



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n180.849931>

LA LOCALIZACIÓN EPISTÉMICA DE LA VIOLENCIA

LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN



THE EPISTEMIC LOCATION OF VIOLENCE: THE FRANKFURT SCHOOL AND THE PHILOSOPHY OF LIBERATION

JORGE ENRIQUE BLANCO GARCÍA*

Universidad Autónoma de Barcelona - Barcelona - España

.....
Artículo recibido: 6 de febrero de 2020; aceptado: 22 de abril 2020

* jorgeblanco@usantotomas.edu.co/ ORCID: 0000-0002-1127-0896

Cómo citar este artículo:

MLA: Blanco, Jorge Enrique. “La localización epistémica de la violencia: la escuela de Frankfurt y la filosofía de la liberación.” *Ideas y Valores* 71.180 (2022): 197-218.

APA: Blanco, Jorge Enrique. (2022). La localización epistémica de la violencia: la escuela de Frankfurt y la filosofía de la liberación. *Ideas y Valores*, 71(180), 197-218.

CHICAGO: Blanco, Jorge Enrique. “La localización epistémica de la violencia: la escuela de Frankfurt y la filosofía de la liberación” *Ideas y Valores* 71, n.º 180 (2022): 197-218.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este artículo aborda la violencia como problema filosófico desde dos enfoques de pensamiento ubicados en latitudes geo-históricas distintas. En primer lugar, se presenta a la Escuela de Frankfurt, a través de la obra *Dialéctica de la ilustración* (1947). En segundo lugar, desde América Latina se expone la Filosofía de la Liberación, a la luz de Enrique Dussel en los planteamientos de su obra *El encubrimiento del otro: el origen del mito de la modernidad* (1994). Ambos discursos articulan un análisis crítico del fenómeno de la violencia, diagnosticando los síntomas degradados del proyecto civilizatorio de la Modernidad.

Palabras Clave: Crítica, Escuela de Frankfurt, filosofía de la liberación, razón, violencia.

ABSTRACT

This article addresses violence as a philosophical problem from two approaches to thinking located in different geo-historical latitudes. First, the Frankfurt School is presented, through the *Dialectic work of illustration* (1944/1947). Secondly, from Latin America the Philosophy of Liberation is exposed, in the light of Enrique Dussel and the expositions of his work *The invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity* (1994). Both speeches articulate a critical analysis of the phenomenon of violence, diagnosing the degraded symptoms of the civilization project of Modernity.

Keywords: Criticism, Frankfurt School, philosophy of liberation, reason, violence.

Introducción: la filosofía como crítica a la violencia

Al aceptar a la crítica como uno de los propósitos del pensamiento filosófico, tal como lo enseñó Kant, su tarea, al menos desde el universalismo de la Ilustración moderna, es marcar los límites, alcances y contradicciones de lo que se presenta como *la realidad*. A su vez, Nietzsche entendía la reflexión filosófica como la desnaturalización de todas las verdades establecidas y sedimentadas, dando origen a la figura metonímica del filosofar como acción de martillar, y al oficio filosófico como el trabajo de un artesano rebelde. Igualmente, Marx configura su crítica como un develamiento con la capacidad de vitalizar el *pathos* de la sensibilidad ante las contradicciones, las fantasmagorías y los mecanismos de alienación y explotación del capitalismo en la sociedad burguesa. Sin desconocer sus profundas diferencias, aquellos planteamientos –originados en el proyecto moderno europeo/eurocéntrico–, ubican a la crítica como una propiedad fundamental de la praxis filosófica.

El presente trabajo expone dos ejercicios de crítica filosófica con lugares de enunciación distintos que analizan la violencia, en tanto problema que invita a pensar la realidad vigente. Se han seleccionado dos perspectivas filosóficas que ofrecen elementos clave para analizar el problema filosófico de la violencia en el siglo xx. Estos dos enfoques buscan interpelar su presente y los pliegues de realidad que se presentan en sus contextos propios, así como indagar por los efectos que tienen las políticas de verdad sobre los grupos sociales en los cuales se inscribe cada enfoque analítico. De esta forma, en cada discurso emerge una elaboración teórica crítica que pretende dar cuenta de lo que aquí se denomina “los síntomas degradados del proyecto moderno”, es decir, aquellos efectos traumáticos y contradictorios que atraviesan la configuración de la Modernidad. Estos síntomas son empíricamente rastreables a través de *prácticas de violencia inscritas en cuerpos y subjetividades*, cuyo diagnóstico en cada discurso es inseparable del contexto y la matriz de acontecimientos que lo originan.

El asunto de la violencia no se ubica en un lugar abstracto formal, sino en una realidad *encarnada*, pues el cuerpo es la condición de posibilidad de toda violencia. Aludir a la violencia hace necesaria su adjetivación siempre signada por tensiones y dilemas de orden histórico y social. Así, la violencia se hace política, cultural, de género, sexual, racial, simbólica, etc., siendo la conflictividad humana la fuente de contingencia necesaria para desembocar en prácticas violentas. En este trabajo, la violencia se hace epistémica, o mejor, se ubica en el orden de la razón y en la producción de acontecimientos violentos

con profundos efectos corporales que de ella se desprenden. Si la filosofía es la interpelación del hombre con su mundo y la exigencia de responsabilidad con *otros*, la violencia tiene el efecto práctico de congelar o detener las operaciones filosóficas del observar y el escuchar para, en cambio, instaurar la ceguera y el silencio absoluto. En el reino de la violencia, el mundo deja de ser observado para ser simulado y los cuerpos no son escuchados sino vulnerados y heridos. Entonces la violencia es la negación de la filosofía.

Por otra parte, la complejidad para definir filosóficamente el concepto de violencia se alimenta de su misma problematización. Las dos perspectivas filosóficas escogidas para bordar el problema de la violencia son la Escuela de Frankfurt y la filosofía de la liberación. Ambos enfoques ubican *prácticas concretas* de violencia como punto raigal del discurso crítico. En la teoría crítica de Frankfurt se reflexiona sobre la barbarie producida en la “era de las catástrofes” (cf. Hobsbawm 29-225) en el interior de los imperios europeos, que desde 1914 hasta 1945 condujo al desmoronamiento de los ideales y certezas ofrecidas por el proyecto de la Modernidad, expresado esto, en prácticas concretas como el holocausto (cf. Levi). En segundo lugar, la violencia se ubica en la expansión colonial de Europa *sobre* los pueblos y culturas no europeas desde finales del siglo xv, lo cual resultó en una elaboración filosófica que pone en escena la *diferencia ontológica* originaria. Aquella asimetría ontológica supone que el ordenamiento del mundo se sostiene sobre la jerarquización social (racial), histórica y epistemológica de los pueblos y culturas, donde la adjudicación de *humanidad* es negada para quienes existen fuera de las fronteras europeas (cf. Dussel 2000; Maldonado-Torres 2007).

