el querer la permanencia en el circuito de la vida de los vivientes humanos en su totalidad; en cambio, los imperativos que propone tratan de ahondar más en la distinción entre el sujeto singular y plural, además de la cuestión del tiempo, lo vigente y lo porvenir. Es decir, sería válido poner en riesgo la vida del singular, pero no la del plural; aunque se pueda disuadir argumentando que es mejor una vida breve pero plena, que una vida larga pero mediocre. Si argumentáramos en este sentido, surgiría la duda de si podemos poner en riesgo la continuidad de nuestras generaciones anulando en el largo plazo a las generaciones futuras. La justificación para llenar este vacío que surge frente a la posibilidad de anular a las generaciones futuras, no es nada fácil con los imperativos interioristas que fomentan la virtud individual. Para Jonas esta posible argumentación, del todo teórica, es un axioma que da por sentado un punto de partida para la consecución de sus argumentos.

En sentido contrario al comportamiento privado, el imperativo que propone Jonas trata de dirigirse hacia la política del Bien Común, si por ello entendemos que es más exteriorista que interiorista, es menos de la virtud del singular y más solidario del plural. Pero el imperativo kantiano sólo goza de ser probable hipotéticamente, porque habría que esperar que los otros, o algunos otros sujetos singulares, en su comportamiento privado, hicieran lo mismo para que la convivencia fuera pacífica, cordial, respetuosa; de tal suerte que mi elección privada, como máxima de acción, fuese transformada en ley universal. Pero no está clara la consideración de las consecuencias reales de mi toma de posición; por otro lado, no parece un principio de responsabilidad, sino una condición totalmente dejada a mis posibilidades de discernimiento para la autodeterminación, que puede o no implicar a alguien más. Dice:

Esto añade al cálculo moral el horizonte temporal que falta en la operación lógica instantánea del imperativo kantiano: si este último remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro im-

perativo remite a un futuro real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad (Jonas, 1995, pp. 1, IV, V y ss.).

Para Jonas, su imperativo apela a la consistencia de que, al tomar una decisión consensada sobre los efectos de la acción colectiva, lo haga en términos de la continuidad humana en el futuro. Además, la universalidad que busca Kant estaría en términos de que el acto hipotético del singular; aquí y ahora, se transformara inmediatamente en una totalidad igualmente hipotética; para el imperativo de Jonas, el universalismo está en términos de su eficacia concreta, en la medida en que se va desarrollando su impulso hacia la nueva configuración de las relaciones sociales presentes y futuras.<sup>11</sup> Y éste es el tema: pensar el futuro, exige pensar en las condiciones de posibilidad del presente.

### 3. Un postulado sobre responsabilidad futura

Jonas marca una línea temporal entre un antes y un después en términos de la responsabilidad. En la ética anterior a su propia propuesta, el concepto de responsabilidad no aparece de manera central; de hecho, estaba relacionada más bien con la *virtud* como representación del mejor ser posible del humano y poco, o nada, tenía que ver con lo *próximo*; entendiendo por éste, el *prójimo*: el sujeto próximo en tanto cercano en lo afectivo. Eran formas de excelencia personal. Tampoco el sentimiento de responsabilidad como el momento afectivo de determinación moral de la voluntad. Pero hay una clave que desentraña la intención de Jonas: el poder<sup>12</sup> y el saber, aun ambiguamente considerados, estaban limitados en el espacio y el tiempo; de tal manera que el futuro había que confiarlo a la permanencia del orden natural en términos del *recto hacer* en tanto *recto ser*.

Pero la realidad que Jonas pone a discusión es la ética del viviente humano dentro del devenir de las cosas; y, podríamos agregar, dentro de las cuales él mismo es una parte considerada dualidad insalvable de las filosofías occidentales. En este devenir surge lo efímero como objeto de responsabilidad;

11 Jonas puede tener varios puntos problemáticos en su argumentación; nosotros estamos omitiendo algunos de ellos, pero, en general, seguimos de cerca el hilo conductor de su ética; sin embargo, no debemos quitar del renglón que: "A la precedente argumentación jonásiana se le podrán objetar excesos de intuición y carencias de revalidación intersubjetiva de normas. Y consecuentemente de déficit de comunicabilidad y universalidad. Todo lo cual es cierto. Pero en modo alguno se le puede achacar el no haber hecho diana en la esencia de la moral moderna" (Gómez-Heras, 2002, p. 39).

