



**Filosofía de la liberación de Enrique Dussel:  
Del mito de la Modernidad hacia la Transmodernidad con perspectiva de  
género**

Autor: David Muñoz Santos  
Trabajo Final de Máster  
Doble Máster en Filosofía y Cultura Moderna y MAES  
Universidad de Sevilla  
Profesor: Francisco Javier Álvarez Perea  
2022-2023



## **Resumen**

Este trabajo tiene como objetivos: 1) seguir profundizando en la Filosofía de la Liberación como corriente que ha comenzado hace tan solo 60 años. 2) Otro de los objetivos es analizar la obra y propuesta del filósofo Enrique Dussel. Dividir su desarrollo intelectual en dos grandes etapas. A saber, una primera etapa que se prolonga desde los años setenta hasta los años noventa del siglo pasado, con un análisis crítico apegado a las condiciones materiales. Y, en segundo lugar, una etapa de madurez que viene desde los años noventa hasta nuestros días, en el que la crítica reside en una construcción de relato cultural que fomenta la dominación de Occidente sobre el resto de culturas. Este análisis se hace a través de una selección de sus textos. 3) En último lugar, tenemos el objetivo de investigar la perspectiva de género de Enrique Dussel, ya que consideramos que en este aspecto es insuficiente y errónea su propuesta. La investigación estará dividida en tres secciones principales para facilitar su comprensión. En la primera sección, analizamos la Filosofía de la Liberación desde Enrique Dussel, su contexto histórico y la que será su primera propuesta filosófica, desde una perspectiva materialista. El segundo gran apartado de nuestro trabajo está enfocado en la crítica cultural al mito moderno eurocéntrico. En la que desarrollaremos esta crítica en diálogo con Toulmin. De ahí nacerá su propuesta de Transmodernidad como respuesta a la Modernidad y Posmodernidad. Explicaremos los puntos claves de esta propuesta utópica. Por último, como gran aportación a la filosofía dusseliana, investigaremos la perspectiva de género en la obra del argentino. Incorporándose las críticas que se le hacen desde el feminismo decolonial, de mano de María Lugones.

Palabras clave: Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel, Eurocentrismo, Modernidad, perspectiva de género.

## **Abstract**

The aims of this paper are: 1) to further deepen the Philosophy of Liberation as a current that started only 60 years ago. 2) Another objective is to analyse the work and proposals of the philosopher Enrique Dussel. To divide his intellectual development into two main stages. Namely, a first stage that lasts from the seventies to the nineties of the last century, with a critical analysis attached to the material conditions. And, secondly, a stage of maturity that comes from the 1990s to the present day, in which the critique resides in the construction of a cultural narrative that promotes the domination of the West over other cultures. This analysis is carried out through a selection of his texts. 3) Finally, to investigate Enrique Dussel's gender perspective, as we consider his proposal to be insufficient and erroneous in this respect. The research will be divided into three main sections to facilitate its understanding. In the first section, we analyse the Philosophy of Liberation from Enrique Dussel, its historical context and what will be his first philosophical proposal, from a materialist perspective. The second major section of our work focuses on the cultural critique of the modern Eurocentric myth. We will develop this critique in dialogue with Toulmin. This will give rise to his proposal of Transmodernity as a response to Modernity and Postmodernity. We will explain the key points of this utopian proposal. Finally, as a great contribution to Dusselian philosophy, we will investigate the gender perspective in the Argentinean's work. Incorporating the criticisms made from decolonial feminism, by María Lugones.

Keywords: Philosophy of Liberation, Enrique Dussel, Eurocentrism, Modernity, gender perspective.

## ÍNDICE

1. Introducción.....	5
----------------------	---

### *Primera parte. Una crítica social desde la perspectiva materialista*

2. Contexto histórico.....	7
3. Primera propuesta Filosofía de la liberación.....	10
3.1 Constitución y acogida del concepto de alteridad.....	10
3.2 Debate con la primera generación de la Escuela de Frankfurt.....	13
3.3 Aportaciones y críticas a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt.....	14
3.4 Aportación de Dussel en su primera etapa.....	15
3.4.1 Praxis de la Filosofía de la liberación.....	16

### *Segunda parte. Una crítica cultural al mito moderno eurocéntrico*

4. Repensando la Modernidad.....	18
4.2 Interpretación de la Modernidad desde el gran olvido de Toulmin.....	22
4.2.1 Eurocentrismo y mito de la Modernidad.....	23
4.2.2 Interpretación de la Modernidad hegemónica.....	24
4.2.3 Hacia una mirada crítica a la Modernidad.....	24
5 Hacia una utopía: Transmodernidad.....	29
5.1 Afirmación de la exterioridad despreciada.....	30
5.2 Crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura.....	31
5.3 Estrategia de resistencia. El tiempo hermenéutico.....	33
5.4 Diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura.....	33
5.5 Estrategia de crecimiento liberador trans-moderno.....	34

### *Tercera parte. Aportación crítica al pensamiento dusseliano*

6. El gran olvido de Enrique Dussel.....	36
6.1 Postura del feminismo ilustrado: Celia Amorós.....	38
6.2 Propuesta liberadora de la mujer de Enrique Dussel frente al feminismo ilustrado.....	39
6.2.1 ¿Qué es ser mujer?.....	39
6.2.2 ¿Cuáles son las causas de su opresión?.....	41
6.2.3 ¿De qué modo se pueden liberar las mujeres?.....	42
6.3 Correcciones de María Lugones al feminismo decolonial.....	43
7. Conclusión.....	47
8. Referencias bibliográficas.....	51



## 1. Introducción

El objetivo de este trabajo<sup>1</sup> es el de analizar la obra de Enrique Dussel a través de una selección de sus textos. Por un lado, la finalidad principal es explicar y desarrollar la obra de Enrique Dussel. Por otro lado, este trabajo tiene el objetivo de analizar la división entre la primera propuesta de Filosofía de la Liberación, de corte más materialista, y la segunda propuesta que parte desde la filosofía de la cultura que como crítica cultural a la subyugación del pueblo latinoamericano de manos de las potencias hegemónicas occidentales. Por último, nos marcamos el objetivo de hacer una propuesta crítica y constructiva a la obra de Enrique Dussel desde una perspectiva de género. Para ello se hace necesaria la siguiente organización del trabajo.

Nuestro estudio está dividido en tres grandes bloques *Primera parte. Una crítica social desde la perspectiva material*, *Segunda parte. Una crítica cultural al mito moderno eurocéntrico* y por último la *Tercera parte. Aportación crítica al pensamiento dusseliano*. La división de estos tres grandes apartados nacen de la pertinencia de explicar el proceso intelectual que se va desarrollando en el pensamiento de Enrique Dussel. En primer lugar, el apartado titulado *Una crítica social desde la perspectiva material*, posee dos subapartados, *Contexto histórico* y *Primera propuesta Filosofía de la liberación*, en estos dos subapartados analizaremos el contexto histórico en el que nace la filosofía de la liberación y la primera propuesta que surge de ella. Es decir, el primer apartado cumple la función de contextualizar al lector de los acontecimientos que propiciaron el desarrollo de la denominada Filosofía de la Liberación. Responde a las cuestiones ¿Por qué surge la Filosofía de la Liberación? ¿Dónde? ¿En qué contexto histórico y político?

En el segundo apartado, analizamos la primera propuesta filosófica de Enrique Dussel que proviene de una mirada crítica más apegada al análisis materialista. Esta primera propuesta está muy determinada por autores como Lévinas o la Escuela de Frankfurt por ello

---

<sup>1</sup> El presente trabajo nace de la investigación que realicé en mi Trabajo Fin de Grado en la Universidad de Granada en el curso académico 2021-2022. Mi TFG se tituló Filosofía de la Liberación. La Transmodernidad y la crítica al eurocentrismo en la obra de Enrique Dussel, el cual fue dirigido por el catedrático José Antonio Pérez Tapias, pensador español que tiene una línea de investigación relacionada con el diálogo intercultural y al pensamiento decolonial. El interés de investigar este tema nació a través de un apartado que estudiamos en la asignatura Filosofía de la Cultura, en ella analizábamos el pensamiento decolonial y las propuestas de la filosofía de la liberación. Por ello me propuse investigar la extensa obra de Enrique Dussel, al ser el máximo exponente de esta corriente filosófica y por el agravio de no ser un filósofo reconocido entre nuestras academias europeas. En la realización del trabajo, por el límite de extensión que me pedían me fue imposible profundizar como me hubiera gustado, por lo que este Trabajo Fin de Máster nace bajo la necesidad de seguir introduciéndome en la filosofía dusseliana.

se hace necesario el estudio de las relaciones intelectuales entre dichos autores y Dussel, de este modo podremos comprender la primera propuesta de filosofía de la liberación de nuestro autor.

En el siguiente apartado, titulado *Una crítica cultural al mito moderno eurocéntrico*, hallamos dos subapartados *Repensando la Modernidad* y *Hacia una utopía: Transmodernidad*, en el que nos detenemos en el viraje intelectual que lleva a cabo Enrique Dussel en su pensamiento crítico que se enfoca en una reprobación de la Modernidad que es interpretada como un constructo cultural occidental que tiene por finalidad mantener su autorreferencialidad, en lo ético, en lo político y lo económico. De ahí que estudiemos y analicemos la crítica dusseliana hacia este relato de la Modernidad. Para ello pondremos en diálogo la propuesta de Toulmin y la de Enrique Dussel ya que el historiador es referido por nuestro autor al ser ambos intelectuales, ambos críticos con la Modernidad aunque sus planteamientos presenten perspectivas distintas.

Por último, en este apartado trataremos la propuesta utópica que nos ofrece Enrique Dussel para la creación de una nueva era, en la que el diálogo intercultural sea factible.

Finalmente, hemos dedicado nuestro último análisis a la *Aportación crítica al pensamiento dusseliano*, está dividido en *Postura del feminismo ilustrado: Celia Amorós*, *Propuesta liberadora de la mujer de Enrique Dussel frente al feminismo ilustrado* y *Correcciones de María Lugones al feminismo decolonial*. En este apartado tenemos el propósito de analizar la perspectiva de género a partir del desarrollo del proyecto moderno. Para ello estudiaremos las tesis de la autora feminista, para comprender una postura ilustrada que entiende que el feminismo tiene por misión la culminación del proyecto moderno en claves de justicia igualitaria. En segundo lugar, analizaremos la perspectiva de género de Enrique Dussel a partir de su obra *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. En ella podremos observar el intento de superar el proyecto moderno y su legado, aunque, no obstante, hallamos elementos con sesgos eurocéntricos. Es aquí desde donde pasamos a la aportación crítica de la mano de la autora María Lugones quien en su obra *Colonialidad y Género*, hace referencia a autores como Anibal Quijano o Enrique Dussel, pensadores decoloniales, para criticar que su pensamiento queda un legado patriarcal y machista que proviene de la herencia eurocéntrica. Esta crítica tiene como objetivo poner en cuestión la perspectiva de género que poseen autores decoloniales. En el caso concreto de Enrique Dussel le criticaremos la división binaria del género, ya que es entendida como un elemento distorsionador de su propia obra en el intento de escapar del proyecto moderno y su herencia eurocéntrica.



Con todo ello esperamos cumplir los objetivos planteados para la comprensión crítica del pensamiento de Enrique Dussel. Esta comprensión no es una descripción al uso de su obra, sino que se pone en diálogo con el propio autor para poner en cuestión aquellos elementos que debilitan su propuesta liberadora a la luz de los avances sociopolíticos del siglo XXI. Por otro lado, se estará cumpliendo el objetivo de seguir profundizando en estas teorías contemporáneas. El objetivo no es crear cátedra sobre este tema, pero sí que los estudiosos de la filosofía seamos conscientes de estas teorías para comprender las realidades de nuestros compañeros y compañeras latinoamericanas.

## **2. Contexto histórico**

Para el recorrido que aquí nos proponemos trazar, el transcurso de la Filosofía de la Liberación, tomemos como fecha de arranque los años 60, es decir, la década comprendida entre los sesenta y setenta del siglo pasado. Por aquellos años en Europa se vivían tiempos convulsos de revueltas estudiantiles y movimientos sociales, en la que el movimiento más destacado es Mayo del 68 de París. Como sabemos estos movimientos surgieron en contra de la sociedad del consumo, del capitalismo y de todas las consecuencias negativas que estaba teniendo el mundo globalizado mediado por un mercado supranacional. Grandes fueron los autores y autoras que escribieron y se vieron influidos por estas protestas y el malestar social. En Latinoamérica también existían estas corrientes críticas que alzaban la voz, si bien sus luchas fueron aplacadas por los gobiernos conservadores de cada uno de los países. Ejemplo de ello es la famosa Plaza de las Tres Culturas en Ciudad de México en 1968 en la que la matanza se cobró la vida de más de 300 personas. En la misma década surgió la Revolución de Cuba, este hecho tiene mayor importancia por el cambio brusco que se dió en las relaciones bilaterales entre Estados Unidos y Latinoamérica, esta revolución suponía una amenaza para los intereses de los norteamericanos por lo que la debían aplacar en el mínimo tiempo posible (Pérez Tapias, 2021, p.2). Otro hecho histórico de gran envergadura fue la elección como presidente de Chile a Salvador Allende el 4 de septiembre de 1970. Movimiento de gran esperanza para muchas de las corrientes progresistas de Latinoamérica. Era sinónimo de ilusión, pero también de miedo para las clases privilegiadas con poder que finalmente derrocaron su gobierno tres años más tarde con el golpe de estado de Pinochet en 1973. Por lo que vemos que se dieron dos movimientos al unísono, de un lado, la corriente

revolucionaria y progresista que buscaba la consecución de derechos sociales y justicia, y de otro lado, la contracorriente que iba al acecho de estos movimientos que era de corte más conservadora. La fuerza conservadora impuso su poder, de la mano de Estados Unidos, con la que se cristalizaron dictaduras y represalias en numerosos países latinoamericanos.

Es en este contexto del que surge la Filosofía de la Liberación, es decir, esta corriente liberadora nace de la necesidad de buscar solución al hostigamiento que estaban sufriendo los latinoamericanos, tanto de sus compatriotas que poseían el poder como de las potencias mundiales que impedían el progreso de sus sociedades. Hemos de recordar que por aquél entonces iniciaba sus pasos la denominada Teología de la Liberación (Ibid, 3), que consistía en un movimiento de teólogos con una interpretación marxista del mensaje evangélico. Este hecho supuso un gran rechazo por parte de los Estados Unidos, ya que esta corriente nacida dentro del catolicismo, que antes ayudaba a acallar a la sociedad, ahora estaba con ganas de revolución. Por ello los americanos financiaron las iglesias evangélicas<sup>2</sup>. Pero los pensadores de la Filosofía de la Liberación no se quedaron en las ansias de revolución de estos teólogos, sino que fueron más allá y quisieron iniciar investigaciones críticas como las que estaban vigentes en Frankfurt. De ahí la necesidad de un pensar y un filosofar latinoamericano.

