



HACIA LA DESNATURALIZACIÓN DEL HUMANISMO OCCIDENTALCOLONIAL: ARISTAS EN ENRIQUE DUSSEL

INGRID ÁLVAREZ¹

RESUMEN: El presente artículo es una lectura crítica del humanismo occidental colonial desde algunas premisas en los textos “El Humanismo helénico” y “El humanismo semita”, del filósofo de la liberación Enrique Dussel. Aristas como la crítica al dualismo antropológico y ético, el menosprecio al cuerpo y la empírea, el bien común considerado abstracto, la a-historicidad en la comprensión de la propia existencia situada, la materialidad y la autoestima. Asimismo, la objetivación y la instrumentalización como parte de la totalidad del humanismo que no logra ver más allá del dogma incuestionable. En esta perspectiva, se exponen ideas en el utilitarismo y el liberalismo como parte de la ética instrumental del sistema económico que ha naturalizado su orden social dejando fuera a gran parte de la humanidad. Luego, se hace una crítica a la objetivación de la vida desde Marx por la regulación de la muerte. Finalmente, lo expuesto en Dussel contribuye a desnaturalizar el humanismo occidental colonial que ha normado y lesionado parte de la vida en América Latina/Abya Yala.

PALABRAS CLAVE: Humanismo helénico, Humanismo semita, Dussel, Desnaturalizar.

ABSTRACT: This article offers a critical reading of Western colonial humanism based on premises found in the texts "Hellenic Humanism" and "Semitic Humanism" by liberation philosopher Enrique Dussel. It examines aspects such as the critique of anthropological and ethical dualism, the disregard for the body and empirical experience, the abstract concept of the common good, the ahistorical understanding of one's situated existence, materiality, and self-esteem. Furthermore, it explores objectification and instrumentalization as integral parts of a humanism that fails to see beyond unquestionable dogma. From this perspective, it presents ideas within utilitarianism and liberalism as part of the instrumental ethics of the economic system that has naturalized its social order, excluding a large part of humanity. Subsequently, it critiques the objectification of life, as seen through Marx's lens, through the regulation of death. Finally, Dussel's arguments contribute to denaturalizing the Western colonial humanism that has both regulated and harmed aspects of life in Latin America/Abya Yala.

KEYWORDS: Keywords: Hellenic humanism, Semitic humanism, Dussel, Denaturalize.

Vivimos en un humanismo que está empañado entre las tientas, hemos intentado una y otra vez atravesar las tinieblas de los elementos que han configurado el pensamiento colonial.

¹ Investigadora de ética y filosofía latinoamericana. Estudiante de doctorado en Estudios Interculturales pela Universidad Católica de Temuco. Email: ingridal2009@gmail.com.

La verdad de la vida misma aparece a tajo abierto, inserta en la materialidad de la tierra, en el sentimiento deshumanizado, en la vida extraída y llevada a mercancía por el imperialismo.

Los dogmas innegables del pensamiento eurocéntrico colonial donde solo hay Totalidad.

Existe un tipo de humanismo con la Modernidad que no sólo está asentado sobre la obsesión de supremacía sino que se humaniza mientras más se aleja de la tierra, “evoluciona” hacia el desarrollo, el libre mercado y el crecimiento económico. “La huella del progreso bautiza a la razón en subordinación [...] a los hechos de la vida y a la capacidad dinámica de producir más y más grandes hechos de la misma especie de vida [...] impide el reconocimiento individual” (MARCUSE, 1987, p.33).

Un humanismo unilineal para una humanidad que es situada, diversa, ancestral e interétnica. Esa significación restrictiva sobre humanización está envuelta por el velo del encubrimiento, porque el reconocimiento de mundos plurales en compromiso de responsabilidad y respeto está fuera de todo resultado perjudicial impulsado por el “logos por excelencia” (ZEA, 1986), lo que implica ver críticamente como significamos la ética en América latina/Abya Yala que contextualiza al sujeto histórico desde su mundo; posibilidad en perspectiva de liberación.