En este sentido, la validación de la violencia desde el orden de la razón se asume aquí como una *contradicción* en el discurso filosófico moderno, la cual se expresa en la inconmensurabilidad existente entre la enunciación –sus ideales y promesas– y las prácticas concretas que resultan de él. La violencia sería el resultado de dicha contradicción o una síntesis degradada cuya evidencia es la afectación y negación de la subjetividad y de la vida (cf. Wieviorka 2001). Aquella contradicción constitutiva encuentra eco en autores como Emmanuel Lévinas y su denuncia del “olvido del otro” como fundamento de la ontología de occidente (cf. Lévinas 2002). Por su parte, María Zambrano condena la abstracción occidental y su “olvido por lo concreto” como raíz de la filosofía desde el mundo helénico (cf. Zambrano 1996; 2000). Los “olvidos” de Lévinas y Zambrano son prácticas de anulación que producen sometimiento y negación, cuyos efectos sobre cuerpos, culturas y subjetividades expresan el sentido de la violencia.

La primera Escuela de Frankfurt centró su esfuerzo sobre esta contradicción,¹ dando lugar a la tesis de la *Dialéctica de la Ilustración*. El panorama de la posguerra en Europa se convierte en laboratorio de reflexión, luego del frenesí que durante el siglo XVIII y XIX colmó de optimismo a las sociedades europeas. Las catástrofes habían desvanecido el optimismo del liberalismo, la ilustración, el capitalismo y las revoluciones económicas y sociales que prometían un *thelos* amparado en el “progreso universal” (cf. De Sousa Santos 1998; Habermas 1986; Heidegger 2000; Wallerstein 1996). Desde otra orilla geohistórica, el anclaje reflexivo de la filosofía de la liberación se articula sobre la expansión del proyecto civilizatorio de Europa –la Modernidad– como un absoluto que opera epistémicamente mediante una operación de jerarquización sobre otras comprensiones del mundo.

El efecto de ello es la autocomprensión de la razón moderna eurocéntrica como superior y única forma válida para conocer el mundo, valiéndose de dispositivos de gobierno y autoridad como la conquista, la colonización y, en la actualidad, la colonialidad (cf. Dussel 1994; Lander 2000). En ambos casos se apela a una contradicción, un problema dialéctico que emerge en el despliegue y realización de la razón moderna. Para la Escuela de Frankfurt *la contradicción puede ser subsanada y corregida*, en cambio, para la filosofía de la liberación *la contradicción es constitutiva*, ya que el proyecto emancipatorio moderno eurocéntrico es, desde su origen, una forma de *mitificación universalista* que ha legitimado la dominación y la totalización de las culturas no europeas.

La Escuela de Frankfurt piensa *desde* Europa y *sobre* las ruinas dejadas por la Segunda Guerra Mundial. Sus esfuerzos teóricos y metodológicos se activan para poner en marcha el “rescate” de la *dimensión emancipatoria* y humanizadora de la “racionalidad moderna”, maltrecha y anulada por la hegemonía de la dimensión instrumental de la razón. En segundo lugar, se encuentra un discurso filosófico en clave de descolonización epistémica *desde* América Latina surgido en la segunda mitad del siglo XX, particularmente desde 1977, cuando el filósofo argentino Enrique Dussel, exiliado en México, publica su obra

1 Se denomina Escuela de Frankfurt a los investigadores pertenecientes al Centro de Investigaciones Sociales de Frankfurt, creado en 1923. Sin embargo, la connotación directa de la línea de pensamiento surge a partir de 1931, cuando Max Horkheimer se posesiona como director de dicho centro, y de 1937 cuando se publica *Teoría tradicional y teórica crítica*. Las tres generaciones (que van desde la década de 1930 hasta la actualidad) han desarrollado la *teoría crítica de la sociedad* a partir de intereses concretos. Así, la primera generación privilegió el problema de la *razón instrumental*, la segunda la *racionalidad comunicativa*, y la tercera el *reconocimiento* (cf. Sampaio de Madureira 2009).

Filosofía de la liberación. La reflexión filosófica que allí tiene lugar es producida *sobre* las herencias de la violencia colonial y la condición subalterna de América Latina. Su reflexión deviene en la configuración de un proyecto filosófico no eurocéntrico y que busca “trascender” la Modernidad.

En primer lugar, se presentan las reflexiones de la Escuela de Frankfurt a partir de la obra *Dialéctica de la Ilustración* (1947), para luego poner la atención en la filosofía de la liberación, desde la perspectiva de Enrique Dussel y su obra *El encubrimiento del otro: el origen del mito de la modernidad* (1994). Por último, se ofrecen algunas conclusiones para analizar la violencia en el mundo contemporáneo, atendiendo a su inherente inscripción en la materialidad corporal desde una perspectiva ética.

La Escuela de Frankfurt y la mirada europea a las tragedias humanas

La teoría crítica de la sociedad es formulada por la escuela de Frankfurt (Alemania) desde la segunda década del siglo xx. En la década de 1930, debido a la observación atenta del contexto, sus investigadores se fijan como propósito restituir a la *racionalidad* su propósito humanizador. La teoría crítica recoge el legado marxista como crítica radical a la sociedad capitalista, pero se distancia de las pretensiones teleológicas que le adjudicaron las tendencias ortodoxas. Igualmente recoge los postulados ilustrados del proyecto kantiano sobre los imperativos universales para regular la vida entre los hombres. Su crítica llama la atención sobre el éxtasis, el desgaste y el trauma que provocaron las dos guerras imperialistas europeas llamadas “mundiales” en el siglo xx, las cuales figuran como evidencia histórica de la implosión de la razón moderna, es decir, un desgarramiento producido desde su interioridad y provocado por *anomalías* desarrolladas en su propio despliegue y realización.

El derrumbe de las promesas de la razón desde su adentro provocó que la crítica filosófica de Frankfurt penetrara en los principios elementales del *ego-cogito*. De esta forma, la reflexión filosófica formulada sugirió que la Ilustración, en tanto expresión más acabada y lúcida de la razón moderna, llevaba en su interior una *contradicción* que extendía y naturalizaba un momento negativo. Denuncian una aporía dentro de la razón que produce una mutación en ella y la convierte en aquello que quiere combatir y superar; así, la razón deviene en su propia némesis. La superstición, el mito y, por supuesto, la violencia, elementos que debían erradicarse por pertenecer a la premodernidad –tiempo no hegemonizado por la razón y el pensamiento ilustrado–, aparecieron con fuerza para arrasar el mundo en el momento de la realización moderna. Sucede que la ilustración deviene en mitologización, siendo el

mito mismo una forma de ilustración, o para decirlo mejor, “el mito se disuelve en ilustración” (Adorno y Horkheimer 59).

