

La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Diálogo con Enrique Dussel

Héctor Garza Saldívar, S.J.*



Recepción: 10 de septiembre de 2022

Aprobación: 17 de noviembre de 2022

Resumen. Garza Saldívar, Héctor. *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Diálogo con Enrique Dussel.* El filosofar latinoamericano es un pensar rebelde e indignado, por una parte, ante la indiferencia de la filosofía occidental de todo pensamiento filosófico que no se incardine en su corriente, en sus intereses y en sus debates; y, por otra parte, ante la situación de opresión y de exclusión de los pobres, de los pueblos indígenas y de la violencia colonizadora de América Latina, y también del resto de pueblos marginados en el planeta. Mas no sólo eso, pues también es el esfuerzo de proponer nuevos paradigmas y nuevas perspectivas filosóficas que, aun relacionadas, sean una verdadera alternativa a la filosofía de la modernidad y al mundo surgido de ella. El problema primordial es la cuestión del fundamento sobre el que se sostiene este esfuerzo filosófico; porque, finalmente, la filosofía de la liberación parece aún demasiado dependiente de los supuestos hermenéuticos, lingüísticos y fenomenológicos de la crítica filosófica de la última mitad del siglo XX a la razón moderna.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, razón moderna, filosofía primera, convivencia, realidad, alteridad.

Abstract. Garza Saldívar, Héctor. *Latin American Philosophy as Liberation Philosophy. Dialogue with Enrique Dussel.* Latin American philosophizing is a rebellious way of thinking characterized by indignation, on the one hand, at the

* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas. Profesor en el ITESO. hgarza@iteso.mx

indifference of Western philosophy of all philosophical thinking that does not make common cause with its agenda, with its interests and with its debates; and on the other hand, at the situation of oppression and exclusion of the poor, of indigenous peoples, and at the colonialist violence unleashed on Latin America and on the rest of the marginalized peoples on the planet. However, it is more than that: it also strives to propose new paradigms and new philosophical perspectives that, while related, can offer a real alternative to the philosophy of modernity and the world that emerged from it. The overriding problem is the question of the foundation on which this philosophical enterprise rests, because, ultimately, liberation philosophy seems overly dependent still on the hermeneutic, linguistic, and phenomenological premises of the philosophical critique of modern reason from the second half of the 20th century.

Key words: Latin American philosophy, modern reason, first philosophy, coexistence, reality, otherness.

En América Latina se dijo hasta hace poco: “¡No hay una filosofía latinoamericana!”, si por filosofía se entiende la práctica de ese discurso teórico tal como lo cumple la filosofía moderna europea. Pero ciertamente hay abundantes filósofos y corrientes que fundamentaron en América Latina procesos culturales, políticos, económicos o tecnológicos, y que interpretaron el sentido de la vida de nuestra región cultural. Pero tuvieron reconocimiento regional, no global, propio de una cultura periférica.

— Enrique Dussel¹

La filosofía latinoamericana y el problema del fundamento

El inicio del pensar latinoamericano no deja de tener un cierto aire de resentimiento —justificado o no— ante la soberbia pretensión europea de autoconstituirse como el paradigma de *lo humano* sin más. “Autoconciencia” —por usar el término tan querido por Hegel— fue lo que condujo a Europa a la inhumana e injustificable “buena conciencia”

1. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Akal, México, 2017, <https://es.scribd.com/read/352875038/Filosofia-del-sur-Descolonizacion-y-transmodernidad> Documento electrónico sin paginación.

con la que llevó a cabo la conquista del inframundo que era todo lo extraño, equivalente a lo inhumano. Es el espíritu con el que nace la modernidad. Como comenta Enrique Dussel, “el ‘Yo’ con el que firmaba desde 1519 sus reales cédulas el rey de España, y emperador, era el mismo que el ‘yo conquisto’ de Hernán Cortés en México en 1521, mucho antes que el ‘ego cogito’ de Descartes en la Ámsterdam de 1637”.²

Así, la filosofía latinoamericana surge como la pretensión de un filosofar que sea explícitamente un pensar desde la realidad de violencia y opresión olvidada y marginada por Europa (y después por Estados Unidos) sobre América Latina. Este impulso inicial se plasma ya en los primeros filósofos latinoamericanos de la primera mitad del siglo XX y, desde entonces, comienza a plantearse la pregunta acerca de si es posible hablar de una filosofía específicamente latinoamericana. Las posturas son diversas. Hay quienes consideran que puede haber una filosofía latinoamericana radicalmente original y sintetizada en el *Mensaje a la juventud universitaria de Iberoamérica* (1924) del argentino Alfredo Palacios, para quien el pensamiento filosófico latinoamericano ha sido totalmente dependiente de la filosofía europea; pero de una Europa que ha mostrado su decadencia después de la Primera Guerra Mundial. “La última guerra ha hecho evidente lo que ya se adivinaba: que en el corazón de esa cultura iban los gérmenes de su propia disolución”.³ Esto marca el amanecer de una mirada nueva hacia nosotros mismos: “Somos pueblos nacientes, libres de ligaduras y atavismos, con inmensas posibilidades y vastos horizontes ante nosotros. El cruzamiento de razas nos ha dado un alma nueva. Dentro de nuestras fronteras acampa la humanidad. Nosotros y nuestros hijos somos síntesis de razas”.⁴ Juan Carlos Mariátegui, en su artículo “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”, escribe a este propósito: “Nuestra América, según

2. *Idem.*

3. Alfredo Lorenzo Palacios, *La lucha contra el imperialismo. Nuestra América y el imperialismo yanqui*, Historia Nueva, Madrid, 1930, p. 133.

