

*El proceso de desmitificación de la vida por
la cultura occidental: una mirada crítica
desde la Filosofía de la Liberación y
el pensamiento decolonial*

*The process of demystification of Life by Western
culture: a critical view from Philosophy of
Liberation and decolonial thinking*

Isabel Guerra Narbona

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | MÉXICO

Resumen:

Todas las culturas que han poblado la Tierra han sentido un profundo respeto y admiración por la naturaleza, a la que siempre se había considerado sagrada. Sin embargo, a partir del siglo XVII, con el poder que fue acumulando Europa tras la invasión y conquista de América, y su apertura al Atlántico, se va desarrollando una nueva forma de hacer ciencia con respecto a la ciencia de los antiguos sabios. Ahora bien, este tipo de ciencia, motivado por un ego endiosado por el poder dominador, terminó por interpretar la naturaleza como una máquina. Como consecuencia, la propia vida sufre un *proceso de desmitificación* que se manifiesta en la cosificación y explotación que han vivido los seres humanos no-occidentales y la madre tierra hasta la actualidad.

Palabras clave: vida, naturaleza, sagrado, ciencia, desmitificación

Abstract:

All the cultures that have populated Earth have felt a deep respect and admiration for Nature, which has always been considered sacred. However, since the seventeenth century, the power that Europe accumulated after the invasion and conquest of America and its opening into the Atlantic helped developing a new way of doing

science, one different from the science of the ancient savants. In turn, this kind of science, with the aid of an ego deified by the dominating power, ended up interpreting Nature as a machine. As a consequence, Life suffers a *process of demystification* that manifests through the reification and exploitation that non-Western humans and Mother Earth have lived until the present day.

Keywords: life, nature, sacred, science, demystification

Introducción

Desde hace ya algún tiempo venimos arrastrando una crisis muy compleja con respecto a la vida. La vida en la Tierra está siendo aniquilada de muchas formas, pero tan sólo un particular sistema económico-político, el capitalismo, parece ser el responsable. Para exponer dicha problemática de manera precisa, clara y mostrar un análisis serio que pueda contribuir al debate político de nuestra era, hemos dividido esta investigación en dos partes fundamentales. En la primera, vamos a mostrar el origen y desarrollo del proceso de *desmitificación de la vida* desde ciertas categorías como las de *voluntad de poder* y *poder dominador*. Ciertamente, la interpretación que realizamos de ambas categorías nos darán la clave capital para llegar a una comprensión más profunda y precisa de la actual situación deshumanizada (explotación, opresión y miseria) que sufre en su corporalidad viva la gran mayoría de seres humanos y la rápida destrucción ecológica que está sufriendo nuestro planeta Tierra por las numerosas catástrofes ambientales y las graves extinciones de animales y vegetales, que estamos provocando los hombres modernos. No obstante, debemos apuntar, al respecto, que ambas problemáticas están directamente relacionadas, siendo, entonces, las dos caras de una misma realidad: El poder se viene ejerciendo desde un tipo de voluntad que niega la vida. Para mostrar este tipo de poder hemos visto pertinente apoyarnos en la propuesta que nos ofrece Enrique Dussel desde la filosofía de la liberación. Según nuestro criterio, pensamos que su análisis crítico acerca de la realidad política mundial contiene ciertos presupuestos y categorías fundamentales que convierten su propuesta teórica en una de las más relevantes para el ámbito académico actual. En este sentido, nos parece que su visión presenta una mayor claridad y concreción que la de los principales filósofos modernos más influyentes (M. Heidegger, F. Nietzsche, I. Kant, M. Weber, C. Schmitt, R. Ralws, K.O. Apel, J. Habermas, etcétera), ya que su enfoque crítico ha repensado categorías como centro-periferia, Otro, pueblo, totalidad-exterioridad, voluntad de vida, entre otras, las cuales son de gran utilidad, por su indiscutible creati-

vidad, para pensar la justicia global desde otro ángulo y punto de vista, esto es, desde la situación real y desesperada que viven hoy los más pobres y excluidos del mundo, las víctimas de la Modernidad eurocéntrica. En cualquier caso, una vez comprendidas las categorías de voluntad de poder y poder llegaremos a entender el surgimiento, desarrollo y consecuencias del proceso de desmitificación de la vida que presentamos en este trabajo.

En la segunda, desde el enfoque positivo del poder que nos muestra Dussel, cuya esencia es la *voluntad de vida* del ser humano, se puede pensar en la posibilidad de una nueva política que se despliegue como verdadera responsabilidad por las víctimas, en defensa de los oprimidos. Es entonces que dicho poder se fundamenta en una afirmación incondicional de la vida. La vida, pues, se vuelve una metacategoría que el horizonte de la filosofía moderna debe tener presente como un gran referente a la hora de analizar cualquier problemática que suponga un riesgo para la dignidad humana y la de la naturaleza. Ciertamente, nos parece fundamental que el concepto de vida sea trabajado de manera sistemática y rigurosa como se han trabajado a lo largo de la historia otras muchas nociones, como, por ejemplo, poder, voluntad o libertad. Por tanto, la pregunta por la vida debe volverse la pregunta fundamental para la filosofía. Consideramos que la vida es el referente último para analizar cualquier conflicto que aparezca en el horizonte humano. Sin embargo, pareciera que el filósofo moderno ha estado más preocupado en indagar la dimensión racional que la corporal o vital, en gran parte debido al desprecio que sufrió el mundo sensible y material de la naturaleza a partir del siglo XVII, desde el mecanicismo cartesiano, porque esta tradición veneró de forma exagerada la razón (*res cogitans*) como aquel ámbito exclusivo donde descansa la dignidad humana y todo aquello que la hace valer. Por eso, nos sentimos convocados a buscar otros presupuestos teóricos que partan originalmente de la afirmación de la vida. Y, efectivamente, hemos encontrado dichos presupuestos en las tesis decoloniales, porque parten de la defensa radical y urgente de la dignidad de la vida desde el oprimido. Sin duda, dicha perspectiva se diferencia enormemente de la tradición filosófica occidental, y, en tal sentido, debemos hacerla visible para encontrar nuevos elementos teóricos que nos sirvan en el ejercicio interminable de la reflexión filosófica.

La voluntad de poder como negación de la vida

En primera instancia, nos parece fundamental analizar la categoría de voluntad para comprender con mayor claridad el origen y la naturaleza de ese poder domi-

nador que pretendemos desvelar teóricamente. En este sentido, la propuesta que ofrece Enrique Dussel¹ nos parece imprescindible para el debate político actual, no sólo por su originalidad interpretativa y su riguroso y profundo estudio de la realidad política mundial desde el origen de la Modernidad, sino además por su acercamiento a la vida humana de los que más sufren en su corporalidad la contradicción de un sistema político y económico que ha crecido alimentándose de la dignidad humana, dejando a gran parte de la humanidad en un estado de profunda miseria y explotación. Esta actitud egoísta del sistema político neoliberal tiene que ver, en cierto modo, con la manifestación de un tipo de voluntad que vamos a describir a continuación.

En efecto, para Dussel, el concepto de voluntad es esencial para comprender la naturaleza del poder y desvelar todas aquellas descripciones defectivas y negativas del poder político que han desarrollado erróneamente muchos pensadores a lo largo de la historia. En su interpretación, Dussel se apoya en los planteamientos que, a partir de Schopenhauer, mantiene Michel Henry en su obra *Genealogía del psicoanálisis*. Dichos planteamientos giran en torno a la idea de que la esencia del poder es la voluntad, y que ésta, a su vez, se fundamenta en la vida. Debemos dejar claro, al respecto, que la voluntad de poder es una categoría que debemos analizar para comprender correctamente los fundamentos de la subjetividad moderna que nos han llevado al desarrollo de una civilización en la que prima la acumulación de capital sobre el desarrollo de la dignidad de los oprimidos y excluidos.

Ahora bien, en torno a esta cuestión, Dussel realiza una revisión de la perspectiva que en su momento adoptaron Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, e, incluso, Schmitt,² y extrae una serie de conclusiones novedosas. La primera, se refiere a

¹ Como bien ha expresado David Sánchez Rubio, la Filosofía de la Liberación, surgida en Argentina “va a dedicarse a desarrollar una serie de temas comunes entre sus miembros, relativos a los conceptos de dependencia, liberación, pobreza, ética de la alteridad, humanismo e identidad cultural, entre otros” (Sánchez, 1999: 46). En el coloquio de Filosofía en Morelia, celebrado en 1975, Dussel presentó una ponencia donde se hizo evidente el surgimiento de un nuevo movimiento que tuvo como origen el compromiso de un grupo de profesores y pensadores argentinos. Todos ellos compartían un pensar crítico metafísico, que tenía como fundamento la opresión que sufría Latinoamérica con respecto a Europa y Norteamérica. Entre estos pensadores cabe destacarse a Horacio Cerutti, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, Alberto Parisi, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Julio de San y Enrique Kinen (Sánchez, 1999: 60, nota 29).

² Es necesario tener claro que para Dussel lo fundamental es comprender también que partir de la mera voluntad, como hizo por ejemplo Schmitt en sus obras, implica la posibilidad de caer en una idea de poder como dominación: “Porque si el fundamento de la política es la voluntad, el *estado-de-resuelto*, traducida como la *decisión* schmittiana, sólo podrá entenderse la política como un modo de dominación, como comando, como control, expresado en aquel ‘los que mandan mandan mandando’ del movimiento zapatista. Es decir, tiene sólo un sentido *ontológico negativo* (y aún, como veremos, no es siquiera el

la idea de que el “primer” Schopenhauer (el que todavía afirma la vida) se aproxima mucho a una idea correcta de la voluntad (*querer vivir*); la segunda, expresa que más “acá” de la voluntad de poder de la que habla Nietzsche se encuentra la originaria voluntad de vivir; y la tercera, explica que esa voluntad de poder, cuando se cierra sobre sí misma como una totalidad que domina al Otro, se convierte en una determinación defectiva. Para Dussel, apoyado en la interpretación de Schopenhauer, lo que la voluntad siempre quiere es vivir:

Schopenhauer afirma ese querer que se encuentra en la vida, pero se encuentra como querer *permanecer* en la vida, vida que se va inevitable y continuamente perdiendo, y cuyo querer *la sostiene*. O al revés: sólo el viviente puede querer (la realidad del querer no es posible en los seres no-vivientes), y se tiene este querer para poder *sobrevivir*. Es decir, se quiere seguir viviendo (en el futuro) la vida que ya se es (desde el pasado en el presente): el querer, así *une, liga* la vida presente con la vida-futura, con la *sobre*-vivencia como permanencia de la vida. Mientras haya querer (mientras exista este puente, esta tensión) la vida está “asegurada”. (Dussel, 2009:48)

Desde esta interpretación, Dussel puede mostrar que el poder como tal tiene como fundamento ontológico un querer vivir, un apego especial siempre presente en la corporalidad humana, que se manifiesta, originariamente, en un amor incondicional a la vida. Por eso, inspirándose en el “primer” Schopenhauer, el filósofo concebirá la voluntad como una voluntad de vivir, siendo esta categoría central en la constitución de una ontología política fundamental, de una arquitectónica en su *Política de la liberación*.³

fundamento primero del poder)” (Dussel, 2009:48). En cambio, el filósofo mexicano propone que se parta, más concretamente, de la *voluntad de vida*, porque, de este modo, se está defendiendo un tipo de voluntad que tiende a la vida, y a todo lo que ésta conlleva.

³ Como expresa Dussel: “Es una *arquitectónica abierta* a nuevos temas, nueva posibilidad de construcción de conceptos o categorías interpretativas, de acuerdo a la novedad que la historia nos vaya deparando. Por el momento, pensamos esta *arquitectónica* localizados en la periferia mundial, desde un giro ‘descolonizador’ (recordando el ‘giro lingüístico’ estudiado por R. Rorty o el ‘giro pragmático’ de un K.-O. Apel) que exige una nueva descripción de todos los momentos de la filosofía política, que ha sido pensada hasta el presente desde Europa y Estados Unidos, y además *eurocentricamente*—que indica, no sólo el lugar *desde donde* se piensa, sino el *modo* de pretender elevar la perspectiva europea como la interpretación *universal*, válida para todos los otros lugares hermenéuticos—. Estamos sumamente atentos a recordar siempre el *lugar* deconstructivo que adoptaremos en nuestra descripción político-categorial” (Dussel, 2009:13).

