

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 21 | enero-junio 2018

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

INTRODUCCIÓN

Damián Gálvez González
Verónica López Nájera

Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas.

Introducción

Postcolonial Studies: Latin American Genealogies.

Introduction

ARTÍCULOS

Ramón Grosfoguel

La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial

The Complex Relationship between Modernity and Capitalism: a Decolonial Vision

Claudia Zapata Silva

El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina

The Decolonial Turn. Critical Considerations from Latin America

Alejandro de Oto

A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación

On Frantz Fanon. Colonial Bodies and Representation

Christian Soazo Ahumada

Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon

Colonial Space and Sovereign Aesthesis: Decolonial Praxis from the Black's Lived Experience by Fanon

Karina Bidaseca

Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur

Post-Heroic Feminist Ethnographies. The Subaltern, Subversive Language of Southern Ethnographers

José Gandarilla

Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual.

El “colonialismo interno” en la obra de Pablo González Casanova

Notes on the Construction of an Intellectual Instrument. “Internal Colonialism” in the Work of Pablo González Casanova

ENTREVISTA

Enrique Dussel

Nicolás Del Valle Orellana

Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad

Criticism from Latin America: Philosophy, Politics and Modernity

RESEÑA

Roberto Almanza Hernández

Felix Valdés García, coord. *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo [West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas]*.

Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017.

605 pp. ISBN 9789877222531

Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad¹

*Enrique Dusse*²

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

*Nicolás Del Valle Orellana*³

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Recibido: 29 de noviembre de 2017

Aceptado: 23 de diciembre de 2017

Resumen

Esta entrevista aborda la obra del filósofo Enrique Dusse a la luz de sus contribuciones al pensamiento crítico contemporáneo, con especial énfasis en las transferencias de conocimientos entre Europa y América Latina. Discutiendo la configuración del pensamiento del autor, la entrevista comienza con las influencias de la filosofía continental europea en sus trabajos, para luego señalar los debates desde América Latina que ayudaron a definir una crítica latinoamericana. Finalmente, se introducen algunas reflexiones sobre la crítica del capitalismo, la modernidad y la política emancipatoria en el pensamiento crítico latinoamericano.

Palabras clave

Crítica, Modernidad, Filosofía, Europa, América Latina.

¹ Esta entrevista se enmarca en el proyecto de investigación “¿Una teoría crítica latinoamericana? La Influencia de la Escuela de Frankfurt en el pensamiento de Nelly Richard, Santiago Castro-Gómez y Enrique Dusse”, financiado por el Instituto Ibero-Americano de Berlín, Fundación del Patrimonio Cultural Alemán (2015). Agradezco profundamente las contribuciones de Fernando González y Damián Gálvez, pues sin ellos esta entrevista habría sido imposible.

² Profesor de Filosofía del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México). Correo electrónico: dussamb@unam.mx.

³ Investigador adjunto de la Universidad Diego Portales (Santiago, Chile). Correo electrónico: nicolasdelvalle.o@gmail.com.

Criticism from Latin America: Philosophy, Politics and Modernity

Abstract

This interview addresses the work of the philosopher Enrique Dussel in the light of his contributions to the contemporary critical thought, with special emphasis on the knowledge transfers between Europe and Latin America. Discussing the configuration of the author's thought, the interview begins with the influences of continental European philosophy in his works, to then point out the debates from Latin America that helped to define a Latin American critique. Finally, some reflections on the critique of capitalism, modernity and emancipatory politics in Latin American critical thought are introduced.

Keywords

Critique, Modernity, Philosophy, Europe, Latin America.

Introducción

La obra de Enrique Dussel es una de las más prolíficas de toda América Latina, sobre todo cuando pensamos en los fundamentos filosóficos del pensamiento latinoamericano contemporáneo. No solo se internó en las grandes preguntas de la filosofía occidental, sino que al mismo tiempo se cuestionó por las condiciones de posibilidad de dicho pensamiento. Su filosofía ya no se pregunta por las condiciones trascendentales, como lo hace gran parte de la filosofía europea; más bien, su pensamiento fue crítico de ella en tanto se cuestiona las condiciones sociales e históricas de la filosofía, y con ello, del occidente moderno. Esta es la herencia de la crítica materialista de la economía política inaugurada por Marx y reconfigurada posteriormente por la Escuela de Frankfurt. En este sentido, como los derroteros de su pensamiento lo expresan, hacer una crítica de la filosofía occidental significa reconstruir genealógicamente las relaciones de poder que posibilitaron su existencia.

Su propio trabajo –como Dussel señala en esta entrevista– es resultado de este dominio que yace entre Europa y América. Su trayectoria intelectual comenzó con los griegos, pasando por la teología escolástica, hasta la fenomenología francesa y la teoría crítica de mediados del siglo xx. Pero con la emergencia de Mayo del '68 y las dictaduras cívico-militares en la región, la introducción a las lecturas de ciertos críticos poshegelianos y la urgencia de las experiencias personales, profundizaron el cuestionamiento de Dussel sobre el pensamiento filosófico. Hasta ese entonces, la filosofía no era sino una compilación de autores, ideas y proposiciones de procedencia europea. La filosofía, que no es sino europea, se erigió sobre la violencia que significó el proceso de colonización sobre todo el mundo. Esto, dejaba en la encrucijada a los intelectuales que desde la crítica deseaban proponer un pensamiento emancipatorio desde América Latina. ¿Es posible una filosofía desde la región? ¿El pensamiento europeo es la auténtica filosofía, haciendo que todo intento latinoamericano fuera una reproducción de los centros europeos?