Crítica al dualismo en el humanismo helénico

Una de las críticas de Dussel (2012) al humanismo helénico es el dualismo, sobre todo, porque se convirtió en un dogma incuestionable del pensamiento occidental colonial. Para Dussel, esta constitución del dogma es preocupante por su relación con la disposición humana y la civilización.

Un humanismo que ha naturalizado el dogma de cómo verse a sí mismo y al otro. El dogma del dualismo ha normado una forma de concebir el mundo, la materialidad, los cuerpos, la historia: la vida. El menosprecio sobre el cuerpo en el humanismo helénico es percibida conscientemente; es decir, el dualismo posee un polo positivo (el bien, el alma, lo divino), y su polo negativo (el mal, el cuerpo, lo meramente humano) (DUSSEL, 2012, p.47).

Hay una reivindicación de una postura existencial situada que visibiliza Dussel cuando crítica al dualismo helénico: “el mundo empírico, del cuerpo, plural, vulgar, no posee ninguna con-sistencia. El mundo del alma, del fuego, común, de los mejores, es el único que existe” (DUSSEL, 2012, p.49). Precisamente, lo empírico, lo cotidiano, el cuerpo como parte de lo vital del ser humano es imposible que no sea parte de la existencia. En lo profundo, Dussel

crítica al humanismo helénico donde prima el alma y la visión de superioridad porque niega la alteridad en la existencia concreta.

El humanismo helénico en el rechazo al mismo mundo, a su persistencia en lo unívoco le quita consistencia a una filosofía desde el estar situado en el mundo. Un humanismo que le inhibe consistencia al mundo le impide la vida en su analéctica. Un humanismo sin empírea ni reconocimiento del cuerpo como parte fundamental de la existencia está en la Totalidad y en la univocidad de lo mismo. Como si la naturaleza viviente prohibiera las singularidades, perspectiva que es errática en el humanismo occidental dominante, por lo mismo, es relevante ver más allá del horizonte del humanismo helénico donde “el cuerpo es la prisión del alma, la que por la muerte puede partir al Hades para purificarse, y volver, al fin, al mundo superior” (DUSSEL, 2012, p.49-50 citando a Platón).

El cuerpo humano; la materia enraizada en lo común de la vida es inferior en el humanismo helénico, por eso, debe ascender a otro plano superior, como si tuviera que evolucionar para clarificar algo mientras purga una condena ante los Dioses alejados del mundo. Si hay que sanear el cuerpo y la materialidad cotidiana de la vida existe un rechazo a la misma en un humanismo que subsiste sin soporte vital. Por eso, DUSSEL (2012), respecto la corporalidad unitaria del humanismo semita, menciona que “en nuestro tiempo, el hecho de que la existencia humana ha sido redescubierta no como ‘teniendo un cuerpo’, sino como ‘siendo un cuerpo’, nos permite investigar los orígenes mismos de este elemento esencial de nuestro modo de existir” (DUSSEL, 2012, p.190).

El humanismo helénico no reconoce estas aristas como parte de la existencia histórica y territorial. Un humanismo que es despectivo con la propia existencia inhibe firmeza a la comprensión de la vida; es un humanismo de muerte. Un humanismo donde la vida no es sagrada es una desmaterialización de la existencia misma.

Precisamente, Friedrich Hayek, uno de los pensadores liberales, desmaterializa la vida de los/as otros/as, naturaliza la construcción de la desigualdad, argumentando que el orden social no existe, que todo se da por sí mismo en la economía de modo natural. De hecho, la catalaxia que propone (HAYEK, 1982) es un orden espontáneo del libre mercado que tiene un predominio en el neoliberalismo. En el concepto de catalaxia no hay responsables, el orden social no está determinada por la ética ni política de nadie. Lo más preocupante es que estamos hablando de la vida misma y las premisas de Hayek contribuyeron al neoliberalismo, pero también a objetivar lo vital del ser humano como el trabajo, los alimentos, la tierra, el cuerpo, etc. La perspectiva filosófica de los liberales como Hayek, hacen factible que la vida esté