Recordemos que para Schopenhauer⁴ la voluntad es esa realidad originaria que se constituye ante todo como la esencia última de cada ser vivo, en su afán perseverante por permanecer en todo momento preso de su propia existencia: “como el individuo es una objetivación concreta de la voluntad de vivir misma, todo su ser se resiste ante la muerte” (Schopenhauer, 2003: 378). En gran parte, esta perspectiva defendida tanto por Schopenhauer como por Dussel, se opone a la expresada por Nietzsche, en cuanto éste parece que ha descartado el querer vivir de la voluntad. Al respecto, Dussel cita al filósofo alemán, cuando éste expresa: “No ha encontrado ciertamente la verdad quien habla de querer-vivir. Este querer no existe. Porque el que no es no puede querer, y ¿cómo podría todavía desear la vida el que ya está en la vida? Donde se encuentra la vida, allí sólo se encuentra el querer” (Dussel, 2009: 48). Según el punto de vista que defiende Dussel, el principal inconveniente que presenta esta argumentación se debe al hecho de que Nietzsche no tiene clara conciencia de que ese querer vivir de la voluntad permite aún que la propia vida humana pueda continuar su curso en el futuro. En este caso, no se ha tenido presente, por ejemplo, la voluntad de vida de todos aquellos que se encuentran en una situación de miseria que, lo más seguro, les llevará a la muerte. En este sentido, será esa misma voluntad la que mueva a estos seres humanos a luchar por la vida futura. Por eso mismo, expresa:

Se niega aquí un querer que quiere ser viviente como futuro (desde el no-ser, pero el que no es no puede querer), o desde el ya ser viviente (y esto sí es posible), cuando se afirma al menos que cuando hay vida puede “encontrarse el querer”. Schopenhauer afirma ese querer que se encuentra en la vida, pero se encuentra como querer *permanecer* en la vida, vida que se va inevitable y continuamente perdiendo, y cuyo querer *la sostiene*. (Dussel, 2009: 48)

⁴ Desde la Voluntad de Vivir, Schopenhauer todavía no ha encontrado una idea pesimista de la vida, y pareciera que mantiene incluso una percepción positiva de la muerte, cuando expresa: “Los dogmas cambian y nuestro saber es engañoso; pero la naturaleza no yerra: su rumbo es seguro y no lo encubre. Cada cual está enteramente en ella, y ella está enteramente en cada cual. En cada animal tiene la naturaleza su centro; el animal ha encontrado su camino seguro hacia la existencia, al igual que lo hará para salir de ella; entretanto vive sin temor ante la aniquilación y despreocupado, sostenido por la consciencia de que él es la naturaleza misma e imperecedero como ella. Sólo el hombre alberga dentro de sí en conceptos abstractos la certeza de su muerte; sin embargo, lo curioso es que esta certeza sólo puede angustiarse en ciertos momentos, cuando algo se lo recuerda a la fantasía. Contra la poderosa voz de la naturaleza bien poco puede hacer la reflexión. También en él, como en el animal que no piensa, impera como estado duradero esa íntima consciencia de que él es la naturaleza, el mundo mismo, una seguridad en virtud de la cual el pensamiento de la cierta y nunca lejana muerte no intranquiliza notablemente al hombre, sino que cada cual sigue viviendo como si hubiera de hacerlo eternamente” (Schopenhauer, 2003: 376).

Sin embargo, en un segundo momento, Schopenhauer termina por negar la vida para eliminar así el fundamento del *principium individuationis*,⁵ ya que consideró que era la única manera de acabar con el dolor y el sufrimiento. En este sentido, el filósofo alemán terminó por aceptar que la vida, como se manifiesta desde un continuo deseo siempre insatisfecho, es esencialmente sufrimiento. Según Schopenhauer nadie puede escapar del dolor que causa el hecho de estar vivo. El dolor es, pues, consustancial a la vida:

La vida de la mayoría se reduce a una continua lucha por la propia existencia, con la certeza de que es una lucha que acabará por perderse. Pero lo que le hace al hombre perseverar en esta ardua lucha, no es tanto el amor por la vida, como el temor ante la muerte, que pese a todo se oculta tras las bambalinas y puede entrar en escena en cualquier momento. La vida misma se asemeja a un mar plagado de arrecifes y torbellinos, que el hombre esquiva con la mayor cautela y cuidado, aunque sabe que, aun cuando logre atravesarlo con todo empeño y arte, a cada paso se aproxima al inevitable e irremediable naufragio, ya que su rumbo va derecho hacia... la muerte. (Schopenhauer, 2003: 408-409)

Desde esta visión, Dussel sintió la necesidad de alejarse del pesimismo exagerado de Schopenhauer, y, finalmente, apoyarse en los planteamientos de M. Henry,⁶ y más concretamente, de Emmanuel Lévinas,⁷ los cuales le permitieron superar la

⁵ Término escolástico utilizado por Schopenhauer, que aparece en su obra *El mundo como voluntad y representación* (1818), y que expresa un cierto egoísmo de la voluntad del sujeto al intentar someter a los demás. Dicho concepto hace referencia a aquello que condiciona y hace posible la individualidad de cada ser (gracias al espacio y al tiempo), y también viene a explicar la pluralidad de los individuos. El filósofo alemán consideró a la compasión como la capacidad de ir más allá del *principium individuationis*, que es el que hace que nos manifestemos como diferentes e individuales. El egoísmo, en cambio, fue interpretado por Schopenhauer como un no saber desprenderse de dicho *principio*.

⁶ Con respecto a M. Henry, Dussel se apoya en lo que este pensador argumenta en su obra *Généalogie de la Psychanalyse*, dedicada a Schopenhauer. En esta obra, siguiendo al "primer" Schopenhauer, parte de la corporalidad viviente del ser humano como realidad, pero concebida como una realidad hambrienta, vulnerable, que *quiere* permanecer en la vida. Dussel está de acuerdo con Schopenhauer y Henry, cuando expresan que la corporalidad humana es el lugar de la voluntad. Sin embargo, pensamos que el filósofo mexicano piensa esa corporalidad humana desde un sentido más comunitario, al afirmar: "Ese 'ser viviente' no es solipsista sino comunitario, no vive en un horizonte singular (que puede totalizarse egoístamente), sino que tiene pretensión universal, de abrazar toda la humanidad" (Dussel, 2009: 80, nota 65).

⁷ Desde Lévinas Dussel transformó su filosofía ontológica en una metafísica de la alteridad, fundamental para su Filosofía de la Liberación. Como expresa el propio filósofo mexicano: "Estábamos dictando un curso de *Ética ontológica* en la línea heideggeriana (del 'último Heidegger') en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Lévinas *Totalité et*

concepción de una voluntad negada desde sí misma, y obsesionada con escapar de la realidad del mundo para esquivar el dolor, a veces inaguantable que causa el hecho de vivir. Piénsese, ahora, que si la esencia de la política parte de una voluntad que se manifiesta, en general, como represión o resignación desde el dolor, el poder que depende tanto de aquella, no tendrá más remedio que desplegarse empíricamente también de forma *negativa*, destructiva, sin la fuerza necesaria para cumplir con el desarrollo próspero que los seres humanos requerimos. Al fin y al cabo, no podría hacer posible la satisfacción de las necesidades más demandadas por la dignidad humana. Comprendemos que esta manera defectuosa de explicar la voluntad es totalmente incompatible con la lógica que descansa en los presupuestos de una política de la liberación, que piensa en los excluidos, en los que sufren en su corporalidad presente la inhumanidad del sistema capitalista.

Por tanto, desde un poder que arranca de una voluntad que niega la vida, no puede haber lugar para pensar en la posibilidad de la liberación de los que padecen sufrimientos, de los marginados y excluidos, los que son la nada para el sistema político hegemónico. Entonces, desde el pesimismo del “segundo” Schopenhauer es imposible llegar hasta un fundamento del poder entendido de manera positiva, como una voluntad de vida que se niega a ser destruida, y que se afirma soberana por encima del sufrimiento, porque ama profundamente la vida, y no puede hacer otra cosa más que defenderla ante cualquier situación de amenaza. Desde el enfoque de Dussel, no nos parece nada desafortunado expresar que el pensamiento de Schopenhauer no sólo se caracteriza por un indudable pesimismo, sino además, hay que considerar que igualmente su perspectiva ética se fundamenta en un trágico individualismo egoísta, que dicho sea de paso, viene a ser un asunto que la filosofía de la liberación no está dispuesta a pasar por alto: desde esta idea, a Dussel no le queda más opción que afirmar: “Quitaremos al concepto de Voluntad de Poder de Schopenhauer el sentido trágico de la necesidad de imponerse sobre otros seres vivos” (Dussel, 2009: 80, nota 59).

Desde el Otro⁸ de Lévinas, el filósofo de la liberación podrá encontrar un fundamento positivo del poder político más allá de Schopenhauer, en cuanto

Infini. Essai sur l'Exériorité. Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*; el tránsito se sitúa exactamente entre el capítulo 2 y el 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.), la ‘vía corta’ de Ricoeur. El capítulo 3 se titula ‘La exterioridad metafísica del Otro’. ¿Por qué Lévinas?” (Dussel, 1998a: 20).

⁸ El Otro de Lévinas se mantiene en un nivel diferente al “yo”, y abre la posibilidad de la ética. Había escrito Lévinas: “Para la tradición filosófica, los *conflictos* entre el Mismo y lo Otro se resuelven por la teoría en la que lo Otro se reduce al Mismo o, concretamente, por la comunidad del Estado en el que bajo el poder anónimo, inteligible, el Yo vuelve a encontrar la guerra en la opresión tiránica que

parte de la idea de que ese querer vivir de la voluntad se desarrolla, o tiene como referencia primera, un amor que, en consonancia con el querer vivir del otro, ama la realización de éste y su pleno desarrollo histórico. Partiendo de tal presupuesto, Dussel puede llegar a comprender ahora que ese amor es el fundamento de la comunidad política misma, al expresar lo siguiente: “En este caso la voluntad volcada de cada uno al Otro constituye una comunidad, donde cada uno ama al Otro por el Otro. En su esencia estamos “de-fundando el sentido de la Voluntad en Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche o Freud” (Dussel 2009: 80, nota 61). Esta forma de asumir la esencia de la voluntad partiendo de la víctima, del Otro ubicado en la angustiante exterioridad del sistema político, nos permite situarnos más allá del fundamento del ser, del “yo” egoísta y solipsista impreso en la estructura de la subjetividad moderna, y abrirnos hacia lo que Dussel (2009) llama fuente creadora. Partiendo de este punto de vista, el filósofo expresa: “Si la esencia de la política es la ‘Voluntad de Vivir’ no será una ‘Voluntad de guerra’, sino una ‘Voluntad de paz’” (Dussel, 2009, 80, nota 63).

Ahora bien, para explicar con profundidad el alcance de la propuesta que nos ofrece Dussel acerca de una forma positiva de entender el fundamento del poder, tenemos que recurrir también a la crítica que lleva a cabo dicho filósofo a la forma negativa de asumirlo por parte de la filosofía política de la Modernidad “dominadora”. Al respecto, el filósofo latinoamericano distingue dos formas de comportarse de la voluntad: o bien como *voluntad* de vida, o bien como voluntad de poder. Para Dussel esta segunda clase de voluntad está presente en filósofos como Nietzsche, Heidegger o Schmitt, siendo la responsable de que en la Modernidad el poder político haya sido considerado esencialmente dominación. Pero vamos a ver dicha cuestión de manera más concisa.