La apuesta de la filosofía y la teología de la liberación fue una respuesta a estas preguntas. En el fuego de la discusión con Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, la obra de Dussel tomó una perspectiva más alejada del eurocentrismo. Dussel sostuvo que no solo es posible, sino que ya acontece una filosofía en América Latina. El asunto no es que no ha nacido un Kant, un Hegel o un Heidegger latinoamericano. Por el contrario, todo pensador latinoamericano de ese calibre quedaría relegado debido a su posición colonial, periférica. Sin embargo, a diferencia de Salazar Bondy, Enrique Dussel sostiene que sí hay una filosofía auténtica desde América Latina, pero ésta requiere reflexionar críticamente respecto de esta negatividad que significa la herida colonial. Desde aquí es que nace la filosofía de la liberación. Esta discusión persiste aún hasta el día de hoy, pero en otros términos. En clave colonial: si América Latina emerge históricamente con la ampliación mundial del poder

européico, ¿acaso no todo pensamiento latinoamericano es colonial, demasiado colonial? ¿Es posible pensar desde América Latina y fuera de lo que Salazar Bondy llamaba “cultura de dominación” europea? Leopoldo Zea planteaba críticamente estas preguntas. Pensamos en la lengua del dominador, desde la cultura dominante, por lo que el destino de una filosofía desde la región es imposible.

Las preguntas señaladas más arriba fueron las que desembocaron en la tesis decolonial. Dussel señala la importancia de reflexionar sobre esta negatividad de la condición colonial: para pensar latinoamericanamente se debe dejar de ser colonias, se debe descolonizar el pensamiento. Este ejercicio presentará un conjunto de desafíos que son presentados sinópticamente en esta entrevista. El resultado de pensar la crítica desde América Latina implica cuestionar la pretensión universalista de Europa, reconocer que la modernidad comenzó con la colonización de América, y formular un pensamiento crítico que reconociera su condición situada y particular, pero que a su vez hiciera de ello su fuerza emancipatoria. Estas son las raíces de sus propuestas éticas y políticas ligadas a la liberación.

Estos desafíos son tratados en este texto por medio de la reconstrucción de la obra de Dussel. A través del diálogo de preguntas y respuestas, se profundizan las apuestas del autor, así como se presentan los principales lineamientos del pensamiento crítico latinoamericano. La primera parte de la entrevista se centra en la crítica latinoamericana como resultado de una transferencia de saberes que ocurre entre Europa y América Latina, para luego centrarse en las posibilidades de un pensamiento crítico latinoamericano que pueda responder a su condición colonial sin reproducir sus patrones de dominio. Esto último llevará a las propuestas prácticas que se derivan de toda crítica, pues la crítica no sería mero pensamiento abstracto, sino modos de abrirse a la realidad para poder transformarla. Este es el itinerario del presente texto.

Herencia europea y latinoamericana

Nicolás Del Valle (N): *Profesor Dussel, la influencia de Europa en su pensamiento filosófico puede ser rastreada hasta sus primeros estudios sobre Aristóteles y Tomás de Aquino, pasando por Marx, hasta Habermas. Tomando esto en consideración, ¿cuáles han sido las mayores influencias del pensamiento europeo en su obra? A pesar de sus críticas a la filosofía europea, ¿qué elementos rescata?*

Enrique Dussel (E): Inevitablemente mi formación fue muy eurocéntrica. De tal manera que si a veces critico lo eurocéntrico es porque me critico a mí mismo y porque no logro sacar todos esos elementos. Nuestros estudios en filosofía empezaban con los griegos, los presocráticos y demás. Trabajé sobre todo a Aristóteles con cinco años de griego. Leí su obra completa. Y cuando quiero volver a pensar un tema importante, siempre regreso a sus textos. Y ciertamente, la facultad donde estudié

era extraordinariamente conservadora, donde la Edad Media era muy estudiada, con especial énfasis en el pensamiento de Tomás de Aquino, a quien lo tengo en mi biblioteca con varios libros. Lo he leído mucho. No últimamente, porque aborda temas que ahora no estoy trabajando, pero en mi formación primera fue importante.

Después, yo diría, hubo una buena formación en una universidad de provincia⁴ donde veíamos a Descartes, Malebranche, Kant, Hegel—este último muy estudiado—, y la fenomenología; que para mí era fundamental porque trabajaba ética con la obra de Von Hildebrand, Max Scheler, y con algunos profesores que exigían el alemán. Tuve un recorrido muy fuerte por la filosofía europea.

N: *La herencia de la Escuela de Fráncfort usted la ha destacado en distintas ocasiones en su obra, siendo discutidos desde Walter Benjamin hasta Jürgen Habermas. Un ejemplo es su libro 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad” (1994). En este libro, usted responde continuamente a El discurso filosófico de la modernidad (1989) de Jürgen Habermas, precisamente por representar el paradigma. ¿Cuál es la relación entre la teoría crítica y su pensamiento? ¿Es posible pensar una teoría crítica latinoamericana?*

E: La recepción de la Escuela de Fráncfort en verdad fue muy posterior, porque mi formación tradicional primero me llevó a España, luego me fui a Israel y después a Francia, y recién ahí, en París, me zambullí en el pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty, Sartre y Ricoeur, formándome como uno de sus alumnos en la Universidad de la Sorbona. Es más, tengo algunos artículos en la revista de Ricoeur, que era la de Emmanuel Mounier, *Esprit*⁵. Todo eso fue más tardío.

Después llegué a Alemania y descubrí a la Escuela de Fráncfort. Pero a la Escuela de Fráncfort, se podría decir, la descubrí volviendo a América Latina en 1967. Ahí empezó lentamente lo que vamos a llamar la influencia de Marcuse, Fanon y la ruptura en el ‘68. Más tarde, con unos compañeros, comenzamos a estudiarla través del pensamiento poshegeliano de Kierkegaard, Feuerbach y ahí entró Marx, que todavía no había sido muy estudiado. De a poco la Escuela de Fráncfort se fue manifestando en nuestro trabajo.

Pero realmente la estudié a fondo recién en los ochenta, en la discusión con Karl Otto Apel⁶ que me llevó a meterme en el centro de ella y a debatirla por siete años con él, que pertenecía a la segunda generación, como Jürgen Habermas. En ese sentido, yo diría que la filosofía de la liberación de los setenta, heredera del ‘68, va a tomar muy en serio a la Escuela de Fráncfort y en cierta manera va a definirse como heredera de sus ideas principales. En cualquier caso, pienso que la Escuela de Fráncfort entra también en una corriente de Adorno más escéptica, más liberal

⁴ Dussel se refiere a la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, Argentina [Nota del Entrevistador].