Podría afirmarse que el mundo estaba dividido en tres esferas muy diferenciadas. En primer lugar el considerado Primer Mundo, que comprendía a las naciones favorables al capitalismo y a la influencia de Estados Unidos. En segundo lugar se hallaba el denominado Segundo Mundo, en él principalmente se comprendía la Unión Soviética que estaba en contraposición al Primer Mundo y se enfrentaban económica, política y socialmente. Por último quedaban los restos de estos dos mundos a lo que denominamos el Tercer Mundo, en él se hallaban todas las periferias tales como Asia, África y Latinoamérica. Estos últimos territorios eran considerados como un conjunto de países que estaban subdesarrollados, en el sentido de que no habían procesado las etapas que sí habían llevado a los occidentales a su esplendor cultural, político y ético. Los mal denominados países subdesarrollados no tenían voz propia en cuestiones de gran calado como la economía, la cual le estaban subyugando a las decisiones que tomaban otros por ellos. Es por esto que los pensadores libertarios querían ubicar a Latinoamérica para darle voz propia, por consecuencia se hicieron cargo de estudios como la Teoría de la Dependencia (Ceruti Guldberg, 1983, p.69), que criticaba esta división de modelos mundiales. Esta fragmentación entre los territorios desarrollados y subdesarrollados según esta teoría incurría en contradicción, ya que el desarrollo de los países

---

<sup>2</sup> Hoy podemos ver su gran influencia en Latinoamérica como es el caso de Brasil, en la que el expresidente Jair Bolsonaro ganó gracias al beneplácito de las iglesias evangélicas de su país.

occidentales era gracias al expolio constante que se llevaban a cabo en territorios “subdesarrollados”, por lo que su desarrollo se preveía imposible (Schmidt, 2018). Esta teoría fue contraatacada por la Teoría del Desarrollo que fue impulsada por Estados Unidos, en la que se intentaba hallar la fórmula para el desarrollo de los países del Tercer Mundo. La contracorriente, impulsada por autores como Milton Friedman y Friedrich Hayek que han sido los grandes fundadores de lo que hoy consideramos el paradigma neoliberal, crearon una teoría que introdujera todos los países en el capitalismo, lo cual siguió potenciando nuevas formas coloniales (Pérez Tapias, 2021, p.5).

Pues bien, en la tensión entre la Teoría de la Dependencia y la Teoría del Desarrollo es de donde surge la Filosofía de la Liberación. Como podremos prever esta corriente en sus inicios tuvo un análisis totalmente materialista y dirigido hacia soluciones prácticas y no tanto teóricas, derivado de la herencia marxista que tenían muchos de los autores como es el caso de Enrique Dussel. Este filósofo, como veremos más adelante, estaba muy influido por autores occidentales como Hegel, Lévinas, Marx, o incluso Heidegger. De todos ellos tomaba premisas de sus teorías, pero a la vez todos fueron criticados por este autor por su visión eurocéntrica en sus propuestas filosóficas. Como es el caso de Heidegger, que fue criticado por Lévinas por su “filosofía de la violencia” (Ibid, p. 7).

A través de la obra de Enrique Dussel analizaremos su propuesta de Filosofía de la Liberación, así como su progreso y evolución en su obra. Nos centramos en la obra de Dussel por ser uno de los máximos exponentes del inicio de esta filosofía y, además, por seguir siéndolo en nuestros días.

Una vez visto el contexto histórico en el que nació y se constituyó la Filosofía de la Liberación veremos como va madurando su pensamiento a través de su obra. En primer lugar analizaremos su obra como una propuesta muy apegada a los problemas materiales y prácticos de la dominación que sufre Latinoamérica con respecto a Occidente. Posteriormente, a raíz de la maduración de su obra ya no introduciremos en la segunda crítica centrada en un análisis más cultural. En esta nueva etapa los autores latinoamericanos son conscientes del reverso de la Modernidad como un movimiento colonial y eurocéntrico (Dussel, 2015, p. 24). De la que surge la propuesta de la Transmodernidad, como una nueva era, una utopía política que hace hincapié en la necesidad de entablar diálogos interculturales que respeten la dignidad de otras culturas.

### **3. Primera propuesta Filosofía de la liberación**

En el siguiente apartado reconstruimos el pensamiento del primer Dussel en relación a otros autores, ya que es en el contacto con pensadores europeos desde donde nuestro autor va apropiándose de términos y conceptos que le permite esbozar una praxis liberadora. En primer lugar, abordaremos el contacto con E. Lévinas cuya obra filosófica nutrió a la filosofía de la liberación por la crítica a la tradición filosófica occidental y la aportación de los conceptos de exterioridad y alteridad. De este primer contacto Dussel se dota de conceptos que le permiten pensar el contexto latinoamericano como un lugar dominado y excluido, lo que posteriormente le da pie a tomar relación con las filosofías que surgen de la Escuela de Frankfurt, cuyos posicionamientos tratan sobre la situación de las víctimas. Empezaremos así el diálogo entre dicha escuela y Dussel para poder ir esbozando la praxis de la liberación. Nuestro pensador recoge muchas de estas posiciones filosóficas para construir su ideario de “centro” frente a “periferia”, de la “mismidad” a la “otredad”, etc. Posteriormente, desarrollaremos dicha praxis de la liberación como fruto de este enriquecimiento filosófico.

#### **3.1 Constitución y acogida del concepto de alteridad**

Primeramente, en el análisis de la obra de Enrique Dussel es de vital importancia detenerse a analizar la propuesta de E. Lévinas, esta contribuye de forma significativa a la primera exposición de la Filosofía de la Liberación. El carácter radical de su crítica a la filosofía de Occidente como filosofía dominadora (Beorlegui, 1997, pp. 243-273) es el incentivo que ven autores latinoamericanos como Dussel para seguir leyendo su obra. Lévinas inicia una investigación de las filosofías hegemónicas de Europa que están influidas por Hegel.

Para Lévinas, el pensamiento de Hegel es el de un desarrollo de una Totalidad. Cabe recordar que desde las primeras andaduras de la filosofía occidental siempre se ha buscado lo universal, una totalidad que llega a su autorrealización. Hegel es el mayor exponente de este tipo de filosofía que para Lévinas no es más que la demostración de un carácter dominador del ser humano con todo lo circundante. La totalidad es un síntoma que nos muestra la pretensión de agrupar lo distinto, lo heterogéneo bajo el yugo de la mismidad (Ibid, p. 248). La totalidad es aquello que implica la superación existente entre las oposiciones y contradicciones a través de un proceso dialéctico. Estas contradicciones internas se llegan a resolver e integrar en un nivel superior de desarrollo. Por lo que la totalidad nos hace comprender la evolución histórica, social, cultural e incluso ontológica como un proceso que

se autorrealiza hasta llegar a un todo cohesionado. De estas tesis se deriva que lo que no está dentro de esta totalidad no existe. Es por ello que el concepto de alteridad cobra mucha importancia, ya que no considera lo otro como algo que está fuera de la tesis y que a través del movimiento dialéctico quedará subsumido en la totalidad, sino que la alteridad siempre ha de quedar fuera para seguir siendo lo otro y no lo mismo. Ya que de lo contrario sería la implosión de la alteridad.

Lo Otro metafísico es Otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es como un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: Por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo. (Lévinas, 2002, p.62).

Lo otro es aquello que tiene existencia anterior a lo mismo, pero que ha quedado y siempre ha de quedar fuera del todo. “La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida” (Ibid, p.60). Pero la existencia de lo otro hace temblar las pretensiones de universalidad que tienen los pensadores de la totalidad. Esto ha provocado que mediante la fuerza se haya acallado, forzado al cambio o eliminado a la alteridad ya que supone una amenaza a la lógica dominadora occidental. Este pensamiento es muy llamativo para Enrique Dussel ya que le permite afrontar el análisis de sus orígenes desde conceptos hermenéuticos que le abren la posibilidad a una nueva realidad interpretativa. Los pensadores de la filosofía de la liberación empezaron a tomar conciencia de su realidad como alteridad, como aquello que no cae bajo el paraguas de la totalidad de la filosofía europea. La alteridad les permitió un resquicio desde el que reconocerse e identificarse frente a las fuerzas que ejercían resistencia para eliminar su idiosincrasia -para convertirlos en lo mismo. Esta alteridad está acogida al sujeto, al individuo.

Otro de los conceptos que recoge la filosofía dusseliana del pensador lituano es el de exterioridad (Beorlegui, 1997, p.248). Hace la misma referencia que la alteridad pero con un carácter más apegado a lo material. Desde estos conceptos de alteridad y exterioridad parte Enrique Dussel, de la mano de Lévinas, para exponer los mecanismos y fuerzas centrípetas que están ejerciendo su dominación contra el sur del continente americano. Al igual que criticaba Nietzsche, Dussel considera que la filosofía occidental está aún impregnada del

pensamiento existencial parmenídeo. Esto provoca un juego de luces y sombras que ejercen una fuerza de atracción hacia lo mismo o, por el contrario, si no se mimetiza en la totalidad queda sentenciada a su inexistencia. La óptica eurocéntrica no está capacitada para la visión de lo otro, de lo externo a su ontología establecida.

Hasta aquí la influencia de Lévinas, no obstante, para Dussel el lituano visualiza este poder ejercido por la filosofía occidental pero es incapaz de llevar a una materialidad radical esta crítica. Dussel llega a afirmar que Lévinas le es necesario para expresar el contenido último de una ética material, positiva (que acceda a la corporalidad del Otro) y negativa, es decir, crítica. Para una ética liberadora. Pero su planteamiento es insuficiente (Dussel, 1998, p. 408) "quedó apresado en una ética de la responsabilidad absoluta por el Otro, pero nunca pudo pensar el cómo dar pan al hambriento, casa al homeless, nuevo sistema político al excluido"(Dussel, 2001, p. 12). Por ello Dussel va más allá de Lévinas y quiere rellenar el concepto del Otro, quiere otorgarle vida y un contexto concreto. Supera por lo tanto un planteamiento más idealista para aferrarse a un analizar más materialista. Esto le hará mirar al otro en su vida cotidiana, la de un pobre que trabaja para una multinacional que le explota y le impide la conciliación familiar. Por ello Dussel se sitúa frente a la lógica de la totalidad hegeliana y propone un punto de inicio desde la lógica de la exterioridad.

La lógica de la exterioridad o de la alteridad (5.3), por el contrario, establece su discurso desde el abismo de la libertad del otro (2.6). Esta lógica tiene otro origen, otros principios: es histórica y no evolutiva; es analéctica (5.3) y no meramente dialéctica (5.2) o científico-fáctica (5.1), aunque las asume a ambas (Dussel, 1996, p. 58).

En definitiva, la exterioridad conlleva a la comprensión de la existencia del otro como algo externo y diferente. Es decir, lo otro como algo que está más allá de nuestra experiencia y comprensión. Por lo que lo otro, a priori, no puede ser asimilado por nuestros conceptos y categorías. El concepto de exterioridad nos hace conscientes de lo radicalmente distinto que es lo otro, aquello que escapa de nuestro conocimiento y dominio. Mientras que el concepto de alteridad hace referencia a la singularidad e individualidad de lo otro. Es la idea de que cada persona tiene una identidad única que ha de ser reconocida y respetada. La alteridad nos apela a reconocer esta diferencia con el otro y a respetar sus ideas y valores, frente a la imposición de los nuestros.

Parece que existe un esfuerzo dentro de la filosofía de la liberación por desafiar los límites de los sistemas totalizadores de la tradición filosófica que la precedió. Quieren hacer

valer su propia voz y pensamiento, inspirándose en sus orígenes y en las perspectivas de los diferentes o marginados. Hemos comprendido la influencia del filósofo Emmanuel Levinas en el autor, y a través de la comprensión de esta conexión podemos ver el siguiente paso en el pensamiento del autor. Como veremos en la siguiente sección, una vez que el autor ha adoptado los conceptos de exterioridad y alteridad de Lévinas, se vuelve más consciente de la exclusión y la dominación a las que se enfrenta su comunidad y, como resultado, su propio pensamiento. Lo que le lleva a iniciar una nueva investigación, centrada en las obras de la Escuela de Frankfurt, para desarrollar su propuesta de praxis de liberación.

### **3.2 Debate con la primera generación de la Escuela de Frankfurt**

La formación intelectual de Enrique Dussel se siguió desarrollando a través del contacto con la Escuela de Frankfurt. Dicha línea del pensamiento se consolidó por su teoría crítica a favor de los más desfavorecidos, lo cual fue un incentivo para los pensadores latinoamericanos. Es bien sabido que dicha escuela atravesó varias generaciones con enfoques distintos y de todas ellas Dussel acogió elementos para su filosofía. De acuerdo con esto analizaremos las diferentes generaciones de la Escuela de Frankfurt, sus aportaciones y las críticas de Dussel.

La primera generación de la EF estaba muy implicada con la materialidad, es decir, en la afirmación de una corporalidad viviente -haciendo referencia a Nietzsche y Schopenhauer- en condiciones de vulnerabilidad que, además, tiene deseos -influencia de Freud-, y sus necesidades son comer, estar bien vestidos, poseer una casa, tener agua corriente, etc. (Dussel, 2020, p. 54). Este enfoque material tan encarnado en la vida y corporalidad de las poblaciones corrientes, en contraposición a las anteriores filosofías enfocadas en clases burguesas e idealistas, creaba una marca distintiva para que los pensadores de la liberación acogieran esta concepción materialista. Por ello, Horkheimer y Adorno critican que «quien confía en la vida directamente, sin relación racional con la autoconservación [del sistema], recae, según el juicio tanto de la Ilustración como del protestantismo, en la prehistoria» (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 83). Es decir, para los ilustrados este carácter material era poco menos que un retroceso a la prehistoria, los filósofos no deben implicarse en tales bajezas intelectuales. Pero el compromiso por los desfavorecidos y el cambio de la sociedad eran los puntales de esta filosofía que empezaba su andadura. “Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad. Suprimir el sufrimiento o aliviarlo [...] El telos de esta nueva organización sería la negación del

sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión” (Adorno, 1984, p. 204).

La filosofía de la liberación acoge este compromiso por las víctimas de lo material, pero lo hace desde la perspectiva de las víctimas del colonialismo, en cuanto desposeídos de las condiciones materiales de su existencia. Aquí hay ya un primer distanciamiento con la Escuela de Frankfurt por parte de Enrique Dussel. Es cierto que los representantes del pensamiento crítico partían de las víctimas, pero de aquellas que tenían a su alcance en Europa, olvidando todas aquellas víctimas producidas por el colonialismo de todos sus países de origen (Dussel, 2020, pp. 54-55).

### **3.3 Aportaciones y críticas a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt**

La anterior etapa fue clausurada por el filósofo Jürgen Habermas que transformó su filosofía hacia esta nueva corriente, si bien es cierto que el fundador de esta nueva generación fue Karl-Otto Apel. Esta corriente tendió puentes entre la filosofía continental europea y las epistemologías provenientes de América del Norte. Nacen a su vez de la crítica al posicionamiento solipsista que acaeció en los pensadores anteriores de la Escuela de Frankfurt que apostaban por una perspectiva comunitaria. Así surgió el concepto de “comunidad de comunicación” elaborado desde el concepto de “comunidad indefinida” de Charles Peirce (Dussel, 2020, p. 59). Este gesto es lo que supuso el comienzo de la pragmática en terreno europeo con un horizonte, político, ético e intersubjetivo.