Dialéctica de la Ilustración y la salvación de la racionalidad

Con la renuncia al pensamiento, que se venga, en su forma reificada como matemáticas, máquina y organización, en los hombres olvidados de él, la Ilustración ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar a los individuos ha dejado a la totalidad indefinida la libertad de volverse, en cuanto dominio sobre las cosas, en contra del ser y de la conciencia de los hombres.

THEODORE ADORNO Y MAX HORKHEIMER,
Dialéctica de la Ilustración

Escrita en el ocaso de la Segunda Guerra Mundial (1944-1947), el análisis que plantea *Dialéctica de la Ilustración* se introduce en el corazón de la razón moderna para confrontarse con la Ilustración y su pretensión liberadora. Su punto de partida es la implosión de la razón moderna y su reducción en razón instrumental. De forma que la simbiosis entre Ilustración y razón instrumental como hegemonía de la razón moderna desemboca en un proyecto que, como el caballo de Troya, lleva en su interior la idea de dominio y sometimiento (de los hombres y de la naturaleza). La lectura que formulan los pensadores alemanes comprende la Ilustración como un proyecto que pretende superar y confrontar algo que habita en ella, dando lugar a un acto suicida de negación de sí misma y la producción de una Ilustración degradada, un desencantamiento quimérico y fantasmal, ya que “la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo” (Adorno y Horkheimer 59).

La ciencia moderna, hegemonizada bajo el modelo cartesiano-newtoniano (cf. Wallerstein 1996) encadena una visión instrumental del mundo, caracterizada por un antropocentrismo narcisista que, como Odiseo, presupone el “nexo inextricable entre mito y trabajo racional” (Adorno y Horkheimer 97). A su paso, la visión de mundo instrumental somete –y, en el peor de los casos, extermina– las representaciones externas al paradigma de la matemática y el cálculo como lenguaje unívoco. Dicen los autores que “todas estas actitudes y otras semejantes han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas y, en su lugar, lo han ligado a conceptos vanos y experimentos sin plan.” (59). La crítica a la ciencia y su desbocamiento

adquiere sentido crítico cuando se describen las técnicas de guerra y la sofisticación en la producción de sufrimiento.

En este sentido, por ejemplo, Albert Einstein, el físico teórico más influyente del siglo xx y ganador del Premio Nobel en 1921, fue durante la Primera Guerra Mundial un activo contradictor frente al uso político y militar del conocimiento científico. Su preocupación radicaba en las consecuencias que genera la realización científicista y el peligro de una ciencia especializada en matar. Luego, en el preludeo de la Segunda Guerra Mundial y ante el fracaso inminente de “la liga de las naciones” y sus intentos por conservar un equilibrio global, es celebre el intercambio epistolar con Sigmund Freud, a quien le pregunta en 1932: *¿Por qué la guerra?* El padre del psicoanálisis responde la pregunta en 1933, el mismo año en que Hitler era nombrado canciller en Alemania. La respuesta de Freud es tan enigmática como incierta, ya que, en su opinión, la cultura es la causa de la violencia, pero al mismo tiempo es la condición de posibilidad para moldear y encauzar la gestión de la reconciliación.

Surgen los interrogantes: ¿la violencia es inherente al proyecto ilustrado, como lo sugerirían Lévinas o Zambrano? o ¿la Ilustración fue ultrajada y llevada por la fuerza a legitimar *una* verdad (violenta y dominadora) en la Modernidad, como lo proponen los pensadores alemanes? Para Horkheimer y Adorno es posible “salvar” la Ilustración. Para ello, se debe reconocer y aceptar la dialéctica que se posicionó en el desarrollo del proyecto ilustrado y así reflexionar sobre su *momento destructivo*. “El saber, que es poder” (60), es una ecuación que no atiende a *límites* racionales, ni del saber ni del poder, por lo que la crítica filosófica que ofrecen pasa por la restitución de los límites como la operación filosófica radical ante el despliegue de la razón. Si la ausencia de límites es la negación de la Ilustración y la imposibilidad de realización integral, aún queda la opción de dar presencia y formular aquellos límites racionales.

Una operación similar es la que sugiere Walter Benjamin, un exponente disidente de la escuela de Frankfurt que optó por el suicidio antes que ser capturado por los nazis. En la tesis ix de sus emblemáticas *Tesis de filosofía de la historia* (2010) se cuenta que el ángel de la historia mira al pasado para quedar aterrorizado por lo que ve. El ángel de la historia advierte ruinas, rupturas desoladoras y muertes amontonadas, y no acontecimientos diáfanos, ni signos de progreso que se hayan encadenado en el tiempo para producir un presente esperanzador cargado de vitalidad. Para Benjamin, es a través de la aceptación de la tragedia como el límite permanente de la existencia donde pueden modificarse los vectores de la historia, alejándose de la lógica propuesta del proyecto ilustrado que pretende erradicar

todo rasgo de tragedia y, en cambio, privilegia promesas e ilusiones engarzadas en un tiempo lineal engeguizado con el progreso que se autocomprende como ilimitado (cf. 24-25).

La razón moderna de la Ilustración autoriza la ausencia de límites y de sentido trágico para ejercer un procedimiento de instrumentalización con lo circundante; una relación que, por ejemplo, convierte a la naturaleza en mercancía comercialmente explotable e intercambiable, y a la propia corporalidad humana en una maquina productora de beneficio económico. Ello, a nombre de la superación de la superstición y los vestigios de tiempos remotos borrados de la historia por medio de los avances inevitables e incuestionables de la ciencia. Todo ello bajo la justificación de un despliegue “real y racional” de la humanidad sobre el mundo, que a su vez, ha sido naturalizado como unívoco e inevitable. La arrogancia y la insolencia del *logos* moderno adquiere la forma de un “pensamiento que se hace violencia a sí mismo [y] es lo suficientemente duro para quebrar los mitos” (Adorno y Horkheimer 60). La filosofía, por ejemplo, ve doblegado su sentido crítico y es obligada a legitimar la ciencia positiva, el universo experimental y el lenguaje matematizable como únicos criterios de verdad: “En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad” (61). El mito que pretendía superarse ahora se transforma en ideología del deseo y la providencia del intelecto humano autoriza su propia destrucción. La Ilustración que pretendía superar el mito se convierte ahora en un mito más (cf. Habermas).