⁵ Véase Enrique Dussel, “Chrétientés latino-américaines”, *Esprit* 7/8 (1965), 2-20.

⁶ Véase Enrique Dussel, Karl Otto Apel y Raúl Fornet-Betancourt, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1992).

o socialdemócrata, que pierde su raigambre revolucionaria primera, y yo creo que más bien nosotros en la filosofía de la liberación no la hemos perdido.

N: *También usted ha mencionado cierta tradición fenomenológica en diferentes escritos. Husserl, Heidegger, Scheler y Levinas aparecen varias veces a lo largo de sus trabajos. ¿Cuál es su relación con esta tradición ética en clave fenomenológica?*

E: La primera ética de la liberación parte de la fenomenología francesa. Como dije anteriormente, con Merleau-Ponty, Sarte, Ricoeur –que traducía a Husserl al francés–, pero después por varios años profundizamos en el pensamiento de Martin Heidegger. Trabajamos su obra en equipo, así como después vamos a trabajar a Marx en México.

A Heidegger lo leímos línea por línea, y ahí yo adquirí una crítica a la modernidad desde la derecha heideggeriana primera. Y entiendo los escrúpulos, porque hay quienes temen una crítica a la modernidad porque la derecha cuestionaba el proyecto moderno, lo que bien puede ser visto como un pensamiento tradicionalista que ataca a la modernidad desde el pasado medieval y entiendo que esa corriente es un poco la heideggeriana. Pero yo, sin embargo, me transformé en un antimoderno y en un posmoderno en la época por Heidegger y recién después comenzamos a estudiar a los poshegelianos. Es importante recordar que en 1970 se celebra el segundo centenario del nacimiento de Hegel, y en ese contexto a mí me interesó lo que pasaba con su generación posterior. 1841, 1842 y 1843, esos años clave fueron objeto de dos o tres seminarios; Feuerbach, Kierkegaard y un primer Marx no suficientemente crítico que posteriormente es radicalizado.

Pensamiento desde América Latina

N: *A inicios de la década de los setenta surgió un debate filosófico que se preguntaba por la posibilidad de la filosofía en América Latina entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea. ¿Nos podría decir cuál es la influencia de esta discusión en su pensamiento?*

E: Mire, da la casualidad que justamente yo conocía a Salazar Bondy y al venir a México me puse muy cerca del Zea latinoamericano. Ese debate no solo lo observé, sino que también participé. Hay un disco que el otro día se lo mostré a los y las estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde aparece un texto de Salazar Bondy, de Zea y mío. No aparezco en la discusión porque era un joven que venía recién surgiendo. Leopoldo Zea me descubrió como filósofo de la liberación y me invitó a participar en ese texto en el que también escribe Salazar Bondy. Como digo, no solamente observé el debate, sino que también participé de él.

Yo estaba más bien en la corriente latinoamericanista de Zea, pero me parecía muy interesante la objeción de Salazar Bondy cuando dice: “no hay una filosofía auténtica”, ya que eso puso en cuestión todo el pensamiento latinoamericano y

al mismo tiempo era una idea que confrontaba con Europa. Eso fue en 1969 y estuve en México el año '70. Yo tomé partido por Salazar Bondy, lo que no gustó mucho a Leopoldo Zea, quien respondió: “cómo no va a haber filosofía. La filosofía es universal y se dio en América Latina”. De cierta manera Zea rechazó la propuesta de Salazar Bondy, quien sostenía: “tenemos filosofía, pero no es buena, no es como la europea, no tenemos un Hegel”. Eso yo lo admitía porque ¿dónde estaba ese Hegel latinoamericano? Lo que pasa es que había varios Hegel, pero desconocidos que nunca cobrarán la importancia del Hegel eurocéntrico porque América Latina ocupaba una posición colonial. Esa era la posición Salazar Bondy.

Entonces yo le di la razón, pero con la siguiente observación: “Salazar afirma que ‘no hay filosofía’ en la América Latina auténtica”, pero agregaría, hay filosofía auténtica si pensamos esa negatividad. Ese fue el comienzo de la filosofía de la liberación. Con esto quiero decir que nos corresponde pensar por qué no tuvimos filosofía auténtica, y al pensar en eso, quizás, ya haya una filosofía auténtica y eso es lo que Leopoldo Zea no aceptó. A Salazar Bondy, por el contrario, sí le gustó la idea, lo hablamos, y cuando él estuvo en un congreso en Buenos Aires en 1973 y vio a ochocientos participantes, dijo: “este es un movimiento interesantísimo”. Más aún, recuerdo que su señora una vez me dijo: “llegó de Buenos Aires entusiasmado”. Y esto porque había visto todo un movimiento en la línea de lo que él concebía. Pues bien, le dio una hepatitis y murió al año siguiente. Yo pensaba trabajar mucho con Salazar Bondy, pero murió a los cuarenta y nueve años en 1974.

N: *Usted ha sostenido que la “filosofía europea no es universal”, haciendo una crítica al eurocentrismo globalizado ¿Cuál es la relación que usted detecta entre el universalismo y el latinoamericanismo? ¿Es el latinoamericanismo un particularismo?*

E: Yo sostengo que la filosofía europea no es universal porque es europea. Cabe recordar lo que se llamó el gran movimiento del idealismo alemán de Schelling, Hegel, Hölderlin. Lo que pasa es que Europa tiene una centralidad tal que se manifiesta como el sujeto de la modernidad e incluso es admitido aún por sus colonias como lo universal. Pero, en estricto rigor, es la pretensión de universalidad de una particularidad europea. Por consiguiente, hay que volver esa universalidad a su particularidad, hay que “provincializar a Europa”, como dicen los de la India⁷. Y América Latina, claro, es una particularidad como lo son las demás, pero es una particularidad que acepta la universalidad europea. En definitiva, si pensamos a Europa como una particularidad entonces sí se establecería un diálogo horizontal y no vertical como ha sido hasta el presente.