12 Poder se refiere aquí al poder político, *Macht* en alemán, en sentido negativo. Cfr. *supra*: nota 7.

de lo que sólo se puede ser responsable es de esta vulnerable condición de ser efímero. Si el reconocimiento de lo efímero es lo que marca la pauta de las acciones morales, y si, además, el poder y el saber, como lo expresa Jonas, han aumentado considerablemente, las consecuencias son tan impredecibles e incalculables, todavía difusas en el futuro inmediato y mediato.

Apel reconoce, al igual que Jonas, la importancia de la ruptura biológica del ser humano con respecto a la naturaleza; ruptura que pone en marcha la temporalidad y, con ella, una nueva ética. Además, en la trascendencia del *homo faber*, que permitió una cierta continuidad en el pasado pero que en nuestra época deviene como ruptura. El equilibrio natural está en términos del progreso,<sup>13</sup> pero el ser humano ya no se reconoce en su propio medio; de tal forma que expresa el diagnóstico de la crisis como sigue:

El "pecado original" que acompaña el devenir humano, es decir, el quiebre de los límites animales instintivos, puede ser concebido como el comienzo de un permanente desafío a la "ratio" compensadora del "homo sapiens" a la razón práctica, por parte de los resultados de la "ratio" técnica del "homo faber". Desde el invento del pico y del fuego hasta la técnica nuclear, la ratio técnica, que ha aumentado el alcance y el riesgo de las consecuencias de la acción humana, se ha adelantado a la razón práctica *qua* instancia de control moral de la acción y la responsabilidad, y la ha enfrentado con tareas totalmente nuevas. Y aquí el aumento de las distancias y la mediación técnico-instrumental de los efectos de la acción han tenido como consecuencia que la responsabilidad moral haya podido basarse cada vez menos en sentimientos espontáneos instintivos-residuales y, en creciente medida, haya sido asumida por una conciencia obtenida a través de la mediación de la fantasía racional (Apel, 1999, p. 109).

En efecto, la racionalidad técnica podía tener, desde esa perspectiva, una fundamentación racional. Pero a ésta le subyace el problema de la distinción entre la ley natural y la ley moral, no del todo explícita en Apel ni en Jonas; sin embargo, ambos le dan vueltas al problema planteando a partir del newtonismo, de que todas las ciencias no-naturales hacen referencia a las leyes que rigen el comportamiento de la naturaleza. Para Apel, el imperativo categórico

13 Progreso material se refiere al progreso tecnológico eminentemente.

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

kantiano es justamente esta analogía que tiene como referencia la ley natural universalmente válida de Newton. Continúa Apel:

Pero la formulación kantiana de la analogía entre la ley natural y la ley ética bajo la forma de una frase postulativa "como si" indica que la identidad de la ley natural universalmente válida con la ley ética universalmente válida se había vuelto sumamente problemática en la época moderna. Es postulada por Kant bajo la forma de una unidad entre naturaleza y mundo moral que tiene que ser todavía creada por nosotros; y al mismo tiempo, en tanto "idea regulativa", que tiene que determinar ya ahora en el "imperativo categórico", el contenido de sentido de la ley ética obligatoria para nosotros como una norma básica formal de la moral (Apel, 1999, p. 111).