Siguiendo a Nietzsche, Heidegger había manifestado que el fundamento de la voluntad es el poder de la voluntad de poder, y que la esencia de aquél está en la *fuerza* comprendida como autodomínio. Dussel analiza un texto de la obra *Nietzsche*, escrita por el filósofo alemán, en el que recoge este aspecto donde Heidegger explica que la *fuerza* es la capacidad de reunir en ella y de efectuar el ser-en-estado-de (*Instandesein zu*), aquello que los griegos llamaron *dynamis*, *enérgeia* o *ontelékheia*. Exactamente, expresa: “la fuerza, la facultad recogida en sí y preparada para actuar, el estar capacitado para...” (Heidegger, 2013: 68). Dussel es consciente de que Heidegger se mueve en el nivel ontológico, y afirma que para dicho filósofo “la voluntad es la *potentia* primera que instituye y abre el ámbito de todo lo querido

sufre por parte de la totalidad. La ética en la que el Mismo tiene en cuenta al Otro irreductible, dependería de la opinión” (Lévinas, 2006: 71).

desde un por-sí-mismo como el que maneja y controla lo que pone y en cuanto quiere ponerlo desde su soberanía, su *ser-señor*, su Poder-poner” (Dussel, 2009: 51). Partiendo de tal razonamiento, Dussel distingue dos formas distintas de “Poder-poner”, que nos dan la clave para comprender el notable contraste que existe entre una voluntad que se manifiesta como amor y respeto al Otro, y otra, en cambio, que se autoafirma como dueña absoluta de éste. Dicho concepto puede aplicarse desde dos posturas muy diferentes: o bien, como mediación para la permanencia y aumento de la vida humana (el “primer” Schopenhauer), o bien, como un imponerse sobre la voluntad del Otro, desde un “ser-señor” (Nietzsche y Heidegger), y que, de alguna manera, supone una cierta negación de la vida. Es a partir de estas dos formas de entender la voluntad que Dussel podrá distinguir entre dos clases diferentes de ejercerse el poder político: o como obediencia al pueblo, o como dominación de éste. Por ello, acerca de este segundo modo de “Poder-poner”, el filósofo latinoamericano concluye: “Esta segunda manera de ejercer el *poder político* lo llamamos reductivo, defectivo, negativo, segundo y distorsionado, y es la casi exclusiva descripción del poder político en casi la totalidad de la historia de la Modernidad, y hasta de los filósofos políticos más recientes” (Dussel, 2009: 51).

Precisamente, Heidegger y Nietzsche han utilizado el concepto de voluntad de poder para referirse a la tendencia que tiene la voluntad de crear valores (estructuras de dominio como la ciencia, el arte, el Estado, la religión o la cultura) como condiciones por las cuales se cumple con la realización de la vida. Dussel, por su parte, especifica que el sentido ontológico de la voluntad de poder debe comprenderse como una voluntad que quiere, y que puede poner. Se trata, por ello, del Poder de la Voluntad⁹ como capacidad o fuerza que pone las mediaciones esenciales para la realización de la vida humana. De todas formas, consideramos oportuno afirmar que para este filósofo el concepto de voluntad de poder,¹⁰ que tanto Heidegger como Nietzsche emplean en sus obras, es sustituido por la categoría de voluntad de vida. Desde dicha categoría, Dussel puede llegar al desarrollo de una concepción positiva del poder político desde donde se puede afirmar la vida, ya

⁹ Adviértase aquí que Dussel (2009) invierte el orden de las palabras de la expresión Voluntad de Poder, que emplean tanto Nietzsche como Heidegger, y en su lugar escribe el Poder de la Voluntad. Consideramos que en esta nueva expresión la fuerza interpretativa no recae absolutamente en la voluntad, sino en el mismo poder.

¹⁰ Al respecto, expresa Dussel (2009: 48): “Por el momento, sólo podemos indicar que en esta *Arquitectónica*, o en una ‘ontología política *fundamental*’ (a ser deconstruida en la parte *Crítica*), la voluntad se juega como *Voluntad de Vida*, y defectivamente como mera *Voluntad de Poder* (en el sentido de Nietzsche y Heidegger)”.

que, como se ha dicho anteriormente, ésta surge de un querer vivir que se fundamenta en un amor que busca *poner* los medios necesarios para que el Otro pueda realizar su vida con plenitud. Sin embargo, la voluntad de poder, al no tener como fundamento “primero” ese amor a la vida, parte más bien de una voluntad que tiene como esencia “dominar-más-allá-de-sí”, pero desde un *querer* imponerse por encima de los demás para así permanecer en lo más “alto”. Es, entonces, puro egoísmo, una obstinación enfermiza por dominar así, sin más, y apoderarse de todo aquello que sirva para obtener más poder con el que aumentar aún más, si cabe, ese dominio sobre el Otro. Es, por ello, un tender al poder por el poder mismo. En este sentido, comprendemos que la voluntad de poder parte más bien del “amor a sí mismo”. Había expresado Heidegger, siguiendo a Nietzsche:

¿Qué entiende el propio Nietzsche con la expresión “Voluntad de Poder”? ¿Qué quiere decir voluntad? ¿Qué quiere decir Voluntad de Poder? Estas dos preguntas son para Nietzsche sólo una; porque para él la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer es: quererse a sí mismo. (Heidegger, 2013: 44)

En definitiva, lo importante para Dussel es dejar claro que esa voluntad de poder ha sido pensada por dichos filósofos alemanes como una voluntad de imponerse al Otro como “capacidad de ser-Señor (*Herrssein*) y poder dominar (*Befehlen-Koennen*)” (Dussel, 2009: 52). Heidegger en su crítica a Nietzsche señala:

Todo querer es un querer-ser-más. El poder mismo sólo es en la medida en que sea y mientras sea un querer-ser-más-poder. En cuanto se interrumpe esta voluntad, el poder ya no es poder, aunque aún tenga a su merced a lo dominado. En la voluntad en cuanto querer-ser-más, en la voluntad en cuanto voluntad de poder se encuentra de modo esencial el acrecentamiento, la elevación; pues sólo en la continua elevación lo elevado puede seguir siendo elevado y seguir estando en lo alto. (Heidegger, 2013: 64)

Como conclusión a todo este asunto, creemos conveniente expresar la diferencia ontológica que existe entre los presupuestos de Dussel con respecto a los de Nietzsche y Heidegger: mientras que para los filósofos alemanes la esencia de la vida está en la voluntad de poder, para Dussel es justamente a la inversa, esa voluntad de poder debe tener como fundamento la misma vida, sobre todo, la vida inconclusa del Otro. Justamente, esta afirmación de la vida ha sido el origen de la

crítica a la dominación que ha llevado a cabo Enrique Dussel desde la problemática situación de Latinoamérica y del tercer mundo. A fin de cuentas:

Es esto lo que interesa a América Latina, en la Periferia mundial, donde desde la invasión a Panamá y la guerra de Irak un Nuevo Orden Mundial hegemónico del “Norte”, bajo el poder militar norteamericano, impone a la *mayoría de la Humanidad*, en el “Sur”, el deber moral de resignarse con un mínimo vital de consumo, en la miseria, contemplando pasiva la dilapidación ecológica del planeta en manos de la irresponsabilidad destructora del Norte. El cinismo ocupa el lugar de la ética, y la moral burguesa del sistema capitalista desarrollado (que justifica la invasión de Kuwait) se impone como la “Macro-moral de la Humanidad”: la pura violencia coactiva, irracional e injusta del *más fuerte* (sea esa fuerza tecnológica o económica, pero, por último, militar). (Dussel, 2007b: 296-297)

Ciertamente, para el filósofo mexicano, dicho poder dominador tiene su origen en la invasión del continente americano, pues: “Desde Hernán Cortés, el primer conquistador —si no contamos la conquista accidentada de Panamá—, que se constituye en 1523 como ‘el Señor de México-Tenochtilan’, hasta la guerra de Irak, una *Voluntad de Poder* se ha extendido sobre el Planeta Tierra, definiendo el *poder político* como dominación” (Dussel, 2009: 23). Esta cuestión de la opresión del Otro es central en la filosofía de la liberación y es pertinente tenerla presente también en nuestro discurso. En efecto, Enrique Dussel describió todo el proceso de fetichización de un poder que se impuso a lo largo de la Modernidad como dominación. En su obra *Política de la liberación. Arquitectónica* (2009) podemos encontrar todo un tratado acerca de la naturaleza del poder¹¹ y de su despliegue en el

¹¹ En su obra *Política de la liberación. Arquitectónica*, Dussel describe una nueva forma de entender el poder muy diferente a como lo ha ido comprendiendo la Modernidad europea y norteamericana hasta el presente. Intelectuales de gran reconocimiento académico como N. Maquiavelo, T. Hobbes, M. Weber, M. Bakunin, L. Trotski, o, incluso, V. I. Lenin han descrito el poder como algún modo de dominación. Por esta razón para el filósofo mexicano se hace imprescindible invertir el sentido de poder, volverlo positivo, porque es la única manera de criticar y transformar aquellas instituciones hegemónicas vigentes que son las responsables de mantener en vilo a la mayoría de la humanidad. En efecto: “La cuestión es esencial para poder defender ‘el noble oficio de la política’ por parte de los movimientos sociales, de los partidos políticos críticos o progresistas, de los ciudadanos que desde la sociedad civil militan en asociaciones de bien común. Si un cierto economicismo de leyes necesarias del marxismo estándar negó la posibilidad de la política (como ha mostrado Ernesto Laclau en sus primeras obras), una descripción exclusivamente negativa del poder *como dominación*, quita nuevamente la posibilidad de la honestidad, de la justicia, de la necesidad del compromiso político. ¿Quién desearía comprometerse en una responsabilidad política si es intrínsecamente perversa, corrupta, un verdadero pacto fáustico con el diablo -como llega a expresar lo Weber?” (Dussel, 2009: 24).

campo político. Desde una actitud decolonial, era, por tanto, necesario y urgente reflexionar ética y políticamente la trágica situación del pobre excluido y explotado, y, para eso, era esencial desvelar los intereses ocultos de una voluntad de poder que ejerce su dominio con cierto desprecio a la vida. Así, como señala el filósofo de la liberación, la terrible situación del pobre excluido, del indio masacrado, del esclavo negro, del asiático de la guerra del opio, del judío en los campos de concentración o de la mujer convertida en objeto sexual, era necesaria reflexionarla políticamente. Justamente:

Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como “señor” de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la “Modernidad”) Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. (Dussel, 1998a: 20)

Ahora bien, este tipo de relación entre un sujeto poderoso y otro impotente fue la que, finalmente, se interpretó como la definición propia y natural del poder político hasta el momento presente. Sin embargo, contra esta concepción *negativa* y fetichista que ha reinado durante siglos, Dussel reivindica la necesidad de describir un modelo de poder político *positivo*, que sirva para el desarrollo de la dignidad humana, si con ello se pretende defender “el noble oficio de la política”. Un poder que el mismo filósofo describe como “la expresión de la voluntad, que es el querer del viviente que se afirma como el que lucha por permanecer y aumentar la vida, al ‘poder-poner’ los medios (entre ellas las instituciones) para dicha reproducción” (Dussel, 2007a: 323). En cierto modo, debemos reconocer que aceptar la naturaleza del poder únicamente como dominación, nos deja en una situación desfavorable y nada optimista a la hora de criticar alguna de las instituciones o acciones políticas corruptas que se dan en el campo político, pues, ¿con qué legitimidad o derecho se podría criticar tales acciones o instituciones corruptas, si el poder mismo, que es el fundamento de toda la realidad política, es por naturaleza una acción fetichista?