El núcleo racional de estas operaciones miméticas sólo podría quedar al descubierto si se abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que se representa los objetos y que se forma en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, más amplio, de racionalidad comunicativa. (Habermas, 1999, p.497).

Es mediante esta comunidad de comunicación que se llega al consenso último de toda la comunidad, esto se logra mediante el diálogo entre todos los interlocutores. Esta apuesta por la acción comunicativa es primordial para ver la innovación frente a la primera generación. En concreto, Enrique Dussel la utiliza porque le permite crear el diálogo entre los excluidos, es decir, entre las periferias. Pero el mismo elemento que es innovador y útil es a



la vez criticado por Dussel, ya que al hacer una apuesta exacerbada por la acción comunicativa, la segunda generación, ha dejado atrás la perspectiva material de pensadores como como Horkheimer y Adorno, lo cual hace que su propuesta sea muy limitada. Por lo que esa comunidad de comunicación está restringida a unos pocos, ya que el excluido por su propia definición va a estar fuera de esta comunidad sin tener los medios necesarios para incorporarse y poder entablar diálogo. Una de las consecuencias negativas es que los discursos que puedan pronunciar los excluidos carecen de pretensiones de validez para el resto de la comunidad.

Como hemos mencionado, el excluido, el que está situado más allá de los márgenes, queda fuera de la acción comunicativa de la comunidad de hablantes. Pero el enunciado, con carácter práctico, de uno de estos individuos que diga “¡Tengo hambre! ¡Me estoy muriendo!” rompe con los principios básicos de justicia del acto lingüístico y con la idea o pretensión de consenso. De este enunciado no se deriva consenso, sino que por el contrario se inicia en nosotros una llamada ética de auxilio. Es decir, no sólo son de carácter discursivo que apelan a una introducción a la comunidad comunicativa, sino que además, de ahí se deriva una exigencia material con el otro. Por ello la propuesta de Dussel es que esta posición ha de articular dos movimientos simultáneos, por un lado, el interlocutor ha de hacerse cargo de los excluidos, es decir de la exterioridad que mencionamos con Lévinas, de aquellos que no pueden participar de ese consenso comunicativo. En segundo lugar, se debe conjugar tanto el nivel formal de la comunicación como el material y corporal de los individuos que participan de la comunicación (Dussel, 2020, p. 61).

Es sólo desde esta posición que aúna los dos movimientos desde la cual la comunidad de comunicación tendrá validez, ya que no olvidan la exterioridad e intentan que pueda tener los medios necesarios para expresarse sin borrar su identidad. De este modo Dussel lo que pretende es huir de un formalismo moralista (ibid, 65), ya que para nuestro autor, los valores morales no dependen de consideraciones formales sino que están mediada constantemente por lo material. Es decir, hay que tomar consciencia de las condiciones materiales para poder hacer un diagnóstico apegado a los problemas reales de los grupos y sociedades.

### **3.4 Aportación de Dussel en su primera etapa**

Lo innovador de Enrique Dussel frente a las corrientes o generaciones de la Escuela

de Frankfurt es la combinación entre dicha escuela y la teoría de Emmanuel Lévinas. Por lo que es un estudio que centra sus análisis en las desigualdades sociales con un claro objetivo crítico de la realidad social. Como propuesta tiene un discurso crítico y materialista que intenta llevar a cabo un reconocimiento del otro como otro desde esa perspectiva de la exclusión. Es decir, se hace cargo de lo otro como tal a través de la acción comunicativa y de la consciencia de las condiciones materiales. Para ello sostiene que la Filosofía de la Liberación requiere una base comunitaria que se establece a partir de la comprensión de los excluidos, es decir, de los grupos que han sido marginados por el sistema dominante. La importancia de esta propuesta es que los excluidos puedan establecer una comunicación y un diálogo entre ellos mismos, lo que denominamos un diálogo Sur-Sur<sup>3</sup>. En este diálogo entre los excluidos se reconoce la alteridad y la exterioridad del otro. Una vez este diálogo Sur-Sur se ha establecido y ha asentado las bases ya están en la predisposición idónea para entablar diálogo con el centro, es decir, desde una posición ya caracterizada y cohesionada se puede dialogar con el norte que ha sido causa de su exclusión, para intentar cambiar las dinámicas negativas que han perdurado hasta entonces. Este diálogo lo denominamos Norte-Sur. Como hemos podido analizar, para Dussel, la filosofía de la liberación no trata solo de un reconocimiento teórico, sino de un llamado a la acción para transformar el sistema y lograr una sociedad más justa y equitativa. De ahí surge la propuesta de *Praxis de la Filosofía de la Liberación* que veremos en el siguiente apartado.

### **3.4.1 Praxis<sup>4</sup> de la Filosofía de la liberación**

La propuesta filosófica de Dussel que se sigue de aquí es la concepción de que la metafísica, la labor filosófica, debe pasar de la ontología a lo transontológico (Dussel, 1996, p. 76), a lo que está más allá de lo concebido ontológicamente, a lo otro. La ontología no deja de ser fenomenología en el sentido de que se ocupa del fenómeno, de lo que aparece desde un fundamento, por lo que más allá de la fenomenología se abre un espacio, no hacia la aparición, sino hacia la epifanía<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cuando se habla de Norte/Sur o de Centro/Periferia se está utilizando en el mismo sentido. Tanto norte como centro representan a Occidente y sur o periferia hacen referencia al resto de culturas y sociedades.

<sup>4</sup> Podemos observar como el uso constante de praxis o acción proviene de la herencia recibida del estudio de Marx por parte de Enrique Dussel.

<sup>5</sup> En el uso del concepto de la epifanía se puede observar la otra gran herencia de la Filosofía de la Liberación que es la Teología de la Liberación. La epifanía es un término teológico.

...la epifanía: la revelación (o apocalíptica) del otro por su rostro, que no es un mero fenómeno o manifestación, presencia, sino epifenómeno, vicario, huella o rastro del ausente, del misterio, de un más allá que lo presente. La ontología (fenomenología) deja lugar a la metafísica (epifanía apocalíptica del otro). La manifestación del ente se cumple desde el horizonte del fundamento o el ser del sistema; la epifanía se cumple como revelación del que realmente decide más allá del horizonte del mundo o la frontera del estado (Ibídem).

La liberación se producía respecto de las estructuras sociales, políticas y económicas que oprimen a ciertos grupos de personas. En este sentido, la liberación no puede ser alcanzada simplemente mediante cambios dentro del sistema existente, ya que este sistema está diseñado para mantener el *status quo* y perpetuar la opresión. Por lo tanto, la liberación requiere una transgresión de la lógica del sistema existente y una crítica radical de lo establecido y normalizado.

La liberación se logra a través de la solidaridad y el diálogo entre los excluidos del sistema. Esto implica escuchar y tomar en cuenta las perspectivas y las necesidades de aquellos que están marginados u oprimidos por el sistema. Además, se requiere una gran responsabilidad por parte de aquellos que tienen poder y privilegios dentro del sistema, para tomar en cuenta a aquellos que están en la exterioridad del mismo y trabajar para eliminar las desigualdades y la opresión.

El método utilizado para lograr la liberación es el método analéctico, que se basa en la negación de la negación del sistema y en la afirmación de la exterioridad. Este método se caracteriza por su enfoque en la separación y distinción en lugar de la identidad. El punto de partida es la exterioridad del otro, es decir, se parte desde la negación de la negación del sistema, es decir, parte de lo negado por el sistema totalizador. Pero no sólo es la negación de la negación, no se quedan en esa negación de la propia negación que sufren sino que es la afirmación de la exterioridad. Se lleva a cabo un paso adelante en afirmar lo otro, lo negado, lo que no es para el orden establecido. Esta afirmación de la exterioridad se da en el diálogo de los excluidos entre sí, en ese consenso comunitario material negativo que se crea desde la propia exterioridad.

En resumen, la liberación es un proceso transgrediendo la lógica del sistema existente y adoptando una actitud crítica hacia lo establecido y normalizado, que se logra a través del

diálogo y la solidaridad entre los excluidos, y se basa en la responsabilidad<sup>6</sup> de tomar en cuenta a aquellos que están en la exterioridad del sistema, mediante el método analéctico, que se basa en la negación de la negación del sistema y en la afirmación de la exterioridad. Afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema (no había potencia para ello); es realizar lo nuevo, lo imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora (Ibid, p. 78).

#### 4. Repensando la Modernidad

Una vez abordada la primera etapa de Enrique Dussel vamos a transicionar a la que será la que sigue a día de hoy, más ligada a un interés cultural. Para ello primero hemos de preguntarnos dónde se origina la Modernidad, ¿Qué es eso de la Modernidad? ¿Qué consecuencias tiene? ¿Hemos de seguir con el proyecto moderno? ¿Hay que modificarlo? Por esa razón debemos abordar el análisis que hace Stephen Toulmin<sup>7</sup> en *Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad*. Este autor tiene la intención de repensar la Modernidad porque desde esta comprensión podemos generar una nueva actitud ante el presente y el futuro, ya que la Modernidad nos constituye. “*Este es un libro sobre el pasado, pero también sobre el futuro: sobre cómo dar sentido al pasado y cómo nuestra visión de éste puede afectar nuestra actitud general a la hora de abordar el futuro*” (Toulmin, 2001, p. 23).

Por lo que Toulmin se pregunta por el origen de la Modernidad entendiendo que la respuesta se subordina al enfoque de nuestras miradas. El punto en el que nos centramos generará un sistema constitutivo de nuestra visión y relato acerca de la Modernidad y de sus efectos. En consecuencia, lo que nos presenta este autor es una visión de construcción de relato, por lo que nuestro discurso acerca de la historia del proyecto moderno sería una narrativa, al igual que el propio proyecto Moderno. Viendo pues los engranajes de esta constitución somos libres de modificar nuestro foco y generar un nuevo relato que nos posibilite una nueva mirada hacia el futuro. Por lo que la consecuencia que de aquí derivamos es la siguiente: “Lo que pensemos sobre las perspectivas de la modernidad dependerá en gran medida de cuál es, a nuestro parecer, el corazón y meollo de lo

---

<sup>6</sup> La responsabilidad es transversal, apela tanto a los excluidos como a aquellos que viven fuera de esa exclusión. Un ejemplo de ello es el caso en el que un empresario español no es responsable de los agravios que sufre Latinoamérica, pero sí que es responsable de no perpetuar los prejuicios sobre los Latinoamericanos. De este modo se abre la posibilidad de contratar a individuos con origen latino.

<sup>7</sup> Autor que menciona Dussel en sus escritos como “Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación”.

‘moderno’’. (Ibid, p. 27)

Esta implicación es suscrita tanto por los detractores de la Modernidad –las consecuencias que de aquí se extraen han de ser abandonadas, la Modernidad y su proyecto han llegado a su fin–, como para los defensores de la Modernidad –hay aspectos de la Modernidad que se hacen necesarios recuperar–. Ejemplo de los últimos es Jürgen Habermas que defiende que el relato o paradigma de la Modernidad es fruto de Immanuel Kant. En síntesis defiende que esto es así por la aplicación de categorías morales imparciales y universales para juzgar las intenciones y las actuaciones en el ámbito político. Es decir, hay un esfuerzo y apuesta por la racionalidad de forma férrea por el prusiano. Pero para Toulmin este “ideal de racionalidad”, que le otorga al ser humano certidumbre y armonía, que según Habermas Kant desplegó a la moral, ya lo inauguró Descartes en el campo de la lógica y la filosofía natural más de un siglo antes (Ibid, p. 31). La búsqueda de esta armonía y certidumbre también fué objeto de búsqueda de los filósofos naturales como Copérnico, Galileo, Kepler, Newton entre otros. Por lo que hay una amalgama de autores que, por esta época, ya poseían esta necesidad de certeza. De aquí se deriva que el consenso al que podemos optar es el siguiente: “los [diferentes] argumentos descansan en unos presupuestos compartidos sobre la racionalidad” (Ibid, p. 33), en concreto en la obligación de estos nuevos filósofos del siglo XVII “al mundo moderno a razonar sobre la naturaleza de una manera nueva y “científica”, y a utilizar métodos más “racionales” para abordar los problemas de la vida humana y la sociedad” (Ibidem). Ideal, que como ya sabemos ha sido ampliamente criticado en el s. XX por autores como Dewey, Wittgenstein, Heidegger, Rorty entre otros. (Ibid, p. 34).

Las reprobaciones que se hacen contra este ideal de racionalidad en nuestra época, es decir, la crítica al proyecto moderno tienen como blanco el método cartesiano en tanto constituye “un estilo de filosofar “centrado en la teoría”, es decir, un estilo que plantea problemas y busca soluciones en términos atemporales y universales [...], cuyos encantos se identificaban con la búsqueda de la certeza” (Ibidem). Ya que para Toulmin desde 1650 esto es lo que define a la corriente moderna. Ante estas críticas ¿qué posibilidades tiene la Modernidad? ¿Ha llegado a su fin? Serias son las dudas que sustentan al proyecto moderno pero Toulmin plantea tres posibles vías:

- i) “aferrarse al proyecto moderno y a su enfoque puramente teórico” ,
- ii) “desarrollar una agenda más posmoderna, buscando nuevos métodos que no sean exclusivamente teóricos” o

iii) “rescatar los temas perdidos”. (Ibid, p. 35)

Pero en la actualidad lo que podemos observar, según Toulmin, es como las premisas o postulados de la modernidad –“los modos de vida y pensamiento de la Europa moderna a partir de 1700 [...] fueron más racionales que los típicos de la Europa medieval o que los de sociedades y cultural actuales menos desarrolladas”; la asunción de que “los procedimientos racionales servían para abordar los problemas intelectuales y prácticos de cualquier área de estudio” (Ibídem) –, han sufrido ataques tan severos que la crítica ha sobrevolado a toda la racionalidad. Es decir, las críticas a la Modernidad se ha convertido en despreciar todo lo que esté impregnado por lo racional. Ante esto Rorty apuesta por una postura etnocéntrica, es decir, cada cultura debe abordar los problemas de la racionalidad.

Para “los habitantes de Europa occidental y Norteamérica” (Ibid, p. 37) la tesis oficial de la modernidad parte de dos presupuestos. En primer lugar, “la edad moderna [filosófica] empezó en el s. XVII”. Y en segundo lugar, eso fue posible por “la transición de los modos de pensar y actuar medievales a los modernos [que] se hizo en función de la adopción de métodos racionales en todos los campos de la investigación intelectual” a través de intelectuales como Descartes, Galileo y Hobbes. Por lo que los presupuestos de la tesis heredada los podríamos enumerar del siguiente modo:

- i) Hacia el 1600 de nuestra era Europa había alcanzado un hito de prosperidad y bienestar material.
- ii) La modernidad fue la respuesta ante el parón en el que había estado sumido el intelecto humano en el medievo.
- iii) Con estas condiciones hubo un auge de la cultura laica que provocó una emancipación de la filosofía de la teología.