Se trata de la diferencia entre el ser y el deber ser, que aparece en la filosofía moderna y que estableció la idea de la ética con respecto a la idea de ciencia valorativamente neutra, de donde Apel habla de la relación entre la idea de la razón práctica y la idea de la racionalidad cientificista y tecnológica, no obstante el abismo que las separa. En el siglo xx se polarizan hasta convertir la ética en un discurso prescriptivo-normativo y la ciencia en proposiciones descriptivo-explicativas. Sin embargo, aunque Apel entiende que en su relación el ser y el deber ser se identifican en algún punto futuro, también aclara que se confundió el proceso teleológico con lo *casualmente necesario*; en otras palabras, no era necesaria la ética del deber ser, porque la historia está predeterminada por la ciencia de la historia, como lo interpretó el socialismo científico.

En cambio, para Jonas, la *idea reguladora* kantiana es equivalente a la *idea del bien* platónica, en la medida que ambas son en la práctica el punto culminante límite de una aproximación infinita; pero en la interpretación que hace de Kant, la meta anhelada se encuentra en lo temporal que, extendido delante del sujeto es asequible en la medida de su esfuerzo moral; es un esfuerzo encomendado a la totalidad de los sujetos en la historia. Según esta interpretación, no debe esperarse a que el tiempo haga su parte, sino que el *bien supremo* exige la participación del singular en el todo del proceso. La causalidad moral debe trascender a la física: la causalidad moral debe remontar la marcha forzada sobre la causalidad física; de tal manera que el *postulado de la razón práctica* ayude a la causa trascendente a lograr sus fines.



Pero es con Hegel que la idea reguladora deviene idea constitutiva y el tiempo se convierte en el medio de su realización, lo que representa un paso decisivo en la inmanentización radical. Para Apel, sin embargo, la intelección teórica existe sólo desde la perspectiva de lo *ex post factum*; una vez realizadas acciones es cuando podemos evaluar los medios y pensar la acción futura. Para Jonas hay un dinamismo de la historia que actúa desde dentro como *asucia de la razón*. La causalidad concreta de los sujetos queda totalmente relegada, por el principio del automovimiento, al dinamismo de la historia:

Con la toma del poder de la tecnología (ésta es una revolución no planeada por nadie, totalmente anónima e incontenible) el dinamismo ha adquirido aspectos que no se hallaban contemplados en ninguna noción suya anterior ni podían ser previstos por ninguna teoría (tampoco la marxista); ha tomado un rumbo que podría conducirnos, en vez de a una culminación, a una catástrofe universal, y ha adquirido un ritmo cuya impetuosa aceleración exponencial, percibida con espanto, amenaza con escapar a todo control (Jonas, 1995, 4, VI, 4).

Surge, entonces, la desconfianza a la *razón de la historia* y, si hemos de creer en la meta consciente, tendremos que tratar su consecución con mayor cuidado, porque la resolución no se trataría como la posibilidad de vivir mejor en un tipo de sociedad o en otro en tanto concepción del mundo que resulta secundaria; sino de cuál de ellas es sustentable, en cuál de ellas es posible cubrir la necesidad de vivir.

Pero si el ejercicio del poder (*Macht*) rebasa ciertas dimensiones, no sólo la responsabilidad deviene mayor, sino que cambia cualitativamente su naturaleza, de tal manera que los actos del poder producen el contenido del deber como respuesta a los actos humanos. El poder y la responsabilidad están vinculados íntimamente, uno es correlato del otro. El deber es consecuencia de los efectos del ejercicio del poder; lo cual invierte la relación entre ellos: la primacía de la ética sobre las posibilidades de la política. Ahora el acto que se realiza deviene prioridad sobre el deber; en otras palabras, el deber es atribuido al poder por el hacer. Dice:

Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

poder está ya en acción. Ciertamente, el sentido y el objeto del poder son diferentes en uno y en otro caso. En Kant, se trata de someter la inclinación al deber, y este poder interno, no causal, hay que suponerlo en general en el individuo, que es el único, en efecto al que el deber se dirige [...] En la sentencia que nosotros le oponemos, "poder" significa liberar efectos en el mundo, que después se confrontan al deber señalado por nuestra responsabilidad (Jonas, 1995, 4 VI, 5).