Analizando este tipo de poder que nos muestra Dussel, y que ha reinado a lo largo de la Modernidad, hemos encontrado una relación bastante significativa entre el sufrimiento y la agonía que la gran mayoría de la humanidad está sintiendo en su corporalidad viva y la destrucción que está padeciendo actualmente la

naturaleza en su conjunto. Por nuestra parte, hemos llegado a comprender que debajo de este poder, que describe Dussel desde la obra *Política de la liberación. Arquitectónica*, se encuentra una falta de amor a la vida, que es lo que, justamente, describimos en este trabajo desde el mismo proceso de desmitificación de la vida.¹²

De la voluntad de poder a la desmitificación de la vida

Junto con el filósofo Enrique Dussel, consideramos que el problema de la destrucción de la vida (animal, vegetal y humana) no obedece esencialmente al desarrollo de una tecnología moderna y destructiva de la naturaleza. En su obra *Política de la liberación. Arquitectónica*, Dussel expone dicha cuestión desde la crítica que dedica a Hans Jonas,¹³ que, como muchos otros, no ha sabido vislumbrar muy bien que detrás del problema ecológico se encuentra la esencia destructiva del capital. En efecto:

Como Jonas tiene problemas con el diagnóstico de Marx, no entiende que la cuestión ecológica no es consecuencia de una tecnología perversa, sino de la tecnología que el criterio del capital ha subsumido en su proceso productivo efecto de la competencia en el corto plazo, que impone el producir mercancía con menor valor,

¹² Precisamente, esa misma voluntad de poder del hombre europeo fue el origen de una visión mecanicista de la vida, del hombre y del cosmos, que se fue construyendo gracias al hecho de haber reducido la naturaleza a un objeto (máquina) de explotación y sumisión. Debemos tener claro que desde un poder que arranca con una voluntad que niega la vida y la destruye es imposible que el ser humano, ni ningún otro ser vivo, pueda desarrollarse dignamente aquí en la Tierra.

¹³ Hans Jonas, que vive en la primera mitad del siglo XX, y que padeció la persecución nazi, exiliándose a Estados Unidos, fundó toda una ética de la vida como responsabilidad, que, en cierto modo, ha sido de gran interés para la Filosofía de la Liberación. En cualquier caso, la reflexión de este filósofo parte de una preocupación ante las grandes catástrofes, e insiste en la idea de que la supervivencia de la humanidad pende en gran medida de nuestros esfuerzos por cuidar y proteger nuestro planeta de la mejor manera posible, esto es, desde una responsabilidad motivada por el sentimiento de que pertenecemos al seno de un mundo que, a pesar de ser cruelmente maltratado por la tecnología, sigue ofreciéndonos una vida de reconciliación con la vida. En general, podemos expresar que la biología filosófica de Jonas ha centrado su atención en mostrar que la naturaleza es una dimensión que también se encuentra arraigada en lo más profundo de nuestro ser, y, por eso, desprendernos de ella supondría irremediamente dejar de existir. Este pensamiento innovador fue tan revolucionario en el ámbito de la biología que su obra, *El fenómeno de la vida* fundó toda una escuela de bioética en Estados Unidos. La idea fundamental que se destaca en el pensamiento de Jonas gira en torno a la experiencia de vulnerabilidad de la propia vida ante los grandes y graves desastres ecológicos provocados por la ambición humana: "Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella" (Jonas, 1995: 33; citado en Dussel, 2009: 455).

y consecuentemente este criterio es el que se usa para determinar la tecnología anti-ecológica. Lo anti-económico no es la tecnología sino la esencia del capital. (Dussel, 2009: 510, nota 354)

Precisamente, la esencia del capital está fundamentada en esa voluntad de poder del Europeo en su pretensión de dominar y oprimir al Otro para conseguir, de esta manera, imponer su criterio, su propia cultura como la civilización universal.¹⁴ Por eso mismo, partimos, en esta investigación, de esa subjetividad dominadora propia del hombre europeo moderno, que también tuvo sus repercusiones en el ámbito de la ciencia desde una interpretación de la vida, del hombre y del cosmos como objetos de dominación y explotación. Esta interpretación repercutió en la consolidación de la sociedad capitalista, como veremos a continuación. En cualquier caso, con la eclosión de una nueva ciencia más sofisticada tecnológicamente de la que se disponía en el Medievo se pudo haber culminado con el proyecto imperialista que Europa estaba preparando para convertirse en la hegemonía mundial. Quizás, por eso, exista una relación mucho más estrecha entre política y ciencia de la que hasta ahora creíamos. En este caso, nuestra crítica no olvida ninguno de estos dos ámbitos, porque hemos comprendido que no pudo haberse dado el uno sin el otro. En efecto, el europeo no pudo haber dominado a las demás culturas sin los frutos instrumentales de esa revolución científica que había surgido en el siglo XVII en Europa, pero tampoco pudo haberse desplegado dicha revolucionaria ciencia sin una subjetividad que buscara el control y la dominación de los hombres, y del mundo en su totalidad.

En cualquier caso, con el desarrollo de la Revolución científica¹⁵ Europa pudo producir una tecnología armamentista más compleja y efectiva por medio de la cual ganar en el arte de la guerra y la conquista. Porque la guerra, y no el amor a la sabiduría, fue, en realidad, el fundamento de esa Revolución del conocimiento. De esta forma, los inicios de la Revolución científica estaban centrados, en gran parte, en el desarrollo de determinadas técnicas para solucionar ciertos problemas

¹⁴ Dussel había escrito: “La política liberal supuso tácita y eurocéntricamente a la cultura occidental como la civilización sin más, universal, la que en su desarrollo moderno se impondría a todas las otras culturas, salvajes, subdesarrolladas o atrasadas. La Modernidad, que comenzó con la conquista del Caribe y México en primer lugar, impuso su cultura como la superior, y produjo genocidios culturales espantosos sobre las grandes culturas milenarias (aztecas, mayas, inca, bantú, china, indostánica, islámica, etc.)” (Dussel, 2006b: 138).

¹⁵ En la actualidad, se ha situado a la Revolución científica como un periodo histórico comprendido entre la publicación del *De Revolutionibus*, de Nicolás Copérnico (1543) y la obra de Isaac Newton, denominada *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687). Durante esta etapa, fue cambiando, poco a poco y no de repente, la imagen de la vida, del universo y de la misma ciencia.

relacionados con la navegación oceánica, las artes militares y la minería. En cierta manera, se tenía la certeza de que si se llegaban a solucionar tales problemas, Europa no lo tendría muy complicado en el momento de lograr convertirse en la hegemonía mundial que tanto deseaba. Por eso, el estudio de la filosofía natural y de la matemática se fueron apoyando en la técnica¹⁶ y la mecánica para lograr así un progreso y avance de la eficacia en la estrategia y en el empleo de la artillería en la guerra. Como bien expresa Paolo Rossi (1970: 22), en su obra *Los filósofos y las máquinas*, la geografía y la astronomía se enseñaban en función de la navegación, y la medicina se fue desarrollando principalmente para medicar y socorrer a los heridos. No era de extrañar, entonces, que William Gilbert fuera un gran conquistador y al mismo tiempo escribiera novedosas obras científicas, como fue *De magnete magneticisque corporibus* (1600). Y el marinero inglés Robert Norman que, después de haberse pasado media vida surcando mares, escribiera acerca del magnetismo y de la declinación de la aguja magnética. Son hombres que han obrado a favor de la gloria imperial de Inglaterra desde su ego dominador.

Sin duda, una de las características más destacadas de la Revolución científica es que se produjo un cambio radical no sólo en la forma de interpretar y concebir la naturaleza, sino también la manera de relacionarse con lo vivo. En la antigüedad, el método para conocer la realidad natural se basaba en la contemplación¹⁷ y argumentación, y desde éstas el investigador accedía a la realidad natural, a esa verdad revelada de la divinidad que admiraba como una entidad viva y sagrada, y que, precisamente por eso, nunca tuvo la intención de transformar. Tampoco, en la Edad Media, gracias a la idea de la acabada disposición de la naturaleza y a la percepción que se tenía de lo creado como algo perfecto y maravilloso, el hombre de esta época no sintió necesidad alguna de transformar la naturaleza, y mucho menos de destruirla para saciar su apetito económico. Por el contrario, el misticismo que caracterizó a San Francisco de Asís (1181-1226), lo llevó a dirigirse desde el culto a la naturaleza a los pájaros, al sol, al viento, al agua y al fuego, como si éstos fueran sus hermanos.¹⁸ Este misticismo estaba muy próximo a un animismo que habían tomado los hombres medievales de las culturas prehistóricas y del paganismo ro-

¹⁶ En *Dialéctica de la Ilustración*, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno decían sobre la técnica: “ella es tan democrática como el sistema económico con el que se desarrolla. La técnica es la esencia de tal saber. Éste no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros, al capital” (Adorno y Horkheimer, 2018: 60).

¹⁷ En la Modernidad triunfa el método experimental, que sólo pudo haber surgido gracias a una subjetividad que ya no valoraba en absoluto el cosmos como una realidad sagrada, sino más bien como un objeto del que podía disponer para su propio fin.

¹⁸ Véase su obra *Cántico de las criaturas*.

mano. En cierto modo, se trataba de un animismo cristianizado que concebía la naturaleza como una entidad sagrada al ser creada por dios (Barros, 1997: 171). Otra de las características importantes que debemos destacar de la Edad Media es el hecho de que ésta comparte con las culturas precristianas la visión del hombre como parte inseparable de la naturaleza, sin hacer distinción apenas entre sujeto-hombre y objeto-Naturaleza (Barros, 1997: 173). Sin embargo, en la Edad Moderna, toda esta visión mística de la Naturaleza cambió radicalmente. Ciertamente en el siglo XVI, en Europa, existía una interpretación del cosmos que provenía de una visión vitalista, heredada de los antiguos sabios, pero también es verdad que esa concepción estaba, en gran parte, herida de muerte. En efecto, junto con los alquimistas y filósofos vitalistas se fue desarrollando una concepción mecanicista de la vida y del cosmos, que fue la que más tarde se impondría universalmente. Desde esta visión, la naturaleza se concibe como un sistema mecánico, *res extensa*, que para nada estaba revestido de connotaciones sagradas; con lo cual, el organismo vivo, que antes servía como modelo para explicar la vasta realidad, será sustituido por la máquina. Triunfa, entonces, el mecanicismo¹⁹ como la concepción más efectiva para interpretar el cosmos, y Descartes se convierte, entonces, en el máximo exponente de toda esa tradición. Pero, justamente, ¿a qué se debió este cambio de paradigma científico con respecto al pasado? ¿No estaba, en parte, relacionado con un nuevo comportamiento humano que dio lugar al establecimiento de una política de dominación? En este sentido, nuestra interpretación se sitúa más allá de la que ofrecieron Max Horkheimer y Theodor Adorno,²⁰ porque ellos partieron

¹⁹ Desde este nuevo enfoque, muchos científicos estudiaron los cuerpos como si se trataran de simples artefactos. Por ejemplo, William Harvey (1578-1657), en su *De Motu cordis*, organiza los resultados de la investigación anatómica dentro de un modelo estrictamente mecanicista. Comprende el corazón como si fuera una bomba, las venas y las arterias como tubos, y la sangre la entendió como un líquido en movimiento bajo presión. Sin duda, la teoría de Harvey representa toda una aportación fundamental a la filosofía mecanicista. Descartes, por su parte, extenderá la idea de que todo organismo viviente es una máquina. A su vez, dichas ideas servirán de aliciente en las investigaciones de Alfonso Borelli (1608-1679), que estudió la estática y dinámica del cuerpo, calculando con cierta exactitud las fuerzas que desarrollan los músculos al caminar, al saltar o al correr. Para Borelli, el corazón funciona como el pistón de un cilindro, y los pulmones como los fuelles. Ahora bien, con estos mismos parámetros, analizó el vuelo de los pájaros, la natación de los peces, e, incluso, cómo se arrastran los gusanos. Véase toda esta cuestión en Reale y Antiseri (2010).