N: *En este contexto, la “descolonización del pensamiento” aparece como crítica del eurocentrismo en un amplio debate de los estudios poscoloniales en la filosofía y las ciencias sociales. Al llamado*

⁷ Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica* (Barcelona: Tusquets Editores, 2008).

“giro decolonial” se asocian nombres como el suyo, el de Anibal Quijano y otros. ¿Cuál es el rol que cumple este giro en su pensamiento? ¿Cuál es la relación entre aquel grupo Modernidad-Colonialidad del cual emergió este enfoque decolonial?

E: La pregunta de Salazar Bondy ya planteaba el tema de la colonialidad. El argumento era el que sigue: somos colonia, y como somos colonia, tenemos un pensamiento colonial que acepta a Europa y que no cultiva lo propio, y por lo mismo no tenemos filosofía. La colonialidad estuvo presente en el pensamiento de Salazar Bondy. Él en todo caso prefería hablar de “cultura de dominación”, de una cultura que en tanto dominada aceptaba el orden político impuesto por las metrópolis. De forma que en la obra de Salazar Bondy ya es posible encontrar un germen del pensamiento decolonial que medita sobre la negatividad que significa ser colonia.

Junto a esta palabra se usaba el término “periferia”. Éramos “periféricos”, del tercer mundo y ahí la filosofía de la liberación plantea una pregunta en torno al pensamiento europeo, japonés, ruso, latinoamericano, africano, del mundo árabe, el sudeste asiático y hasta China, nunca colonia, pero sí periférica en la época. Pensábamos en el mundo, no en la filosofía universal europea. Lo europeo solamente era el centro de un mundo más grande.

Como digo, ahí estaba el germen del pensamiento decolonial que significa decir “dejemos de ser colonias”. Decolonial, anticolonial, pero la colonialidad cobra otro sentido al pensarse mundialmente en los setenta. Hasta donde yo sé eso no se había hecho antes. La filosofía de la liberación era la primera filosofía de la historia mundial que planteaba la universalidad de la filosofía, pensando que en un centro y una periferia que se niega a sí misma y que acepta la eurocentralidad y esto en todas partes: en India, China, África. Yo me movía por el mundo y veía la aceptación de Hegel como pensador universal. Ninguna otra cultura tenía un Hegel en la Edad Moderna. Los chinos tenían a grandes pensadores, pero dejaron de haber grandes pensadores en los siglos XVI y XVII. No hay ningún pensador chino, ni hindú, ni islámico que diga algo al mundo; se colonizaron, se “provincializaron”.

Surgieron corrientes de pensamiento bastante centradas en el mundo anglosajón, en Inglaterra, Birmingham, con los estudios culturales de Richard Hoggart. En Estados Unidos se comenzó a hablar de la poscolonialidad y los anglosajones pensaban en la *Commonwealth*. La poscolonialidad ocurre una vez concluida la Segunda Guerra Mundial en 1945, a lo más dos siglos. En cambio, en América Latina, decían, tenemos cinco siglos de relaciones de poder colonial, no dos, somos muy distintos, somos otra cosa. Walter Mignolo me reconoce que él mismo descubrió el tema por exposición mía, y yo dije: la modernidad comienza en 1492 y eso no se le ocurría a nadie, a ninguno de los estudios culturales, para ellos la modernidad empieza con la ilustración y era una problemática principalmente anglosajona. El mismo Edward Said trabaja el orientalismo en la literatura de

la *Commonwealth*, pero no la trabaja en la literatura del siglo XVI. Articulamos un discurso entonces que decía: “mire, nosotros hablamos de colonialidad, pero distinta, con una temporalidad distinta”.

El pasaje a lo decolonial viene del Caribe y no de la parte continental. Los caribeños como son anglosajones y con mucha influencia francesa, después de la Segunda Guerra Mundial también luchan por la emancipación, como lo muestra el mismo Frantz Fanon en Martinica, que era una colonia francesa. Pues bien, ellos tienen cincuenta años de emancipación, no doscientos. En el Caribe se comenzó a estudiar lo poscolonial, pero el paso siguiente era pensar que una vez emancipados de España, Portugal, Holanda, Inglaterra, Francia; política y económicamente, en algunos aspectos, seguíamos siendo eurocéntricos. Ahora se trataba de una colonialidad mental y una alienación epistémica, por supuesto.

La formulación de una descolonización epistémica se debió a Aníbal Quijano. Quijano, trabajando en Binghamton con Immanuel Wallerstein –lo mismo que Ramón Grosfoguel– leía bibliografía en Estados Unidos del movimiento *black* emancipador del Caribe (en inglés). Ellos vieron el racismo. Nosotros teníamos racismo, pero siempre diciendo: “bueno, los españoles fueron muy abiertos a los indios, ¿no?”. El racismo estaba ahí, pero lo ocultaban. En el Caribe, en cambio, el tema del racismo se abordó desde el marxismo. Aníbal Quijano, en Binghamton, en contacto con el mundo caribeño, absorbe la cuestión del racismo y lo aplica posteriormente al continente indígena, es decir, de México hasta el sur: Perú, Bolivia y demás. Y entonces dice: “no, el tema marxista no es la clase social, es la raza”, y Quijano, como es sabido, es un gran y reconocido marxista que ha trabajado también con la teoría de la dependencia. Visto así, Aníbal Quijano toma la experiencia descolonizadora de medio siglo del Caribe para establecer el pasaje de la lucha de clases a la lucha racial, recuperando el tema de la sexualidad patriarcal, de la economía capitalista, de la crítica política; y fragua todo esto en clave decolonial.

Yo estaba en ese grupo porque Aníbal Quijano me invitó en Binghamton. Discutí con Wallerstein y lo convencí de muchas cosas, como, por ejemplo, que 1492 era el origen de la modernidad. Con lo cual él no estaba de acuerdo, pero después cambió de posición y hasta escribió un libro sobre Bartolomé de las Casas⁸. En fin, pienso que Aníbal Quijano y la filosofía de la liberación son los dos puntales en el tema de la descolonización que se origina en los años setenta; para Quijano desde los años noventa, y que florece ya en el siglo XXI.