expuesta a una desigualdad a plena luz del día, sin responsabilidades éticas ni políticas del capitalismo. Por lo mismo, la ética de la liberación de Dussel señala, claramente, la negatividad material destacada por la primera Escuela de Frankfurt y Marx, negatividad invalidada por el orden social de la ley en la filosofía política eurocéntrica. El ser humano es un sujeto ético-corporal y situado; por eso la ética de la liberación en su base material enfatiza la importancia de “la autorreproducción de la vida humana” (DUSSEL, 2001, p.72). Asimismo, en el humanismo semita fue bosquejando que no todos los humanismos detentan una visión dualista ni inmaterial respecto al mundo de la vida.

En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la carne (*basár*) y el espíritu (*ruáj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa con la palabra: *néfesh* [...] yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad [...] irreductible (DUSSEL, 2012, p.195)

Dussel, deshilvana la naturalización de lo antropológico, lo ético, lo epistemológico hacia un humanismo de la coherencia con la vida pensando en América Latina/Abya Yala. Es fundante desnaturalizar los elementos que has estructurado un humanismo que a través de la filosofía europea ha influenciado la historia, la cultura, la política, etc.; un orden colonial que inferioriza ¿Qué sucede con el menosprecio en una inconsistencia para la vida? “El ser humano real, corporal, el que tiene los pies sobre la tierra” (DUSSEL, 2008, p.39).

El evidente ciego colonizador abre los ojos aunque a veces no puede ver, de todos modos, la verdad lo circunda tan hondo como para carcomer su estómago, su pulmón: la corporalidad retenida en la dominación detrás del humanismo europeo occidental ¿Y qué puede ser más importante que la vida misma? Frente a frente con el horror del capital, el sentimiento deshumanizado extraído por el imperialismo, disimulando los rostros de la mercancía, el extractivismo de las riquezas regionales y la explotación global niegan toda alteridad. Un humanismo que no considera la alteridad está en la totalidad. “La guerra es un momento necesario de la totalidad; está incluida en la lógica” (DUSSEL, 1974, p.78). Aristóteles, por ejemplo, en el libro *La Política*, alude que “el vencedor descuella siempre por algo bueno” (ARISTÓTELES, 1983, p.10), asimismo, “la virtud [...] tiene también la máxima capacidad de imperar por la fuerza” (ARISTÓTELES, 1983, p.10).

En el humanismo helénico no importan los medios siempre que el fin sea bueno decidido por una perspectiva de virtud que también es totalidad desde el “conquistador”. Por otro lado, la crítica de Dussel a Platón es por los dilemas que son parte de la estructura de la cultura helénica, una filosofía que está en esta dicotomía fuera de la ciudad con una idea de que los dioses no conviven. Contradicción en el *telós* del ser humano afuera de la *polis* porque es una

felicidad que se aspira para Platón fuera de la vida. El humanismo helénico es una concepción abstracta del bien como si existiera por sí misma sin sujeto, sin materialidad de la vida de la comunidad, es esta forma sesgada de considerar el humanismo colonial que analiza Dussel avizorando (en parte) su crítica ética y política.

Para Dussel (2012), la base del dualismo es también la inconsistencia teórica del bien común, esa parcelación atraviesa el *ethos*, el estar de la ética donde es el mundo y la comunidad quiénes sostienen la vida empírica. En el humanismo helénico el bien común del ser humano se desanuda del mundo; lo que es imposible. Parafraseando a Dussel, (2012), la consistencia ética queda para el sabio ¿Pero qué sucede con el ser humano, lo mundano que lo circunda no tiene bien común? Claro está, se naturaliza un orden ético divinizado.