4. *Idem.*

Palacios, se siente en la inminencia de dar a luz una cultura nueva. Extremando esta opinión o este augurio, la revista *Valoraciones* habla de que ‘liquidemos cuentas con los tópicos al uso, expresiones agónicas del alma decrepita de Europa’.⁵ En ese mismo texto Mariátegui presenta su propia postura más cauta y moderada. El pensador peruano no participa de esa actitud antieuropea en la que cree reconocer “un rasgo de la vieja e incurable exaltación verbal de nuestra América”.⁶ No necesitamos alimentar nuestra esperanza en el porvenir de América Latina, “de una artificiosa y retórica exageración de su presente”.⁷ Es aún prematuro hablar de una filosofía latinoamericana, en primer lugar, “porque todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea”,⁸ y, en segundo lugar, “porque no se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales”.⁹ Pero esto no quita que pueda surgir un auténtico pensamiento latinoamericano en el futuro, en la medida en que se incorporen a la reflexión las culturas indígenas. “La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar e inflar nuestros sediciosos nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano, aprendido en los evangelios imperialistas de Europa”.¹⁰

En seguimiento de la línea trazada por el peruano Augusto Salazar Bondy en su ensayo de 1968, “¿Existe una filosofía de nuestra América?”,¹¹ en el que afirma que el filosofar latinoamericano ha de arraigarse en la realidad histórico-social de nuestros pueblos y ayudar a superar el

5. José Carlos Mariátegui, “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?” en *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades/Centro de Estudios Latinoamericanos/Unión de Universidades de América Latina, México, N° 34, 1979, pp. 3-14, p. 6.

6. *Idem*.

7. *Idem*.

8. *Ibidem*, p. 7.

9. *Idem*.

10. *Ibidem*, p. 8.

11. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 2004.

subdesarrollo y la dominación, surge, con la Declaración de Morelia de 1975, el movimiento filosófico que intenta ir más allá de las primeras reflexiones: la *filosofía de la liberación*, iniciada por Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig y Abelardo Villegas. Fue un movimiento filosófico fecundado por el impulso contemporáneo de la teología de la liberación. Y así como ésta hablaba del fundamental *locus* teológico, es decir, el punto de partida del teologizar (en los pobres), también la filosofía habría de partir de ese lugar radical, la realidad latinoamericana de la pobreza, la marginación y la opresión. Y este punto de partida ético radical tendrá que “llevar a trascender no sólo el discurso latinoamericano sino el moderno, y por primera vez una posición filosófica desde América Latina, siendo mundial y sin dejar de ser latinoamericana por su historia, podía tener una ‘pretensión fuerte de universalidad’”.¹² Se trata de una ética de la liberación.

El punto de arranque debería ser, de acuerdo con Emmanuel Lévinas (pero más allá de él), la interpelación de la exterioridad que rompe con el solipsismo moderno; la interpelación de la palabra del *otro* como “¡pido justicia!”, “¡tengo hambre!” o “¡también soy humano!”. Es decir, debemos “partir del reconocimiento explícito de la dignidad del rostro del Otro como ser humano pero a partir de su palabra, de su *decir*, no a partir de mi mirada o de mi *logos*, pero tampoco a partir de lo dicho o ya sabido por la modernidad”.¹³ Se trata de la exigencia ética de luchar por las innumerables víctimas de la barbarie del capitalismo y del neoliberalismo, soportadas por la filosofía moderna; las mujeres explotadas económica y sexualmente, y hasta la misma Tierra, que hemos destruido poco a poco. En esta tarea dicha filosofía, como lo ha desarrollado Dussel, subsume diversas categorías filosóficas tanto de Karl Marx y

12. Juan José Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Akal, Madrid, 2014, <https://es.scribd.com/read/349742995/Que-significa-pensar-desde-America-Latina>

Documento electrónico sin paginación.

13. *Idem*.

de Sigmund Freud como de la hermenéutica de Paul Ricœur y la ética discursiva de Karl-Otto Apel. “Todos los movimientos de pensamiento que puedan aportar categorías que son *necesarias, aunque insuficientes* para un discurso que justifique la praxis de la liberación”.¹⁴

Desde aquí Dussel se abandona a una confrontación con la nueva filosofía europea: la escuela de Frankfurt, Lévinas, etcétera; esto es, la filosofía moderna en todas sus variaciones, desde Marx y Freud hasta sus últimos representantes en la así llamada filosofía postmoderna y lingüística. Parecería que se trata de la confrontación con el pensar europeo (occidental) antes que la propuesta de algo novedoso. O bien, lo novedoso es tal en confrontación con el pensar europeo-norteamericano. Y con esto no queremos proponer que la preocupación central de la filosofía de la liberación no sea válida, encomiable y necesaria, sino que parece demasiado inquieta por la sanción que podría recibir de la filosofía occidental, con el riesgo de caer en el remolino que ha de justificar su postura ante el mismo pensamiento que critica.

Ahora bien, más allá del diálogo de la filosofía de la liberación con el pensamiento contemporáneo y del esfuerzo por lograr una teoría filosófica que dé cuenta no sólo de la realidad de América Latina, sino —como Dussel afirma en sus últimos escritos— de toda la situación de olvido, marginación e indiferencia del “Sur” por la filosofía moderna del “Norte” (rico y autocentrado), en el fondo aparece la preocupación por la “validez” o “recuperación” de ciertas categorías de teorías filosóficas (sean de Marx o de Heidegger, de Derrida o de Lévinas, o de la propia Escuela de Frankfurt) desde otra perspectiva que permita ubicarlas con un fundamento distinto del *cogito* moderno. Y este fundamento se encuentra, primero, en la radicalización de la exterioridad

14. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur...*

o alteridad de Lévinas;¹⁵ luego, en el *a priori* discursivo de Apel,¹⁶ y, finalmente, en la *categoría de la vida* de Franz Hinkelammert.¹⁷

La filosofía se está pensando —acertadamente, a mi juicio— no sólo como aquella pretensión de un conocimiento radical y riguroso, sino también como una “orientación para la vida humana” anclada justamente en el amor a la sabiduría, que no se refiere sólo a conocimientos, sino que tiene relación —y no poca— con nuestra misma humanización y el sostenimiento de la vida —humana y de toda vida— en el planeta. Este proyecto filosófico liberador habrá de hacerse cargo de una crítica de la razón moderna que se autoconstituyó en la razón humana sin más y se tornó irracional. “De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta, eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una ‘Trans-Modernidad’ como proyecto mundial de liberación”.¹⁸