El tránsito del querer al deber es el punto crítico de la teoría moral. El largo camino señalado a grandes rasgos ahora por nuestro autor, queda establecido como una cuestión metodológica que nos impone con precisión el lugar de la responsabilidad en su arquitectónica. El poder es mediación entre el deber y el querer:

Del querer, que en cualquier caso, en cuanto persigue fines, realiza el fin natural de actuar teleológicamente y es, por tanto, un "bien" en sí, al deber, que es el que le ordena o prohíbe unos fines determinados. El paso de uno a otro está mediado por el fenómeno del poder en su singular sentido humano, en el cual la capacidad causal está vinculada al saber y la libertad. El "poder", en cuanto fuerza causal regida por fines, se halla presente en toda forma de vida. [...] Pero aunque se mueve por fines, tal poder es ciego y carente de libertad y encuentra su límite natural en la actuación en sentido contrario de fuerzas que realizan el fin natural también ciega e indiscriminadamente, manteniendo de este modo el equilibrio, simbióticamente, tan diverso conjunto (Jonas, 1995, 4, VI, 6).

En el mundo natural los fines están administrados con la mayor eficiencia posible; pero el poder del viviente humano diverge del conjunto de la totalidad natural debido al saber y al libre albedrío (la "autoconciencia", diría Dussel) lo que puede dar como consecuencia efectos negativos para todos los vivientes. De este poder desmedido surge el deber como autocontrol, para que se convierta en poder consciente. Es en el viviente humano que, mediante la libertad de proponerse fines y el poder para su consecución, el principio teleológico llega a su culminación y deviene su propio objeto del deber. Se trata del primer postulado: la afirmación de la vida humana y, simultáneamente, de la vida de la naturaleza, porque sin uno el otro es imposible.

#### 4. La responsabilidad concreta

Jonas resume en tres categorías lo común de la responsabilidad paterna y la política: "totalidad", "continuidad" y "futuro". En la ética orientada al futuro lo fundamental es el viviente humano, que en tanto ser vivo se encuentra precario, vulnerable y transitorio como todo lo vivo en la trama de la vida. Cada ser vivo es su propio fin; pero la distinción del viviente humano es una relativa responsabilidad sobre todos los demás; si bien puede incorporar los fines de los otros seres a los suyos propios. La responsabilidad que todos hemos vivido primariamente es la de haber estado bajo la responsabilidad de otros; de lo que se sigue la posible responsabilidad nuestra por otros, ajenos o próximos en lo afectivo. Primero alguien es responsable de mí; después yo soy responsable de alguien. Dice:

En este paradigma fundamental se hace clara de la manera más convincente la vinculación de la responsabilidad a lo vivo. Sólo lo vivo, por tanto, en su necesidad e inseguridad —y, por principio, todo lo vivo—, puede ser en general objeto de responsabilidad, pero no por eso tiene ya que serlo: ser un viviente es sólo la primera condición de ello en el objeto. Pero la distinción característica del hombre —el hecho de que sólo él puede tener responsabilidad— significa a la vez que tiene que tenerla también por otros iguales a él (ellos mismos posibles sujetos de responsabilidad) y que, en una u otra relación, ya la tiene siempre: la capacidad de responsabilidad es la condición suficiente de su facticidad. Tener *de facto* alguna responsabilidad por alguien alguna vez (lo que significa ejercerla y ni siquiera sentirla) es algo que pertenece tan indisociablemente al ser del hombre como éste es en general capaz de responsabilidad [...] (Jonas, 1995, 4, III, 1).

Y esto es tan indisociable como el habla y como el deber en tanto sujeto capaz de causas y simultáneamente de deberes. El viviente humano es un ser moral, pero lo es sólo en la medida en que toma una elección libre sobre la responsabilidad consigo mismo y con los otros.

Nos enfrentamos, ciertamente, a una esperanza ingenua que vive constantemente en la utopía de creer que estamos en el mejor de los mundos posibles; pero confundir eso con la realidad resulta peligroso en la medida que nos po-

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

dría detener en la inacción o en la irresponsabilidad de pensar que elegimos para no elegir. Conviene pensar la *dignidad de los vivientes humanos* como un potencial no como una realidad; de hecho, no sería pesimismo creer abiertamente en que las virtudes humanas no son mayores que las perversidades.