La racionalización, la abstracción y la reducción de la racionalidad instrumental para comprender la realidad es la eyección extrema del constructo teórico del sujeto trascendental –cartesiano, kantiano hegeliano y darwiniano–. La razón moderna/instrumental es dirigida por el *telos* de su expansión ilimitada y totalizante de sus dominios, siendo necesario encerrar las posibilidades humanas en jaulas dogmáticas de sistemas cerrados, con verdades definidas y destinos trazados. La pretensión moderna es análoga a una lista de chequeo que debe ir acumulando logros hasta cumplir con la certeza universal: desechar el misterio, construir un futuro como un arquitecto divino y alcanzar la conceptualización absoluta para invocar toda representación posible. “La paradoja de la fe degenera al fin en vértigo, en el mito del siglo xx, y su irracionalidad se transforma en una manifestación racional en manos de los enteramente ilustrados, que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie” (Adorno y Horkheimer 74). La fe supone un estancamiento metafísico que sostiene la razón moderna al reducir el conocimiento y la racionalidad a la cientifización del mundo, a partir del idealismo y la abstracción de la matemática como únicas vías para conocer.

Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas, por así decirlo, emancipadas, elevadas a instancia absoluta. Un mundo infinito, en este caso un mundo de idealidades es concebido como un mundo cuyos objetos no nos resultan cognoscitivamente accesibles de modo individual, incompleto y como por azar, sino que son aprehendidos mediante un método racional, sistemático y unitario, que en una progresión infinita afecta finalmente a todo objeto en su pleno ser-en-sí. (78)

Dialéctica de la Ilustración busca poner en cuestión la hegemonía epistémica del *interés técnico instrumental* de las ciencias empírico-analíticas o hipotéticas deductivas. No obstante, la raíz del problema no es la existencia y utilización de la razón instrumental, sino su conversión en dictadura, su dimensión de posibilidad que es elevada al estatus de absoluto universal. Para Adorno y Horkheimer la Ilustración anula “la exigencia clásica de pensar el pensamiento” (79). Así, los autores consideran que se debe volver a la esfera espiritual y trascendental de la condición humana en toda su amplitud, y poner de nuevo al hombre en relación y tensión con el mundo, con los otros y consigo mismo. La denuncia que se hace devela un acto de suplantación y enmascaramiento que, mediante la pantomima jurídica del impostor, devela la forma en que la razón instrumental

ha sucedido en el puesto de juez a la razón ilustrada, el hecho de internarse en mundos inteligibles no es ya sólo algo prohibido, sino una palabrería sin sentido. Él no necesita, por suerte, ser ateo, porque el pensamiento reificado no puede ni siquiera plantear esa cuestión. (79)

De tal manera, la salida que proponen los autores parte del presupuesto de que *la racionalidad no está determinada*, ya que es posible que retorne a sí misma y dar el *verdadero sentido* a la Ilustración. Después de tanta barbarie y de la degradación de la violencia, solo queda decirle a la misma Ilustración que

ella se encuentra a sí misma sólo si rechaza el último compromiso con estos enemigos y se atreve a abolir el falso absoluto, el principio del ciego dominio. El espíritu de esta teoría intransigente podría reorientar al del inexorable progreso mismo hacia su fin. (94)

Aunque Adorno y Horkheimer se pliegan a un eurocentrismo humanista y a la formalidad de la razón como criterio emancipador protagónico, su apuesta es un asunto pendiente de llevar al plano práctico, ya que lo que acontece hoy, luego de setenta años de su publicación,

es un mundo arrasado y dominado por un capitalismo desenfrenado que impone la búsqueda de una felicidad, a partir de la imposibilidad de su goce.

La filosofía de la liberación y el proyecto descolonizador de Enrique Dussel

El filósofo, teólogo e historiador Enrique Dussel es uno de los más destacados representantes de la filosofía de la liberación, corriente de pensamiento surgida en América Latina en la década de 1970. Junto con Dussel, destacan los nombres de Augusto Salazar Bondy, Juan Carlos Scannone y Horacio Cerruti, entre otros. Sin embargo, ha sido Dussel el más fértil productor que, a nivel teórico, epistemológico y metodológico ha dado cuerpo y solidez a dicho enfoque filosófico. La filosofía de la liberación “comienza formalmente a finales de 1969, y se hace presente ante la comunidad filosófica con la ponencia de E. Dussel ‘Metafísica del sujeto y liberación’ en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, Argentina, en 1971” (Solís, *Zúñiga y Galindo* 399). En 1973, Dussel es víctima de un atentado debido a su activismo académico y social, en una época donde las dictaduras militares y la injerencia norteamericana campeaban por América Latina, lo que desemboca en su despido de la Universidad Nacional de Cuyo y su obligado exilio a México en 1976.

Desde su llegada a tierra mexicana ha dedicado su tiempo vital y actividad académica a madurar su obra filosófica. El contexto del pensamiento crítico latinoamericano de la década de 1970 estaba permeado por la influencia de la Revolución Cubana y los procesos de liberación en África, lo que da origen a la ola de las “liberaciones” como apuesta epistemológica y política en la región: guerrillas de liberación en el nivel de las prácticas concretas de una violencia “contraestatal”, pero también a nivel teórico y metodológico, como la sicología de la liberación de Ignacio Martín Baró, la sociología de la liberación de Orlando Fals Borda, la teología de la liberación con Camilo Torres Restrepo – conocido como el “cura guerrillero”– y la pedagogía de la liberación con Paulo Freire. A nivel de las ciencias sociales destaca el interés que despertó la teoría de la dependencia y las categorías de centro-periferia como dique teórico contrahegemónico desde la economía y la ciencia política, frente a la arremetida del desarrollismo.

El marco referencial del centro-periferia y del sistema mundial, así como la lectura crítica de la división internacional del trabajo mostraban los efectos ideológicos y las prácticas de violencia que conllevan los procesos de modernización, haciendo eco del icónico título de *Las venas abiertas de América Latina*, obra escrita por Eduardo Galeano y publicada en 1971. Este contexto produce un efecto significativo en

académicos y activistas sociales, ya que plantea la necesidad de articular la teoría con la práctica, de vincular la formulación conceptual con la circunstancia específica que se piensa. En este contexto entra en escena la filosofía de la liberación.

La filosofía de la liberación es entonces el primer movimiento filosófico que comienza la descolonización epistemológica de la filosofía misma, desde la periferia mundial, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y norteamericano situado en el centro del sistema-mundo. (Solís, Zúñiga y Galindo 400)

La *praxis* de violencia que analiza la filosofía de la liberación pone su atención en los efectos de la modernidad ilustrada eurocéntrica en los lugares no europeos, es decir, en aquellas latitudes donde la Modernidad se expresó por medio de la colonización y la imposición de la europeización del mundo (cf. Ianni), es decir, en el mundo colonial. Enrique Dussel ya no intenta, como Adorno y Horkheimer, “corregir” los excesos y la ausencia de límites de la razón, pues su análisis histórico-filosófico, además de ubicarse en un *locus* de enunciación radicalmente distinto al de los alemanes, postula la necesidad de “descolonizar” epistémicamente a los pueblos colonizados.