Estos son los presupuestos ideales de los que parten todos los seguidores de la Modernidad para hacer una defensa a ultranza de los beneficios de esta época al provocar que el ser humano llegue a la madurez intelectual. Nos recuerda Toulmin, en esta construcción de relato, que la originalidad e innovación que provenía de la ciencia en el s. XVII es incuestionable, “pero cualquier suposición de que sus éxitos fueron el resultado de sustituir el peso medieval de la tradición y la superstición por un método racionalmente autojustificador es cerrar los ojos a la evidencia” (Ibid, p. 41).

Toulmin está poniendo en tela de juicio estos presupuestos y puede constatar su dudosa certeza por “hechos históricos puros y duros” (Ibídem). Expresa que la respuesta a porqué sucedió la Modernidad en esta época y este contexto no responde a una vida ociosa.

La ciencia y la filosofía moderna nace como respuesta a la crisis en la que estaba inmersa la sociedad del siglo XVII. (Ibid, p. 42) Esto lo puede afirmar a través de tres respuestas a esos presupuestos.

En primer lugar, los estudios de los años cincuenta de Roland Mousnier (Ibid, p. 43), sostenían que Europa estaba sumida en una crisis a finales del siglo XVII. Ejemplo de ello –grave recesión (1619-1622), empeoramiento internacional de las condiciones climáticas, epidemias (entre ellas, la Gran Peste en 1665) y una larga lista de acontecimientos (Ibid, p. 44)–. En segundo lugar, aquél control eclesiástico del que habían escapado los modernos no era del todo cierto. En el siglo XVII tras la Guerra de los Treinta años las constricciones y controles de las doctrinas religiosas, multiplicadas en diversas confesiones aumentaron. Por lo que estudios que fueran en contra de estas doctrinas eran vetados de inmediato (Ibid, pp. 44-45). En tercer lugar, la cultura laica de la que se jactan los defensores de esta Modernidad no es una consecuencia del s. XVII sino que en el s. XVI ya se empezó a producir con la traducción humanista. (Ibid, p. 45).

Por lo que siguiendo a Toulmin la Modernidad la podemos dividir en dos fases, una primera fase más humanista ubicada en el siglo XVI, y la segunda de un carácter más racionalista y teórico como hemos podido analizar. Toulmin apuesta por retrotraerse a la modernidad de los humanistas porque a éstos, a diferencia de los filósofos del s. XVII, “nada humano podía ser ajeno” (Ibid, p. 56). Con respecto a la distancia establecida por los racionalistas con la experiencia humana los humanistas la eliminan, atendiendo a la complejidad y diversidad. No entendían la práctica y la teoría como opuestas. Entre otras muchas características que alaba el autor de los humanistas renacentistas que en este estudio no cobran mucha importancia.

En síntesis, Toulmin analiza el origen de la edad moderna para tener una comprensión de lo que constituye a la sociedad actual ya que los presupuestos hegemónicos de esta época aún tienen influencia en nuestros días. De aquí se ha resuelto que la Modernidad no se originó en las fechas establecidas por la tradición, sino que el surgimiento se produjo previamente en el siglo anterior con los humanistas renacentistas. Por lo que retrotraernos a ellos puede llegar a ser una solución a la afrenta que sufre en nuestros días la racionalidad. Hacer una apuesta por lo complejo y diverso, por la unión de la teoría y de la práctica, de lo concreto frente a lo universal. Este tipo de solución desde nuestro trabajo lo podríamos ver como una herramienta liberadora. No obstante, el estudio de Toulmin adolece de grandes olvidos como es el caso de Marie de Gournay a quien no la tuvo en cuenta en sus estudios a pesar de su influencia en Michel de Montaigne. Otro gran olvido, que es el que aquí nos

ocupa, es la amnesia de este autor por los pensamientos que provenían de más allá de nuestras fronteras. España y Portugal estaban inmersas en relaciones con América, lo que produjo un nuevo modo de pensar. Aquí es donde profundizaremos en la otra posible interpretación del origen de la Modernidad de la mano de Enrique Dussel.

#### **4.2 Interpretación de la Modernidad desde el gran olvido de Toulmin**

Retomando el análisis que comenzamos en el tercer apartado, Dussel en su primera etapa intelectual, que da origen al movimiento filosófico de la filosofía de la liberación y su praxis, genera una crítica material sobre las desventajas de los pueblos latinoamericanos frente a los occidentales. De ahí emana la propuesta del diálogo entre los excluidos para generar un reconocimiento desde los márgenes: es lo que denomina consenso comunitario material negativo en la exterioridad. Estas investigaciones las ubicamos en las décadas de los años 70 y 80. Este análisis crítico era fruto del objetivo de situar a Latinoamérica dentro del panorama europeo apoyado por corrientes como la Teoría de la Dependencia, la cual hace énfasis en que el mercado global está diseñado de forma desigual y pernicioso para los países no desarrollados.

Con el transcurso de los años y alcanzando su madurez intelectual Enrique Dussel fue modificando su pensamiento. El análisis exhaustivo de la historia universal le permitió ir palpando las incongruencias en las Occidente había caído en la construcción de su propio relato. En ella se le hacía presente la omisión constante a la lucha, fuerza y cultura de los países que no pertenecían a los territorios occidentales. Enrique Dussel inicia un análisis apegado a aspectos culturales, frente a la crítica materialista anterior, en contra de las propias hipótesis que planteaba Occidente negando la existencia de las culturas subalternas (Dussel, 2015, p. 275).

Fue a partir de los sucesivos coloquios, conferencias, reuniones y contactos con autores pertenecientes a estas periferias desde donde apreciaron que ellos no estaban inmersos en el nuevo proceso histórico en el que estaba sumido Occidente, no se sentían reflejados en las mismas circunstancias. Es decir, los postulados posmodernos de Europa no tenían las mismas conclusiones a las que llegaban los latinoamericanos (Ibid, p.276). Este desfase acrecentó la brecha latente entre estos autores y los europeos, lo cual permitió una nueva línea de estudio que se hizo consciente del eurocentrismo y del mito de la Modernidad. La historia empezó a analizarse como un constructo llevado a cabo por los dominantes –la



habían escrito los vencedores (Ibid, p. 283) –.

#### **4.2.1 Eurocentrismo y mito de la Modernidad**

Aunque la cuestión había sido vislumbrada de forma intuitiva desde finales de la década de los cincuenta, lentamente se pasa de a) una obsesión de “situar” América Latina en la historia mundial -lo que exigió reconstruir totalmente la visión de dicha historia mundial-, a b) poner en cuestión la visión estándar (de la generación hegeliana) de la misma historia universal que nos había “excluido”, ya que al ser “eurocéntrica” construía una interpretación distorsionada no sólo de las culturas no-europeas, sino que – y esta conclusión era imprevisible en los cincuenta – [...] igualmente interpretaba adecuadamente la misma cultura occidental (Dussel, 2020, pág 273).

Es en este punto donde profundizamos en el descubrimiento esencial, el hilo conductor del que pudo ir tirando Enrique Dussel para comprender su realidad y las de sus coetáneos: el eurocentrismo. El concepto de eurocentrismo se utiliza en su etapa anterior para designar una superioridad material de unos territorios frente a otros. Pero es a partir de aquí donde Europa se ensalza como el territorio que sustenta parte de los valores culturales esenciales que toda cultura ha de compartir si se le quiere considerar sociedades desarrolladas. Este lugar privilegiado que ostentaba Europa había sido logrado a través del autorrelato que era bastante autocomplaciente. Europa había construido un mito, el mito de la Modernidad, que servía como sistema de medida por el que toda cultura había de pasar. Por lo que, para Dussel, se hacía necesario derribar el mito que ejercía de losa sobre las cabezas de los países latinoamericanos y no les dejaba prosperar. Como ha escrito Santiago Castro-Gómez: "ya no se trata de derribar el muro de Europa como 'totalidad ontológica' dominadora y excluyente –como pensaba antes–, sino que el muro a derribar es el 'mito eurocéntrico de la modernidad'" (Pachón Soto, 2012, p. 46).

Con el fin de derribo del muro que separaba ambas culturas se hacía más que necesario el estudiar con profundidad el origen de la Modernidad, los presupuestos y consecuencias, al igual que Toulmin. Por lo que una vez vista la división de las diferentes modernidades que plantea Toulmin vemos como Dussel ha propuesto dos fases alternativas, ya que considera que Toulmin ha ejercido un olvido con su tierra, su historia, su gente y su filosofía. “Para intentar el diálogo intercultural había que comenzar por hacer un diagnóstico de los “contenidos” últimos de las narrativas míticas, de los supuestos ontológicos y de la

estructura ético-política de cada una de ellas” (Dussel, 2020, p. 261).

#### **4.2.2 Interpretación de la Modernidad hegemónica**

En primer lugar, al igual que Toulmin, Dussel plantea un relato de la Modernidad hegemónica que comparten “los habitantes de Europa occidental y Norteamérica” (Toulmin, 2001, p. 37). Para Dussel esta crónica autocomplaciente de los europeos es provinciana y regional, lo que la convierte en eurocéntrica porque sus límites los delimita Europa. El argentino coincide con el prusiano en la medida que entiende que este relato de la Modernidad parte de la idea de una base racional, es decir, esta sociedad se montó a lomos de la razón para salir o escapar de la inmadurez intelectual a las que le había sometido la Edad Media. Con ello intentaban huir de los mitos, lo ritual-religioso y todo lo simbólico. Este progreso intelectual se hacía a ritmo de galope y permitía con el desarrollo moral, tecnológico y social. El relato culmina con el progreso absoluto del ser humano. Pero sólo de aquellos seres humanos que pertenecían a estas culturas, los demás eran considerados bárbaros.

Para esta concepción la Modernidad se abrió paso en los siglos XVII y XVIII y según Habermas y Hegel, están íntimamente relacionados a la Reforma, la Revolución Francesa y la Ilustración (Dussel, 1993, p. 45). La Reforma es muy significativa por potenciar la individualidad de los actores religiosos para conectar, sin mediación de un sacerdote, con Dios directamente. La Revolución Francesa es importante en la medida que hace de todos los individuos de una sociedad un actor político con igualdad de derechos. Y por último, la Ilustración permite el fomento de cada persona por medio de la razón. Por lo que vemos que estos tres hitos son la clave fundamental para esta nueva experiencia de vida. En la que podemos encuadrar a autores como Galileo, Bacon y Descartes. René Descartes podríamos hacerlo valer como el originador de la Modernidad, su filosofía es el punto de partida de huida de toda incertidumbre, era la búsqueda constante de certeza. Su filosofía abría paso a una *mathesis universalis*, es decir, una ciencia total.

#### **4.2.3 Hacia una mirada crítica a la Modernidad**

La crónica hegemónica de la historia filosófica-intelectual de Europa y Occidente a Dussel se le presenta difícil de defender. Encuentra en ella lagunas e incoherencias que demuestran que este relato ha sido construido para que Europa siga sustentando una posición central en los

mandos de poder, a todos los niveles desde los intelectuales, los mercantiles y de otras índoles. El argentino se propone hacer una investigación cronológica que le permita ir asentando los hechos históricos que posteriormente ayuden a comprender los nuevos avances intelectuales y la constitución de la Modernidad como una época que cambió el paradigma del pensamiento.

En primer lugar, la crónica más aceptada por los intelectuales es aquella que data del origen de la Modernidad en el s. XVII y s. XVIII, Dussel en cambio señala el s. XV, más concretamente el año 1492. Como bien sabemos en 1492 los reinos hispanos y lusitanos conocen un paraje nuevo para ellos, habían descubierto una tierra nueva. En el horizonte del mar, más allá de lo que puede alcanzar la vista se había descubierto un lugar desconocido hasta entonces, las Américas. Dussel nos recuerda que, por aquellos entonces, Europa estaba sumida en un inmovilismo, el mundo islámico tenía delimitado su poder y a los cristianos les era difícil el tránsito por el Mediterráneo. Por lo que esto les hizo desprenderse de su *Mare Nostrum*, como entendían los romanos al Mediterráneo, para embarcarse en las aguas del Atlántico. Esto permitió el flujo de nuevas experiencias, de apertura a posibilidades que en Europa se habían quedado estancadas. Además de nuevas rutas de comercio.

Esta correlación de hechos hizo acontecer un nuevo paradigma, una nueva forma de pensar, se daba inicio a la visión *sistema-mundo*. Este concepto de sistema-mundo es del que trata Dussel porque permite simbolizar esa nueva forma de pensar que dejaba atrás la sencilla coexistencia entre sociedades y culturas para generar una cosmovisión mucho más amplia que se concibiera como mundo. Es el momento en el que las sociedades abandonan la construcción de historias particulares y concretas para pasar a la universal, la Historia Mundial (Ibid, p. 47). América se constituye como aquél territorio que proporciona materia prima y sustenta nuevas relaciones comerciales con Europa. Ejemplo de la explotación de materias primas por parte de los europeos en tierras colombinas son las minas de plata de Potosí y Zacatecas (Ibídem).

En segundo lugar, en este nuevo sistema-mundo lo único novedoso no eran las relaciones comerciales sino que, además, comienzan a producirse relaciones intelectuales. El descubrimiento de aquellas tierras, cambia el paradigma de pensamiento. El territorio conocido hasta entonces por los navegantes estaba controlado, ahora se producía una brecha hacia nuevos horizontes desconocidos, más allá de Finisterre existían nuevos lares que descubrir. Las universidades lusas e hispanas comenzaban a recibir influencia de estos descubrimientos. Cuando regresaban la experiencia había hecho mella en ellos por lo que un nuevo modo de pensar se iniciaba y se introducía en las aulas. En el resto de Europa no

acontecían estos hechos, por lo que la Península Ibérica se convertía así en motor y productora de una nueva corriente de pensamiento.

El avance que se produjo entre la Edad Media y Modernidad no se hizo de forma brusca sino que por el contrario es desde las mismas órdenes religiosas las que fueron esparciendo las nuevas semillas del pensamiento moderno<sup>8</sup>. En los ejercicios espirituales de dicha orden podemos ver un gran carácter individualista. Estos ejercicios, que provienen de San Ignacio, eran el método con el que el sujeto o individuo religioso se hacía consciente de lo que Dios esperaba de él. Es decir, hay una comunicación directa con Dios, sin la necesidad de la oración en comunidad como el resto de órdenes religiosas como los benedictinos. Cada uno de los jesuitas constituía una subjetividad singular. Cada subjetividad había de realizar un examen de conciencia diario. Era una práctica cotidiana del ego cogito: “yo tengo autoconciencia de haber hecho esto y aquello” (Dussel, 2014, p. 289). Como podemos observar estas prácticas religiosas invitaban a un pensamiento más individual desde el que buscar certezas que resuena mucho al pensamiento moderno.