Frente a todo eso viene siempre en primer lugar la existencia de la humanidad, independientemente de que ésta merezca tal existencia en razón de lo realizado hasta ahora y de su probable continuación: la posibilidad, intrínsecamente vinculante y siempre trascendente, eso es lo que tiene que ser mantenido abierto por la existencia. Precisamente la preservación de esa posibilidad, como responsabilidad cósmica, es lo que significa deber de existencia. Exagerando cabría decir que la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede todo (Jonas, 1995, 4, III, 2).

La posibilidad vincula el antes y el después: deja abierta la trama de la vida para reproducir la posibilidad misma en el principio de causalidad, pero también potencia el acto vigente y le imprime, formalmente, movimiento ontológico a lo viviente. Es trascendente porque está fuera de sí, llenando carencias materiales y formales que lo impulsan hacia nuevos horizontes de vida. Y más aún:

Existencia de la humanidad significa sencillamente: que vivan hombres. El siguiente mandamiento es que vivan bien. El nudo *factum* óntico de que haya humanidad en general se convierte en mandamiento ontológico para los que no han sido preguntado antes sobre ello: en el mandamiento de que debe seguir habiendo humanidad (Jonas, 1995, 4, III, 2).

Se trata de un postulado que se encuentra contenido en todos los subsecuentes siempre y cuando se haya optado previamente por la afirmación de la vida; de lo contrario, no habría esa continuidad y en este caso no tendría ningún sentido. Los postulados ulteriores expresan, o dotan de sentido, al postulado primero de la continuidad de la vida. Pero, en tanto premisa que se encuentra siempre detrás de todos los otros, es in-fundamentable:

En su infundamentalidad propia (pues no pudo haber ningún mandamiento que ordenase inventar seres tales), el mandamiento ontológico surgido ónticamente instituye la "cosa en el mundo" fundamental —no por ello, claro está, la única—, a la cual está obligada en lo sucesivo la humanidad ahora ya existente, aunque hubiera sido el ciego azar el que la hubiera hecho aparecer en el conjunto de las cosas. Es la causa primera de todas las cosas que alguna vez pueden convertirse en objeto de responsabilidad humana común (Jonas, 1995, 4, III, 2).

Jonas aclara que lo primero es el nivel óntico (material), después el ontológico (cultural); con ello quiere asegurar la consistencia con su propio texto: antes de los vivientes ya había un escenario, quizá impersonal, pero decididamente natural. Lugar del que ha surgido toda vida que conocemos. Con el nivel ontológico se instituye la obligación de permanecer mínimamente, como viviente, en la naturaleza.

La *totalidad* aludida se refiere a las responsabilidades que abarcan todos los aspectos de los objetos; desde la existencia física hasta los intereses más abstractos y privados. Se trata de que la responsabilidad paterna primero se preocupe por la totalidad de un hijo en su existencia física, después se preocupará por la mejor existencia de él; análogamente, el Estado surge para posibilitar primero la vida humana y después para que esa existencia sea la mejor posible.<sup>14</sup> Asimismo, el gobernante tiene responsabilidad por el bien común, en tanto necesidad, primero, y después por el bien privado (en singular). De ahí que esté ocupado por la formación de ciudadanos que posteriormente proveerán con sus capacidades de otras posibilidades al Estado. Esta idea es cercana (y de hecho, compatible) con la de Freire, según la cual, el pedagogo no sólo es un posible maestro de escuela, sino un político; es decir, la pedagogía es un momento de la política.<sup>15</sup>

La "continuidad" es el carácter total de la responsabilidad en la medida en que no se puede suspender el ejercicio político, como creador y salvaguarda

14 Aunque no es explícito, Jonas trata a la humanidad entera; mientras que de otras propuestas discutidas en la actualidad, surgen algunas dudas. Esposito señala una dialéctica vida-muerte muy peculiar: "La finalidad de la biopolítica no es discriminar la vida a lo largo de una línea que sacrifica una parte de ella al dominio violento de la otra —aunque esa posibilidad nunca se excluya del todo— sino, por el contrario, salvarla, protegerla, desarrollarla en su conjunto" (Esposito, 2002, p. 1979).