Desde nuestro punto de vista el problema fundamental no sólo de la filosofía de la liberación, sino también de sus críticos (como la filosofía intercultural del cubano Raúl Fornet Betancourt o, en general, el pensar desde la realidad americana) está en que el asunto del filosofar “desde Latinoamérica” se ha asumido principalmente como un problema

15. Ver en la “exterioridad” una categoría meramente moderna es distorsionar el sentido de esta categoría levinasiana crítica, que la filosofía de la liberación reconstruye no sin la oposición del propio Lévinas, quien sólo pensaba en Europa, sin advertirlo, y en la pura “responsabilidad” ética por el *otro*, pero sin “responsabilidad” sobre el hecho de que dejara de tener hambre, de estar sin casa, de ser extranjero. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur...*
16. “Se afirmaba la universalidad de una razón discursiva que superaba la razón puramente analítica de la *linguistic turn* (en aquello de que el que habla *presupone* ya *siempre* una comunidad lingüística, y reconoce al otro argumentante como un participante simétrico, como una persona que es fin y no medio, con igualdad de derechos, siguiendo la ‘lógica socialista’ de Pierce, donde la ética es el presupuesto de la ‘comunidad científica’). Es decir, se afirmaba el *a priori* de la ética con respecto al uso argumentativo de la razón, ante una tradición analítica que al final podía caer en un escepticismo ante la razón como tal (como es el caso de Rorty)”. *Idem*.
17. “Porque —según Hinkelammert— existe un plano u horizonte más allá del lenguaje, desde el cual inclusive el lenguaje es posible, e inteligible. Y es que, para que sea posible el lenguaje, los sujetos de la argumentación tienen que estar vivos, de lo contrario sería imposible no sólo el lenguaje sino toda actividad humana; de ahí que la vida del sujeto como actualidad sea anterior, en el sentido de condición de posibilidad del lenguaje, a la argumentación y a toda acción humana posible.” Juan José Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*
18. *Idem*.

teórico, esto es, un problema que debe ser pensado en términos de la elaboración de nuevas teorías filosóficas que den cuenta de la realidad excluida del tercer mundo o del mundo periférico de Occidente. Y no importa para esto que la filosofía se plantee como crítica o *práctica*.

La realidad concreta latinoamericana, africana o tercermundista tiene que ser pensada no porque nosotros queramos, sino porque *da que pensar*. Y esto es justamente el asunto de la razón: pensar la realidad. Pero no se trata de “varias racionalidades” o de perversiones de la razón, ni de razón parcial o “unidimensional”, sino de diversas teorías filosóficas pensadas por la única razón que hay: la humana. Es decir, hay diversas teorías racionales, una de las cuales es la moderna, y otra u otras son las generadas en Latinoamérica o en África (o, en general, en el “Sur”). La fuerza del pensar es que siempre se mueve en el ámbito de posibilidades que él mismo abre. Pensar es siempre pensar las posibilidades posibilitadas por la realidad tenida. Si la historia consiste en pura realización de posibilidades desde la exigencia racional de “dar razón” de la realidad en la que se está, entonces pensar es la dimensión intrínsecamente histórica de la razón. En este caso, es el porqué de la realidad del “tercer mundo” y las posibilidades que desde esta realidad multiforme y diversa culturalmente se abren para el futuro de la humanidad. Es un distanciarse de la realidad tenida para dar cuenta de ella a través de la creación de hipótesis que puedan, a su vez, ser “puestas a prueba” en esa misma realidad (praxis histórica). En este proceso consiste la dimensión eminentemente crítica de la razón humana. La razón es siempre histórica y crítica.

Ahora bien, el principal problema filosófico no está en la teorización antropológica, ética, social o histórica, sino en el asunto crucial del fundamento de todo ello. Es decir, el principal problema filosófico es, como Aristóteles lo vio, el de la *prima philosophia*, la “filosofía primera”. Edmund Husserl, Heidegger y Ludwig Wittgenstein se hicieron cargo de esta cuestión y afincaron todo, ya sea en la conciencia intencional, o

bien, en la comprensión del ser, o bien, en la analítica del lenguaje. Del mismo modo, los últimos representantes significativos de la Escuela de Frankfurt (como Jürgen Habermas), así como Karl-Otto Apel y Hans-Georg Gadamer, quienes defendían que el problema filosófico no consiste en las diversas teorías filosóficas, sino que lo es el cartesiano punto de partida “indubitable”: el lenguaje o la comunidad hablante o comunicativa. Parece, entonces, que sólo desde un fundamento primero, asumido críticamente, es posible pensar la realidad radicalmente. Es indudable, por ejemplo, que la realidad del mundo periférico es de exclusión; es violenta porque engendra la muerte de millones de seres humanos por diversas causas y de múltiples maneras. Para esto no se necesita de ningún pensar, se trata de algo *constatable*, algo, al menos para nosotros, *obvio*. Es también obvio que esto se puede teorizar desde múltiples perspectivas: desde la mirada de los sufrientes y excluidos, de las “leyes del mercado”, de la colonización “humanizante y civilizatoria” que Europa abanderó. Y cada una de estas perspectivas engendra —o, más bien, *posibilita*— una teoría social, ética y política que, a su vez, abre otras posibilidades.

Pero antes de esto habría que hacerse cargo del *qué* de la convivencia humana. Porque, finalmente, *lo constatable tiene una raíz*, y surge la exigencia (no teórica sino fundamental) de hacer manifiesta la raíz de lo que decimos cuando hablamos de la convivencia de unos con otros (ya sea de dominio o no, sea violenta o no, sea de exclusión o no) antes de evaluarla éticamente y para poder hacerlo, a fin de que la evaluación crítica no se apoye a su vez en otra teoría. Nos podemos preguntar, por ejemplo, si la convivencia se funda en un asumir la interpelación de la “exterioridad” del “tengo hambre”, o bien, si la alteridad tiene una raíz más honda y basal. Asimismo, nos podemos preguntar si la convivencia se funda básicamente en el acto de habla y en sus supuestos *a priori*, de tal manera que la razón no sea ya la solipsista moderna, sino una comunicativa y dialógica; o bien, si cuando se llega a este convivir dialógico la convivencia misma se ha dado con anterioridad a todo diálogo y, por

tanto, la comunicación radical es prelingüística. Porque no solamente se trata de la elaboración de una nueva teoría de la convivencia, sino también de un poner al descubierto esa raíz en la que se funda toda convivencia humana tal como ésta “se nos da”.