Enrique Dussel hace hincapié en la importancia del influjo jesuita para investigar la relación entre esta orden religiosa y el filósofo por excelencia de la Modernidad René Descartes. El argentino atinó en averiguar la relación de Descartes con los jesuitas al haber estudiado en La Flèche, cuyo profesor principal con el que entabló una gran amistad fue Chastellier, un religioso de la orden. Es curioso, por lo que nos incumbe a los españoles, que la primera obra estudiada por Descartes fue, la del granadino Francisco Suárez *Disputationes Metaphysicae*. Por ello podemos señalar la influencia jesuita en las obras y argumentos cartesianos desde la salvación del mundo empírico por el uso del Infinito demostrando la existencia del mundo y su conocimiento desde las matemáticas hasta la reflexión radical que surge del sujeto. Además, el método cartesiano de la duda metódica era un debate abierto en las aulas de las universidades jesuitas antes de que Descartes lo imprimiera en sus obras. Por lo tanto es de recibo preguntarse ¿No tendrá entonces el siglo XVI algún interés filosófico? ¿La Modernidad que inició Descartes no vemos que ya dió comienzo años anteriores? ¿No es la problemática moderna precartesiana? (Ibid, p. 290).

Es desde aquí donde se formula la división de la Modernidad en dos fases. Una primera Modernidad, que como hemos visto está impulsada por el descubrimiento de América y la influencia de los jesuitas. Y, una segunda Modernidad, que está representada por autores como Descartes y Spinoza. De esta división, al igual que con Toulmin, nace una

---

<sup>8</sup> Juan Antonio Estrada es uno de los autores que afirma el origen jesuítico de la Modernidad en su libro *Dios en las tradiciones filosóficas*.

nueva interpretación de la Modernidad. El mito de la Modernidad que hasta ahora nos había llegado era el intento de despojar la influencia de América en la nueva Modernidad y los autores hispanos y lusitanos que fueron clave en la constitución del pensamiento de autores como Descartes. Este gran olvido del relato de los poderosos omitía a las periferias como Asia, América o África. Como observamos la trastienda de la Modernidad ha dejado de sí a muchas culturas que suponían una amenaza a la primacía de la cultura europea.

Esto sigue provocando que los seres humanos y culturas que no pertenecen a este centro epistemológico, intelectual y económico son considerados de forma ontológica inferiores. Son seres en fase de desarrollo a los cuales hemos de domesticar (Ibid, p. 327). Esta relación de poder que se establece está patente hoy en día ya no con Europa contra el resto, sino en la misma Europa se ejerce desde el Norte hacia el Sur, sólo hay que recordar las crisis económicas y financieras del 2008 para analizar cómo se comportó el Norte de Europa con sus vecinos del Sur -España, Portugal, Grecia, Italia. De hecho Portugal, Italia, Grecia y España constituyen desde entonces el término PIGS. No obstante, en las nuevas crisis financieras, militares y sociales que acontecen desde la pandemia de la Covid-19, los países del norte de Europa están viendo la necesidad de aliarse con los del sur por las crisis energéticas.

Volvamos a la primera Modernidad que es lo que aquí nos ocupa. Contemporáneo en aquella época estaba el Sevillano Bartolomé de las Casas, que para Dussel ya llevó a cabo el primer antidiscurso filosófico en contra de la Modernidad. Es decir, hubo alguien contemporáneo en aquella época que ya avisó de los peligros y las consecuencias negativas del pensamiento mitológico moderno que se estaba constituyendo por parte de los europeos frente a los precolombinos que vivían en América. En el intento de Occidente de ostentar el cargo central del progreso y de la razón como motor de dicho progreso estaban violando sus propios principios racionales en esa tarea. A saber, mediante argumentos racionales y apelando a la misma esclavizaban, robaban y mataban a los precolombinos que hallaban en las tierras americanas (Ibid, p. 302).

*Los yndios que se les rasgavan las entrañas de dolor davan gritos e dezían, o malos hombres crueles christianos, a las yras matáys, yra llaman en aquella tierra a las mugeres, quai diziendo matar a las mugeres señal es de abominables e crueles hombres bestiales. (De las Casas, 2022, p. 106).*

Se constituyó así lo que denominamos como *Mito de la Modernidad*, en la que todas

las culturas y sociedades habían de pasar bajo la racionalidad europea para poder progresar a las culturas ideales que eran las occidentales. El argumento era el siguiente:

En primer lugar los territorios colonizadores, España y Portugal, constituyen un paradigma o una forma de pensamiento a través del cual ellos son superiores al resto de sociedades con las que se están encontrando. Al ser superiores y hallar barbaridades entre sus nuevos súbditos, por una máxima moral, han de actuar para evitar tales afrentas a la racionalidad. Ello lo hacen a través de la educación de aquellos primitivos subdesarrollados. No obstante, este objetivo educador de las potencias europeas se encuentra con obstáculos, las precolombinos se niegan y ponen resistencia.

*De aquí començaron los Yndios a buscar maneras para echar a los christianos de sus tierras, pusiéronse en armas que son harto flacas e de poca offesión e resistencia y menos defensa, los christianos con sus caballos y espadas e lanças comiençan a hazer matanças e crueldades estrañas en ellos (Ibid, p. 87).*

Como observamos, estos obstáculos fueron fulminados a través de la fuerza y la dominación. Por lo que las víctimas se convierten en culpables por negarse a unirse a la corriente del progreso y la razón. Del triunfo de los europeos frente a los precolombinos se constituyó la imagen y mito de Europa como garante de los principios de la Modernidad. La racionalidad habría ganado la guerra y el sentimiento de superioridad sigue durando cinco siglos después (Dussel, 1993, p. 49). “Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente” (Dussel, 2020, p. 276).

Como hemos visto la crítica al eurocentrismo es de vital importancia para la Filosofía de la Liberación, de ahí que se pueda llevar a cabo una praxis de la liberación de forma exitosa. Por ello una filosofía que no apueste por una mirada crítica de la realidad social hacia los excluidos de este sistema hegemónico sólo estará fomentando y cristalizando el perjuicio que provoca el sistema eurocéntrico. Para poder llevar este objetivo a su realización Dussel ha tenido que virar en su análisis crítico hacia un enfoque cultural, en la que el entrelazamiento del mito de la modernidad, el eurocentrismo, el capitalismo y la visión sistema-mundo han fomentado unas desigualdades entre unas regiones de unas latitudes concretas.

Este enfoque entre una visión crítica centrada en lo material o, que por el contrario, apueste más por los elementos culturales lo tenemos muy presente en la actualidad con los

debates entre las autoras Iris Marion Young y Nancy Fraser. En estos debates lo que realmente está en juego es si darle más importancia a la distribución de los bienes materiales o apelar por la afirmación de las características culturales de cada región. (Valencia Gutierrez, 2019, p. 69).

## **5 Hacia una utopía: Transmodernidad**

Dussel, tras haber desarrollado el análisis histórico y cultural de la cosmovisión Moderna, plantea ahora posibles alternativas frente a las consecuencias negativas que de ella se extraen. La propuesta de Transmodernidad de Enrique Dussel es un planteamiento utópico. Las utopías, por su propia definición, son imposibles de alcanzar, pero un proyecto utópico puede sugerirnos nuevos cambios culturales en la que seamos capaces de integrar a lo otro de forma que no se desintegre en una unidad sino en una pluralidad de culturas.

El concepto estricto de trans-moderno quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la nada, desde la exterioridad alterativa de lo siempre distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, que es el sitio de sus propias experiencias culturales, distintas a la europea-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna (Dussel, 2020, p. 283).

Como podemos observar hace hincapié en la idea de que las culturas que se van a afirmar en esta nueva era transmoderna surgen desde el exterior de este plano ontológico construido por Occidente en su mito de la Modernidad. Para poder llegar a la era *trans-moderna* hace falta, según el argentino, atravesar varias etapas que parten desde la propia cultura, desde los márgenes imaginados por los eurocéntricos. Para ello los cuatro pasos a seguir: en primer lugar, afirmación de la exterioridad despreciada. En segundo lugar, Crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura. En tercer lugar, Estrategia de resistencia. El tiempo hermenéutico. Y, en último lugar, diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura.

## 5.1 Afirmación de la exterioridad despreciada

En primer lugar, para poder desarrollar un diálogo intercultural ideal hay que partir de la afirmación. Es decir, hay que tomar consciencia de la existencia de una tradición cultural y filosófica del grupo que queremos recuperar del ocultamiento en el que están sumidas por el universalismo homogéneo. En un primer momento puede venir a nuestro pensamiento la idea de negar la negación a la que está inmersa la cultura, pero ese es un segundo momento. El primer proceso es el de identificar dicha cultura latente que ha existido, que tiene una identidad procesual y que de forma reactiva ha sobrevivido a la Modernidad (Ibid, pág 285).

Ejemplo de este ejercicio de afirmación lo encontramos en el filósofo magrebí, Mohammed Abed al-Yabri. Este autor hace una reconstrucción de su cultura, afirmándola para luego poder interactuar con ella. Yabri comenta que hay diferentes posturas interpretativas: la primera, consiste en el fundamentalismo o salafismo. Es un movimiento que afirma su tradición para traerla intacta a su presente. Pero para el magrebí este acto afirmativo es ahistórico, apologético y tradicionalista (Ibid, p. 286). Por lo que esta línea afirmativa no nos ayuda o no nos sirve de base desde la cual dar respuesta a nuestra existencia en el presente.

Otra línea interpretativa es la europea que es de corte liberal. Esta corriente desde su posición moderna niega el pasado o no sabe cómo reconstruirlo, en opinión de Yabri, por lo que no podemos apoyarnos en ella. La tercera es una interpretación de calado marxista –el salafismo marxista–. Ante estas distintas prácticas interpretativas la pregunta de Yabri es ¿cómo reconstruimos el legado desde la actualidad?

Yabri posee la ventaja de tener como lengua materna el árabe y haber experimentado desde su niñez la cultura islámica, frente a los especialistas europeos o norteamericanos -estos estudian la cultura árabe como un “objeto científico” y extranjero. Por lo que, desde una hermenéutica francesa, puede percibir los matices de esta cultura hasta entonces ocultas para afirmar positivamente las obras y pensamientos de Al-Farabi, Avicena, Abenjaldún entre otros. Es decir esta “afirmación de la exterioridad despreciada” ha de surgir desde esa propia exterioridad, ya que desde ella se podrá analizar los matices, disidencias, lo constante en su cultura frente a la modernidad. Los excluidos han de afirmarse en diálogo con ellos mismos y su tradición que los une. “Este primer paso es un recuerdo del pasado desde una identidad o que ha sido anterior a la Modernidad o que ha evolucionado imperceptiblemente en el contacto inevitable y secreto con la Modernidad” (Ibídem).



## **5.2 Crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura**

Una vez afirmada la propia cultura hay que indagar en ella para poder exteriorizar los elementos sujetos a una posible autocrítica. De aquí que la afirmación no pueda ser como la de el salafismo, porque no hallan ningún momento susceptible a cambio sino que descubren el pasado para imponerlo en el presente. De lo que se trata es que los intelectuales críticos se armen de las mejores herramientas –ya sean modernas o de otra índole– para repensar su cultura desde una perspectiva no sustancialista fija. “Convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonables, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia” (Al-Yabri, 2001, pp. 157-158).

Como podemos leer la postura de Al-Yabri es revolucionaria dentro del pensamiento árabe. Está abierto a la posibilidad de hallar cuestiones irrazonables en su tradición y desecharlas para el avance de su cultura frente al anquilosamiento de la misma. Ha de apostarse para que la figura del intelectual crítico verse entre dos culturas, entre la modernidad y su propia cultura. Es en esta frontera (Dussel, 2015, p. 290) en la que puede surgir el pensamiento crítico que posibilite la restauración de los propios conocimientos culturales remodelados a las necesidades que requiera su presente. Desde la perspectiva latinoamericana es en lo que han ido trabajando los autores y autoras desde el inicio del movimiento de la Filosofía de la Liberación. Han llevado a cabo una investigación constante de su cultura y de su relación, de dominio, con la occidental. Pero despreciando la idea de recuperar, afirmar e imponer su cultura frente a la europea. Son conscientes de la necesidad de apropiarse de los elementos que puedan ser positivos de la Modernidad e incluso de la Posmodernidad.

Como podemos observar la postura de Enrique Dussel está abierta al cambio, al constante proceso de construcción de las culturas que es un movimiento dinámico infinito. Las culturas no llegan a un desarrollo pleno o a un final de la historia. Escapa así de las posibles críticas que se le puedan hacer al supremacismo latinoamericano frente a la cultura occidental. Pero a la vez escapa también de la idea de un universalismo homogéneo en el que está inmerso la humanidad por medio del capitalismo.

### 5.3 Estrategia de resistencia. El tiempo hermenéutico

Tras la afirmación de la propia cultura y la crítica a los elementos desechables de la misma lo que Dussel nos propone es una estrategia de resistencia. Esta estrategia no es más que el paso del tiempo en los dos ejercicios anteriores. Una cultura renovada necesita de maduración. No es posible que de un momento a otro la cultura que está sujeta a ser afirmada se convierta en una nueva cultura que se sitúe en el mismo plano que las otras. Es necesario un proceso largo de tiempo en el que se vayan asentando las bases para que esta cultura no pueda ser derruida con la primera fuerza que se le ejerza.

Un proyecto de esta envergadura exige tenacidad, tiempo, inteligencia, investigación, solidaridad. Se trata del largo tiempo de la maduración de una nueva respuesta en la resistencia cultural, no sólo con las élites de las otras culturas, en especial las dominantes, sino contra el eurocentrismo de las propias élites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista (Ibid, p. 291).

En la actualidad, en este sistema globalizado, todas las culturas están impregnadas del resto de rasgos culturales que han ido trasladándose a lo largo del tiempo. Bien es cierto que estos intercambios se realizan de forma desigual, las culturas que son dominantes, para bien o para mal, impregnan más y dejan más rasgos culturales de los que se llevan de vuelta. Ejemplo de ello es Latinoamérica hoy en día tienen sus tradiciones, sus ritos religiosos, sus modelos de gobierno. No obstante, el ideal a seguir es el europeo, las democracias siguen los pasos occidentales como es por ejemplo las democracias guiadas por los medios de comunicación, personalismos, etc. Otro ejemplo son las vestimentas, en ellas podemos ver cómo la industria textil sigue el modelo occidental y los cánones de belleza que de aquí surgen. Los ritos religiosos también están siendo modificados por la influencia extranjera como es el caso de las Iglesias Evangélicas, fomentadas por los gobiernos de Estados Unidos tras la aparición de las iglesias católicas lideradas por teólogos de la liberación.

Por todo ello, es necesaria la investigación profunda de sus raíces, ver qué se puede recuperar, qué rechazar y cómo construir un nuevo futuro. Pero todo ello necesita de esta maduración lenta de la que nos habla Dussel. Un pueblo ha de constituirse en pequeños pasos para, en el futuro, poder dar pasos de gigantes.