15 Esto es evidente en una lectura aun superficial de Freire: "Esto exige de la revolución en el poder que, prolongando lo que antes fue la acción cultural dialógica, instaure la 'revolución cultural' [Se trata de construir un] nuevo poder" (Cfr. Freire, 2000, pp. 203 y ss.).

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

del bien público. No puede tener interrupciones porque de ello depende la supervivencia de la vida humana. En el tiempo se da también una identidad que cada ciudadano defiende en tanto responsable de la *continuidad* en la historia, aunque cada uno de ellos suponga tiempos demasiado cortos comparado con los tiempos extremadamente largos de los gobernantes responsables.

La responsabilidad por la vida es por el futuro. Todo acto de responsabilidad presente y próximo tendrá el futuro de su existencia. Pero la vida es imprevisible en todos sus aspectos, a pesar de encontrarse incluida en la responsabilidad *posibilitante* en tanto debe preparar las circunstancias para mantener abiertas las opciones que se presentarán en la vida vulnerable. Pero aquello que sí es posible prever del viviente humano responsable es el efecto bajo su poder; que se traduce en el *supremo cumplimiento*, como adjudicación de los derechos de quienes todavía no tienen existencia presente. La responsabilidad, como la entiende Jonas, es la extensión moral en su aspecto ontológico de la temporalidad que somos, aquí y ahora. Pero, aclara Dussel:

Esta "reflexión" (de la vida humana sobre su propia vida, y el tomarla "a su cargo" como sujeto) autoconsciente, autorreferente es, exactamente, el momento en el que la vida humana es entregada a la responsabilidad del propio sujeto humano: *ante festum*. Como una condición absoluta *a priori*, porque la vida está ya desde siempre (para el sujeto), para autoconstituirse para la autorresponsabilidad como acción y proyecto ético; *in festum*: porque no podemos dejar de habérmola con ella, inevitablemente, y en el reconocerse a sí mismo y reconocer al otro sujeto como el *alter ego* viviente; *post festum*: como memoria de lo que hemos hecho como desarrollo o destrucción de nuestra(s) vida(s), o como proyecto futuro. Ser sub-yecto significa exactamente que mi (nuestro) propio "ser", mi (nuestra) vida, se me (nos) entrega a mí mismo (nosotros mismos) desde la responsabilidad solidaria como un "deber ser", y esto de manera necesaria y simultánea (Dussel, 1998, §109).

La meta determinada de la educación que supone la paternidad termina cuando el niño es capaz de responsabilidad; es decir, adquiere una madurez tal que se puede independizar de los tutores; y, aun alcanzada esta meta tendrá otro final en el tiempo: su propio tiempo biológico. La madurez, entonces, como meta de la crianza es la finalidad implícita en la responsabilidad



paterna. Esta misma interpretación orgánica de la vida de los sujetos devino analogía con la historia. La escritura de la historia cayó en la tentación de ver la linealidad temporal como una cadena de etapas humanas: infancia-madurez-vejez. Es la referencia a la ilustración de corte kantiano.<sup>16</sup> La posición teórica de Jonas es muy clara en este punto: la evolución histórica no es igual a la evolución natural; si bien ésta supone, a manera de soporte material, a aquélla. En otras palabras: la natural acota a la histórica pero no la determina. Cada etapa de la historia supone vivientes humanos, en cuyo dinamismo biológico singular, supone el mismo aprendizaje en la edad orgánica; pero de ninguna manera la historia evoluciona como la corporalidad humana. La historia no está menos acabada si no sigue el mismo proceso que han seguido otras historias colectivas con logros particulares en los distintos ámbitos de la vida.