Por todo lo anterior creemos que es un desatino prematuro centrar el problema en una “recategorización” desde un nuevo *locus* epistemológico en las categorías de Apel, Habermas, Lévinas, Marx o quien sea. Todo esfuerzo de recategorización es, a su vez, una nueva teoría. Por consiguiente, en el fondo de todo esto se encuentra el fantasma de la *Crítica de la razón pura*.

La filosofía de la liberación y la filosofía intercultural de Fernet Betancourt son teorías filosóficas que pueden hablar de cómo y dónde está la posible liberación; pero, a fin de cuentas, no saben de lo que están hablando en verdad, pues nunca se han cuestionado desde dónde están pensando. Y este “desde dónde” no es el lugar de nuestra vida, sea América Latina, Europa o África. Tampoco es un mero “locus epistemológico”. Se trata del suelo que no sólo posibilita, sino que también exige la entrada misma del pensar. Es el mismo problema al que tuvo que enfrentarse la teología de la liberación. Y no pudo solventarlo.

Quizá la “filosofía latinoamericana”, de entrada, ha perdido una baza por la urgencia, más que justificada, de *pensar* los problemas cruciales constatados en el “mundo de la vida”. Un pensar que exige la re-asunción y reelaboración de categorías filosóficas (materiales o dialógicas, o ambas a la vez) del pensar moderno de Marx o Apel, y que demanda la creación de nuevas categorías. Y esto, aunque importante, no es lo fundamental, ya que se trata de un pensar *exigido* no meramente por la situación ni por una responsabilidad ética, sino por una realidad vivida que pide una explicación que abra nuevas posibilidades de vida humana y de diálogo intercultural. De lo contrario, estará siempre el

peligro latente de caer en lo que sintetiza aquella canción mexicana: “Te llevaste mi vida con tu prisa y me has dejado inmensamente triste”.

Segunda Circunnavegación

Como los antiguos barcos que navegaban mares desconocidos a los que debían volver para acabarlos de cartografiar y ubicar, así volvemos nosotros a navegar de nuevo lo dicho para esbozar sus contornos un poco mejor, centrándonos en la filosofía de la liberación.

La realidad y la alteridad

Comentábamos que el asunto de la razón humana es pensar la realidad en la que ya siempre se está.¹⁹ Pero esto lo hace la razón no por mera espontaneidad, ni por exigencia ética, ni por criticidad, sino por exigencia de esa misma realidad “habitada”. Y esta exigencia brota de la forma en que la sentimos, porque el acceso primario a la realidad es el sentirla, y se siente con una determinada *fuerza de imposición* que modifica nuestro temple anímico (los sentimientos) y nos exige respuestas o voliciones. Y es que todo lo que sentimos, desde el más insignificante y fugaz contenido, lo experimentamos como radicalmente “otro”, como “suyo”, orlado de alteridad. *La realidad es alteridad*. Mas no esa alteridad que categoriza la filosofía de la liberación (inspirada en Lévinas) como “exterioridad” y “negatividad” (categorías que se mueven todavía en un horizonte hegeliano-marxista y husserliano, aun con las nuevas dimensiones que se les quieren dar),²⁰ sino alteridad sin más. En efecto, lo que se siente, en el mismo sentir, se siente como “suyo”, no como “mío” (así sea la más terrible alucinación, no existe

19. En lo que sigue nos apoyamos en el último pensamiento del filósofo español Xavier Zubiri, especialmente en lo que se refiere a su concepto *inteligencia sentiente*. Ver Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998; Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982, y Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.

20. “El Otro”, la exterioridad trans-ontológica, ética, la trascendentalidad interna al sistema (Franz Hinkelammert), fue construida como categoría fenomenológica por Levinas. Nosotros le dimos una dimensión económica, política, psicoanalítica y geopolítica [...]. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur...*

“fuera” del sentir). Es una radical alteridad que autonomiza lo sentido respecto del sentiente en el *mismo* sentir.

Y añadimos ahora que sentir la alteridad es aquello en lo que consiste la básica y fundamental intelección. La intelección es sentiente y el sentir es intelectual. Desde la primera sensación estamos y quedamos poseídos por la fuerza impositiva de la realidad como alteridad; desde la primera sensación estamos ya intelectivamente en la realidad alterna. No en el “sentido de la realidad” vehiculado por el lenguaje, sino simple y llanamente en la realidad como alteridad y “suidad” radical sentida.

Esto nos sitúa desde el inicio en un suelo fundamental (porque la acción de sentir es lo más “inmediatamente aprehensible”) e irrebalsable (porque antes de sentir no hay nada, ya que la misma “vida” —que proponía Hinkelammert como *arranque*²¹—, al menos en nosotros, se sostiene en el sentir) del que debemos partir como base de toda teorización futura —filosófica o no—: la realidad como radical alteridad. De ahí que ésta no es algo que se deba alcanzar como supuesta “exterioridad” dejada de lado o “negada” por la subjetividad moderna que, por lo mismo, se convertiría en fundamento de una nueva reflexión teórica que, también supuestamente, trascendería la modernidad en cuanto tal (la “transmodernidad” de la filosofía de la liberación),²² sino que estamos siempre en ella desde el momento de la primera sensación. Hablar de “exterioridad” es ya, de alguna manera, validar el punto de partida de la modernidad en la subjetividad, así como lo es seguir hablando de “intersubjetividad”.

21. Ver Franz Hinkelammert, “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica” en Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995, pp. 225–272.