El texto que se presenta aborda el proceso de configuración de la modernidad y pretende delinear una visión “no eurocéntrica”, a partir de otra forma de abordar la “historia mundial”. La obra recoge ocho conferencias impartidas por Dussel en Alemania en 1992 –corazón de la filosofía europea–, cuando se cumplían 500 años del mal llamado “descubrimiento de América”. Editado y publicado en 1994 bajo el título de *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, este texto es un punto de inflexión del pensador argentino y un lugar privilegiado para el pensamiento crítico de Latinoamérica. Una de sus principales tesis que –a criterio de quien escribe– desmenuza con claridad los síntomas degradados del proyecto moderno, postula la existencia de dos, y no de una Modernidad. Ello no indica una bifurcación opuesta, sino *dos caras* del mismo fenómeno. Aun así, ambas modernidades están separadas por el tiempo y objetivos propuestos.

Para el argentino, la Modernidad se vale de un discurso racional que se presenta como un *concepto emancipador* pero contenido en un *mito violento* que hace legítima la dominación. Según Dussel, tanto el *concepto emancipador* como el *mito violento* llevan consigo la mácula de la violencia. En este sentido, encuentra concordancia con la dialéctica que identifican Adorno y Horkheimer. La ruptura de Dussel se encuentra en la inclusión del mundo colonial como actor constitutivo y fundante de la Modernidad. Mientras los de Frankfurt solo tuvieron en cuenta el concepto emancipador de la Modernidad, y es en Europa donde hallan

los “síntomas degradados” de la razón instrumental, Dussel hace un movimiento geo-histórico filosófico para *ver* desde el mundo colonial, desde los extramuros del *logos*. “Nuestro sentido de ‘mito’ se sitúa, no en un nivel intraeuropeo [como en el caso de Horkheimer, Adorno o Habermas], sino en un nivel Centro-Periferia, Norte-Sur, es decir, en un nivel mundial” (Dussel 1994 175). Este giro epistémico y geo-histórico conduce luego a un giro descolonizador, categoría que ha alimentado los debates del pensamiento crítico filosófico y social de América Latina desde hace varias décadas (Lander; Castro-Gómez 2005, 2007).

Según Dussel, las dos caras de la Modernidad, a saber: *el concepto emancipador* y racional y el *mito* que justifica la violencia, deben “ser superadas” (1994 8). De esta forma no apuesta por una actitud “antimoderna”, ante su imposibilidad y, además, porque reconoce en el proyecto moderno rasgos emancipatorios, como lo demuestra su interpretación de la obra de Marx y otros pensadores europeos como Benjamin, Lévinas y Heidegger, en lo que sería un diálogo intercultural. Por ello, durante toda su actividad no ha dejado de entablar diálogos y debates con pensadores europeos, destacando el sostenido con Karl Otto Apel, integrante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Este debate de casi una década está editado y publicado desde 1999 con el título de *Ética del discurso y ética de la liberación*. Dussel no sugiere tampoco una salida “posmoderna”, posición que asume la culminación plena de la Modernidad, pues el agotamiento propuesto queda atrapado en la misma lógica eurocéntrica, y presume de un escepticismo infértil; como, según dice, lo han propuesto, por ejemplo, Lyotard y Vattimo.

Los postmodernos critican la razón moderna como razón, nosotros criticaremos a la razón moderna por encubrir un mito irracional. La necesidad de la “superación” de la Modernidad es lo que intentamos mostrar en estas conferencias. “La Trans-Modernidad: un proyecto futuro” podría titularse este ciclo de conferencias. Como se trata sólo de una introducción, un prolegómeno, hemos pensado darle más bien un carácter histórico. (7)

Si Adorno y Horkheimer se ocupan de una contradicción con posibilidad de ser subsanada en la razón en el interior de Europa; Dussel se ocupa de la contradicción insalvable en el mundo colonizado. Mientras que los pensadores alemanes toman como punto de partida el inevitable “universalismo de la razón”, Dussel tiene como punto de partida el “encubrimiento” de otras *racionalidades*, acción posible mediante los procesos de colonización, que ni Adorno ni Horkheimer advirtieron. Como bien se indica, el texto solo pretende ser la “introducción” de un proyecto filosófico que hasta el día de hoy sigue en curso, como lo prueban sus

últimas publicaciones: *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad* (2016) y *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity* (2018).

La primera y segunda modernidad: el *ego conquiro* como partero del *ego cogito*

La Modernidad, mostrada desde una comprensión tradicional/hegemónica, es un proceso intraeuropeo inaugurado cuando *la razón* ocupa un lugar hegemónico en la relación de la humanidad con el mundo. No es simplemente una actualización del *logos* griego, sino la configuración de una subjetividad trascendental. De esta forma, el “yo pienso” –*ego cogito*– de Descartes, inscrito en la publicación del *Discurso del método* en 1636, se ha instituido como el inicio de la Modernidad. Sin embargo, Dussel rastrea históricamente el surgimiento de la Modernidad, y desde otro lugar epistémico de enunciación modifica el registro para visibilizar una Modernidad primigenia, no visible, o mejor no visibilizada, cuyo germen se halla en el mundo colonial. Se trata de un pensamiento anterior al *ego cogito* de 1636, que es el *ego conquiro*, “yo conquisto” de 1492. Para Dussel, estos dos momentos son inseparables y forjan –cada uno desde pliegues de sentido distintos– el discurso moderno. El *ego conquiro* es la primera modernidad –mito violento–, y el *ego cogito* expresa la segunda modernidad –concepto emancipador–, discurso hegemónico que se ha impuesto como verdad.

La primera modernidad da origen al sistema mundo-moderno/colonial. Se relaciona con la violencia producida por las empresas coloniales y es legitimada por el *mito* presente en el discurso moderno. Comienza en 1492 cuando el Imperio español llega a América –nominación impuesta– y encuentra a pueblos distintos a los conocidos hasta el momento. Ese mismo año había caído Granada, el último bastión musulmán en la península ibérica, lo que mantenía viva la llama guerrera y el imaginario épico de las cruzadas, y de las “guerras santas y justas”. Esta primera Modernidad inicia el proceso de conformación de la subjetividad moderna y permite la expansión “violenta” del mundo europeo sobre los territorios ocupados. Para Dussel, es gracias al mundo colonial y al nuevo circuito comercial del Atlántico que el mundo europeo configura su subjetividad y se puede autocomprender como la cultura *civilizada*.