La responsabilidad es histórica, en el sentido de que está localizada en un momento particular de la historia; pero también, porque la temporalidad es constitutiva de su quehacer cotidiano. A nivel político, el gobernante ahora debe pensar en la continuidad de la política a mucho más largo plazo que antes. En este sentido, la política no cruza las etapas biológicas de la singularidad humana, sino que cambia el sentido de su visión hacia el futuro en términos de evolución histórica, no biológica, aunque ésta esté supuesta en aquella; justamente por la necesidad de elevar la responsabilidad a la política, al bien común, es que se requiere una indagación más amplia de esta cuestión. Dice Hinkelammert:

No obstante esta responsabilidad es social, la sociedad tiene que hacerla vigente, no puede ser una simple ética privada. Por ser condición de posibilidad de la vida humana, la sociedad tiene que defenderla y no admitir la orientación de la acción directa por simples criterios formales. La sociedad debiera transformarse de una manera tal que la ética del bien común, que es una ética de la responsabilidad, pase de lo deseable a lo efectivamente posible<sup>17</sup>.

16 Dice: "La ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro..." (Kant, 2005, p. 21).

17 Agrega: "Las éticas del mercado, y, en general las éticas de las instituciones y de la propia racionalidad instrumental, destruyen la propia vida siempre y cuando no sean canalizadas y reguladas desde la ética convivencial" (Hinkelammert, 2013, pp. 372-373).



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

No existe predicción histórica, por mucho que existan los medios técnicos sofisticados o las teorías más depuradas. Debido a que los acontecimientos no suceden bajo un programa establecido de antemano, esta certeza nos indica que un gobernante tiene una *libertad necesaria* constantemente. En otras palabras, debe dar cabida a otros gobernantes a tener esa misma libertad. Esto es, la responsabilidad política es la continuidad de que continúe la posibilidad futura de la política. En este sentido, acabar con la posibilidad de la política es aniquilar la posibilidad de la vida de los vivientes. Se trata de la guerra perpetua. La guerra tiene un fin: es la persecución de la paz, pero en el proceso, dinamiza la economía porque ésta depende de aquella. Sin embargo, la paz no tiene el mismo fin, a pesar de que en la paz, la sociedad en su conjunto puede tener otros fines. Hoy más que nunca, la economía capitalista no tiene los mismo fines que la sociedad a la que se debe. Está disociada la sociedad de aquello que la hace posible materialmente; es decir, de su economía.

### 4. Comentarios finales

Kant estableció que el postulado de la "paz perpetua" debía suprimir de manera contundente y absoluta toda intención de guerra; es decir, se trata del "fin de todas las guerras". Sin embargo, hablamos del aspecto formal de la posibilidad de vivir plenamente. Es un postulado imposible empíricamente pero teóricamente concebible para orientar las acciones y las instituciones, en la consecución eterna, en el sentido de ser una realización continua en la historia, en el muy largo plazo, durante toda la existencia humana. Su arquitectónica (desde la máxima de la acción en el mundo concreto, hasta la Ley Moral *a priori* del mundo inteligible) nos permite pensar adicionalmente, en otro postulado, ahora material, que se desenvuelva simultáneamente al de la paz. Se trata, del postulado de la "vida perpetua" que estableceríamos como el "fin de toda muerte" y de carácter material.

Es posible resumir los artículos preliminares del postulado de la paz perpetua de Kant como una serie de negaciones; es decir, de enunciados que invalidan ciertas prácticas. Se trata de las primeras cinco, porque la última expresa el resultado de actuar conforme a cada una de ellas: la confianza. En un primer momento, invalida: el secreto, la dependencia, el ejército, la deuda y la intervención. En la segunda sección se establece la distinción entre el "estado de guerra" y el "estado de paz" como diametralmente antagónicos. En el primero se genera desplazándose desde la in-seguridad, a través de la falta

de garantía, para caer en la desconfianza. Se trata entonces de negar este ciclo y remplazarlo por el siguiente: la seguridad material ofrece garantía política para lograr la confianza social.