N: *Volvamos a la pregunta por la modernidad. Usted rescata cierta propuesta de Bolívar Echeverría, la cual apunta a considerar una modernidad más allá del capitalismo. Por su lado,*

⁸ Immanuel Wallerstein, *El universalismo europeo. El discurso del poder* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2007).

usted plantea el concepto de transmodernidad en el contexto latinoamericano, ¿cuál es su relación con este debate de la modernidad en América Latina, podría profundizar sobre este proyecto?

E: En primer lugar, quiero rendir un testimonio de gran aprecio al enorme pensador Bolívar Echeverría, que para mí fue el mejor marxista en México. Decir eso es decir mucho, pero realmente él lo trabajó a fondo en Alemania y tengo por él la más grande admiración. Pienso, sin embargo, que Bolívar llegó a los estudios latinoamericanos un poco tarde. Yo los empecé a trabajar en los sesenta y creo que Bolívar lo hace recién ante la crisis del marxismo, con el tema de los *ethos*, y para luego volcarse a América Latina, cuestión que estuvo siempre en potencia, pero que florece cuando él se da cuenta de que hay que abrirse más allá del marxismo porque el socialismo real ha muerto. De modo que Bolívar Echeverría está menos arraigado en la tradición de los estudios latinoamericanos que yo. Aunque yo también era criticado. Hay que ver lo que Leopoldo Zea escribe en el prólogo al libro de Horacio Cerutti, donde hace una crítica devastadora de mi pensamiento⁹. Esto significa que el propio Leopoldo me puso una tapa arriba, pero, en fin, cosas de la historia.

Una vez reconocida la importancia de Bolívar, sí me llamó la atención que él dijera que en realidad el capitalismo era un subproducto que se encarama a la modernidad, que atrapa a la modernidad, que la limita, algo de lo cual la modernidad debería liberarse para seguir alcanzando sus fines, un poco a lo Habermas, como que todavía el proyecto moderno no hubiera llegado a su culminación. Cuando vi eso me pareció algo extraño, pero yo mismo, ciertamente, no lo tenía tan claro. Luego me dediqué unos semestres a meterme en el tema y ahora tengo una visión global con argumentos muy fuertes de que el capitalismo es parte constitutiva de la modernidad porque es nada menos que su sistema económico y sus fundamentos metafísicos están en el proyecto moderno, no en la economía. Se trata del individualismo metafísico, la cuantificación de la realidad, todo el proyecto que comienza con Bacon, Descartes, Newton. Leyendo el libro de Fritjof Capra, *La trama de la vida*¹⁰, se puede observar cómo el capitalismo está destruyendo las condiciones de posibilidad que permiten reproducir la vida en la tierra. Pues bien, si yo antes tenía argumentos secundarios contra la modernidad, ahora mis ideas son más fuertes: la modernidad, de continuar, terminaría con la vida en la tierra.

Algunos tienen esperanzas en proyectos capitalistas ecológicos y, bueno, justamente Naomi Klein acaba de escribir un libro donde dedica trecientas páginas a demostrar el fracaso de todos estos proyectos capitalistas ecológicos, porque al

⁹ Leopoldo Zea, "Presentación", en *Filosofía de la liberación*, Horacio Cerutti (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

¹⁰ Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2009).

final, dice Klein, triunfa el capital y termina por no ser ecológico¹¹. El capital, por tanto, tiene una imposibilidad de superar el problema ecológico porque la competencia exige mejorar la tecnología a corto plazo para lograr menor valor de la mercancía y así destruir a otras por un precio más bajo de venta. En ese sentido, el problema ecológico no es un problema de la tecnología, es un problema de criterio y de la competencia del capital. Si no superamos el capitalismo, no es que simplemente entremos en una etapa crítica, no: desaparece la vida en la tierra. El argumento es muy fuerte: la vida o la muerte. Tenemos que transitar a un nuevo tipo de civilización transcapsitalista, pero también transmoderna, es decir, hay que transformar las relaciones con la naturaleza, porque esa naturaleza es parte de la biósfera y destruyéndola, el ser humano desaparece. El aumento de la temperatura en la tierra, por ejemplo, es un argumento contra la modernidad y el capitalismo. Y eso nadie lo puede refutar. Es el fin de la vida humana.

En este momento estoy más convencido que nunca de que el capital y la modernidad son dos aspectos de lo mismo, sin olvidar, por cierto, que la modernidad es la totalidad de la cultura que le da los fundamentos al sistema económico que es el capitalismo. Y ambos, o terminan, o la humanidad no puede entrar en una época totalmente distinta, basada en otro tipo de relaciones políticas y económicas, de género y éticas. Una relación con la vida diferente, porque si no logramos dar ese paso, será la desaparición de la humanidad, el *homo sapiens* acabará en dos siglos porque la tierra no va a aguantar más. No sabemos cómo será esa nueva civilización, pero intuyo que más se asemejará a ciertas pautas de los pueblos originarios que a la modernidad, a través de un modo de reproducción de la vida más simple, más ecológico, con grandes inventos a nivel electrónico y demás, de un hombre como lo pensaba Marx, más poético, más espiritual, más creador y menos interesado en el aumento cuantitativo de la realidad. Tendremos menos medios de comunicación y serán más útiles, desaparecerán muchas cosas innecesarias, seremos más ascetas en el uso de la comida y en el espacio de las casas. En fin, otra civilización y eso no sé cómo será, pero le llamo “transmoderno”, es un concepto negativo, pero no es el posmoderno —que era una última etapa de la modernidad— sino que será algo totalmente distinto.

N: ¿Cuál es el papel de la “crítica” en su proyecto de transmodernidad? ¿Es la crítica un proyecto meramente europeo?

E: Crítica ha existido siempre. Incluso a un nivel mítico, de mitos críticos. Aún antes de la formulación más analítica y más unívoca, como la filosófica, ha habido representaciones simbólicas de la realidad. Los mitos también pueden ser críticos. Esto es lo que hace Ernst Bloch en su libro *El principio esperanza*¹². Y un mito

¹¹ Naomi Klein, *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima* (Barcelona: Editorial Paidós, 2015).