La interpelación con el *otro* es la condición de posibilidad del germen de la Modernidad, y la figura del conquistador representa la primera imagen de la subjetividad moderna. El *antagónico constitutivo*, encarnado en el sujeto colonizado, opera de esta forma como movilizador orgánico de la ontología eurocéntrica; el *otro* que no *es* europeo pasa de inmediato a ser representado como inferior, salvaje, bárbaro y, por lo tanto, susceptible de ser esclavizado, explotado y aniquilado;

en últimas *encubierto* y subsumido en el *ego* del conquistador: el indio primero, y el negro después, estarán en el lugar del *no-ser*, frente al *ser* blanco, cristiano y europeo.

En ciertas ciudades de la Europa medieval, en las renacentistas del *Quattrocento*, creció formalmente la cultura que producirá la modernidad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con el otro y controlarlo, vencerlo, violentarlo: cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. (Dussel 1994 8)

La conquista Ibérica del continente americano es el momento fundante de dos procesos que, articulados, conforman la historia posterior: la Modernidad y la organización colonial del mundo. Las colonias portuguesas y españolas –primeros imperios coloniales en América– configuran un sistema planetario bajo la tutela del Atlántico y las rutas comerciales que impulsan el desarrollo del capitalismo como formación económico-social. Se inicia una nueva era “mundial”, que ubica a Europa como la *hybris* del mundo, en el lugar prometeico de la histórica humana. Así, la colonización se asume como inevitable y necesaria, con los costos sacrificiales y los excesos que permitan garantizar la superioridad europea. Todo ello es un proceso anterior al discurso moderno emancipador, ilustrado y racional. El conquistador parió al sujeto ilustrado.

El concepto muestra el sentido emancipador de la razón moderna, con respecto a civilizaciones con instrumentos, tecnologías, estructuras prácticas políticas o económicas, o al grado del ejercicio de la subjetividad menos desarrollada. Pero al mismo tiempo, oculta el proceso de “dominación” o “violencia” que ejerce sobre otras culturas. Por ello, todo el sufrimiento sufrido en el otro queda justificado porque se “salva” a muchos “inocentes” víctimas de la barbarie de esas culturas. (Dussel 1994 72)

La segunda modernidad inicia luego de la constitución del mundo colonial, y coincide con el desarrollo del capitalismo y la consolidación de América Latina como zona proveedora de materias primas y metales preciosos de los que Europa se ha valido para crecer materialmente. Estas condiciones materiales y efectivas de dominación sostienen el metarrelato que se ha hecho hegemónico sobre la Modernidad. Para *validar* el concepto emancipador, la filosofía europea hace una narrativa parcializada de la condición moderna, mediante tres operaciones epistémicas con hondas consecuencias políticas: primero, excluye al mundo colonial de la cartografía moderna, produce luego el desplazamiento de su origen varios cientos de años más tarde de 1492, y, por último, lo concibe como un proceso *intraeuropeo*, una *virtud* de Europa.

Para el mismo Habermas, exponente de la Escuela de Frankfurt, “los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa” (Habermas *El discurso* 78).

Enrique Dussel hace un análisis hermenéutico de la filosofía europea para develar la ideología inmersa en los proyectos filosóficos humanistas e ilustrados. Para ello, vuelve sobre Kant y Hegel –entre otros–, que, en su criterio, elaboran una *universalidad* que no es neutral, ni abstracta, ni tampoco extensible a *toda* la humanidad. No es neutral, porque pretende legitimar el estado de cosas existente – por ejemplo, la violencia colonial, el capitalismo, la ciencia, etc.–; no es abstracta, porque se erige para encumbrar al hombre europeo –blanco, cristiano y burgués–, representante de un cuerpo ontológicamente destinado a gobernar el mundo. Por último, no es extensible o universalizable, como lo manifiesta la *heterogeneidad estructural*, categoría que permite ubicar en un mismo periodo de tiempo sucesos diferenciados. En este sentido, la heterogeneidad estructural dirá que mientras en Europa tenía lugar el debate de *El contrato social* de Rousseau y de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu –narrativas ilustradas emancipatorias del mundo moderno–, en el Nuevo Reino de Granada los comuneros eran perseguidos por negarse a cumplir con los tributos a la Corona española, o en la Nueva España se imponía el *cuadro de castas* como criterio de verdad para organizar las relaciones sociales.

Esta perspectiva “mundial” ofrece una crítica radical que rebasa las propiedades epistemológicas o categoriales del discurso filosófico, para asentarse sobre los efectos y las prácticas que dicho discurso omite o *encubre*. Al respecto, Dussel interpela a Kant y su pretendido *uso libre de la razón* como una obligación moral del sujeto “moderno”. La crítica a la “Ilustración” y a su centralidad en la formación de la subjetividad europea descansa en la *contaminación* eurocéntrica y racista que la conforma, ya que un hombre ilustrado es un hombre moderno y un hombre moderno es un hombre europeo. Esta ecuación de exclusión ontológica solo es posible con la ampliación del horizonte de comprensión del mundo que produce el “descubrimiento”- “encubrimiento” de América. En consecuencia, los habitantes y culturas no europeas son considerados bárbaros.²

Para Kant, la “inmadurez” o minoría de edad es culpable. La pereza y la cobardía constituyen el *ethos* de esta posición existencial. Hoy

2 El bárbaro hace referencia a la identificación en antiguas *polis* griegas de aquellos que habitaban más allá de los muros de la ciudad, ya que *más allá de la civilización está la barbarie*. El bárbaro es el *no griego* y su significación era de temor y de dominio. A su vez, la ciudad –*la polis*– representaba la civilización. Aquellos que no pertenecían a su ciudad eran llamados extranjeros (cf. Dussel 2005).

debemos hacerle a Kant una pregunta: ¿un africano en África o un esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez? (14)

Sin embargo, Hegel es quien enuncia explícitamente la superioridad europea. La filosofía de la historia de Hegel no reconoce a América como parte de la modernidad, pues el “descubrimiento” de América, así como el paso hacia la India por el cabo Buena Esperanza, son hechos que hacen parte de la “terrible noche” de la Edad Media, pero no de la “nueva edad”. La dialéctica hegeliana elabora un mecanismo del movimiento del tiempo que es unidireccional –de un pasado primitivo a un presente ilustrado–, ascendente –de lo bárbaro a lo civilizado–, y que por supuesto culmina en Europa –de oriente a occidente–. El desarrollo a nivel histórico-social opera análogamente al concepto de evolución biológica, cuyo principio es el de un proceso de organismos simples a organismos complejos.