Kant ofrece a nivel formal en la política una estructura argumentativa que requerimos para la economía en la razón material. Así como él pretende instaurar el "fin de todas las guerras", se debe instaurar el "fin de todas las carencias" materiales; para eso, creamos economía. Las condiciones de posibilidad material son el tema de la razón material. Dice Dussel,

El que actúa humanamente, siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro sujeto humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad (Dussel, 1998, §104).<sup>18</sup>

Para Jonas, el signo de nuestra modernidad es el dinamismo; que a su vez constituye "nuestro destino"; es decir, siempre debemos de contar con la "novedad" tecnológica como elemento constitutivo al que nos enfrentamos cotidianamente. Pero no alcanza ver al capital que subsume a la tecnología como parte constituyente de su realización, que simultáneamente, es la des-realización de la vida humana. Por eso la guerra dinamiza la economía capitalista: ambas están imbricadas y son momentos esenciales de lo mismo. La incógnita nos obliga a pensar en el alcance futuro de la responsabilidad; porque la predicción de algo es para que no ocurra ese algo. Para Jonas, ser irresponsable significa apostar a la "expectativa falsa de mejora" o "la predicción de que el hombre pueda adaptarse a cualquier cosa". Para Dussel, significa no hacerse cargo de sí, autoabandonarse. En términos sociales más amplios, nos referimos al suicidio colectivo de la sociedad que, al vivir sin sentido, perdió el

18 Aunque se repetirá de manera más precisa, como criterio de verdad práctica a un nivel de juicio descriptivo. La parte negativa de la misma la precisa hasta el capítulo 4 de la misma obra. No obstante, tendiendo a una mayor complejidad (por tratar una *arquitectónica* más amplia que incluye parte positiva (Totalidad), negativa (Exterioridad) y una tercera, nueva combinación de ambas), también como parte positiva (véase Dussel, 2016, §5.77). Y para tener un panorama completo, y desde luego su complejidad, de lo que se está escribiendo ahora para el tomo III de la *Política de la liberación*, véase Dussel (2009, §246-249).

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

sentido de todo su vivir y se perfila hacia una pérdida de sentido que le niega su posibilidad de motivación cultural.

La razón material está en la base de toda la recreación cultural, pero ésta no es posible sin aquélla. Del acto responsable surge, en resumen, un posible postulado como, *actúa responsablemente de tal manera que el contenido de tus actos sea la permanencia de la vida perenne, desde el horizonte político de paz absoluta y desde el horizonte ecológico de la carencia material cero.*

## Bibliografía

- Apel, K. O. (1999). *Escritos éticos*, México: Fontana.
- Bergson, H. (2007). *L'évolution créatrice*, 11a. ed. [1941], París: PUF.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta.
- (2009). *Política de la liberación*. Vol. II. *Arquitectónica*, Madrid: Trotta.
- (2014). *Filosofía de la liberación*, México: FCE.
- (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid: Trotta.
- Esposito, R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín: Einaudi.
- Freire, P. (2000). *Pedagogía del oprimido*, 53a. ed., México: Siglo XXI.
- Gómez-Heras, J. M. G. (coord.) (2002). *Ética en la frontera. Medio ambiente. Ciencia y técnica. Economía y empresa. Información y democracia*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hinkelammert, F. y Mora, H. (2001). *Coordinación social del trabajo: mercado y reproducción de la vida humana*, San José: DEI.
- (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, México: UMSNH-EUNA.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder.
- (1998). *Pensar Dios y otros ensayos*, Barcelona: Herder.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 2a. reimpr., Barcelona: Ariel.
- (2005). *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid: Cátedra.
- Maturana, H., y Varela, F. (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Buenos Aires: L.

UACJ

*Filosofía de la liberación y giro decolonial. Caminos a la transmodernidad* se terminó de imprimir en marzo de 2021 en Lazer Quality Prints, ubicada en Pedro Rosales de León 6595, Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

Tiraje: 300 ejemplares