22. “Así el concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la *nada*, *exterioridad* alterativa de lo siempre *distinto*, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aun de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other location*”. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur...*

Más acá del lenguaje

Lo anterior es muy importante porque nos coloca en un fundamento pre-lingüístico y pre-lógico: el mero sentir en que la realidad misma se nos da; no así su “sentido”, que siempre será sentido *de* la realidad.²³ Con esto se cuestiona el hecho de situar el punto de partida radical en el lenguaje, como la misma filosofía de la liberación lo asumió en un momento de su desarrollo siguiendo el “giro pragmático hermenéutico” de Apel en su propuesta de ver el lenguaje como mediador en la constitución de toda validez intersubjetiva a través del consenso, con lo que se suplanta el papel dado por Kant a la conciencia²⁴ y, al mismo tiempo, se avala la investigación de Wittgenstein según la cual los juegos lingüísticos incluyen toda conducta humana que suponga una “comprensión” del “sentido”. Y aun cuando la filosofía de la liberación tomó al final una posición crítica frente a Apel y Habermas, sigue aceptando que se debe situar el problema fundamental en la comunidad dialógica, que ya no sólo busca consensuar pretensiones de verdad, sino también de validez moral. Se conserva el momento lingüístico-dialógico como el punto de partida incluso en la comunidad de los excluidos y para hacer valer su interpelación (desde la “exterioridad” y su exclusión periférica) al mundo dominante (el “centro”).

Por otra parte, este punto de partida implica que los otros humanos —esa alteridad, el *otro*, tan penosamente alcanzado por la modernidad y también por la filosofía de la liberación como el “otro” negado, pero positivo en su comunidad dialógica capaz de generar nuevos acuerdos válidos y críticos— ya siempre se nos han dado desde el primario haberlos *sentido* como “suyos”. Por eso afirmamos que la alteridad no

23. Como ya lo sugería Albrecht Wellmer en su libro *Ética y Diálogo*, citado por Dussel, “La pretensión de verdad de los enunciados empíricos implica la referencia (*den Bezug*) de estos enunciados a una realidad [...] que, hasta cierto punto, es independiente del lenguaje”. *Idem*.

24. “¿Puede —o tal vez, incluso debe— la filosofía del lenguaje asumir hoy día la función de la filosofía trascendental en sentido kantiano, es decir, la función de *prima philosophia*?”. Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía. Vol. II*, Taurus, Madrid, 1985, p. 297.

es algo que se deba alcanzar, sino que siempre se está en ella. Y no se trata de una alteridad de exclusión (aunque pueda actualizarse así posteriormente), sino simple y llanamente una alteridad de “suidad radical”. Sentimos a los demás como sentimos todo: con un contenido que se hace presente en el sentir intelectual como “suyo”.

La intervención de los otros en las acciones: la acción social

Pero aquí no acaba todo; por el contrario, todo comienza. Y es así porque lo sentido respecto a la misma acción sentiente se actualiza como *instancia* (aquello que *insta* porque suscita impresivamente modificaciones afectivas y respuestas) y como *recurso* (aquello a lo que se recurre para responder de tal o cual manera). Con respecto al sentir, todo es instancia o recurso o ambas a la vez. Y dado que sentir es la acción primaria, fundamental y básica, con respecto a la totalidad de las acciones humanas, todo se hace presente o se actualiza como instancia o recurso. Esto nos lleva a considerar que es así como los demás se hacen presentes en nuestras acciones: nos instan a actuar y son recursos para el actuar mismo. La instancia puede ser el “yo también existo” del excluido, pero no necesariamente. La instancia no es de ninguna “exterioridad”, sino que es intrínseca a la misma acción sentiente, en tanto es lo que la desencadena. Y es que no se trata de nada “pensado”, de ninguna “negatividad”, sino que se trata de algo físico: sentir. Como hemos sostenido, pensamos que la filosofía de la liberación está demasiado cargada en su punto de partida de un hegelianismo filtrado por el Marx de la Escuela de Frankfurt y luego por la “exterioridad” de Lévinas.

Los demás, en su alteridad, no sólo se hacen físicamente presentes en las acciones cuando son sentidos directamente, sino que también se actualizan o están presentes a través de las cosas. Porque hay cosas que son instancias o recursos de mi acción, pero hay otras muchas que lo son porque los otros con sus acciones las han dejado o no a mi alcance.

Y entre todas hay unas cosas (los otros) que son *mediadoras* de otras cosas (instancias–recursos). Es lo que sucede muy tempranamente en la vida del niño: los otros (sus padres) le acercan cosas que serán instancia–recurso de su acción, o bien, se las alejan para que no lo sean. Y con esto hemos alcanzado algo sumamente importante: la acción *social* en su radicalidad, esto es, aquella acción en la que los demás se hacen presentes *determinando el ámbito de cosas que serán instancia–recurso de mis propias acciones*. Esto tiene una capital implicación para la vida social, ya que desde su fundamento radical la acción social no tiene que ver solamente con los demás, sino también con las cosas materiales que serán o no instancia–recurso de mis propias acciones. Los otros y las cosas quedan *intrínsecamente ligados* en la estructura de la acción.

Lo anterior nos lleva a radicalizar la postura de la filosofía de la liberación. Es acertada, a nuestro juicio, la crítica que realiza contra el pensamiento social de la segunda generación frankfurtiana. Según su crítica, ésta deja de lado la problemática en torno a la lucha por las cosas (la económica) para centrarse en el aspecto comunicativo: “¿No se habrá perdido el sentido material de la reflexión filosófica? Y si no hay consideración de la materialidad de la existencia humana, de la negatividad del hambre como punto de partida (como lo hacen Ernst Bloch o Horkheimer), entonces el sentido crítico (que para la primera Escuela era esa ‘negatividad material’) real, histórico, se ha esfumado”.²⁵ Sin embargo, contra lo afirmado por Dussel,²⁶ de ninguna manera es necesario regresar a una relectura de Marx para incorporar

25. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur...* “Observábamos que el abandono de la economía se había extendido en los filósofos críticos: ‘En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida [...] ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La alineación ha perdido su forma económicamente evidente’ (Habermas, *Teoría y Praxis*). Quizá esto sea válido, y habría hoy que discutirlo, para el “centro” (el Grupo de los Siete, es decir, algo más del 15% de la humanidad), pero como latinoamericanos nos escandalizó la parcialidad provinciana de este juicio filosófico”. *Idem*.