#### **5.4 Diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura**

Enrique Dussel nos propone que en las culturas periféricas, es decir, aquellas que queremos reafirmar y reconstruir ha de producirse un diálogo entre los críticos de su propia cultura. Algún crítico de esta propuesta podría pensar rápidamente que este diálogo está constituido por los defensores a ultranza de una cultura, lo cual podría caer en un fundamentalismo del que estamos intentando huir. Pero Dussel propone que este diálogo se compongan por aquellos “que primeramente la recrean desde los supuestos críticos que se encuentran en su propia traducción cultural y la misma Modernidad que se globaliza” (Ibid, p. 291).

Es decir, ha de darse un diálogo desde los críticos de la propia cultura que les permita conocerse, analizar su constitución, sus normas de lenguaje, sus características culturales, los ritos que han marcado generaciones. De ahí surgirá un arma liberadora, tendrán en su poder el conocimiento de su propio conocerse. Han constituido su cultura, se han integrado a ella, por lo que dicho arma hace referencia a la idea de que, frente a esa globalización que homogeniza, ellos van a poder defender sus rasgos culturales en esta nueva etapa transmoderna que se abre.

Al poder fecundarse transversal, mutuamente los pensadores críticos de la periferia y de los espacios de “frontera” como fruto del diálogo intercultural; al poder organizar redes de discusión de sus problemas específicos, el proceso de autoafirmación se transforma en un arma de liberación. Debemos informarnos y aprender de los fracasos, de los logros y de la justificación, aún teórica, de los procesos de creación ante la globalización de la cultura europeo-norteamericana, cuya pretensión de universalidad hay que deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura (Ibid, p. 293).

Es importante resaltar el concepto de multifocalidad óptica que aquí se nombra, es la idea central de esta nueva etapa cultural que propone Dussel. La Transmodernidad está constituida por esa correlación de múltiples perspectivas culturales que se saben de sí y que se respetan mutuamente. En la que las culturas se someten a procesos de cambios en las que intercambian saberes pero desde el plano de la igualdad y no desde la desigualdad en la que están sometidas en la actualidad. Por ello, la Transmodernidad es una etapa multifocal, por que no hay un conocimiento último en la que una cultura lo posea y pueda dar respuestas a los problemas del presente, cada cultura es una lente que puede aportar información valiosa para afrontar los problemas de la actualidad.

## 5.5 Estrategia de crecimiento liberador trans-moderno

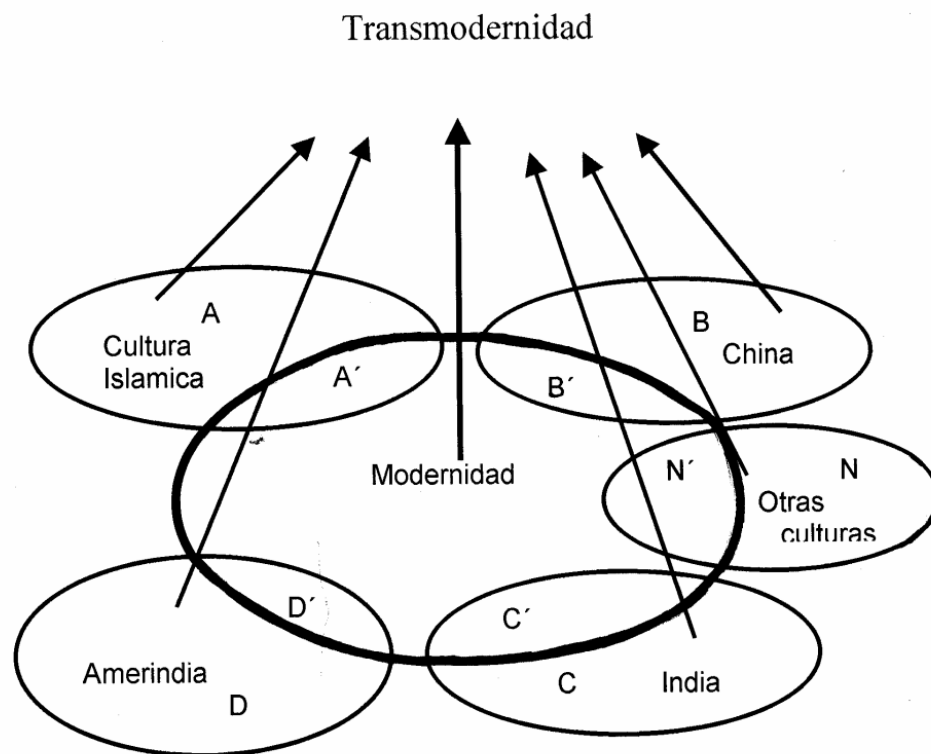
La estrategia a seguir para alcanzar ese nuevo mundo *trans*-moderno es la que aquí se ha ido esbozando. En primer lugar, ha de darse un paso de afirmación de la cultura que ha estado marginada o excluida del relato europeo moderno. Este paso se da o surge desde la exterioridad misma, desde los márgenes de la cultura occidental. Recordemos que la causa principal de que haya que dar este paso es que unas culturas predominan con fuerza y dominación sobre otras y esto genera una violencia de silenciamiento de culturas completas. En segundo lugar, tras la afirmación de los valores ignorados por la Modernidad se parte de la propia crítica que se pueda hacer de ellos desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura (Ibídem). En tercer lugar, los agentes que llevan a cabo este proceso son los críticos que viven en una especie de biculturalidad, es decir, viven en la frontera entre las culturas predominantes y las culturas que han sido oprimidas. Es desde ahí desde la frontera o la brecha desde la cual se puede generar un pensamiento crítico tanto hacia dentro de los límites de la propia cultura como hacia fuera a otras culturas. Por último, en cuarto lugar, todo ello requiere de un largo periodo de maduración, de desarrollo acelerado pero asentando firmemente las bases de la cultura que se quiere potenciar. Este proceso sería el que habría que llevar a cabo para que una cultura transite hacia la nueva utopía transmoderna.

En esta nueva era *trans*-moderna los procesos culturales en la que las culturas se relacionen unas con otras no se harán desde un plano desigual, sino desde el respeto, la igualdad, la justicia y la toma en consideración de los elementos positivos que nos puedan ofrecer el resto de culturas.

Una afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales, con base en la Filosofía de la Liberación, debería desplegar no un estilo cultural inclinado hacia la unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso *trans*-moderno (con muchas universalidades), multicultural, en diálogo crítico intercultural (Ibid, p. 257).

Como podemos leer, la propuesta de Dussel no pretende ir en contra de los principios culturales occidentales, no es una crítica por la crítica, sino que por el contrario quiere partir de los principios que nos constituyen como es la Modernidad, o incluso la Posmodernidad, para poder transitar hacia una nueva era que nos posibilite un diálogo intercultural. Podemos

observar gráficamente esta idea o propuesta en la siguiente imagen que introdujo Dussel en su obra *Filosofías del Ser: descolonización y transmodernidad*:



(Ibid, p. 284)

Esta propuesta utópica que realizó Dussel ha servido para abrir un nuevo horizonte de pensamiento en la que se pongan en valor otras culturas y otros conocimientos. Ejemplo de ello viene de la mano de autoras como María Lugones. La autora argentina profundiza en los estudios feministas que surgen de este pensamiento descolonizador y es una gran crítica de autores como Anibal Quijano. Estos autores que fueron pioneros en este pensamiento, al igual que Toulmin, tuvieron un gran olvido: la perspectiva de género. Por lo que en el siguiente apartado haremos una crítica constructiva al olvido de Dussel, para poder completar su obra con una perspectiva de género. Así su propuesta *trans-moderna*, en mi opinión, quedará reforzada.

Otro de los ejemplos de las corrientes que se han abierto gracias a propuestas como la *Transmodernidad* es la de las epistemologías del sur. Estas epistemologías abogan por recuperar los conocimientos y saberes que han ido siendo excluidos del ideario colectivo en favor del contenido puramente científico. Esto no quiere decir que huyamos o reneguemos del saber científico por ser en gran medida un producto occidental, sino que por el contrario,

lo pongamos en valor, veamos su utilidad y las mejoras técnicas y sociales que ha permitido, pero a la vez, seamos capaces de no desdeñar otros tipos de saberes y costumbres de otras culturas por el hecho de no transitar por el método científico. Existen cantidad de conocimientos que no han pasado el filtro del método científico pero aun así su utilidad está muy presente.

Por último, otro de los ejemplos que se abre en esta propuesta de Transmodernidad es el estudio de una educación para la interculturalidad. Uno de los autores que más me ha impactado en cuanto a este análisis es el profesor José Antonio Pérez Tapias. Este autor investiga en su artículo *“Una escuela para el mestizaje: educación intercultural en la época de la globalización”* la posibilidad de abordar una educación justa y democrática en la sociedad multicultural en la que nos vemos inmerso.

Ya no es verdad que a cada sociedad corresponda una sola cultura. El multiculturalismo como hecho significa que culturas diferentes comparten un mismo espacio social. A esta situación nos referimos al hablar de “pluralidad compleja” de las sociedades multiculturales: al pluralismo intercultural generado endógenamente. (Pérez Tapias, 2000, p. 37).

Por lo que vemos que en sus investigaciones este autor aborda la necesidad de educar y crear nuevas hegemonías desde las clases sociales más bajas. El sevillano es consciente de los peligros que se enfrenta la sociedad si las hegemonías que se establezcan son antidemocráticas. Esto puede ocurrir porque la construcción cotidiana de hegemonías es la prueba misma de que no existen unos genes democráticos, sino que por el contrario la democracia ha de defenderse día a día.

Nuestra humanidad no cuenta con “genes democráticos” y eso significa la necesidad insoslayable del aprendizaje individual y colectivo de la participación democrática. A estas alturas hemos de asumir, dada la vinculación entre democracia e interculturalidad en las sociedades de pluralidad compleja, que por fuerza han de ir juntas la educación para la primera y la educación para la segunda (Ibid, p. 37)

## **6. El gran olvido de Enrique Dussel**

Como hemos mencionado anteriormente, la filosofía de Enrique Dussel, al igual que la corriente de la filosofía de la liberación en general, carece de una filosofía feminista asentada y con solidez. Dussel en 1980 publicaba *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, es una obra dedicada a analizar las injusticias que sufren las mujeres latinoamericanas por el hecho de ser mujeres y latinas. Es cierto, que no podemos catalogar a Dussel como un autor que no hace referencia al pensamiento feminista, pero en esta obra como veremos, desdibuja las injusticias patriarcales por luchas más globales y, además, en el resto de sus obras escasas son las menciones a la perspectiva de género. Esto es una característica general que se puede observar en todos los autores de la Filosofía de la Liberación de las primeras décadas. Sus trabajos estaban muy enfocados a los niveles éticos, políticos y económicos de las injusticias que sufría Latinoamérica que olvidaron, con o sin intención, las desigualdades que estaban sufriendo con mayor intensidad sus compañeras.

En el presente apartado relacionaremos el pensamiento feminista y la idea de Toulmin de ¿qué hacer con el legado Modernidad en el presente? La propuesta es la siguiente, siguiendo las tres posturas que propone Toulmin: A. Aferrarse al proyecto moderno y a su enfoque puramente teórico. B. Desarrollar una agenda más posmoderna, buscando nuevos métodos que no sean exclusivamente teóricos. C. Rescatar los temas perdidos. Estudiaremos tres posturas distintas del feminismo con respecto al legado moderno. En primer lugar, analizaremos la apuesta de Celia Amorós, en la que observaremos su obra como una voluntad ilustrada. En segundo lugar, a través de la obra de Dussel mencionada anteriormente, detallaremos el intento de huída de Dussel del legado moderno pero a la vez lo ubicamos dentro de las garras eurocéntricas aún por su perspectiva de género. Por último, en tercer lugar, desarrollaremos la postura de María Lugones en su escrito *Colonialidad y Género* de 2008 en la que podremos observar una postura que claramente ha escapado de las imposturas eurocéntricas. Además, esta obra está dedicada a la crítica del pensamiento de Anibal Quijano, nosotros aplicaremos las mismas críticas a la obra de Dussel por la presencia de los mismos elementos en la obra del argentino.

El objetivo de este apartado es hacer una crítica constructiva a Enrique Dusse en la que, a través de las aportaciones como la de María Lugones, su planteamiento de una Transmodernidad quedará reforzado al afirmar las características culturales de su sociedad en lo que la perspectiva de género respecta. El argentino se encuentra en una posición extraña en la que cree que ha sido capaz de salir del proyecto ilustrado, sin embargo, su análisis, sus conceptos y propuestas siguen aceptando un legado ilustrado y eurocéntrico que él ha sido incapaz de observar. Es posible, que ante estos nuevos estudios de las pensadoras feministas

de la corriente decolonial Enrique Dussel pueda modificar aún en sus últimas obras esta postura, ya que podría reconocer las implicaciones que conlleva seguir defendiendo un binarismo de género.

### 6.1 Postura del feminismo ilustrado<sup>9</sup>: Celia Amorós

En el Capítulo III *El feminismo: senda no transitada de la Ilustración* de la obra *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* Celia Amorós incide que el feminismo se concibe en y desde la Ilustración. Es decir, aquí estamos asentando las bases de que el movimiento feminista tiene un tiempo y una localización concreta: la Europa ilustrada. «En primer lugar, ha de recordarse que las vindicaciones feministas son –malgré muchos ilustrados– producto genuino de lo que Javier Muguerza llama “la cara romántica de la Ilustración” –sus ideales emancipatorios– frente a su “cruz positivista”». (Amorós, 1997, p. 141).

Aunque este pensamiento se origine en la Ilustración es capaz de examinar críticamente los presupuestos de esta. Puede llegar a poner en duda los logros que se han conseguido, las injusticias que se siguen cometiendo o los grandes olvidos que se han ejercido sobre las mujeres por los ilustrados. Celia Amorós defiende el lugar del feminismo como una de las caras olvidadas de la Ilustración. Para ello pone en valor la figura y obra de Poulain de la Barre, pensador cartesiano y feminista avant la lettre a quien considera el interlocutor nunca reconocido de Rousseau. Poulain de la Barre (1647–1725) en su obra *De l'égalité des deux sexes* (1673) defiende que: Dios crea igualmente a varones y mujeres. La razón de varones y mujeres es una y la misma. No hay diferencias en capacidad intelectual o moral. La opresión de las mujeres es sociocultural. La educación y la costumbre juegan un papel fundamental.

Por lo que podemos ver como Poulain de la Barre es un heredero del pensamiento cartesiano por su concepción de la razón. El hombre y la mujer son iguales en la medida que la razón como facultad de conocimiento los poseen ambos por igual. De aquí deriva que este autor es el interlocutor de Rousseau en su *Emilio* que nunca reconoció.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), pensador ilustrado que escribió *Emilio, o la educación* (1762) consideraba, a diferencia de Poulain de la Barre que las mujeres y los

---

<sup>9</sup> Ana de Miguel y Celia Amorós profundizan en este tema en su libro *Teoría feminista 01: de la Ilustración a la globalización*.



hombres tienen cada uno su espacio respectivo. Mientras que el varón posee el espacio de la cultura, espacio público y político. Es ciudadano, es decir, es libre e igual a otros varones. La mujer está ubicada con la naturaleza, espacio privado y doméstico. No es considerada ciudadana, es decir, está subordinada al varón. En la que ambos se complementan ya que la mujer aporta los cuidados para que el varón pueda desarrollarse y el varón se convierte en guardián activo del orden social establecido.