Así, el ser humano no puede ser reflexivo de sí mismo ni de la alteridad, por ello, la beatificación del sabio en la mirada del bien del humanismo helénico lo aleja del estar en el mundo; de la vida misma. Para otro filósofo latinoamericano como Rodolfo Kusch, el estar es elemental para comprenderse un sujeto ético creador. El estar-siendo siempre estará en problematización respecto lo colonial y el imperialismo,

En esto sufrimos como un abandono existencial. Hay evidentemente una diferencia considerable entre mi existencia y la propuesta para ser [...] una oposición entre eso en que estoy y lo que debo ser [...] entre mi estar y el ser. Por eso descubrimos que somos siempre anteriores al ser de otros (KUSCH, 1975, p.652).

La existencia en perspectiva de la liberación se reconstruye en el ser fuera de la ontología moderna. Al respecto de este concepto, “Es que el reconocimiento de un estar al margen del ser implica un saber de algo, y un cómo darse en este estar, al margen del cogito [...] supone el pensar de algo que hace a la radicalidad negatividad” (KUSCH, 1978, p.470).

Por otra parte, nuestro filósofo de la liberación manifiesta que

De Schelling queremos recoger la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la identidad del ser y el pensar (por ello de Heidegger con su «pensar esencial» del «ser desde él mismo», que es criticado por Schelling) se encuentra la positividad de lo impensable. El Schelling definitivo se vuelve contra Hegel indicando, como para Kant, que «la representación no da por sí misma la existencia a su objeto». Es decir, para Kant una de las categorías de modalidad (y por tanto sus juicios) es la posibilidad o imposibilidad (DUSSEL, 1974, p.176-177).

Bifurcar la filosofía de la vida misma no podría ser parte de un humanismo que anhela consistencia vital. La divinización del sabio como parte de un orden natural no es coherente con una ética que hace el ser desde el estar comunitario. A Dussel (2012) le preocupa que los problemas humanos no sean dignos de la importancia que detentan y que sea lo divinizado parte de una ética que no representa el bien común. La vida interpretada lejos de lo empírico.

Volviendo al liberalismo como heredero del humanismo europeo, para Hayek el bien común de una ‘sociedad libre’ se delimita como orden abstracto. Ningún fin concreto en exclusiva, orden que llama nomocrático, gobernado por la ley para su mutuo beneficio. Según los liberales el orden del mercado no da lugar a correspondencia del bien común desde lo concreto, declarando imposible la justicia social en una economía. Los liberales no consideran las consecuencias ni que las acciones se pueden prever. Claro está, Hayek niega todo propósito en un orden social considerando que la razón que existe autónomamente es laboriosa para la civilización moderna. Otro concepto que llama la atención de su proposición teórica es ver la justicia como algo descubierto por el trabajo de los jueces o los letrados no por la voluntad de una autoridad basándose para ello en nociones de la antigua Grecia y Roma.

Asimismo, otra perspectiva del humanismo europeo colonial es el utilitarismo con Bentham y John S. Mill. El problema no es que el utilitarismo proclame la mayor felicidad para la mayor parte de personas, sino que lo que entiende por felicidad y/o bien cambia en relación al contexto cultural e histórico y en sintonía con Dussel diríamos que depende del *ethos* que da cuenta de una materialidad y existencia humana. La pretensión del utilitarismo es con los resultados anclándose demasiado en los fines, de este modo el cálculo costo beneficio es un detrimento al bien común. El utilitarismo es conocido como una ética consecuencialista que deja de lado los medios, evade cómo se logran los fines y a quiénes afecta. Soslaya el bien por la cantidad y la utilidad. Y, por lo tanto, existe un problema para prever consecuencias y actúa *ex-post*. Para uno de los exponentes del utilitarismo como John S. Mill hay una primicia ética que es la utilidad. Hedonismo universalista que es una contradicción, porque también establece que la felicidad de la mayoría está por encima de las particularidades, así la utilidad es un imperativo categórico del humanismo occidental colonial.