En la ontología hegeliana, el concepto de “desarrollo” (*Entwicklung*) juega un papel central. Es el que determina el movimiento mismo del “Concepto” (*Begriff*) hasta culminar en la “Idea” (desde el Ser indeterminado hasta el Saber Absoluto de la Lógica). El “desarrollo” (*Entwicklung*) es dialécticamente lineal; es una categoría primeramente ontológica (hoy sociológica, pero deseamos retomar a su origen filosófico propiamente dicho), más en el caso de la Historia Mundial. Dicho “desarrollo”, además, tiene una dirección en el espacio. (Dussel 1994 15)

Según Hegel, el espíritu del *ser* es la historia, pero el *ser* es Europa. Este espíritu tiene un movimiento, un “desarrollo” que se ubica en el tiempo y en el espacio; por lo tanto, la historia y su desarrollo van a determinar la importancia y el dominio de las culturas en el mundo. Esta es la legitimación racional de la violencia colonial primero, y después epistémica. Para Dussel, esto se constata con la declaración ideológica que hace Hegel, según la cual:

la historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia Universal. Asia es el comienzo. Siendo Europa el Occidente absoluto, lugar en el cual el espíritu alcanza su máxima expresión al unirse consigo mismo. (15)

Las dos modernidades edifican un modelo arquitectónico mundial, desde finales del siglo XV, que *encubre* a otros pueblos, culturas y cuerpos. Dussel afirma que la totalidad europea elabora una hermenéutica monotópica y unidireccional que opera como un proceso de *suspensión* sensorial, por cuanto encegueció y ensordecía al mundo

imperial. Europa se ensordece ante la interpelación y aniquila el sentido del encuentro por la invisibilización; de ahí que se hable de un “nuevo mundo”, disponible, abierto y vacío de sentido. Esto queda expuesto en 1516, cuando Tomás Moro publica *Utopía*, un no-lugar apto para que Europa proyecte sus deseos y se realice a sí misma, como Narciso cuando contempla su imagen en el espejo. América fue comprendida como la realización onírica del mundo imperial, y las *Formas de la alteridad* (1993), descritas por Emanuele Amodio, crearon una imagen exótica, si no fantástica del indio, expresada entre otras cosas por narrativas coloniales como la leyenda de “El Dorado”.

Conclusiones: la violencia está inscrita en la corporalidad viviente

En *Dialéctica de la Ilustración*, los autores hallan la raíz de la violencia en la contradicción que sostiene la razón moderna, sugiriendo a renglón seguido su necesaria y posible subsanación. Para Adorno y Horkheimer –y se podría incluir a Apel y Habermas– no es posible desprenderse de la razón moderna, por lo que toda crítica posible debe hacerse *desde* ella y *para ella*. La Escuela de Frankfurt, al proponerse “salvar” la razón moderna, se convierte en defensora del *universalismo* europeo. Para Enrique Dussel, esta manera de enfrentarse a la realidad no es satisfactoria, por lo que en este apartado final me detendré en algunos rasgos significativos de su apuesta filosófica. Para Dussel, si la violencia moderna emerge del afán de dominio y colonización, es necesaria una performatividad de las categorías para pensar la realidad, y una lectura distinta a la impuesta por el *logos* hegemónico que supere las propuestas imperiales eurocéntricas. Ni la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, ni la hermenéutica ontológica de Heidegger y Gadamer, ni el deconstructivismo francés, ni la crítica foucaultiana proceden a reescribir las modalidades del pensar filosófico, puesto que todas ellas están “atrapadas” en su origen eurocéntrico. La lectura de la filosofía de la liberación trasciende la crítica de Frankfurt con un movimiento hacia atrás, pues el *ego cogito* presupone el *ego conquiro*: la *violencia colonial* es la condición de posibilidad de la *violencia ilustrada*.

Ambos enfoques se ubican en contextos de violencia que afectan los cuerpos, que llevan necesariamente a una reflexión desde la ética, el holocausto y la Segunda Guerra Mundial, en el caso de Adorno y Horkheimer, y desde la violencia colonial, en el caso de Dussel. Sin embargo, sus puntos de partida y trayectorias de análisis para solucionar el problema toman caminos distintos. Los europeos sitúan al *principio formal de la razón* como el faro que ilumina el camino hacia una Ilustración integral y emancipatoria. Este principio formal racional va a aterrizar en la cuestión del lenguaje y la “razón comunicativa” de Habermas, y de la “ética del discurso” de Karl Otto Apel. Por su parte,

Dussel toma el *principio material de la corporalidad viviente* como el origen de toda subversión epistémica. Apoyado en la consideración de la alteridad, propuesta por la ontología de Emanuel Lévinas, y el análisis de la exterioridad como el “más allá” del sistema, Dussel asume a la víctima como el antagonico constitutivo que posibilita criticar la totalidad hegemónica.

Ello no significa que la validez filosófica de la que habla Dussel deba provenir únicamente del mundo colonial, ya que el *diálogo intercultural* vincula a Europa y sus proyectos filosóficos –los anteriormente expuestos junto con otros (cf. Butler, Agamben, Sloterdijk, entre otros)– como martillazos –según apostillaría Nietzsche– necesarios en la filosofía actual. Por ejemplo, en el debate publicado con el título *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (1999), el filósofo argentino se refiere a la importancia de profundizar y desplegar la crítica del filósofo italiano más allá de la “razón débil”, hacia una “razón liberadora” que encarne la experiencia del colonizado, de la víctima, de aquella subjetividad que ni Vattimo, ni ningún pensador eurocéntrico crítico tiene posibilidad de comprender.

Entre las violencias que Vattimo (Nietzsche o Heidegger) le atribuye a la *ratio* estratégico-instrumental moderna, no se incluye aquella por la que aniquila las culturas no-europeas del planeta, reduciendo a ser un mundo colonial, dominado, excluido, a la gran mayoría de la humanidad. (Dussel 1999 39)

Por otra parte, en el debate sostenido con Apel y Habermas, el mismo Dussel acepta la importancia de la validez formal del discurso y la legitimidad del consenso intersubjetivo como práctica política indiscutible con pretensión de universalidad. Aun así, la tesis de Apel de que “la argumentación es irrebasable en filosofía” (Apel y Dussel 2004 50) tiene la pretensión de modificar las reglas del juego, pero *dentro* del mismo orden establecido –dentro de los límites de la razón moderna–. En este sentido, el filósofo Santiago Castro-Gómez (2017), desde un enfoque distinto al de Dussel, dialoga con Rancière y Žižek, y atiende a esta misma limitación, pues el “excluido”, el “sin parte”, en palabras de Rancière, debe trascender la pretensión de *inclusión* formal, ya que de lo que se trata es de cuestionar “el ordenamiento mismo en el que esa exclusión tiene lugar. [Los excluidos] no piden ser incluidos en el mismo orden que les excluye (“queremos tener una parte en ese orden”), sino cambiar las reglas que son válidas para todos (“queremos otro orden”) (Castro-Gómez 263).