²⁰ En la introducción de *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, había escrito Juan José Sánchez: “Lo problemático de su crítica no está, por tanto, en ellos mismos, en el peligro de irracionalismo, sino, como antes, en su ‘ontologización’, que la convierte en una crítica *total* a la razón como mero instrumento de dominio sobre la naturaleza” (en Adorny y Horkheimer, 2018: 31). La *DI* abandona una vez más el terreno de la crítica marxiana y de la propia *TC* y se adentra en el suelo de la crítica radical de Nietzsche a la razón occidental. No obstante, Horkheimer y Adorno siguen manteniendo a la vez la capacidad emancipadora de la razón siempre que ésta sea capaz de reflexionar e ilustrarse sobre sí misma:

de la crítica a la Ilustración, a la razón y a la sociedad capitalista, sin advertir el otro discurso encubierto de la Modernidad, el que mantuvieron las víctimas de la periferia a partir de 1492, cuando fueron conquistadas y colonizadas por el poder dominador europeo y su voluntad violenta. En cualquier caso, consideramos que el cambio de paradigma científico con respecto al pasado responde más bien al hecho de que el hombre europeo, desde su voluntad de poder (“yo conquisto”), como forma concreta de ser en el mundo, empezara a ver y a percibir la realidad en clave de conquista y dominación. Porque, como bien expresó Enrique Dussel, desde un análisis de la subjetividad del hombre europeo:

Ese “yo conquisto” es una experiencia originaria del hombre europeo, capaz de vencer, de dominar. Poco a poco el “yo” crece, ese yo se sustantiviza. Colón llegó a América en 1492; un siglo y medio después, un filósofo -Descartes- comienza a formular su pensar. El pensar parte de la experiencia cotidiana; por eso cuando Descartes busca el *fundamento* (lo irrefutable de cuanto pueda pensarse, decirse, hacerse y ser) lo encuentra en el “yo pienso”, fundamento éste que lo será de todo mundo posible. (Dussel, 1995: 212-213)

En el siglo XIX, desde las tesis evolucionistas, la propia naturaleza fue comprendida como un campo de guerra.²¹ Podemos encontrar un ejemplo de este fenómeno en un artículo aparecido en 1847 llamado “Predatory Animals”, cuyo autor Mikulinsky piensa que pudo haber sido Ch. F. Rouiller²² (1814-1858), hablaba de la “guerra en la Naturaleza” (Mikulinsky, 1989: 250). Este profesor de la Universidad de Moscú, que trabajó en el desarrollo del enfoque evolucionista de los organismos, comprendía la naturaleza como el escenario natural de la guerra. Al respecto, “Rouiller escribió acerca de algunas especies que son expulsadas por otras, por ejemplo, de ratas negras desplazadas por las grises” (Mikulinsky, 1989: 250-251). Ahora bien, si, ciertamente, se defendía esta concepción violenta de la naturaleza, entonces, ¿cómo

si el pensamiento en cuanto instrumento de dominio y coacción es “naturaleza olvidada de sí”, la autorreflexión del pensamiento —de la Ilustración—, la reflexión sobre su propio olvido, “el recuerdo de la naturaleza en el sujeto” puede, según ellos, oponerse “al dominio” y convertir al propio pensamiento de nuevo en “instrumento de reconciliación”. Para Horkheimer y Adorno la solución estaría dentro del horizonte de la Ilustración, pero no se ha tenido en cuenta otros discursos no-ilustrados que pudieran haber aportado luz al problema de cómo liberar a la razón y al sujeto de la dominación violenta.

²¹ En el siglo XIX, empezaron a triunfar las ideas evolucionistas gracias a ciertos científicos tan relevantes como Lamarck, Baer, Chambers, Rouiller y Darwin. Teniendo presente sus investigaciones, el eje central que dio forma a sus particulares teorías era la idea de la feroz lucha y competencia entre las especies, en la naturaleza. Mantenían, de alguna manera, una idea un tanto negativa y algo maligna de la naturaleza.

²² Había creado antes que Darwin una escuela de zoólogos evolucionistas (Mikulinsky, 1989: 250).

no se va a interpretar la vida si no es desde la competencia y la lucha contra el Otro, al que se considera un objeto de dominación? En cualquier caso, debemos apuntar que estas ideas propias de la tradición evolucionista surgieron en un escenario comprendido por ciertas relaciones sociales y económicas que se estaban dando en Inglaterra en el siglo XIX, desde el capitalismo. En cualquier caso, los nuevos conocimientos científicos y el desarrollo de la técnica fueron motivados por una subjetividad que tenía como proyecto histórico la guerra contra el Otro y la acumulación de capital. Porque no era, en verdad, la naturaleza ningún escenario natural de guerra, sino que lo fue, sin duda alguna, la propia Modernidad eurocéntrica.

Por tanto, los modernos europeos, a partir del siglo XVII, con una subjetividad fundamentada en una voluntad de poder no sólo pretendieron controlar y manipular los acontecimientos y vida de los seres humanos desde una política de la dominación, sino que también vieron la posibilidad, desde la ciencia mecanicista, de controlar y transformar la naturaleza, lo sagrado e intocable para los pueblos originarios²³ y para los sabios antiguos; porque, ciertamente, querer transformar la realidad para alcanzar ciertos fines culturales y políticos es un propósito exclusivamente venido del ego moderno europeo. En este sentido, ¿cómo los antiguos sabios querrían transformar una realidad que es de por sí sagrada? En cierto modo, los modernos jugaron a ser dueños de la vida, en general, así como pretendieron serlo del ser humano, en particular. La cuestión vital era dominar. Consideramos toda esta problemática de total trascendencia, y supone, por ello, una profunda reflexión filosófica que ya, desde hace algún tiempo, mantiene la Filosofía de la Liberación desde Latinoamérica y el tercer mundo:

En efecto, la modernidad, hace 500 años (desde la *invasión* de América en 1492), no fue solamente el comienzo del capitalismo, del colonialismo, del eurocentrismo, sino que fue igualmente el comienzo de un tipo de civilización. El *yo conquisto* de H. Cortés, el *yo pienso* como un alma sin cuerpo de R. Descartes, desvalorizó la naturaleza como una mera *res extensa* mecánica, geométrica. La cantidad destruyó la cualidad. (Dussel, 2006b: 133)

Este es el fundamento metafísico de toda esta problemática. Se produce, así, lo que hemos denominado la desmitificación de la vida. En tal caso, consideramos que se trata de un proceso más profundo y complejo que el de desvalorización del que habla Dussel en este fragmento, porque la desmitificación no tiene que ver

²³ La Madre Tierra, que es para los pueblos originarios un sujeto digno y protector, ha pasado a ser para el occidental *medio ambiente*, un espacio vacío de connotaciones sagradas, y, por lo tanto, un objeto.

solamente con haberle quitado valor²⁴ a la naturaleza, sino más exactamente con sustituir su dignidad (lo sagrado para los antiguos y pueblos originarios) por una cualidad mecánica, maquinica, esto es, no-viva. En este sentido, se produce toda una degradación de su ser que es lo que ha permitido al hombre moderno manipularla y explotarla, y que además ha conllevado a esta falta de responsabilidad con el planeta Tierra. Dussel afirma: “Los seres que no son humanos no tienen derecho, tienen dignidad, esta última es más fuerte que los derechos. Para tener derecho hay que tener autoconsciencia. Para qué darle derechos a la naturaleza si tiene la dignidad de lo sagrado. Es lo que es fin, lo que no tengo derecho para hacerlo mediación” (Dussel, 2012). Entonces, llamamos desmitificación de la vida al proceso por el cual la voluntad de poder del europeo fue percibiendo toda la realidad del cosmos como si fuera un objeto de dominación; lo que implicó que en el siglo XVII, con la nueva ciencia experimental, la propia vida fuera también manipulada hasta el punto de ir “eliminando” sus connotaciones sagradas²⁵, para, finalmente, utilizarla como medio para alcanzar ciertos fines que tenían que ver con el desarrollo del proyecto de la Modernidad²⁶, al que se sumaron de forma comprometida pensadores tan destacados e influyentes como Locke, Newton²⁷ o Bacon.²⁸

²⁴ Valor tienen los objetos, la vida tiene dignidad y por eso es sagrada (no se puede usar como medio).

²⁵ Esta actitud y comportamiento estará muy presente, desde el siglo XVII en adelante, en muchos hombres que consagraron su vida a la investigación rigurosa de la ciencia moderna. No era, pues, extraño que en una carta dirigida a Herwart von Hohenburg el 10 de agosto de 1605, Kepler escribiera que su propósito era demostrar que la máquina celeste no debía ser comparada a ningún ente divino, sino más bien a la estructura de un reloj, porque la mayoría de los movimientos presentes en el universo se realizan gracias a una única fuerza magnética muy sencilla, de la misma forma que en un reloj todos sus movimientos son causa del peso (Elena Díaz, 1982: 179-197). Resulta evidente que, para estos nuevos científicos, una mera máquina podía más que cualquier organismo vivo, y construir alguna de ellas era, en cierta manera, parecerse a dios. Y, precisamente, toda esta subjetividad estaba al servicio del proyecto moderno de Europa.

²⁶ Este proyecto tiene como base una praxis de dominación. Dussel había escrito en su *Filosofía de la Liberación*: “La praxis de dominación es la acción perversa. Es la afirmación práctica de la totalidad y su proyecto” (Dussel, 1996: 72). Más adelante, añade Dussel (1977: 92): “La praxis de dominación del imperialismo se cumple, en el económico, por la extracción de una plusvalía mundial neocolonial de segundo tipo; y al que se endereza el poder político respaldado por el poder militar”.

²⁷ Ciertamente, para este nuevo mundo desvitalizado, el ser humano, y todos los demás seres, dejarán de tener connotaciones sagradas. Se abandona para siempre la lógica de los principios y primeras verdades innatas, y se adopta definitivamente la lógica de los puros hechos. Sus principales inspiradores fueron Locke y Newton (Orozco-Echeverri, 2016: 155-184). Ambos afirmaron una visión mecanicista de la naturaleza, y, desde el modelo empírico y analítico, ésta fue explicada como un conjunto de *leyes naturales* (matemáticas).

²⁸ Francis Bacon nació en York, en 1561. Apparentemente, había sido un hombre comprometido con el Estado de su país, un reconocido y prometedor jurista de su tiempo, que jugó un papel clave como lord Chancellor en el reinado de Jacobo I y, sin embargo, había caído en la tentación corrupta del poder, porque en 1621, se había celebrado un juicio en su contra por soborno que le llevó a pagar

A finales del siglo XVIII,²⁹ Europa ya empezaba a mostrar claros indicios del poder que durante tres siglos había estado acumulando violentamente, porque, ciertamente, con la nueva tecnología desarrollada desde una racionalidad y subjetividad eurocéntrica-mecanicista, se produjo, después, en Inglaterra, la Revolución industrial y el desarrollo mundial del capitalismo. La máquina, que en el siglo XVII se había convertido en un modelo para explicar el cosmos y lo vivo, se modernizó para llegar a conquistar un nuevo espacio: la fábrica y el obrero. Se produjo entonces la mecanización del trabajo humano que se impuso por encima de la vida. La máquina, como eterno torturador del obrero, interfiere en sus propias funciones vitales, atrofiando todos sus sentidos y desgastando poco a poco su fuerza y energía. En este sentido, como había expresado el mismo Marx (1991: 349-350): “El trabajo mecánico afecta enormemente al sistema nervioso, ahoga el juego variado de los músculos y confisca toda la libre actividad física y espiritual del obrero”. De todas formas, para que esta sociedad capitalista emergiera y se consolidara, había primero que desacralizar y desmitificar a la naturaleza, reducirla a objeto, dominarla, para después explotarla sin remordimiento bajo la ética burguesa y moderna

una condena. Ahora bien, este comprometido político había dedicado gran parte de su vida a la vanidad de querer transformar el destino de la humanidad, y de hecho se había ejercido a fondo en este difícil propósito, para que la historia fuera testigo de un auténtico progreso que hiciera de la mediocridad del hombre un atajo para que éste alcanzara, finalmente, la gloria y el triunfo que tanto se merecía. Para eso, había diseñado con cierta seriedad y paciencia un complejo programa de reforma del saber y del conocimiento, como también haría Descartes y Galileo. Desde este programa, el filósofo inglés no tuvo el menor reparo en creer en el poder infinito de la razón, unido a la de la experiencia, para lograr transformar, como hacen las abejas con el néctar de las flores, la naturaleza innata y severa de los objetos: “Las ciencias han sido tratadas o por los empíricos o por los dogmáticos. Los empíricos, semejantes a las hormigas, sólo saben recoger y gastar; los racionalistas, semejantes a las arañas, forman telas que sacan de sí mismos; el procedimiento de la abeja ocupa el término medio entre los dos; la abeja recoge sus materiales en las flores de los jardines y de los campos, pero los transforma y los destila por una virtud que le es propia. Esta es la imagen del verdadero trabajo en la filosofía, que no se fía exclusivamente en las fuerzas de la humana inteligencia y ni siquiera hace de ella su principal apoyo; que no se contenta tampoco con depositar en la memoria, sin cambiarlos, los materiales recogidos en la historia natural y en las artes mecánicas, sino que los lleva hasta la inteligencia modificados y transformados” (Bacon, 2009: 81). Precisamente, esta actitud de transformar la realidad también estará presente en posteriores científicos destacados. En el siglo XX, Aleksandr Oparin (2009: 8) había dejado escrito en su obra *El origen de la vida* que “si la vida es de naturaleza material, estudiando las leyes que la rigen podemos y debemos modificar o transformar conscientemente y en el sentido deseado a los seres vivos”. Y ésta es, precisamente, la lógica experimental y *desmitificadora* que ha ido alimentando nuestra subjetividad moderna durante largos y penosos siglos de verdadero delirio histórico y cultural.