¹² Ernst Bloch, *El principio esperanza* (Madrid: Editorial Trotta, 2007).

fundamental, que sí modula el oriente cercano y el occidente, es el mito mosaico. Es un mito de un grupo de esclavos en Egipto que lucha contra el faraón por su liberación para ir en busca de la tierra prometida. Es un mito de transformación, crítico de Egipto, que era lo espléndido, lo realizado con cinco mil años de estabilidad, pero que ahora, sin embargo, es criticado por los esclavos. La crítica ha existido siempre.

La filosofía también ha sido crítica, lo que pasa es que ha sido limitadamente crítica. Aristóteles, por ejemplo, era crítico en muchos aspectos, pero justificaba la esclavitud. Entonces hay pensamientos más críticos y menos críticos. Y para mí el punto de apoyo de la crítica es situarse en el lugar de las víctimas de la dominación de un sistema, y ese es el punto culminante de la crítica, que va variando en la historia. El que el obrero sea la víctima del capitalismo es un elemento que hay que considerar para darse cuenta de que él, al producir plusvalor, es la víctima constitutiva del capitalismo. Pero no es la víctima final cuando, por ejemplo, hoy vemos multitudes excluidas aun de la posibilidad de tener un trabajo. Es decir, son los “miserables” que ni trabajo tienen, y en ese caso ya no es el obrero la víctima máxima, son las culturas dominadas y descubrimos a muchas víctimas para asumir visiones críticas de sistemas particulares. Claro, eso es un problema ético-político que se hace teórico, pero la teoría está inserta en una ética y no es una crítica puramente teórica, sino que ética, política e histórica a partir de las víctimas en la historia. A mi juicio, la crítica siempre ha existido, pero hay que descubrir de nuevo cuáles son las víctimas de la época para volver a renovar el punto de apoyo crítico al sistema dominador.

La política y el capitalismo contemporáneo

N: *El año 2001 se publica su libro Hacia una filosofía política crítica, momento que es posible identificar un cierto giro político, que tensiona o amplía sus reflexiones desde una dimensión eminentemente ética hacia una política. ¿Cuál es la relación, las diferencias y afinidades, entre la crítica y las prácticas éticas y políticas?*

E: En realidad yo, personalmente, biográficamente, empecé con la política como dirigente estudiantil. En Argentina los políticos se forman en la universidad. No en la facultad de ciencias políticas, sino en los movimientos estudiantiles. Justo estamos cumpliendo un siglo del movimiento de la reforma de Córdoba que se inició precisamente por una revuelta estudiantil en la Universidad Nacional de Córdoba. En México he querido mucho luchar para organizar a los estudiantes y no lo he logrado. En Argentina es impensable una universidad sin centro de estudiantes con una vida política activa. En mi facultad estaba el Centro de Estudiantes de Filosofía. Yo fue presidente por varios años. Hacíamos asambleas, se discutía públicamente, hacíamos huelgas. Recuerdo una vez que nos tomamos la facultad y yo me quedé

con las llaves que el decano tenía que recoger. Ahí le ofrecíamos a los profesores para ver quién tomaba el decanato, cosas imposibles. Era el lugar donde los estudiantes veían la realidad política de su facultad y de la sociedad, y por eso casi todos los dirigentes políticos en la Argentina han sido dirigentes estudiantiles.

Entonces para mí la política era fundamental y en parte elegí la filosofía para aclarar temas teóricos. Ya en la secundaria éramos dirigentes políticos, teníamos que hablar y discutir y yo me daba cuenta de que estábamos mal formados. De que no se tenía claridad en las ideas. Estudié filosofía para la política. Es más, tanto mi tesis de licenciatura como de doctorado piensan la política. Ya después, enseñando ética, me daba cuenta de que no se puede armar, crear, formular una política sin una ética, y esto se ve hasta en el libro de Aristóteles¹³, donde la política comienza con la ética y la ética para Aristóteles, como sabemos, era esencialmente política. La separación de la ética de la política corresponde a divisiones de manuscritos y apuntes que usaba Aristóteles para enseñar, pero en sentido estricto no había tal distinción, la ética y la política se soldaban.

En ese sentido, podría decirse que en mi vida tengo cuatro políticas. La primera la escribí en mis tesis. La segunda cuando comencé la filosofía de la liberación. La tercera está en un librito que se llama *Ética y comunidad*. Y la cuarta es la ética de la liberación¹⁴, de 1998, después del debate con Apel y una vez trabajado a Marx en serio. De tal modo que la primera ética es la del '98, y una vez bien preparado en los principios de la ética pasé a una fundamentación de la política. Y para mí, la política lo que hace es tomar principios abstractos de la ética para concretarlos como principios normativos. Si no sé qué son los principios éticos, no sé cuáles son los principios normativos y la política, en efecto, queda en el aire (lo cual sucede con casi todas las políticas).

El mismo Rawls, en *Teoría de la justicia*¹⁵, plantea principios que son ético-políticos, pero al final, como es neokantiano, alude a principios que son éticos y a la vez políticos, sin darse cuenta cuándo pasa de la ética a la política. Yo sí, porque planteo una ética que es el fundamento de la normatividad de la economía, de la política, del problema del género, de todos los campos prácticos. Visto así, gracias a la ética del '98 desarrollé una claridad ética que ahora me sirve de fundamentación para desarrollar una política a nivel de los principios, a nivel de las mediaciones institucionales y a través de la praxis política, que ahora por fin se ha clarificado en lo que yo llamo tres grandes constelaciones. Es una ética pensada que parte con Apel, que le debe mucho, pero que va mucho más allá, porque defiende un

¹³ Aristóteles, *Política* (Madrid: Editorial Gredos, 1988).

¹⁴ Véanse Enrique Dussel, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta inédita de K.O. Apel* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998); y Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Editorial Trotta, 1998).

¹⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia* [1971] (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010).

principio material de factibilidad y sobre todo un principio crítico que Apel no asume. En realidad, la parte central de mi filosofía de la liberación es ético-política, pero incluye una antropología que fue lo primero que trabajé: el pensamiento helénico y el pensamiento semita. En la filosofía de la liberación habitan varios subsistemas, y quiero terminar de desarrollar la estética, que es diferente y que exige otras categorías que ya no son las de la ética y que determinará todos los campos del pensamiento humano.