La filosofía de la liberación asume como principio metodológico de la reflexión filosófica ubicar la mirada desde la *exterioridad*, es decir, desde los excluidos del sistema, aquel *antagónico constitutivo* que

soporta las políticas de representación de la totalidad. Observar el mundo a partir de aquel *topos* donde habitan el pobre, el desplazado, el hambriento, y todas las subjetividades/corporalidades excluidas y negadas, permite identificar los síntomas degradados y las patologías del sistema a través de sus prácticas violentas. Para cambiar las coordenadas desde donde se observa y hacer visible lo que ha estado encubierto, la reflexión filosófica debe emerger en los extramuros de Europa, más allá de las fronteras ilustradas de la *totalidad*. La crítica emerge precisamente desde la “corporalidad viviente” que sufre, pues ella padece la violencia en su mismo cuerpo. La víctima se convierte en sujeto protagónico, en tanto que es producida y gestionada por las relaciones de poder hegemónicas. Ahora bien, por todo lo anterior ¿puede acusarse a Dussel de esencialista y de querer imponer una dicotomía (víctima/victimario) que resulte en otra versión de “eurocentrismo”, pero etiquetada en el mundo colonial? ¿Es la víctima una subjetividad trascendental? Y si lo es ¿expresa una contradicción en Dussel?

La respuesta a estos interrogantes tal vez pueda hallarse en la dimensión trágica de la existencia, entendida como la imposibilidad de una conciliación absoluta entre la proyección racional y sus efectos prácticos. Así, es inevitable en todo proyecto histórico la presencia de un vacío permanente, un abismo insalvable y una incertidumbre no eliminable que acompaña toda realización posible. Reconociendo esta realidad política, Enrique Dussel, en una entrevista realizada en 2004, afirmó que “las víctimas [son] inevitables en todo sistema” (Dussel entrevistado por Holzenthal, 2004). Negar la posibilidad de una conciliación que ofrezca certeza, seguridad y armonía absoluta deja abierta la posibilidad de irrupción de la violencia en todo momento. Una de las soluciones es la formulación de *otras* maneras para gestionar la *emergencia* de situaciones de violencia, pues, aunque se intente erradicarlas, emergerán de nuevo. Ello no doblega, sino radicaliza el enfoque emancipatorio de la filosofía de la liberación, cuya pregunta siempre será “por la exterioridad del pobre [la víctima]”, pues su existencia es constitutiva a todo proyecto social.

En este sentido, la filosofía política latinoamericana contemporánea está dedicando su esfuerzo reciente a dilucidar nuevas rutas y formas de encontrar lecturas distintas de la política y el poder. En consecuencia, Enrique Dussel ha ampliado el horizonte epistemológico desde la filosofía como ética –de la liberación– hacia la ontología política, y ha sido enfático en demostrar que la filosofía europea –desde Hobbes hasta Weber– ha configurado una representación fetichizada del poder, al comprenderlo reductivamente como *dominación*. Para el mendocino, el poder político es *potentia*, una entidad sin predestinación alguna, que emerge de la *voluntad de vida* y determina la *potestas* desde su

exigencia vital (cf. Merlo 2019). Observador atento de la experiencia zapatista y del populismo latinoamericano, Dussel comprende al poder como *obediencia* ante la comunidad de vivientes, reformulando el discurso político para pensar un biopoder emancipatorio más allá del liberalismo, del capitalismo y de la Modernidad.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Traducido por José Luis Villacañas y Claudio La Rocca. Pre-Textos, 1996.
- Amodio, Emanuele. *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de conquista*. Abya Yala, 1993.
- Apel Karl, Otto y Dussel, Enrique. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Editorial Trotta, 2004.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar Echevarría. Ediciones Desde Abajo, 2010.
- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Traducido por María Antonia Muñoz. Paidós, 1999.
- Castro-Gómez, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar Universidad Javeriana, 2005.
- Castro- Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago. “¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al giro decolonial.” *Analecta Política* 7.13 (2017): 249-272.
- de Souza Santos, Boaventura. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Siglo del hombre, 1998.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, 1977.
- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro, hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Plural Editores, Colección Academia, Universidad Mayor de San Andrés, 1994.
- Dussel, Enrique. *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Universidad Iberoamericana, 1999.
- Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y euocentrismo.” *La colonialidad del saber: euocentrismo y ciencias sociales*. Clacso, 2000.
- Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Traducido por Manuel Jimenez Redondo. Tecnos, 1986.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Taurus, 1989.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial, 2000.

- Horkheimer, Max y Adorno, Theodore. *Dialéctica de la Ilustración*. Traducido por Juan José Sánchez. Editorial Trotta, 2006.
- Hobsbawm, Erick. *Historia del siglo xx*. Traducido por Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells. Editorial Crítica, 1998.
- Holzenthal, Nicole. *Enrique Dussel - Entrevistado por Nicole Holzenthal*. Intersophia.org, 2004. [<https://www.youtube.com/watch?v=5YA6PE9sW7Q>].
- Ianni, Octavio. *Teorías de la globalización*. Siglo XXI Editores, 1996.
- Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, 2000.
- Levi, Primo. *Trilogía de Auschwitz*. Traducido por Pilar Gómez Bedate. El Aleph Editores, 2005.
- Levinas, Emanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sigueme, 2002.
- Maldonado-Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto." *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre editores, 2007.
- Merlo-Pinzón, Jairo. "La voluntad de vida como potencia en Enrique Dussel." *Revista Filosofía Universidad Industrial de Santander*, 2(2019): 186-205.
- Solís Bello, Noemí Zúñiga, Jorge y Galindo, María. "La filosofía de la liberación." *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino [1300-2000]*. Siglo XXI Editores, 2009.
- Sampaio de Madureira. "La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación. Un recorrido histórico-sistemático." *Revista internacional de filosofía política*. 34 (2009): 193-211.
- Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano*. Traducido por Teresa Rocha Barco. Ediciones Siruela, 2006.
- Wallerstein, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores, 1996.
- Wieviorka, Michel. "La violencia: Destrucción y constitución del sujeto." *Espacio abierto*. Vol. 10, núm. 3 (2001): 337-347.
- Zambrano, María. *Filosofía y Poesía*. Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Zambrano, María. *La agonía de Europa*. Editorial Trotta, 2000.