Un humanismo que diviniza al sabio que hace de la ley un imperativo categórico menoscaba los medios y se hiere a sí mismo ante la primacía de lo cotidiano y de lo imprevisto en la historicidad. Y quizá el mal de los males en el humanismo occidental para comprender la alteridad sea este utilitarismo o instrumentalización con el otro en relación.

Para Buber existe una relación entre el Yo –Tú (*Ich-Du*) cuya consistencia no se encuentra dada en ninguno de los dos términos de la relación, sino en el entre (*zwischen*) mismo. La relación Yo-Ello (*Ich-es*) es el intercambio entre un sujeto activo y los instrumentos, pero no de una persona. Ser propiamente conciencia significa tener una relación (*Beziehung*) con otra conciencia, y esto mutua e inmediatamente (DUSSEL, 2012, p.2018).

La intersubjetividad y la interrelación para otro humanismo desde América Latina/Abya Yala es significativo donde debe haber reciprocidad en las relaciones humanas y no sólo una conciencia para sí sino para otro/a también.

Hegel decía que la conciencia de sí mismo (*Selbstbewusstsein*) es en y para sí, cuando y a través de otra (conciencia) que sea en y para sí; es decir, ella es sólo un reconocimiento (*Anerkanntes*) [...] La conciencia se reconoce (*anerkennen*), en tanto recíprocamente (*gegenseitig*) es reconocida (*sich anerkennend*). De este tipo de reflexión, inspirada en Kant, Fichte y Schelling, siguiendo una tradición ininterrumpida en el siglo XIX, irrumpen en nuestro tiempo las meditaciones existenciales sobre la reciprocidad de conciencias, la intersubjetividad, o las relaciones interpersonales (DUSSEL, 2012, p.2017-2018)

Otra arista central en nuestro filósofo de la liberación es que un humanismo que no logra quererse a sí mismo en su mundo tampoco lo hará con la alteridad. Dussel casi subrepticamente cuestiona que en el humanismo helénico no esté presente el amarse a sí mismo como una arista trascendental para todo otro, amarse a sí mismo como un mandato fundante para amar y reconocer a otros. El bien y el amor absoluto no son sólo para los dioses sino para el ser humano que debe apreciarse en su *ethos* mítico y su cuerpo. “El mayor de los males, y que pareciera enraizarse en lo más profundo del alma humana, es el amor a sí mismo. En verdad todas las faltas nacen de este amor” (DUSSEL, 2012, p.53, citando a las Leyes helénicas VII).

Es como si amarse a sí mismo fuera negativo en el humanismo helénico, enlazarlo al alma desde un enajenamiento, así no considera el propio cuidado en el mundo donde involucra un cuerpo y un estar. Cuestionar el amor a sí mismo es no comprender la relación desde ahí con la alteridad. El reconocimiento de sí mismo para reconocer a otros. La ampliación de la humanidad en conjunto con otros que no contenga un fin utilitarista ni instrumental es una extensión de la realidad hacia lo inusitado desde el ser humano que en la filosofía de la liberación de Dussel es muy palpable desde la revelación del otro.

La fe meta-física es límite de la visión; la bene-volencia o amor-de-justicia es la irrupción del amor en el Otro; la disponibilidad o apertura es silencio, es esperanza y no mera espera; es respeto que hace lugar a la revelación en el diálogo. De esta manera, la “conciencia ética” o metafísica es el “corazón que sabe escuchar” la voz-del-Otro (DUSSEL, 1973, p.53-54)

La escucha ética en el reconocimiento de la revelación del/la otro/a en Dussel es apertura, exposición y disponibilidad. La escucha ética genera una apertura que reconoce que existen otros horizontes detrás de la muralla objetiva de la totalidad. Exposición y disponibilidad en el horizonte en relación con todo otro/a es irrumpir éticamente, es superar la ética ontológica de la Modernidad desde la relación analéctica. Dussel, en este reconocimiento, alude “saltar por sobre los muros de nuestros mutuos horizontes ontológicos e irrumpir en

medio del ser-otro [...] tensión hacia el otro como otro, por el mismo” (DUSSEL, 1973, p. 147). Un reconocimiento con revelación del/la otro/a.