26. “Nuestra relectura de Marx nos permitía aclarar el tema de la Exterioridad–Totalidad en las comunidades formal–discursiva y material de producción. En los *Grundrisse* Marx escribe sobre el trabajo vivo (*Lebendige Arbeit*), en cuanto indeterminado, es decir, sin haber sufrido la subsunción (*Subsumption*) del capital (la totalidad). Esa subjetividad carnal desnuda es la materialidad como última instancia en el sentido de Marx (y de la primera Escuela de Frankfurt)”. *Idem*.

la importancia fundamental de la “materialidad” o “subjetividad carnal desnuda”, sino que basta con atenerse a lo que en la misma acción está presente sin necesidad de ningún andamiaje teórico para justificarlo, como lo hemos aclarado antes.

En síntesis, la acción social tiene que ver fundamentalmente con las cosas materiales, ya que la actualización de los otros se da a partir de las cosas dejadas a mi alcance y, consecuentemente, con las que han alejado de mí. Es decir, un momento fundamental de la acción social es el trato con las cosas físicas. No se trata solamente de momentos comunicativos y lingüísticos, sino del momento fundamental del uso, producción y distribución de las cosas con las que se va haciendo la propia vida.

Las actuaciones sociales y el sistema social

Situados ya en “lo social” podemos ahondarlo con la siguiente observación importante. La actualidad de los otros en la acción que delimita el ámbito de instancias–recursos de ésta no es algo aislado, sino que esa actualidad va *determinando* algo más hondo: *maneras de actuar permanentes* con las cosas, con los demás y con uno mismo (*ethos*). A estos modos de actuar permanentes los llamamos *actuaciones*. Y esto es crucial porque significa que “los otros” intervienen en nuestras acciones determinando las formas de percibir o aprehender las cosas, las modificaciones del temple afectivo o los sentimientos y las respuestas. Así, “lo social” consiste de manera radical en la *determinación* de maneras de actuar permanentes que van *configurando* la propia realidad humana en cuanto tal, ya que los otros se incorporan en mis propias acciones convirtiéndose así en notas físicas de mi propia realidad, configurando, por tanto y de modo intrínseco, mi propio cuerpo (modulación de la fisonomía, de los movimientos corporales, del aparato de fonación, etcétera) y mi propia manera de estar en el mundo (*corporeidad*). En una palabra: *los demás me van haciendo semejante a ellos*.

De ahí que vamos quedando *realmente* comunicados con los otros con anterioridad a toda comunicación lingüística. Hay una comunidad de comunicación porque hay una comunidad de realidades físicamente entrelazadas.

Aquí no ahondaremos más en lo anterior. Pero sí recalcaremos que la sociedad en su raíz no se relaciona principalmente con la comunicación lingüística ni con la formación de consensos comunitarios, sino con algo físico, no intencional: la *determinación* de maneras de actuar permanentes por la actualización de los demás en la estructura de mis propias acciones, delimitando ámbitos de instancias-recursos para actuar, pero además dotando con ello a las acciones de un determinado “sentido” o “significado” (por esto se podrá hablar de una “comunidad lingüística”). Disentimos, por tanto, de lo que la filosofía de la liberación ha asumido acríticamente: al hablar de sociedad estamos hablando de una “comunidad de comunicación” según la propuesta de Apel y Habermas.²⁷ Contra esto proponemos que la sociedad se ha de conceptualizar analíticamente como *sistema de actuaciones*, es decir, maneras de actuar que se sistematizan entre ellas. Esto significa que las actuaciones no quedan aisladas unas de otras, sino que toda manera de actuar determinada por los demás es, en el sistema social, *solidaria* respecto de todas las demás, de manera que, según la *posición* de cada una dentro del sistema, la modificación de una repercute posicionalmente en el resto. El sistema social, por ser sistema, es intrínsecamente dinámico, y las sociedades cambian porque las maneras de actuar se van modificando y se crean otras nuevas. Así, desde esta perspectiva se puede ver que las diferentes sociedades, sean del centro o de la periferia, están constituidas fundamentalmente por maneras y formas de actuar ante las cosas, ante los demás y consigo mismas,

27. “Se afirmaba la universalidad de una razón discursiva que superaba la razón puramente analítica de la *linguistic turn* (en aquello de que el que habla presupone ya siempre una comunidad lingüística, y reconoce al otro argumentante como un participante simétrico, como una persona que es fin y no medio, con igualdad de derechos, siguiendo la ‘lógica socialista’ de Peirce, donde la ética es el presupuesto de la ‘comunidad científica’).” *Idem*

determinadas por actualidad de los otros en las acciones (*ethos*). Esos “otros” determinantes de actuaciones no son sólo los “cercanos”, los de la inmediata comunidad lingüística, sino también los totalmente “lejanos” en términos culturales, cuyas acciones establecen en la propia comunidad “maneras de actuar” que no se darían sin aquella intervención. Esto significa que las distintas comunidades lingüísticas o culturales, por más que sean diferentes en sus modos de actuar (simbólica o económicamente) con respecto a las cosas, están comunicadas aun sin saber una de la otra y aun sin compartir sentidos lingüísticos, por el simple hecho de haber actualización intervenida de los otros en las actuaciones de los unos. Y dado que esta intervención va delimitando el ámbito de instancias-recursos, puede ser que unos vayan quedando alejados de recursos mientras que otros los van enriqueciendo (como sucedió, por ejemplo, en la colonización europea de América). Asimismo, hemos de tener en cuenta que los unos se actualizan en las acciones de los otros, determinando, a su vez, actuaciones sociales (por ejemplo, de miedo, de agresión, de dominación o de “exclusión”, como ocurrió también durante la conquista de los pueblos americanos). De ahí que, por tanto, la “exclusión” es una forma de actuar; no es algo primariamente pensado como categoría derivada de la “exterioridad” y la “alteridad”.²⁸