N: *A propósito de la práctica política en el capitalismo contemporáneo. En uno de sus últimos libros –16 Tesis de economía política– usted aborda la posibilidad de pensar un mundo no capitalista, explorando alternativas. En dicho libro usted sostiene que ninguna revolución ha proyectado racional y claramente el sistema futuro que reemplazará al anterior. Así, el capitalismo nunca fue mentado para luego superar el feudalismo; más bien, surgió en la marcha sin una planificación previa. ¿Qué alternativas al capitalismo ve en el mundo actual?*

E: Yo empecé desde mi tesis pensando en lo que Aristóteles llama el principio teleológico. El fin, y el fin determina los medios. Toda acción tiene un fin y el fin en política era tener un proyecto revolucionario como una alternativa en el presente. Si lo actual es el capitalismo, hay un proyecto socialista bien definido que opera como alternativa. Walter Benjamin, sin embargo, empezó a poner en cuestión muchas cosas y comenzamos a descender del campo celeste a pisar tierra. Benjamin dice que no se puede tener un proyecto, porque el proyecto se va haciendo y la pretensión de saber lo que viene es una ilusión. Lo que sí podemos hacer es establecer principios por medio de los cuales elijo mediaciones que se presentan contradictoriamente. Yo lo llamo una brújula. Voy al norte, ¿cómo es el norte?, no sé y nunca se sabe.

Un ejemplo es el propio capitalismo. En el siglo XVI no se podía decir “estamos construyendo el capitalismo” como alternativa al feudalismo, no se sabía. Estaban luchando contra los señores feudales las masas de las ciudades que eran los burgueses, y estos ciudadanos luchaban contra los príncipes que acumulaban tierras y que no las explotaban. Y bueno, construían un mundo nuevo y ciertamente construían el capitalismo, pero no sabían el nombre, no tenían proyecto. La primera vez que van a tener cierta claridad de lo que están haciendo será con *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, donde sí se define relativamente lo que es el capitalismo. Pero eso es después de tres siglos, y con la hegemonía política y económica de Europa sobre buena parte del mundo. No hay un proyecto como tal. La brújula no me dice cómo es el norte. Entonces, ¿cómo llego al norte?, dando pasos, y en cada paso, buscando aquello que responde al criterio seleccionado.

En la actualidad es posible constatar la existencia de pequeñas cooperativas que reflejan las experiencias de trabajo comunal en el Sur global. Los pueblos originarios que tienen su comunidad desde hace miles de años, que resisten, que son muy ecológicos, que no reciben los impactos negativos de la economía capitalista, también son muy repetitivos. Hay otras experiencias, por ejemplo, cuarenta mil

personas en el Cono Sur que, ante la escasez absoluta, hasta crearon sus monedas y empezaron a producir un sistema económico donde se recibía ese dinero impreso y surgía un pequeño bolsón no capitalista. Boaventura de Sousa Santos tiene un libro sobre alrededor de cuarenta experiencias económicas distintas en la India, África y América Latina que no son capitalistas¹⁶. ¿Cuál de ellas elijo? Y, bueno, algunas. Una de ellas, o varias, se generalizarán algún día, pero por ahora son pequeños casos que no ponen en cuestión a la gran economía de las transnacionales mundiales. A mi modo de ver, se trata de construir principios para saber elegir entre las experiencias que se están haciendo mal y aquellas que son sustentables mediante una estrategia que se irá desplegando lentamente en decenios, y aun siglos. No es rápido. La revolución que cambia todo un sistema en un día es ilusoria. Se cambian unas cosas, pero, en el fondo, las estructuras siguen igual.

En la Unión Soviética, sin ir más lejos, se hizo la revolución socialista con Lenin, pero la modernidad quedaba en pie. Es más, el socialismo real es moderno, tan moderno como el capitalismo y también tiene que ser superado, porque acepta el mito del progreso cuantitativo que dice: “hemos aumentado la producción”, “este año ha sido de éxito”. Sí, muy bien, tenemos mayor producción para mayor consumo, y la población vive con mayor prosperidad material, pero este régimen qué ha significado para la ecología. El socialismo real es parte de la civilización del siglo XX más antiecológica, no tenía ninguna consideración por el ambiente, siguió siendo racista, siguió siendo patriarcal. Fue una revolución al nivel de la distribución del mercado con una importante intervención económica del estado, pero todo lo demás siguió igual y un día se les vino abajo porque no lo habían considerado. Por lo tanto, una revolución a fondo exige tiempo, profundidad y elección de criterios que nos lleven a otro sistema social.

¿Y en qué consiste la “transmodernidad”? Consiste en tener atención por la naturaleza, consiste en tener respeto por la igualdad de la mujer, significa combatir el racismo, significa una educación distinta de los niños y niñas, por ende, significa muchas cosas que debemos ir cumpliendo. Eso de pronto va a cambiar la orientación cuantitativa. Eso es lo bueno del libro de Capra, que muestra cómo tanto Bacon y Descartes, como Newton y Einstein son parte de una línea de captación cuantitativa de la realidad que ha perdido la cualidad, que es donde está la vida. Nuestra civilización mata la vida y no sabe cómo parar ante la muerte. Lo que hay que hacer, dice Benjamin, es poner un freno, todo lo que permita frenar creativamente es el camino. Por lo tanto, si eliminamos el auto y ponemos medios comunes de transporte, es un adelanto- Si logramos que el trabajador esté más cerca de su trabajo, también es un adelanto, ¿por qué la casa tiene que estar tan lejos del trabajo? Eso habría que planificarlo para depender menos del transporte, del auto, menos

¹⁶ Boaventura de Sousa Santos ed., *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005).

gasolina, etcétera. Una vida distinta. Comemos de más y nos enfermamos. Tenemos que ser más austeros. La casa ¿por qué tan grande? Como dice el expresidente del Uruguay, José Mujica, “si yo tengo que limpiarla no tiene que ser muy grande mi casa, para qué el lujo”. Todos esos detalles se irán fraguando lentamente. ¿Quién puede imaginar todo eso? Nadie. La alternativa es inimaginable, pero se tiene que dar, porque si no vamos a la muerte.