Dussel (1974) critica el concepto de revelación en el filósofo belga Ladrière, centrada en lo teológico y en la ontología de la totalidad porque según Dussel hay filosofía en la revelación por el rostro del otro, una expansión del sentido filosófico y antropológico con la alteridad en la revelación. Otro profundo filósofo que enfatiza el reconocimiento de sí mismo es Paul Ricoeur. En este amor de sí mismo un mundo moderno se ancla en la clausura. “En la forma de la negación de reconocimiento, la pérdida del respeto que la persona se causa a sí misma tiene siempre una modalidad afectiva” (RICOEUR, 1996, p. 254). Ricoeur dice en sintonía con Taylor: “Política de reconocimiento cuyo beneficio, en el plano personal, no puede ser más que el crecimiento de la estima de sí” (RICOEUR, 1996, p. 273). Debe existir un crecimiento de la estima en contextos de menosprecio.

Por otra parte, (DUSSEL, 2012) reconoce en Aristóteles su análisis del compuesto humano como el corolario de tres elementos pero que son jerarquizados: el cuerpo, el alma y el intelecto. Entonces, una de las grandes problemáticas de este humanismo es que el bien humano es el bien del alma. En la ética de Aristóteles, según Dussel (2012), este compuesto se convierte en las virtudes que rigen la ciudad.

La *eudamonia* en el pensamiento ético griego es fundamental y, al volver encarnada como una actividad del alma en Aristóteles, la crítica de Dussel (2012) es porque sólo el filósofo es el más feliz de todos. Las grandes encrucijadas que se abren para Dussel (2012) es como un filósofo lejano a la comunidad, a la vida política puede contribuir a una ética del bien común. ¿El bien común sin enraizamiento en el mundo puede desarrollarse en su ética?

Las virtudes urgentes para el humanismo helénico son la prudencia y la justicia sin comunidad. Otro óbice del humanismo helénico sería el núcleo ético mítico que es parte de una antropología que reviste la ética política.

Otra crítica primordial de Dussel (2012) al humanismo helénico es que no está traspasado por la historicidad, no considera que el tiempo revela el significado de la existencia humana. En este sentido un humanismo para América Latina/Abya Yala debe considerar el sentido posibilitador de la actualización del presente. No se trataría de la historia de la técnica sino de la historia humana. Así, la crítica a la técnica como objetivación del núcleo ético-mítico para Dussel (2012) compone el cimiento de la existencia humana. La falta de historicidad del humanismo helénico no permite renovar el presente, es un pensamiento determinista y a-

histórico. Dussel enfatiza la humanización desde la corporalidad-espiritualidad como un todo, a través del movimiento en el mundo de la vida.

Otro humanismo para América Latina/Abya Yala devela el sentido de la existencia humana desde la historicidad.

Pero la historia de la técnica o la civilización no solamente no es la historia *humana*, sino que es en cierta manera su efecto. Hay concepciones ético-míticas, humanismo, que permitiendo a las técnicas llegar a un cierto desarrollo, les impiden continuar más adelante, lo que explica el estatismo y aun la aniquilación de las culturas de la India, China, Egipto, etc. Es el “componente intencional”, el sistema de valores o la totalidad de los fines, el que regula la objetivación, la invención de los “portadores materiales”, la civilización como sistema de instrumentos (DUSSEL, 2012, p.63).

Posteriormente, en el humanismo semita, Dussel indaga su perspectiva por la relevancia del bien en la universalización del mismo, no solo de la historia del ser humano, su mundo y el ser, sino que existe una relación insoslayable en cómo la antropología filosófica irrumpe en la historia de la ontología.