²⁹ Compartimos la tesis de Enrique Dussel de que Europa necesitará tres siglos de acumulación de riqueza y tecnología militar para manejar la centralidad del sistema-mundo. En *Hacia una filosofía política crítica*, había escrito el filósofo mexicano: “La pretendida ‘superioridad’ de Europa sólo se ejercerá desde el siglo XV sobre las culturas amerindias, que desconocían el hierro, la pólvora y el caballo —no así el África y Asia que resistieron hasta el tiempo de la revolución industrial” (Dussel, 2001: 370).

que antepone, sin cuestionarlo siquiera, la libertad del mercado y la riqueza desmesurada del capitalista al desarrollo y la dignidad de la vida. Por ese mismo motivo, pensamos que China jamás hubiera podido llevar a cabo la Revolución industrial antes que Inglaterra, porque para la cultura china, la tecnología sólo podía ser un apéndice de la agricultura en el sentido de que “primero estaban los árboles y, después, las máquinas” (Brasó, 2009: 87-104).

Con el término desmitificación de la vida pretendemos mostrar tres cuestiones esenciales: a) por un lado, desvelar el origen y fundamento de la crisis ecológica que estamos viviendo en la actualidad con la contaminación de la atmósfera, los mares y ríos y la extinción de muchas especies de seres vivos; y, por otro lado, mostrar la miseria, explotación y dominación que experimenta el ochenta por ciento de la humanidad, que no puede desarrollar su vida con dignidad; b) vislumbrar que ambos fenómenos están relacionados directamente, y tienen, en realidad, el mismo fundamento: una voluntad de poder que no afirma la vida como una entidad que tiene la dignidad de lo sagrado³⁰; y c) advertir la necesidad de repensar filosóficamente el concepto de “vida” más allá de la filosofía de la Modernidad eurocéntrica, que, desde la sociedad capitalista, generalmente, la ha considerado un objeto al servicio del proyecto de Occidente.

Las tesis decoloniales y la afirmación de la vida

En la primera década del siglo XXI se creó un movimiento filosófico-político en Latinoamérica que emergió como crítica al eurocentrismo y colonialismo, rasgos fundamentales de la Modernidad europea. Así, el grupo modernidad/colonialidad empezó a formar una red multidisciplinar entre intelectuales de diferentes naciones que criticaron, desde ciertas categorías compartidas, el proyecto eurocéntrico de la Modernidad dominadora. Entre sus componentes más destacados nos encontramos a los siguientes: los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes; los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil; los semiólogos Walter D. Mignolo y Zulma Palermo; el crítico literario Javier Sanjinés; la pedagoga Catherine Walsh y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado Torres. Sus diferentes trabajos defienden una perspectiva decolonial que parte del análisis crítico de las relaciones de poder que tuvieron su origen en 1492, con la invasión, conquista, y colonización

³⁰ Expresión de Enrique Dussel que nosotros hemos adoptado porque nos parece sumamente acertada.

de América, y que son las responsables del establecimiento, a nivel mundial, del sistema económico capitalista. Partiendo de este enfoque del poder dominante de Europa, el grupo modernidad/colonialidad³¹ defiende la idea de que si bien el colonialismo había desaparecido con los movimientos de independencia de las colonias de América, Asia y África, éste, de alguna manera, habría sobrevivido transformándose en una nueva forma de sometimiento que, tal vez, no fuera mejor que la anterior. Como había expresado Walter D. Mignolo, desde su trabajo “El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto” (2007), en el siglo XIX, Inglaterra y Francia habían apoyado la descolonización de las colonias de España y Portugal; lo mismo hizo Estados Unidos en el siglo XX, cuando decidió apoyar la descolonización de las colonias de Francia e Inglaterra. Sin embargo, todas ellas fueron liberadas de un imperio para terminar en manos de otro no menos inocente. Como consecuencia de esa nueva dominación política, que sin duda fue el neocolonialismo, el pensamiento decolonial³² fue reprimido, silenciado³³ por el imperialismo cultural y económico de Europa.

³¹ Teniendo en cuenta toda esta problemática de la violencia que genera, desde la Modernidad, la colonialidad, todos sus miembros se han reunido periódicamente para valorar y discutir sus aportes académicos, y trabajar en común. Desde sus planteamientos críticos, también han mantenido comunicación con el sociólogo Immanuel Wallerstein, cuya categoría de sistema-mundo fue esencial para sus contribuciones académicas. Como fruto de sus numerosos encuentros, han emergido obras en común de gran envergadura, como, por ejemplo, *The Modern/Colonial/ Capitalist World-System in the Twentieth Century* y *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

³² Debemos matizar que esta teoría se diferencia enormemente de las teorías poscoloniales. Recordamos que esta última se fue desarrollando hacia los años ochentas y noventas, y tiene como referencia las herencias coloniales del imperio británico en regiones como la India y Medio Oriente. Otras de sus características más destacables es que la mayoría de los intelectuales consideran que el periodo comprendido por la Modernidad es un fenómeno que tiene su origen en el siglo XVIII, con la emergencia del imperialismo británico y la Revolución industrial (Editorial, 2019). Y, por último, la genealogía de las teorías poscoloniales se localiza en el postestructuralismo francés (Mignolo, 2007:27). Por un camino muy diferente, nos encontramos a las tesis decoloniales. A diferencias de las primeras, éstas parten de las herencias coloniales del imperio español en América, a partir del siglo XVI. Además, mantienen la tesis de que la Modernidad tiene como origen 1492 (el “descubrimiento” y la invasión del continente americano), y afirman que la colonialidad es constitutiva de la Modernidad. Por último, a diferencia de las tesis poscoloniales, que tienen como referencia el postestructuralismo francés, el pensamiento decolonial tiene como origen de sus análisis “la densa historia del pasado planetario decolonial” (Mignolo, 2007: 27).

³³ Al respecto, había escrito Mignolo: “Las denuncias de Amílcar Cabral, de Aimé Césaire y de Frantz Fanon fueron admiradas para ser descalificadas, como se celebraron los logros de Patrice Lumumba después de cortarle el cuerpo en pedazos. Repensar los movimientos de Independencias descolonizadoras (en sus dos momentos históricos, en América y en Asia-África) significa pensarlos como momentos de desprendimiento y apertura en el proceso de decolonizar el saber y el ser; momentos que fueron velados por la maquinaria interpretativa de la retórica de la modernidad, el ocultamiento de la colonialidad, y, en consecuencia, la invisibilización del pensamiento decolonial en germen” (Mignolo, 2007, 32).

El pensamiento decolonial nació como crítica radical a un poder extranjero que ha reprimido la vida de los que habitan la otra cara de la Modernidad.³⁴ Este poder no es realmente consciente de su dimensión fetichista, violenta e irracional. En la periferia, la razón ilustrada de la Modernidad europea se traduce en una lógica destructiva y represora, la cual trajo consigo una nueva apertura, un nuevo proyecto más allá del que impusieron el eurocentrismo y el racismo, porque “esa lógica represiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales, que en última instancia, también son constitutivos de la Modernidad” (Mignolo, 2007: 26). Esa energía de descontento de la que habla el semiólogo argentino ya, en cierta manera, se sentía en el inicio del colonialismo, en la corporalidad de las víctimas del siglo XVI; y fue reflexionada y teorizada desde pensadores que vivieron en primera persona la crueldad de la violencia y la esclavitud. Por ello, las teorías decoloniales propias del grupo modernidad/colonialidad tienen presente aquellos otros discursos periféricos que tuvieron lugar en los siglos XVI y XVII, con pensadores como Waman Poma y Ottobah Cugoano, quienes se enfrentaron con su razón fronteriza³⁵ al mecanismo violento y exterminador de la vida que estaba generando, en nombre de la razón, de la libertad y del progreso humano, la colonialidad imperial de Europa. Entonces, “Waman Poma y Ottobach Cugoano abrieron un espacio-otro, el espacio del pensamiento decolonial, en la diversidad de las experiencias europeas en estos dos casos” (Mignolo, 2007: 33).

Ahora bien, todos estos pensadores decoloniales comparten una serie de criterios e ideas que nos ayudan, en gran medida, a señalar y a repensar aquellos aspec-

³⁴ Para los pensadores decoloniales, la Modernidad tiene dos caras: por un lado, la cara de las luces, de los privilegiados, del progreso sustentado en la razón y en la libertad del hombre. Es la cara que ha mostrado Europa para justificar su poder imperial. Y, por otro lado, está la cara oculta, la que no aparece visible, la que viven cada día los excluidos y dominados de la Tierra en nombre de esa razón y de ese progreso de Europa. Como expresa Mignolo, en la retórica de la Modernidad no aparece la pobreza ni el SIDA en África como su contrapartida. Porque, por ejemplo, “El Plan del Milenio de las Naciones Unidas, liderado por Kofi Anan, y el Earth Institute en Columbia University, liderado por Jeffrey Sachs, trabajan en colaboración para terminar con la pobreza [...]. Pero en ningún momento se cuestiona la ideología de la modernidad ni los pozos negros que oculta su retórica (las consecuencias de la economía capitalista —en la cual tal ideología se apoya— en sus variadas facetas, desde el mercantilismo del siglo XVI, el libre comercio de los siglos siguientes, la revolución industrial del siglo XIX, la revolución tecnológica del siglo XX), sino sus desafortunadas consecuencias” (Mignolo, 2007: 26-27).

³⁵ Al respecto, expresa Mignolo (2007:35): “el pensamiento fronterizo surge de la diferencia imperial/colonial del poder en la formación de las subjetividades. De ahí que el pensamiento fronterizo no sea connatural a un sujeto que habita la casa del imperio, pero sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial”.

tos negativos de la Modernidad que, desde su origen (a partir de 1492), han provocado en la vida terrestre (humana, animal y vegetal) tanto sufrimiento. Su discurso, por tanto, convierte esta tradición crítica en una filosofía muy distinta a la occidental, por las siguientes razones:

1. Para el pensamiento decolonial, la ética debe articular lo material (la cultura, la corporalidad, la voluntad, etcétera) y lo formal³⁶ (la mente, la razón, el lenguaje, etcétera), pero ambos niveles se fundamentan en la vida³⁷ como última instancia. Recordemos que en la filosofía occidental, las éticas formales suelen imponerse a las materiales, como en los casos de la Teoría de la Acción comunicativa y la Ética de Discurso,³⁸ que han ejercido gran influencia en todo el mundo.
2. Todos ellos han criticado la subjetividad Europea, pero también a determinados filósofos europeos³⁹ que, a pesar de mantener un discurso crítico

³⁶ Dussel, había señalado tres ideas que se encuentran inmersas en la Ética del Discurso, y que a juicio del filósofo mexicano, vienen a ser las causas de que se niegue el ámbito material. Éstas son: 1) las inclinaciones (la corporalidad) son patológicas, caprichosas, egoístas y particulares. Como no son universales, no pueden entrar en la determinación de la norma básica. 2) La “vida buena” particular de cada cultura no sirve para llevar a cabo una discusión de contenidos éticos con pretensión de universalidad. 3) “La negación de la obligación de la supervivencia como principio ético material” (Apel y Dussel, 2005: 342, nota 7). Para nuestra investigación es muy importante tener presente tales ideas, que no sólo se encuentran inmersas en la Ética del Discurso, sino también, como sabemos, en gran parte de los presupuestos de la mayoría de los filósofos que defienden sus planteamientos únicamente desde el ámbito formal, como son los casos de Kant, de Adam Smith o de John Rawls.