Conclusión: la convivencia y el fundamento de todo diálogo intercultural

Las actuaciones sociales no sólo son maneras de habérselas con las cosas materiales, sino que también tienen un momento de *poder*: el poder de los otros para intervenir en la propia estructura accional que determina maneras de actuar; es el *poder social*. El sistema social puede constituirse progresivamente como sistema de dominación no

28. “La exclusión es esencial en el momento discursivo para la Filosofía de la Liberación, porque es desde “el Otro”, en la exterioridad, desde donde surgen interpelantes las nuevas pretensiones de verdad”. *Idem*.

sólo económica, sino además cultural, ya que las actuaciones sociales tienen también un momento *simbólico intelectual*: en las maneras de habérnoslas con las cosas, con los demás y con nosotros mismos se van determinando también sentidos y significados que, a su vez, se actualizan como instancias–recursos para las acciones. Con ello vamos iluminando la estructura profunda de la *convivencia* social. En efecto, hay una real convivencia con los otros en y por la actualización intervenida en la estructura de las acciones. Y como se deja ver, esta real convivencia no es primariamente lingüística ni gira alrededor de una comunidad de comunicación; se trata de una convivencia *real*, no intencional, porque la intervención afecta nada menos que la misma estructura de mi actuar. Y también hay que explicitar que la convivencia no ha de ser pacífica de rigor; si bien tampoco, al estilo de la dialéctica, debe ser necesariamente conflictiva. Todo depende del *ajustamiento* de las actuaciones a una realidad *posibilitada* y *posible*. Y en este punto también diferimos de la propuesta de la filosofía de la liberación porque, al final, como hemos insistido, no se trata de procesos discursivos, sino de la realidad. Los discursos pueden ser dialécticos, negativos o contradictorios; todo esto constituye categorías del discurso lógico, no de la realidad. Y, por lo mismo, no se trata de “pretensiones de verdad” que deban aclararse en un nuevo discurso ni de “pretensiones de validez” que legitimen o deslegitimen discursivamente. Ni aquéllas ni éstas penden de quien las produzca ni dejan de serlo por consensos.²⁹

Las actuaciones sociales se pueden entrelazar de tal modo que se configura paulatinamente un sistema social *común*, globalizado, sin que desaparezcan por ello las profundas diferencias entre los grupos

29. Aunque también reconocemos que Dussel insiste acertadamente en la importancia de la incorporación de la “materialidad”: “El ‘acto de habla’ (*speech act*) de la víctima, el Otro de Lévinas, que clama: ‘¡Yo te digo que tengo hambre!’, es un acto de habla que involucra no sólo la exigencia de participación discursiva como ‘interpelación’ ético–lingüística de un posible excluido de la comunidad de comunicación, sino igualmente la exigencia material del excluido de la comunidad de la reproducción de la vida. Descubriamos así la manera de un retorno a Marx desde la misma problemática de la segunda generación. El ‘pobre’ de la Filosofía de la Liberación era un excluido de la comunidad material que nos remitía a la economía, y no sólo a la sociología”. *Idem*.

sociales. Esto se debe a que aun las actuaciones determinadas por los otros “extraños” se solidarizan con el resto de las maneras de actuar del grupo en cuestión. Luego entonces, no cabe duda de que los “excluidos y extraños” de la región nortea global van determinando maneras de actuar en los dominadores (aunque sean reactivas) por su intervención, por ejemplo, en los desplazamientos migratorios. Todo esto significa que la comunicación real entre los distintos grupos —incluso los excluidos de una comunidad de comunicación formal— se ha establecido físicamente mucho antes que cualquier reconocimiento explícito de “los otros”.

El sistema social, en tanto sistema de actuaciones sociales, constituye el *campo de realidad social*, configurado por la respectividad de las diversas maneras de actuar, en el que cada una de éstas es lo que es en función de todas las demás, posicionada y solidarizada con todas. En cada una de ellas se actualiza la propia realidad, la de los demás y la de las cosas dejadas a nuestro alcance, por lo que todas aquéllas no son meras cosas instancia–recurso, como concluimos, sino que son, más concretamente, cosas–instancia–recurso *públicas*, ya que han sido intervenidas por la acción de los otros. Esto es, en el campo social cada actuación se actualiza entre otras y en función de otras. Por lo mismo, en él, tanto la propia realidad como la de los demás y la de las cosas públicas crean una *situación* que, en este caso, es una situación *social*, en cuanto se trata de la situación creada por las actuaciones.

Por una parte, es principalmente en el *análisis* de esta situación que se ha centrado el esfuerzo de la filosofía de la liberación. Tanto la exclusión como la exterioridad, el dominio de los países llamados “desarrollados”, en consonancia con la totalidad impuesta por la filosofía moderna y la escandalosa intervención para alejar cosas–instancia–recursos de la inmensa mayoría de *nuestro* mundo, son las constataciones analíticas que la filosofía de la liberación explicita. Y, por otra parte, esa filosofía busca hacerse cargo de esta realidad problemática al abrir

de manera programática la posibilidad de elaborar una nueva filosofía “transmoderna” capaz de destapar el fondo de las actuaciones sociales inteligidas como progreso, desarrollo, ciencia; como humanización y civilización; como concreción de las aspiraciones humanas de justicia, de libertad y de igualdad. Todo ello valiéndose de diversas categorías teóricas modernas incorporadas al campo social desde planteamientos filosóficos, pero también asumiendo críticamente la tradición y los valores de cada cultura. Es la elaboración de un pensamiento por intelectuales críticos que se mueven en las “fronteras” tanto de la modernidad como de la propia cultura,³⁰ con la finalidad de consolidar los consensos a los que pueden aspirar y que van realizando penosamente, en un proceso de maduración y resistencia de las culturas excluidas y negadas por la modernidad, y que, al mismo tiempo, desenmascaran la pretensión de verdad y de validez del “Norte”; desenmascaran la nueva colonización y el nuevo eurocentrismo frente a las pretensiones imperiales de Estados Unidos, que ahora, desde la filosofía crítica y liberadora, son reactualizadas como lo que son *en realidad*: el campo social mundial, sistemas de actuación de exclusión, dominio, universalidad, colonización, etcétera.