Amorós defiende que Rousseau leyó a Poulain de la Barre y que en su Emilio responde a su obra, algo que sin embargo nunca reconoció. Y ella recupera el pensamiento de la Barre para su postura feminista. Su propuesta es un racionalismo al más puro estilo cartesiano. En el que “L’esprit n’a pas de sexe”, es decir, el espíritu no tiene sexo. El cuerpo no influye en la razón, es decir, a pesar de las diferencias físicas entre hombres y mujeres la común a ellos es su razón. Dicha razón aspira a ser universal, es decir, está desconectada de contextos particulares. Por lo que aquí vemos como Celia Amorós defiende una modernidad racionalista por encima de una modernidad humanista. Así vemos como esta autora, frente al legado moderno, rescata un tema perdido [C] pero apoyándose en el modelo de razón cartesiano racionalista [A]. Esta propuesta feminista tiene como objetivo seguir adelante con el proyecto ilustrado.

## **6.2 Propuesta liberadora de la mujer de Enrique Dussel frente al feminismo ilustrado**

### **6.2.1 ¿Qué es ser mujer?**

Como hemos mencionado al inicio del apartado en la obra "Liberación de la mujer y erótica latinoamericana", el filósofo Enrique Dussel aborda las cuestiones de la opresión de género y la construcción social de la mujer en la sociedad patriarcal. En ella se hace una crítica a la visión tradicional y patriarcal de la mujer que es considerada como un “objeto sexual”, madre, guía de los hijos en su enseñanza, ama de casa la cual sólo puede realizarse mediante la intervención del varón. Es a través de esta crítica desde la que Dussel quiere romper y desafiar dichas características que atrapan a la mujer en unos roles sociales que le impiden prosperar por sí mismas. El objetivo último es derribar la sociedad patriarcal.

La problemática de la visión de la mujer como un “objeto sexual”, que es una de las causas principales de la opresión de género, es que esta visión reduce a la mujer a lo físico. Es decir, la mujer deja de tener un valor ontológico para pasar a tener sólo características ónticas, su cuerpo como posible gestante es lo único que importa. De este modo se está dejando de lado su humanidad, su libertad y su poder ser que constituye su identidad como ser humano. Esta visión reduccionista es criticada fuertemente por Dussel ya que perpetúa una cosificación y una objetivización constante del cuerpo de la mujer. Como consecuencia de ello se fomenta la desigualdad entre hombres y mujeres, lo cual contribuye a una opresión de género que se cristaliza en la sociedad.

En cuanto a la visión de la mujer como “madre y educadora de los hijos” (Dussel, 1980, p. 21) perpetúa a la mujer al rol de maternidad y crianza. En la sociedad patriarcal el ámbito del cuidado está relegado en un segundo plano por lo que la mujer queda desplazada a ese segundo rango de la sociedad que le impide tomar partido en lo público. Al no poder acceder a lo público la mujer no tiene la posibilidad de seguir creciendo personalmente, ni cultivarse en los saberes especializados cosa que la hará más dependiente del hombre, ya que él es el único con el conocimiento para los trabajos, economía, gobernar. Como vemos hay de nuevo una reducción de su identidad y autonomía, su libertad queda reducida a todo lo que puede hacer en el ámbito familiar sin ir más allá. “Ama de casa” (Ibídem) es sinónimo de dueña y señora de los espacios cerrados.

En último lugar, Dussel aborda la idea “la mujer es por mediación del varón” (Ibídem). Es consecuencia de la opresión de género que sufren las mujeres la de sólo poder realizarse mediante la fuerza vehicularizadora del varón. Por lo cual la mujer debe adoptar constantemente el carácter pasivo de dependencia absoluta de su padre, marido y llegado el momento de su hijo varón. Es una concepción de la mujer como subordinada desde que nace hasta que fallece, lo cual no le permite realizarse por sí misma. Por ello Dussel aboga por una visión más igualitaria y autónoma de las mujeres con respecto a los hombres.

En resumen, Dussel tiene como objetivo que ser mujer no contenga ninguno de los roles anteriormente mencionados, la mujer, como persona nace libre y ha de poder realizar su proyecto vital mediante su propia voluntad y sin la mediación del varón. La mujer ha de ser reconocida como un ser humano completo y libre, más allá de su cuerpo, de su comprensión física, del rol de maternidad o de su trabajo en el hogar. Quiere romper las barreras y los límites que impiden que la mujer acceda a los ámbitos públicos (instituciones, trabajos, saberes especializados).

### 6.2.2 ¿Cuáles son las causas de su opresión?

Enrique Dussel esboza la mujer en el mismo plano que otros grupos oprimidos, el cual es consecuencia directa de un sistema de dominación con carácter autocrático e injusto en el que no hay espacio para la alteridad. Lo otro es subsumido dentro de la mismidad unificadora. El argentino afirma que el problema que sufren las mujeres no es exclusivo de las mujeres, sino que afectan también a los varones, ya que sus problemas provienen de este sistema totalizante que no hace diferencia entre unos y otros. Desde esta perspectiva dusseliana las injusticias sufridas por las mujeres quedan diluidas al igualarlo a las injusticias sufridas por los hombres, no tienen una carácter propio contra las mujeres. Como veremos este planteamiento es muy problemático.

En primer lugar, es cierto que la opresión de la mujer está íntimamente relacionada con la existencia de un sistema autócrata que es injusto. Este sistema patriarcal en el que el poder reside en los hombres y ellos controlan a las mujeres se ejerce estableciendo roles de género y normas que cristalizan la desigualdad de género. Este poder está legitimado bajo la idea de superioridad del varón frente a la mujer, lo que lleva a la opresión de la mujer en todos los ámbitos de la vida como el laboral, el familiar o el social.

En segundo lugar, la opresión de la mujer está íntimamente relacionada con esa totalidad que no permite espacio alguno a la alteridad. Es decir, existe una visión homogénea y totalizadora de la sociedad en las que las diferencias y diversidades de género son ignoradas. Sin la presencia de esta diversidad se establecen normas y roles estrictos que disminuyen la autonomía de la mujer. Por lo que de esta opresión de la mujer no pueden salir ellas solas, es un problema que incumbe a la sociedad en su conjunto, es un problema estructural. La no aceptación de la diversidad y singularidad de la mujer, es decir, su alteridad, contribuye a su opresión y disminuye su capacidad de desarrollo dentro de la sociedad. Por lo tanto, la liberación de tal opresión ha de ser llevada a cabo por una lucha mucho más amplia en el que el objetivo final sea la justicia, reparación e igualdad de la sociedad. Una nueva sociedad en la que la mujer pueda desarrollarse como persona en lo público mediante su participación activa, al igual que los hombres.

Lo problemático de la propuesta de Dussel es que no es capaz de ver la interseccionalidad de la dominación que sufre la mujer por ser mujer, latinoamericana, de barrios pobres y sin acceso a la educación. Como veremos en el último punto de este apartado, ser conscientes de las fuerzas que están implicadas en el poder y dominación de una

mujer se hace necesario ya que por el contrario, como el planteamiento de Dussel, puede llegar a diluirse una lucha mucho más efectiva que desgrane todas las injusticias que se cometen simultáneamente sobre sus compañeras mujeres, latinoamericanas, pobres y sin capital intelectual.

### **6.2.3 ¿De qué modo se pueden liberar las mujeres?**

Enrique Dussel plantea diferentes enfoques en relación a cómo escapar de la opresión de la mujer, diferenciando entre el feminismo y la liberación de la mujer.

En primer lugar, Dussel al igual que Celia Amorós entiende el feminismo como un producto ilustrado, es decir, producto de la Modernidad de la que proviene el eurocentrismo, por lo que es muy reticente a seguir con este proyecto ilustrado. Considera que el feminismo lo que quiere es integrar la alteridad de la mujer en la totalidad del varón. Por lo que esto generaría una identidad impersonal, un individualismo indiferenciado o una masa homogénea de individuos -producto propio de las sociedades inglesas y norteamericanas. El argentino considera que esta integración de la mujer en los roles y estructuras masculinas no es suficiente para poder alcanzar una liberación total de la mujer, ya que no ha podido surgir de la lógica de la totalidad que es la que perpetúa la opresión. Es decir, la mujer tendría acceso a los mismos roles que los hombres pero la estructura social sigue siendo patriarcal y la dominación seguirá existiendo<sup>10</sup>.

La propuesta de Dussel va más allá del feminismo ilustrado, quiere una liberación de la mujer bajo un enfoque diferente. Su planteamiento versa sobre la apertura tanto de los hombres como de las mujeres al “Otro” como otro, superando de esta forma la lógica de la totalidad que impera en la sociedad y que imprime en ella dominación y opresión. La liberación de la mujer sólo será efectiva si realiza una transformación profunda en las estructuras sociales y culturales que son las causantes de la desigualdad de género. Pero esta lucha liberadora requiere de una disposición activa de ambos géneros para aceptar la realidad de lo otro como otro. Así se pondrá en valor la singularidad y diversidad de cada individuo sin caer en la masa homogénea del feminismo ilustrado.

---

<sup>10</sup> Un ejemplo que puede hacernos entender esta idea es el de la ex primera ministra de Reino Unido Margaret Thatcher, la denominada “dama de hierro”. Ella pudo acceder al puesto de primera ministra, no sin tener que ser más autoritaria que sus homólogos varones para poder verificar su valía en su puesto. La concepción patriarcal seguía ejerciendo su poder a pesar de que ella ahora podía acceder a puestos que antes le era imposible por ser mujer.

Pero tal transformación implica ir más allá de la mera igualdad formal, es decir, no basta con establecer la igualdad entre hombres y mujeres en las leyes positivas. Esta igualdad ayudará a esa igualdad pero es insuficiente, lo que se necesita, según Dussel es esa transformación estructural de la sociedad para que puedan acceder al laboral, social, cultural y familiar desde su singularidad particular. Para ello se hace necesario sustituir la lógica del dominio por una ética del cuidado. En la que haya una responsabilidad constante por el otro. Para ello la transformación ha de llevarse a cabo también en las relaciones de poder, para que las relaciones que surjan de aquí estén basadas en la igualdad, en el respeto y en el cuidado. Por ello tal lucha liberadora no modifica sólo las estructuras y roles sociales sino que transforma las subjetividades, legado que permitirá de forma más efectiva la igualdad de género.

Para cerrar la aportación de Dussel acabaremos con una objeción a su propuesta. Como hemos podido analizar en esta obra y en sus escasos escritos posteriores sobre esta perspectiva de género, Dussel quiere huir del legado moderno, es decir, no quiere construir una lucha feminista que siga con el proyecto ilustrado como Celia Amorós. No obstante, pese a su intento de huir de la herencia eurocéntrica y moderna, Dussel lleva consigo la diferenciación binaria de la sociedad. Este binarismo es un producto que fue exportado desde Occidente. Como veremos con la siguiente autora, María Lugones, en las culturas precolombinas este binarismo de género no estaba establecido en sus sociedades. Por lo que si Dussel quiere completar un proyecto feminista que sea coherente con el resto de su obra debería rectificar y desligarse de tal binarismo que ha oprimido a muchas subjetividades que ahora no encajan bajo el concepto de mujer.

### **6.3 Correcciones de María Lugones al feminismo decolonial**

En este último punto de este apartado abordaremos la teoría que nos ofrece María Lugones en "Colonialidad y Género". Esta autora argentina nos proporciona una teoría interseccional, es decir, una investigación que tiene en cuenta la intersección de raza, clase, género y sexualidad de las mujeres en contextos coloniales y poscoloniales. Esto le permitirá comprender los grandes olvidos e indiferencias que muestran autores como Anibal Quijano o Enrique Dussel en sus propuestas de perspectiva de género. En sus propuestas Lugones considera que hay

una omisión de investigación en la interseccionalidad, ya que igualan las injusticias sometidas a los hombres y mujeres sin percatarse que los hombres tienen más privilegios en estas sociedades patriarcales aunque sigan siendo coloniales.

Investigo la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género; mujeres que han creado análisis críticos del feminismo hegemónico precisamente por el ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/genero (Lugones, 2008, p.75).

Para comprender la teoría de Lugones hemos de analizar de dónde parte. Tiene como punto de partida la concepción de colonialidad como ese conjunto de estructuras políticas, económicas, sociales y culturales que ejercen un poder sobre países colonizados y sus ciudadanos. Y esta dominación de la colonialidad se puede observar de forma muy patente en la construcción de género. A lo que llamaremos colonialidad de género. Este tipo de colonialidad opera en la organización y jerarquización de las identidades de género y de la sexualidad. En ellas se imprime un sello eurocéntrico y heterosexual que excluye a todas las identidades que no se ajustan a ellas.

Este sistema de género se consolidó con el avance del(los) proyecto(s) colonial(es) de Europa. Tomó forma durante el período de las aventuras coloniales de España y Portugal y se consolidó en la modernidad tardía. El sistema de género tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscurο. El lado visible/claro construye, hegemónicamente, al género y a las relaciones de género (Ibid, p. 98).

La pensadora argentina describe las diferentes formas en la que los individuos experimentan su identidad de género y su sexualidad en los diferentes contextos culturales y sociales. No es lo mismo en Europa que la constitución de género está muy determinada por los factores biológicos, que están muy obsoletos, que las identidades que se experimentaban en los territorios y sociedades precolombinas. En ellas había una variedad de géneros y existía la intersexualidad. Pero la incapacidad para poder adaptar este tipo de jerarquización por parte de los europeos les hizo erradicar toda aquella concepción que no encajase en su

propia organización eurocéntrica, patriarcal y heterosexual. Esta concepción eurocéntrica impone una visión binaria del género de donde surge una jerarquía entre lo masculino y lo femenino, lo heterosexual y lo no-heterosexual.

Todavía se asume que el sexo es binario y fácilmente determinable a través de un análisis de factores biológicos. A pesar que estudios médicos y antropológicos sostienen lo contrario, la sociedad presupone un paradigma sexual binario sin ambigüedades en el cual todos los individuos pueden clasificarse prolijamente ya sea como masculinos o femeninos. (Ibid, p.84).

Por lo que María Lugones está ejerciendo una crítica contra sus compañeros de pensamiento decolonial que en sus investigaciones o propuestas siguen asumiendo este binarismo hegemónico, como es el caso de Enrique Dussel. Crítica que asuman este binarismo como un elemento universal que se da en todas las culturas, todos los contextos y en todas las épocas. No son conscientes de que esta admisión hace que sus propuestas tengan elementos eurocéntricos, de los cuales quieren despojarse. La consecuencia de esta admisión sin reparo es que los autores decoloniales como Enrique Dussel no han logrado hacer una investigación interseccional en la que la raza, el género, la clase y la colonialidad en relación le permitan observar la dominación que sigue presente en la constitución de subjetividades. Por lo que ella propone un tipo de feminismo interseccional, que recoge de autoras como “a Spelman, 1988; Barkley Brown, 1991; Crenshaw, 1995; Espíritu, 1997; Collins, 2000” (Lugones, p. 76), que tenga en cuenta la diversidad de identidades de género y la sexualidad en los diferentes contextos culturales y sociales.