N: *El capitalismo y la crisis ambiental son algunas cuestiones que usted ha señalado en varias de sus obras y entrevistas recientes. En varios de sus libros usted hace mención a las cosmovisiones no europeas, que ponen el acento en la relación de continuidad entre los humanos y la naturaleza, mientras que el pensamiento europeo asume una frontera antropológica de superioridad. ¿Estas reflexiones pueden contribuir a una ética y política contra la crisis ambiental? ¿Cuáles deberían ser las estrategias desde la filosofía para contribuir en esto?*

E: Hans Jonas¹⁷ y otros sostienen que la ética de la dominación es la única ética de la vida. La cuestión de la vida está detrás de todo lo que he dicho hasta aquí. Lo que está en juego hoy no es el mal, la injusticia, ni siquiera el sacrificio, no: lo que está detrás de todo esto es la muerte de la humanidad, su desaparición. Hay que afirmar la vida como primer principio ético, y todo mi trabajo en ética está dedicado a eso. Claro, en el consenso de que hay que afirmarla, haciendo factible que se haga y siendo crítico con lo que se hace. Sobre esa ética de la vida, yo diría: la vida será el centro y no el aumento en la tasa de ganancia como en el capitalismo contemporáneo. Eso transforma todo; cambia las relaciones humanas, la infraestructura, el arte, la historia; son tantas las transformaciones, que esta tarea implica tener una gran capacidad visionaria para definir como lo hizo Tomás Moro en *Utopía*.

Y cuidado, no es volver atrás, no es volver a Chiapas y hacer lo mismo. Está muy bien que el indígena cultive su identidad y progrese a partir de su experiencia. No obstante, un hombre urbano no podrá ser indígena, eso es imposible. El hombre urbano debe recuperar una capacidad que ha perdido, porque la humanidad se ha vuelto urbana y en treinta años el noventa por ciento de la población vivirá en ciudades. El asunto será más complicado aún, porque ¿cómo humanizar una ciudad concentrada? Es muy difícil. Pero hay que imaginarlo posible, porque de lo contrario lo que nos queda es la desaparición. Por eso mi argumento contra la modernidad se ha vuelto abrumador, porque vamos a desaparecer. Estamos en una civilización que produce la muerte sin darse cuenta, y lo que hay que hacer, por el contrario, es afirmar la vida. En consecuencia, cuando argumento y construyo una teoría para justiciar los principios de la vida, ¿para qué lo hago? Porque justamente será esa ética lo que permitirá que siga la humanidad, de lo contrario desaparece. El ser humano no puede olvidar sus condiciones de posibilidad en la vida, y a partir de

¹⁷ Véase Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder Editorial, 1995).

eso es necesario que humanice la sociedad, y no en cambio humanizar la sociedad por medio del aumento de la tasa de ganancia que destruye la vida. Si es así, para qué quiero este aumento si destruyo los medios que hacen posible la reproducción de la vida. Es lo uno o lo otro, ya no hay tres. En pocas palabras, creo que el filósofo tiene que pensar en eso, porque toca todos los temas de la vida. Teóricamente se puede producir muchísimo, haciendo responsable a la humanidad de la vida o de la muerte futura, con conciencia de que está labrando la tumba o bien un mundo distinto.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Política*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Capra, Fritjof. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2009.
- Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets Editores, 2008.
- Dussel, Enrique. “Chrétientés latino-américaines”. *Esprit* 7/8 (1965), 2-20.
- . 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural Editores / Universidad Mayor de San Andrés, 1994.
- . *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta inédita de K.O. Apel*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- . *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- . *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- . *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2014.
- Dussel, Enrique, Karl Otto Apel y Raúl Fornet-Betancourt. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1992.
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder Editorial, 1995.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Editorial Taurus, 1989.
- Klein, Naomi. *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Barcelona: Editorial Paidós, 2015.
- Moro, Tomás. *Utopía* [1516]. Madrid: Ediciones Utopía, 2011.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia* [1971]. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Santos, Boaventura de Souza ed. *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Wallerstein, Immanuel. *El universalismo europeo. El discurso del poder*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2007.
- Zea, Leopoldo. “Presentación”. En *Filosofía de la liberación*, Horacio Cerutti, 29-35. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Enrique Dussel. Profesor de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México). Es profesor en el Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa, Ciudad de México). Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, doctor en Historia por La Sorbonne de París, y licenciado en Teología en París y Münster. Ha obtenido el Doctorado Honoris Causa en Freiburg (Suiza), en la Universidad de San Andrés (Bolivia), en la Universidad de Buenos Aires (Argentina), en la Universidad de Santo Tomás de Aquino (Colombia), en la Universidad Nacional de General San Martín (Argentina) y en la Universidad Nacional (Costa Rica). En 2015 la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina) le otorgó el reconocimiento de Visitante Ilustre. En el año 2013 se le otorgó la distinción de Investigador Nacional Emérito por parte del Sistema Nacional de Investigación de México. Fue rector interino de la Universidad Nacional Autónoma de la Ciudad de México durante los años 2013 y 2014. Trabaja especialmente el campo de la ética y la filosofía política. Correo electrónico: dussamb@unam.mx.

Nicolás Del Valle Orellana. Investigador adjunto de la Universidad Diego Portales (Santiago, Chile). Licenciado en Ciencias Políticas, magíster en Pensamiento Contemporáneo y candidato a doctor en Filosofía. Editó los libros *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt* (Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2015) y *Transformaciones de la esfera pública en el Chile neoliberal* (Santiago de Chile: RIL editores, 2018). Actualmente se desempeña como especialista asistente en la Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe de la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OREALC/UNESCO). Sus líneas de investigación son las relaciones entre crítica y política en la educación, las ciencias sociales y las humanidades. Correo electrónico: nicolasdelvalle.o@gmail.com.