Dussel, desde la antropología filosófica, enfatiza lo relevante del ser humano para reflexionar, posicionar y visibilizar la América Latina/Abya Yala y su constitución hacia una liberación de la impronta eurocéntrica en su historia y cultura. Dussel contra todo encubrimiento del ser desde otra historia contribuye para demoler la historia de la ontología, edificar desde y para el ser de nuestro mundo colonizado. Dussel nos proporciona elementos para comprender la estructura latinoamericana. “Ciertos elementos de la estructura de la conciencia colectiva y personal, histórica y circunstanciada, a través de la cual [...] situado en el espacio y el tiempo, vive su existencia concreta, visualiza el universo y su posición en el mundo” (DUSSEL, 2012, p.163).

Quizá puede parecer reiterativo, sin embargo, la cosificación conceptual que se ha impuesto en América Latina/Abya Yala y el sentirse otros/as según Kusch, se desmantela desde la propia estructura existencial, él propone el estar-siendo como parte de esa estructura de los sujetos y pueblos frente al paradigma occidental europeo. De esta forma, ubicar la reflexión filosófica en crítica a la objetividad será principal porque este camino fue interrumpido por la degradación de la existencia de todo/a otro/a. Por lo mismo, es un modo de situarse para recobrar y rehacer la propia historia y política. Dussel alude en su búsqueda de la historia de la cultura: “Lo que explicamos allí de un modo histórico-circunstancial, lo expondremos aquí en el nivel del núcleo ético-mítico o aquel complejo de valores y actitudes existenciales que fundan todo comportamiento personal y colectivo” (DUSSEL, 2012, p.164).

Valores desde lo latinoamericano en diálogo con otras perspectivas críticas filosóficas que aporten a cuestionar la dominación ética-política, no es sólo los valores sino la regulación de la objetivación de la vida. Claro está, los vestigios del positivismo están anclados a las ideas

de orden, progreso y control. El positivismo en Comte cosifica la realidad al explicarla de manera mecanicista.

Forma sesgada de relación con todo otro/a que, posteriormente, se avizora en la Modernidad. “La razón instrumental es la herramienta que le permite al ser humano controlar y dominar, la herramienta que introduce la calculabilidad, el análisis de costo beneficio. La razón instrumental por lo tanto tiende a reducir aquello que es bueno para la humanidad” (LARRAÍN, 2009, p.10).

En los *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*, de Karl Marx, existe una exposición magistral de como la enajenación está aunada a la objetivación de la vida. Hay como un espejo donde se refleja el sí mismo, las consecuencias de este devenir mercancía en la enajenación se pagarían con la misma vida. La objetivación del trabajo, es la objetivación de la vida de todo ser humano, éste no puede ser algo independiente de lo que produce, ni su corporalidad; realidad viva.

Marx esclarece que el trabajo no sólo produce mercancías; existe una concepción de sí mismo del sujeto obrero como mercancía. Entonces, la propiedad privada ha ganado con la objetivación, la des-realización del trabajador no es más que extirparle su situación ética, política y su materialidad en el mundo. La des-realización de todo otro/a es la inmoralidad de la política de la muerte. Entonces, desrealización y enajenación están aunadas por el no reconocimiento de sí mismo y los/as otros/as. Por este dejar entrar la apariencia objetivante que nombra las cosas en lugar del propio sujeto que crea otra realidad material lejos de la explotación.

Es fundamental cuando Marx (1984) plantea que todo comienza por aceptar la economía política sin cuestionarla, así expone que aceptar algo significa “permitir que alguien entre en un lugar”. Por lo mismo, es elemental que el sujeto se situé en su historicidad, desde su *ethos* y arraigado en su mundo porque eso hace plausible el valorarse. Es una crítica desde la materialidad y la subjetividad situada.

Marx es muy sabio al admitir que la abstracción no entiende los procesos materiales, la economía política del humanismo occidental colonial y capitalista no puede explicar, respetar ni reconocer la vida porque su gran problema es el encantamiento en sí mismo. La separación tajante e indolente entre la materialidad y los fundamentos; práctica y pensar. A la economía política europea le falta movimiento y ruedas que no se pueden sostener en la competencia ni en la codicia. Las ruedas vendrán de otra economía. Marx enfatiza que justamente porque la economía política no comprende la coherencia del movimiento de la historicidad no pudo, por

ejemplo, oponer la teoría de la competencia a la del monopolio, la libre empresa a la de la corporación, la división de la tierra a la del gran latifundio.