³⁷ Expresa Dussel (2007b: 251): “Pero de lo que se trata ahora, y por una exigencia que nos viene impuesta desde la realidad latinoamericana (igualmente del Asia y del África), es de que la persona humana no es sólo ‘lenguaje (*lógon*)’, sino que esencialmente y ante todo es un ‘viviente (*zóon*)’, pero no meramente como ‘animal’ irracional, sino como ‘viviente’ siempre humano. La ‘lógica’ de la vida se hace presente en todos los momentos del ser humano. Su propia racionalidad, lengua, espiritualidad, etcétera, son funciones ‘de’ la vida. Por ello, al mismo tiempo que la persona es parte de una ‘comunidad de comunicación’ (y sujeto de la misma acción comunicativa), es siempre y a priori miembro de una ‘comunidad de vida’; y por ser parte de ella, hay una ‘comunidad de comunicación’ (fundada y como función de la ‘comunidad de vida’)”.

³⁸ Habermas (2002: 337) había dejado escrito en su obra *Verdad y justificación* que la realidad nos aparece siempre impregnada lingüísticamente: “Incluso en la comprensión de enunciados elementales relativos a estados o sucesos en el mundo, el lenguaje y la realidad se interpretan de una forma que, para nosotros, es *indisoluble*”.

³⁹ Es muy interesante la crítica que realiza Enrique Dussel a la soberbia o arrogancia filosófica de Apel y Ricoeur. Al respecto, explica Dussel (1998c: 73-74): “Ambos textos, los de Apel y Ricoeur, se encuentran dentro del ambiente de una cierta euforia del “Norte” ante la derrota estrepitosa del socialismo real del ‘Este’. Ambos textos pretenden ‘enseñarnos’ a los del ‘Sur’ que no *repite* errores políticos-económicos ya superados por la historia europea como irrealizables. Pareciera entonces que yo me situaría como un poco fuera ‘del buen tono filosófico’ imperante, al volver a cuestiones ya ‘superadas’,

- hacia Europa, como el caso de los posmodernos,⁴⁰ no han podido superar su propio eurocentrismo, porque han sido incapaces de valorar y tener presente seriamente otros discursos no-europeos.
3. Han criticado el método dialéctico,⁴¹ que es el utilizado por la filosofía occidental, desde un nuevo pensar y método latinoamericano.
 4. A diferencia de las tradiciones occidentales, que suelen construirse desde una cierta individualidad sin apenas diálogos con otros enfoques teóricos, el enfoque del pensamiento decolonial se ha ido edificando en continuo diálogo⁴² y contacto con otras filosofías, tradiciones y movimientos sociales.⁴³ Viene a ser, por tanto, un trabajo colectivo.

anacrónicas. Ambos autores, sin embargo, deberán ir acostumbrándose a que nuestras 'razones' no parten de hechos que pudieran ser factores de fracaso en el 'Éste', sino en 'razones' que tienen ya cinco siglos y se han originado en el 'Sur' pero los filósofos europeos o norteamericanos no están habituados a "escuchar" esas razones fuera de su horizonte problemático".

⁴⁰ Dussel mantuvo un diálogo con Gianni Vattimo que partía desde dos puntos de vista irreconciliables: "Ciertamente, el diferente punto de partida de la 'Ontología hermenéutica del crepúsculo' (más que una ética) y de una 'Ética de la Liberación' permitirá comprender el desarrollo de dos discursos diversos, uno en el Norte, otro en el Sur" (Dussel, 1998c: 159).

⁴¹ En 1973, había escrito Enrique Dussel (1973:12): "Desde la 'Alteridad' surge un nuevo pensar no ya dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido para la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial, válida pero no sólo para América Latina, sino igualmente para el Mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China. Filosofía de los oprimidos a partir de la opresión misma. Filosofía de la liberación de las naciones pobres del globo. Hemos podido hablar con filósofos africanos en el África, con filósofos árabes en el Magreb y el Oriente próximo, y con muchos colegas en frecuentes viajes a México, América central y todos los países del América del sur, y en esos diálogos personales, a veces conferencias o cursos, hemos podido escuchar objeciones, madurar preguntas y, por último, tener la convicción de que en las páginas que siguen habrá elementos útiles para los que hayan descubierto la vocación del pensar real que no puede sino comprometerse con la realidad del pueblo histórico en el que dicho pensar ha surgido. El pensar que no se compromete con la realidad histórica, siendo ésta la única realidad que nos ha sido dada para ser vivida, es un pensar sofisticado, inauténtico y culpable de la solidarización con el *statu quo*, con la dominación imperial y con el asesinato del pobre".

⁴² Dussel también expresa la importancia de un diálogo intercultural entre las comunidades poscoloniales del Sur, para que éstas reclamen su particular método filosófico más allá de Europa, desde sus propias situaciones, tradiciones y realidades económicas y políticas. El objetivo de esta diálogo sería trabajar hacia la realización de un pluriverso, donde cada cultura pudiera dialogar con las demás desde la similitud, pero permitiendo a cada una difundir su propia diferencia. Para toda esta cuestión véase Dussel (2013).

⁴³ Como expresa Mignolo (2007: 34): "La genealogía del pensamiento decolonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales, (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y afros: Taki Onkoy para los primeros, cimarronaje para los segundos) y en la creación de instituciones".

5. Comprenden el fenómeno de la Modernidad no como un proceso intraeuropeo,⁴⁴ sino mundial.⁴⁵

⁴⁴ Es una visión eurocéntrica, provinciana y regional, y expresa que para la filosofía europea: “La Modernidad es una emancipación, una ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo descubre Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema —y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual [...] Como puede observarse, se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración Alemana y la Revolución francesa” (Dussel, 2001: 350).

⁴⁵ Enrique Dussel propone una visión de la Modernidad no eurocéntrica: “En un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) ‘centro’ de la Historia Mundial hasta 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del ‘Sistema-mundo’). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el ‘lugar’ de ‘una sola’ *Historia Mundial* (Magallanes-Elcano da la vuelta de circunvalación a la tierra en 1521)” (Dussel, 2001: 351). Dussel señala dos etapas en la Modernidad. En la primera, el Atlántico suplanta al Mediterráneo, y se van desarrollando ciertas determinaciones como la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad de contrato, etc. Para el filósofo mexicano, el siglo XVII (por ejemplo, Descartes) es el resultado de un siglo y medio de Modernidad, no su origen. La segunda etapa de la Modernidad tiene como principales protagonistas la Revolución industrial del siglo XVIII y la Ilustración, que amplía el horizonte iniciado por la Modernidad del siglo XV. En ésta, Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica, y tiene el control de la Europa moderna (desde el inicio del Imperialismo en torno al 1870). En todo caso, “Esta *Europa Moderna*, desde 1492, ‘centro’ de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su ‘periferia’” (Dussel, 2001: 352).

6. Más allá del universalismo abstracto⁴⁶ moderno, los autores decoloniales proponen un pluriversalismo transmoderno.⁴⁷ Más allá del igualitarismo occidental,⁴⁸ que defiende que todos los seres humanos son iguales, proclaman la dignidad de la diferencia cultural.

⁴⁶ No “salen” de Europa. Por eso, muchas de las categorías que se utilizan como fundamento, y que se definen como valores universales (libertad, igualdad, dignidad, democracia) pierden consistencia a la hora de explicar la naturaleza humana, al no advertir que el contenido de estos elementos forman parte de un sistema particular, y, por ello, solo puede aplicarse en el caso concreto del ser humano de la cultura occidental. En referencia a la democracia, Bobbio es uno de los filósofos políticos que defienden la idea de que los estados liberales son los únicos sistemas democráticos posibles, porque piensa que sólo estos respetan la realización de los derechos y libertades de los sujetos. De hecho, concluye: “Hoy sólo los Estados nacidos de las revoluciones liberales son democráticos y solamente los Estados democráticos protegen los derechos del hombre: todos los estados autoritarios del mundo son a la vez antiliberales y antidemocráticos” (Bobbio, 1992: 48). Desde esta fe ciega en los estados liberales, se ha impuesto el modelo de democracia occidental a todas las culturas del mundo, sin tener en cuenta sus orígenes, sus costumbres o sus propias libertades. Como había escrito Grosfoguel en su trabajo “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, existe una larga tradición de pensamiento sobre lo universal. Descartes había entendido lo universal como un conocimiento eterno, es decir, más allá del tiempo y el espacio. En el filósofo francés, todos los atributos del Dios cristiano quedaron concentrados en el “sujeto”, en el “yo”. Ahora bien, para poder reclamar la posibilidad de este conocimiento eterno, era fundamental separar al sujeto de todo cuerpo y espacio. Por eso, como expresa Grosfoguel, “De ahí que el dualismo sea un eje fundamental del cartesianismo” (Grosfoguel, 2007: 64). Precisamente, es este dualismo moderno el que logra situar al sujeto en un “no-lugar” y “no-tiempo”, que es lo que le posibilita para imponerse más allá de cualquier límite espacio-temporal en la cartografía de poder mundial. Sigue argumentando Grosfoguel que, al situarse al sujeto como fundamento de todo conocimiento, su monólogo interno, que surge sin ninguna relación dialógica con otros seres humanos, es lo que le posibilita hacer un reclamo para llegar a la verdad de forma autogenerada, insulada de relaciones sociales con otras personas. Precisamente, la Modernidad europea se fue desarrollando bajo este solipsismo y dualismo que reflejó Descartes en sus obras filosóficas.

⁴⁷ Mignolo (2007: 31) había escrito: “La enorme contribución de la decolonización (o Independencia), tanto en la primera oleada desde 1776 a 1830 en las Américas, como en la segunda en Asia y en África, es haber plantado la bandera de la pluriversalidad decolonial frente a la bandera y los tanques de la universalidad imperial”. El pensamiento decolonial no rechaza ninguna lengua, pensamiento o subjetividad, sino que está constantemente aprendiendo de todos ellos: “La genealogía del pensamiento decolonial es *pluriversal* (no *universal*). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y apertura que introduce lenguas, memorias, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales” (Mignolo, 2007: 45).

⁴⁸ Por ejemplo, este igualitarismo está presente en la Ética del Discurso de Apel y Habermas, que promulgan una comunidad de comunicación en la que sus miembros participan en el discurso con simetría y libertad. En este sentido, la exclusión de algún participante de la comunidad invalidaría el discurso. Por ello, se afirmó que la validez universal tendría como condición indispensable que éste quedase libre de cualquier violencia o coacción. Dussel había respondido claramente a este esquema, y desde el Otro, había afirmado: “La filosofía de la liberación parte de la sospecha de que dicha comunidad de comunicación ‘real’ puede siempre ser una sociedad hegemónica, que al dominar culturas, naciones, clases, grupos, sexos (el femenino), edades (la juventud), impone como ‘real’ (y aún como ‘ideal’, que

7. Hay una afirmación rotunda de la vida⁴⁹ desde la defensa de la dignidad del Otro. Verdaderamente, la capacidad para descubrir⁵⁰ el sufrimiento de la víctima es lo que, al fin y al cabo, hace posible la afirmación de la vida. La alteridad de la víctima, en la proximidad del cara-a-cara,⁵¹ nos muestra una nueva ética desde la responsabilidad por los pobres y excluidos de la Modernidad. Cuando en el siglo XVI Bartolomé de Las Casas defendió la vida del indio, de la víctima, en realidad, lo hacía en nombre de la vida; ciertamente, fue la dignidad de la vida humana lo que él defendió en el Consejo de Indias.