En su análisis la filosofía de la liberación constata una situación social problemática que exige hacerse cargo de ella. El diagnóstico de la enfermedad está hecho. El siguiente paso es la curación. Y es aquí donde entra en juego ya no la realidad vivida, sino lo que ella *puede ser*. La *realidad* nos lanza en su problematismo a la *realidad posible*, a lo *irreal*, para revertir desde ahí la realidad sentida, vivida, experimentada. Es algo que el mismo Dussel propone como la primera tarea de un diálogo filosófico “del Sur con el Sur”.³¹ Se trata de pensar la situación problemática, porque el pensar, como ya antes anotamos, siempre piensa en

30. “En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las ‘fronteras’ pueden crear un pensamiento crítico”. *Idem*.

31. “Es necesario que un grupo de filósofos críticos del Sur, no de los que meramente enseñan o comentan a los filósofos del Norte, discutan profundamente y con suficiente tiempo cuáles son los problemas, los temas, las hipótesis de reflexión a los que deberían abocarse en el futuro”. *Idem*.

posibilidades. Ahora bien, un elemento importante de la situación es que, aun cuando se trata de una situación global en la que el sistema social se ha comunizado, está constituida por numerosos *subsistemas* sociales, es decir, diversas culturas que configuran varios “mundos nuestros” o “nostridades”. Para cada una su misma situación es problemática y reclama, por lo mismo, hacerse cargo de ella recurriendo a lo que su realidad podría ser. Así, el ámbito de lo irreal es el suelo sobre el cual tendría que plantearse todo diálogo intercultural; diálogo que no puede darse desde las premisas planteadas por la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, esto es, desde una intención de simetría (porque nunca la habrá).³² Es decir, las famosas “pretensiones de verdad” sólo se pueden dialogar argumentativamente al interior del mismo “mundo nuestro”, pero no con uno diverso.

La racionalidad no es dialógica ni argumentativa primariamente, sino pensante. Lo propio de la razón humana en cuanto tal es la salida del campo social hacia lo que las cosas podrían ser realmente. Y en esto tendríamos que matizar la afirmación de Albrecht Wellmer citada por Dussel: “Las exigencias de racionalidad se refieren a los argumentos sin consideración a las personas, mientras que las obligaciones morales se refieren a las personas sin consideración a los argumentos”.³³ Porque no se trata sólo de las obligaciones morales, sino también de las posibilidades que la realidad de cada cultura abra, que cada una de ellas argumente, pero sin paridad con la argumentación que otra cultura pueda hacer desde las posibilidades pensadas.³⁴ Y, en este sentido, no

32. Algo que también reconoce la filosofía de la liberación: “Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas”. *Idem*.

33. *Idem*.

34. En este punto la filosofía de la liberación deja muchas preguntas, porque a pesar de su constante afirmación de la interculturalidad real, parecería que su preocupación es el diálogo con la modernidad y el esfuerzo de argumentar asumiendo en principio el horizonte intelectual de la filosofía occidental y en simetría con sus planteamientos (como si el problema principal de la situación actual fuera primariamente intelectual y filosófico). Cierto que este esfuerzo es necesario al interior de la misma cultura occidental (al final, la América mestiza no deja de ser, aunque “exterior”, excluida, “patio trasero”, en gran medida, “occidental”), pero no es tan obvio que deba ser el camino para llegar a nuevos consensos interculturales y para una era “transmoderna”.

se trata de un diálogo de interpretaciones diversas, sino de realización de posibilidades distintas y quizá, más en concreto, de diversas ideas de lo que es el ser humano, el mundo, y la forma de “habitarlo”, de las que surgen, se presentan o se crean distintos esbozos de posibilidades de fecundidad variable para la tarea constante de hacerse cargo de los problemas distintos que cada situación cultural presenta. Son realizaciones y posibilidades presentes en cada diverso “mundo”, pero que, al estar realmente comunicadas por determinación de maneras de actuar, pueden ser “probadas físicamente”, respondiendo al problematismo que cada situación plantea. Por ejemplo, que la cultura occidental pruebe las posibilidades que se pueden alumbrar a la luz de la relación con la naturaleza como “madre tierra” de varias culturas, a fin de solucionar desde otra perspectiva problemas graves ecológicos generados por una relación meramente instrumental de dominio técnico; así como otras culturas pueden probar las posibilidades de solución a problemas que su situación plantea a la luz de las posibilidades que abren tecnologías de la cultura occidental.³⁵ Esto, a su vez, va generando nuevas determinaciones mutuas de nuevas maneras de actuar que ahondan en la comunización del *mundo*.

Finalmente, la propuesta zapatista aún es un reto, un desafío y la utopía de nuestra propia humanización: “Un mundo donde quepan todos los mundos”. ✕

35. Esto tiene relación, aunque en otro contexto filosófico —porque no se trata ni de “diálogo crítico intercultural”, ni de “subsumir lo mejor de la modernidad”, ni de “universalidades”—, con la siguiente aseveración de Dussel: “La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales, subsumiendo al mismo tiempo lo mejor de la Modernidad, debería desplegar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso transmoderno (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.), multicultural, en diálogo crítico intercultural”. *Idem*.

Fuentes documentales

- Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía. Vol. II*, Taurus, Madrid, 1985.
- Bautista, Juan José, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Akal, Madrid, 2014, <https://es.scribd.com/read/349742995/Que-significa-pensar-desde-America-Latina> Documento electrónico sin paginación.
- Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Akal, México, 2017, <https://es.scribd.com/read/352875038/Filosofia-del-sur-Descolonizacion-y-transmodernidad> Documento electrónico sin paginación.
- Hinkelammert, Franz, “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica” en Hinkelammert, Franz, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995, pp. 225–272.
- Mariátegui, José Carlos, “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?” en *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades/Centro de Estudios Latinoamericanos/Unión de Universidades de América Latina, México, N° 34, 1979, pp. 3–14.
- Palacios, Alfredo Lorenzo, *La lucha contra el imperialismo. Nuestra América y el imperialismo yanqui*, Historia Nueva, Madrid, 1930.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 2004.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998.
- *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.
- *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.