El trabajo de Julie Greenberg me permite señalar una presuposición importante en el modelo que Quijano nos ofrece. El diformismo sexual ha sido una característica importante de lo que llamo «el lado claro/visible» del sistema de género moderno/colonial. Aquellos ubicados en «el lado oscuro/oculto» no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos. Los miedos sexuales de los colonizadores los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche. Pero como Paula Gunn Allen (1986/1992) y otras/os aclaran, los individuos intersexuales fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria. Es importante considerar los

cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado (Ibid, p. 85).

La identidad de género, como hemos podido ver, se constituye desde un sesgo pero la sexualidad también es víctima de esta afrenta. La sexualidad y la construcción del deseo son fruto de los cánones establecidos desde occidente, más concretamente los que establecieron las sociedades portuguesas y españolas de la época. Hoy en día la división binaria, como vemos, está tan integrada que incluso los que quieren abandonar la visión eurocéntrica no son conscientes de que esto no pertenece a la cultura que pretenden afirmar. Lugones se enfrenta a la normatividad establecida en la sexualidad, lo hegemónico es la heteronormatividad que proviene de este binarismo occidental. No es que María Lugones ponga oposición en la heterosexualidad, sino que el establecer como normativo la heterosexualidad, marginando lo que no cae dentro de estos límites, se está cometiendo una injusticia por toda la diversidad sexual que ha existido a lo largo de la época y que constituyen una realidad en la actualidad.

En conclusión, la propuesta de María Lugones en “Colonialidad y Género” supone una apuesta por un estudio interseccional y decolonial para comprobar las opresiones a las que están sometidos los géneros en contextos coloniales y poscoloniales. La crítica subyace a la imposición de normas y roles de géneros que provienen o tienen su inicio en las sociedades europeas, las cuales implantan por la colonialidad del poder sus principios y valores sobre el resto de culturas. Por lo que se hace necesaria una escucha a las voces y experiencias silenciadas a lo largo de la historia. Experiencias que no creen poder tener existencia porque su capital hermenéutico es deficiente con sus realidades, como podría afirmar Miranda Fricker. Por ello esta crítica se hace esencial para hacer patente la intersección entre la colonialidad del poder, el género y la sexualidad para hacer una aportación de gran calado en el feminismo decolonial y a los pensamientos feministas contemporáneos.

Sirva esta última aportación de la obra de María Lugones como una crítica constructiva en pro de la coherencia interna de la filosofía de Enrique Dussel. Dussel con su propuesta en contra del mito de la modernidad, el eurocentrismo y el poder decolonial ha de ser coherente y despojarse de los elementos eurocéntricos que aún quedan en su obra como es la perspectiva de género. La crítica que hoy le hacemos a Dussel nada tiene que ver con una enmienda a la totalidad de su obra, sino que por el contrario con esta aportación de feministas descoloniales podemos hacer más fuerte la Filosofía de la Liberación y su crítica al eurocentrismo.



## 7. Conclusión

A modo de conclusión me gustaría recuperar los objetivos que nos planteamos al inicio del trabajo. De este modo cerraremos este estudio detallando los puntos que hemos podido abordar a través del análisis de la obra de Enrique Dussel. Como mencionamos en la introducción el trabajo partió con tres objetivos principales. En primer lugar, el objetivo principal de este trabajo es el de seguir investigando la filosofía de la liberación, en este caso Enrique Dussel como máximo exponente de la misma. En segundo lugar, una vez elegido a Enrique Dussel como representante de esta corriente filosófica, nos planteábamos una posible división de etapas en su obra, por lo que nos pusimos como objetivo analizar en qué consiste cada una de las etapas y poder describir el hilo conductor en cada una de ellas. Y, en último lugar, el objetivo más innovador de este trabajo es el de hacer una aportación crítica a la obra de Enrique Dussel. En la lectura de las obras de Dussel siempre percibimos una carencia en abordar la perspectiva de género. El objetivo por lo tanto era estudiar todo lo que Dussel hubiera abordado del tema y hacerle una revisión desde autoras que sí llevaran esta perspectiva de género en el pensamiento decolonial. A continuación pasaremos a analizar los objetivos, su desarrollo en el trabajo y una valoración de si hemos cumplido con nuestras ideas iniciales.

Empezaremos analizando el objetivo de detallar y dividir la obra de Enrique Dussel en varias etapas. Como hemos podido analizar a lo largo del texto Enrique Dussel consta de dos etapas a lo largo de su obra. Este era uno de los presupuestos de los que partíamos, pero no teníamos los suficientes datos para comprobar esta teoría. Ha sido en el transcurso de las lecturas en orden cronológico en la que hemos podido constatar un cambio de enfoque en sus críticas. La teoría crítica que ha planteado desde los inicios de los años setenta ha estado marcada por un análisis materialista de las desigualdades. En la que la Escuela de Frankfurt y Lévinas ejercieron una gran influencia en sus estudios. De ahí que la primera parte de este trabajo, *Primera parte. Una crítica social desde la perspectiva material*, posea estos dos subapartados, *Contexto histórico* y *Primera propuesta Filosofía de la liberación*. Se hacía necesaria una recopilación de datos históricos que avalasen el inicio de su obra y las desigualdades materiales que eran patentes en aquél entonces. En el subapartado de su primera propuesta analizamos las influencias de Lévinas y la Escuela de Frankfurt en su praxis de la liberación. Esta praxis de la liberación será superada por una nueva visión que se

le va abriendo camino a Dussel con el desarrollo su experiencia intelectual. Es aquí donde en obras posteriores a los años noventa Enrique Dussel empieza a apostar por una teoría crítica enfocada al mito de la modernidad, es decir, se genera un interés más allá de lo material. Es el mito de la modernidad, la concepción histórica eurocéntrica, la que sigue legitimando la desigualdad entre las diferentes culturas y regiones geográficas. Por ello en la división de esta segunda parte, *Una crítica cultural al mito moderno eurocéntrico*, hallamos dos subapartados *Repensando la Modernidad* y *Hacia una utopía: Transmodernidad*. En la que en el primer subapartado hemos analizado el mito de la Modernidad de la mano de Toulmin y Enrique Dussel, apostando por la visión dusseliana que hace patente el olvido de Toulmin. Posteriormente, desarrollamos la propuesta utópica que nos propone Dussel, a saber, la Transmodernidad. En esta nueva etapa se abre camino la posibilidad real de un diálogo intercultural.

En segundo lugar, nos propusimos al inicio de este trabajo analizar si en algún momento Enrique Dussel introdujo la perspectiva de género en su obra. Para ello hemos tenido que leer de forma exhaustiva sus obras, aunque a priori el tema no fuera el que íbamos buscando, para intentar hallar esta perspectiva de género. Es cierto que tiene una obra que es la que hemos utilizado que se titula *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana* que se publicó en 1980. A lo largo del resto de su obra este autor ha mencionado de forma residual a las mujeres, por lo que hemos podido atestiguar una falta de consciencia con sus compañeras mujeres. Enrique Dussel ha tratado a la sociedad latinoamericana como un bloque homogéneo, en cuanto a hombre y mujeres se refiere, a pesar de las teorías que se iban escribiendo con respecto al concepto de interseccionalidad. Es decir, la interseccionalidad ya era conocida y estudiada de forma contemporánea a las obras de Dussel, pero este no la introdujo y no supo ver que sus compañeras latinoamericanas estaban doblemente oprimidas. De ahí nace la división de la tercera parte del trabajo, *Aportación crítica al pensamiento dusseliano*, que está separado en *Postura del feminismo ilustrado: Celia Amorós*, *Propuesta liberadora de la mujer de Enrique Dussel frente al feminismo ilustrado* y *Correcciones de María Lugones al feminismo decolonial*. En la que hemos podido analizar las diferentes posturas que nos podemos encontrar en el feminismo ante el proyecto ilustrado. En primer lugar, podemos encontrarnos con autoras como Celia Amorós, las cuales quieren seguir desarrollando un proyecto moderno. En segundo lugar, otro punto de vista puede ser el de Enrique Dussel, que en su propuesta feminista, o más bien liberadora de la mujer, intenta huir de este proyecto moderno. No obstante, se ha podido demostrar cómo Dussel sigue portando elementos eurocéntricos e ilustrados de los cuales no ha podido despojarse. De ahí que se

haga tan necesaria la aportación de teorías como la de María Lugones que apuesta por un pensamiento feminista desde una perspectiva decolonial acertada. Es decir, María Lugones supo ver cómo el binarismo de género era una imposición más eurocéntrica y, mediante la introducción de los conceptos de interseccionalidad, pudo escapar de las garras de este proyecto moderno corrigiendo las obras de Dussel o Anibal Quijano. Por lo que consideramos que hemos podido hacer la propuesta de Dussel más sólida con la introducción de María Lugones. Sirva este trabajo como una apuesta para que Enrique Dussel en sus últimas obras pueda percatarse de su error y corregirlo.

Por último, finalizamos esta conclusión con la revisión del objetivo de estudiar estas corrientes contemporáneas. Este objetivo es el primero que me marqué a la hora de iniciar mis primeras investigaciones filosóficas. Me parecía un acto de justicia el poder utilizar mi posición privilegiada en las academias europeas para seguir fomentando el que se conozcan obras de esta índole en nuestras tierras. Soy consciente de que no todo el mundo puede concordar con estas teorías, no obstante, considero que un buen filósofo europeo ha de ser consciente de estas realidades para poder aportar y crear pensamientos sólidos. Al igual que en la academia hacemos revisiones constantes a las críticas producidas entre autores, se hace necesario el estudio de las críticas que hacen temblar nuestro relato occidental. Este tipo de corriente filosófica pone en duda mucho de nuestros puntos de inicio, que damos por supuestos y no reflexionamos sobre ellos. Por lo que en estudios como el máster de Filosofía y Cultura Moderna habrían de estudiarse estas posiciones para poner en duda, trabajo por excelencia de la filosofía, el inicio de un pensamiento ilustrado que nos sigue constituyendo en nuestros días.

Consideramos que todos los objetivos que nos marcamos en un inicio se han ido cumpliendo a lo largo del desarrollo del trabajo. Sirva este trabajo como punto de inicio de nuevas investigaciones que puedan surgir al respecto.

Indudablemente, cada generación se cree destinada a rehacer el mundo. La mía sabe, sin embargo, que no podrá hacerlo. Pero su tarea es quizás mayor. Consiste en impedir que el mundo se deshaga. Heredera de una historia corrompida —en la que se mezclan las revoluciones fracasadas, las técnicas enloquecidas, los dioses muertos, y las ideologías extenuadas; en la que poderes mediocres, que pueden hoy destruirlo todo, no saben convencer; en la que la inteligencia se humilla hasta ponerse al servicio del odio y de la opresión—, esa generación ha debido, en si misma y a su alrededor, restaurar, partiendo de

amargas inquietudes, un poco de lo que constituye la dignidad de vivir y de morir. (Albert Camus, 1957).

## 8. Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (2017). *Dialéctica negativa: La jerga de la autenticidad*. Ediciones Akal.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Ediciones Akal.
- Amorós, C. (1990). *El feminismo: senda no transitada de la Ilustración*. Isegoría, (1), 151–160. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1990.i1.383>
- Amorós, C., & De Miguel, A. 2013. *Teoría feminista 01: de la Ilustración a la globalización*. Biblioteca Nueva.
- Amorós, C., & De Miguel, A. 2019. *Teoría feminista 02: Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Biblioteca Nueva.
- Amorós, C., & De Miguel, A. 2020. *Teoría feminista 03: De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Biblioteca Nueva.
- Beorlegui, Carlos. “La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de JC Scannone y de E. Dussel”. *Ciencias Sociales y Humanidades*, no 57 (1997): p. 243-273.
- Camelo, D. F. (2017). “Enrique Dussel y el mito de la modernidad. Cuadernos de filosofía latinoamericana” 38(116), 97-115.
- Camus, Albert. (1957). “Discurso de recogida del Premio Nobel”.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación Latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Crenshaw, Kimberlé W. “Cartografiando los márgenes: Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color, en *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*”, ed. Raquel Lucas Platero, pp. 87-122. Barcelona, Bellaterra.
- De Las Casas, Bartolomé. (2022). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Alianza editorial.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer.
- Dussel, E. D. (1980). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana: ensayo filosófico*. Editorial Nueva América.
- Dussel, Enrique. "Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad", en *Epistemologías del sur*, ed. Boaventura de Sousa Santos y M. Paula Meneses. (Madrid: Akal, 2014), 283-330.
- Dussel, Enrique. “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”. *Cultura Teológica*, no. 4 (1993): 41-53.

- Dussel, Enrique. “Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación”. *Revista para el diálogo intercultural*, no 5 (2003): 31-54.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.
- Dussel, Enrique. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Edicionesakal México, 2015.
- Dussel, Enrique. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, 2020.
- Estrada Díaz, Juan Antonio. 1994. *Dios en las tradiciones filosóficas. Volumen 1: Aporías y problemas de la teología natural*. Trotta, Madrid, 1994.
- Estrada Díaz, Juan Antonio. 1994. *Dios en las tradiciones filosóficas. Volumen 2: Aporías y problemas de la teología natural*. Trotta, Madrid, 1994.
- González San Martín, Patricia. “La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica”. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 16, no. 2 (2014): 45-52.
- Habermas, J. 1987a. *Teoría de la acción comunicativa. Volumen 1: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, Madrid, 1987.
- Habermas, J. 1987b. *Teoría de la acción comunicativa. Volumen 2: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus, Madrid, 1987.
- Habermas, J. 1989. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid.
- Habermas, Jürgen. 1999. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Trad. Juan Carlos Velasco. Barcelona: Paidós.
- Haraway, D. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, S. 1996. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Imperio*. “Dos europas y dos modernidades” Akal.
- Levinas, E. (1999). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca.
- Lugones, María. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, no 9 (2008): 73-101. 11.
- Pachón Soto, Damián. “Historiografía, eurocentrismo y universalidad en Enrique Dussel”. *Ideas y valores*, vol. 61, no 148 (2012): 46.
- Peperzak, Adiaan. “Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Lévinas a Heidegger”. *Signos Filosóficos*, vol. 13, no. 25 (2011): 151-168.
- Pérez Tapias, José Antonio. “Filosofías del sur: Filosofía de la liberación, filosofías de la interculturalidad y pensamiento decolonial”. *Anduli*, no. 20 (2021): 1-15.

Schmidt, Steven. "Latin American dependency theory." *Global South Studies: A Collective Publication with The Global South* (2018).

Toulmin, Stephen (2001). *Cosmópolis: El trasfondo de la modernidad*. Barcelona, Península.

Valencia Gutierrez, David Alejandro. "Diagnóstico y solución a la injusticia en Nancy Fraser e Iris Young. ¿Redistribución o reconocimiento?". *Filosofía UIS*, no. 18 (2019), 67-88.

Yabri, Mohammed Abed Al-. (2001). *Crítica de la razón árabe*. Icaria-Antrazyt.