Ciertamente, nos hemos apoyado en las tesis decoloniales por varias razones: a) su discurso se sitúa más allá de Europa, b) han criticado el eurocentrismo y la Modernidad desde 1492 hasta la actualidad, c) han relacionado la opresión y ex-

es su proyección como idea regulativa) su propia ‘particularidad’ —como Europa impuso su ‘particularidad’ al mundo colonial durante cinco siglos como si fuera la ‘naturaleza’ misma de las cosas—. Esta sospecha sustenta la imposibilidad de una mera ‘reforma’ o ‘revolución’ de la ‘sociedad abierta’ en el mundo periférico, de una totalidad ‘vigente’. Sólo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, sobre otras bases, como nueva alternativa: una ‘comunidad de comunicación *histórico-posible*’ (una ‘utopía *concreta*’ que no es ni la ‘real’ ni la ‘ideal’); un ‘proyecto de liberación?’ —algo más que una emancipación” (Apel y Dussel, 2005: 104).

⁴⁹ Había escrito Enrique Dussel (1998b: 11) en su obra *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*: “Es un problema de vida y muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación. No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La *Ética de la Liberación* pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando”.

⁵⁰ Europa no estaba acostumbrada a teorizar sobre el sufrimiento de la vida. Al respecto, Mignolo (2007: 41-42) había escrito: “Así, la ‘nuda vida’ que ‘descubrió’ Agamben, y que tanto entusiasmó a la mentalidad blanca de la Europa occidental y de los Estados Unidos, es tardíamente lo que indios y negros ya sabían desde el siglo XVI. Que las vidas de las gente blanca pudieran ser desechables fuera una novedad para Europa y Anglo-América. Esa novedad es también parte de la ceguera del ‘hombre blanco’; una ceguera en la que el descubrimiento de la desechabilidad de la vida humana permite ahora construir argumentos ‘críticos’ basados en la humillación del hombre blanco. El pensamiento decolonial, que también atiende a los horrores del holocausto, lo hace desde su gestación historiada en el siglo XVI, en historias paralelas, en Europa, en las Américas y en las poblaciones de Asia”.

⁵¹ El cara-a-cara es una categoría propia de la ética de Lévinas, y hace referencia a un tipo de relación humana que se establece desde la reciprocidad de la no-violencia y que, por ello, deja al descubierto una relación ética, no ya ontológica: “La posición de cara, la oposición por excelencia, sólo es posible como juicio moral. Este movimiento parte del Otro” (Lévinas, 2006: 226). Dicha categoría ha sido asumida por la Filosofía de la Liberación.

clusión de la mayoría de seres humanos con la destrucción ecológica del capitalismo,⁵² y d) por el hecho de que su discurso parte del Otro, de la víctima en la exterioridad⁵³ del sistema, camino que nos conduce directamente a la afirmación de la vida. En efecto, el “descubrimiento” del sufrimiento de la víctima es lo que nos lleva realmente a afirmar la vida, puesto que si invisibilizamos el rostro del Otro —al encubrirlo como hizo Europa—, la dignidad de la vida pasa desapercibida. Es, entonces, la propia vida y su dignidad sagrada lo que se expresa de manera espontánea en el rostro agitado por el dolor, por la cosificación de su alteridad. Cuando ese Otro nos interpela, el sufrimiento que manifiesta su rostro viene a ser, precisamente, un mandato, un imperativo, que nos “obliga” a ayudarlo. Implícitamente éste viene a decirnos que hay que restaurar con urgencia “algo” esencial que ha sido dañado. Ese “algo” hace referencia justamente a esa dignidad de la vida, que, por alguna razón, pasó inadvertida, fue velada. Toda esta cuestión es imposible de percibirse desde el punto de vista de Europa, que parte de la idea de que todos los seres humanos somos racionales, libres e iguales, y desde donde el Otro es totalizado, encubierto, en “lo Mismo”.⁵⁴ Sin embargo, si no se tiene la sensibilidad suficiente

⁵² Los autores decoloniales parten del poder europeo que se impuso desde la invasión, conquista y colonización de Latinoamérica, y que fue evolucionando hasta dar la lugar al capitalismo salvaje que impera en el mundo con casi total impunidad, y que es responsable de que la vida en el planeta se esté deteriorando rápidamente porque prima más aumentar la tasa de ganancia que la dignidad de la vida humana, animal, vegetal y mineral. Desde el egoísmo del sistema capitalista no se llega a comprender que las instituciones fueron creadas precisamente para el desarrollo de la vida humana. Había escrito Enrique Dussel (2006b: 135-136): “El fin de la economía es la vida humana, lo cual debe lograrse en el menor tiempo posible de uso de la misma vida (‘reducción de la jornada laboral’), y no, al contrario, aumentar la jornada de unos (que sufren), dejar sin trabajo a otros (que mueren en la pobreza), e imponer como finalidad de la economía la acumulación creciente de ganancia, inmolando con ello a la humanidad (víctima de la miseria) y a la vida en la Tierra (por el problema ecológico). El límite absoluto del capital y de la Edad Moderna, que han cumplido 500 años, y por ello la exigencia de un pasaje a una nueva Edad de la humanidad, consiste en la extinción de la especie humana bajo la forma de un suicidio colectivo, en los dos aspectos ya indicados (miseria y destrucción ecológica)”.

⁵³ Dussel va a ser muy crítico con el solipsismo de Kant, del primer Fichte o del primer Schelling, y del *Urich* de Heidegger, ya que desde sus planteamientos el Otro nunca puede revelarse desde la *exterioridad* (Apel y Dussel, 2005: 97-98).

⁵⁴ Este término que utiliza Enrique Dussel en sus obras es original de Lévinas. En su libro *Totalidad e infinito* había dejado escrito: “Esta primacía del Mismo fue la elección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón. El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad” (Lévinas, 2006: 67). Ciertamente, esta razón, que es la que intenta incluir en “lo Mismo”, en la totalidad, al Otro, es la razón de la que parte Habermas (1999) cuando expresa: “La abolición puede abolirse, no mediante la independencia nacional, sino sólo mediante una inclusión que sea suficientemente sensible a las diferencias específicas individuales y de grupo del trasfondo cultural. El problema de las minorías ‘nacidas’ que puede aparecer en todas las sociedades pluralistas se

para “descubrir” al Otro, tampoco se tendrá la suficiente inteligencia para hallar la dignidad sagrada de la vida.

Para finalizar, concluimos lo siguiente: el problema de la destrucción de la vida tiene su origen en la voluntad de poder del hombre europeo cuando oprimió al Otro. Desde esta voluntad, que empezó a percibir la realidad en clave de dominación, tuvo lugar un proceso de desmitificación de lo vivo, y, como resultado, la vida empezó a ser tratada como una cosa manipulable, transformable, vendible, destructible y desechable. Pero esta desmitificación se ha hecho más patente en nuestros días en una sociedad excesivamente individualista, donde se sigue incluyendo al Otro (al ser humano y a todos los demás seres vivos) en el sistema como un objeto más de dominación y explotación. Pero, reiteramos, no se puede defender lo sagrado de la vida si no se defiende la dignidad del pobre y del excluido. Porque el origen de la destrucción de la “madre tierra” se fundamenta en esa voluntad de poder del hombre europeo que cosificó a su “hermano”, al Otro. Por eso, la miseria de la víctima es la miseria de la vida, y la dignidad de la víctima es la dignidad de la vida. Ciertamente, sólo hay un camino que tomar en esta encrucijada histórica: revertir el proceso, esto es, mistificar la vida, percibirla como sagrada, desde otra subjetividad (voluntad de vida) que sepa situarse en una relación de cara-a-cara con el Otro, que ame su genuina diferencia y escuche su palabra otra.

agudiza en las sociedades multiculturales. Pero cuando éstas están organizadas como Estados democráticos de derecho siempre se ofrecen diferentes caminos para el precario objetivo de una inclusión ‘sensible a las diferencias’” (125). Habermas habla aquí de incluir al Otro en el sistema, sin sospechar siquiera que dicho fenómeno podría ocultar un acto de dominación por parte de esos Estados democráticos a las minorías.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor; y Horkheimer, Max. (2018). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. (Introducción de Juan José Sánchez). Madrid: Trotta.
- APEL, Karl-Otto; y DUSSEL, Enrique. (2005). *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- BACON, Francis. (2009). *Instauratio Magna. Novum organum. Nueva Atlántida*. México: Porrúa.
- BARROS, Carlos. (1997). "La humanización de la naturaleza en la Edad Media". Ponencia presentada en el Congreso *Mensch und Natur im Mittelalterlichen Europa*, organizado por la academia Friesach (Universidad de Klagenfurt, Austria), el 1-5 de septiembre.
- BOBBIO, Norberto. (1992). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de cultura económica.
- BRASÓ, Carles. (2009). "El origen de la fábrica moderna en China (1840-1895)". *Gerónimo de Uztariz*, (25), 87-104.
- DUSSEL, Enrique. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana, I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro.hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: plural editores.
- DUSSEL, Enrique. (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- DUSSEL, Enrique. (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- DUSSEL, Enrique. (1998a). "En búsqueda del sentido. (Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)". *Un proyecto ético y político para América Latina*, en *Anthropos: huellas del conocimiento*, Proyecto A Ediciones, nº 180, pp. 13-36.
- DUSSEL, Enrique. (1998b). *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique. (1998c). *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- DUSSEL, Enrique. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- DUSSEL, Enrique. (2006a). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- DUSSEL, Enrique. (2006b). *20 tesis de política*, México: Siglo XXI.

- DUSSEL, Enrique. (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. México: UANL.
- DUSSEL, Enrique. (2007b). *Las metáforas teológicas de Marx*, Caracas: el perro y la rana.
- DUSSEL, Enrique. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica*, Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique. (2012). Comunicación personal, 25 de octubre de 2012.
- DUSSEL, Enrique. (2013). “Agenda for a South-South Philosophical Dialogue”, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, n°1, pp. 3-18.
- DUSSEL, Enrique. (2015). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Editorial. (2019). “Teorías decoloniales en América Latina” (en línea). *Nómadas*, (26). Disponible en http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_26/26_0_Editorial.pdf.
- ELENA DÍAZ, Alberto. (1982). “Teoría planetaria e hipótesis astronómicas: el desarrollo de la “*Physica coelestis*” durante el renacimiento científico”. *Diánoia*, XXVIII(28), 179-197. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1982.28.831>
- GRANT, Edward. (1983). *La ciencia física en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GROSFOGUEL, Ramón. (2007). “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En Santiago Castro-Gómez y Ramos Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 63-78.
- HABERMAS, Jürgen. (1999). *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen. (2002). *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (1998). *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- HEIDEGGER, Martin. (2013). *Nietzsche*, Barcelona: Ariel.
- HENRY, Michel. (1985). *Généalogie de la Psychoanalyse. Le commencement perdu*, París: PUF.
- JONAS, Hans. (1995). *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2006). *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme.
- MARX, Karl. (1991). *El capital*, tomo I, México: Siglo XXI.
- MIGNOLO, Walter. (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En Santiago Castro-Gómez y Ramos Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 25-46.

- MIKULINSKY, Semyon. (1989). “La controversia internalismo-externalismo como falso problema”. En *Introducción a la teoría de la historia de las ciencias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 231-256.
- OPARIN, Aleksandr. (2009). *El origen de la vida*. México: Ediciones Quinto Sol.
- OROZCO-ECHEVERRI, Sergio. (2016). “Sobre el concepto de leyes de la naturaleza en Isaac Newton”. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16(32), 155-184.
- REARLE, Giovanni; y ANTISERI, Dario. (2010). *Historia de la Filosofía Vol. II*. Barcelona: Herder.
- RICOEUR, Paul. (1986). *Du texte a l’action. Essais d’herméneutique II*. París: Editions du seuil.
- ROSSI, Paolo. (1970). *Los filósofos y las máquinas 1400-1700*. Barcelona: Labor.
- SANCHEZ, David. (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brower.
- SHOPENHAUER, Arthur. (2003). *El mundo como voluntad y representación, Vol .1*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- SILVA, Carmen; y TOLEDO, Leonel. (2016). “Robert Boyle y John Locke: mecanicismo, percepción y teoría de las ideas”. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16(32), 103-127.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (2017). *El moderno sistema mundial II*. Madrid: Siglo XXI.