Dussel (2008), en el texto *Marx y la Modernidad*, visibiliza la vida, la corporalidad que se compromete filosóficamente con la realidad y cuestiona la pobreza impuesta por leyes formales sin base material y sin contenido de la vida.

El tema de la pobreza está en el fondo [...] Pero el joven Marx ¿contra quién se opone? Sabemos que se opone contra Hegel [...] es como si estuviese hablando de neoliberalismo [...] él va a criticar a Hegel ¿Por qué? Porque a Hegel no le interesa la realidad [...] Hegel tiene nostalgia de contenido, ¿qué significa eso? Que se ha quedado con puras ideas formales, y ha perdido el contenido, que es lo material (DUSSEL, 2008, p.39)

Situación determinante por lo mencionado en el humanismo occidental colonial, de hecho, el concepto medular del liberalismo es que la validez de reglas universales de conducta justa protege el dominio privado de los intereses colectivos, las reglas abstractas que dejen libres a los individuos de los intereses de “algunos desfavorecidos” para desplegarse como principio de una sociedad libre desde la economía política en Hayek. Este orden se cree el más perfecto de los sucesos que nunca se podrá lograr de ningún otro modo menos en un orden deliberado. Esta “superioridad” del orden espontáneo se debería a que no tiene un propósito según Hayek, ser emancipado de cualquier intención específica, sólo el valor de la libertad para poder utilizarse en una gran cantidad de proyectos individuales.

Lo mencionado es parte del humanismo que va desnaturalizando Dussel desde los elementos estructurales. El objetivo es deshilar la preeminencia de la cultura greco-romana y la judeocristiana, cómo van evolucionando los elementos genera prototipos de síntesis como en Dilthey y, sobre todo, en Hegel según Dussel en el proceso de logicización. Como ciertos elementos del pensamiento occidental se vuelven tradición. En este sentido, nuestro filósofo de la liberación indaga a Hegel en su historia universal una división insostenible para la realidad vida de América Latina/Abya Yala. El punto es la aplicación, “a priori de un esquema lógico a la realidad histórica” (DUSSEL, 2012, p.169).

A Dussel le importa cómo se va estructurando la conciencia del ser humano en relación al núcleo ético-mítico, así lo ejemplifica con los beduinos nómades, los profetas que cuestionan la acumulación de la riqueza y la corrupción. Es decir, no es sólo un humanismo para posicionar la construcción cultural colonial de América Latina/Abya Yala, sino desde lo ético-mítico, interpretar como se estructura el pensamiento histórico que permita la desnaturalización de estas estructuras autoproclamadas únicas, universales y superiores. En parte por eso, (DUSSEL, 2012) destaca el proceso que lleva a cabo el pueblo semita que detenta otro humanismo al helénico. Los semitas afrontan el perfil de civilización y a los pueblos indoeuropeos desde su

gran resistencia religiosa-cultural. Dussel examina en el humanismo semita una definición de comunidad que historiza cómo el mundo ético está constituido en una antropología y una ética que esté encarnada en el mundo, “el semita concibe al hombre unitariamente, como un todo indivisible; en este sentido puede hablarse de monismo, por oposición al dualismo helénico” (DUSSEL, 2012, p.189).

Reflexiones finales

La filosofía colonial se adjudicó el ser creando una filosofía dicotómica que fundamenta espacios objetivantes que se arrojan como únicos en su acceso al pensamiento y que ha naturalizado todo el sistema colonial. Lo que queda fuera no es, no se le permite ser ni menos el estar. Y en ello el capitalismo ha tenido enajenada prácticas hasta consumir las vidas de los pueblos ancestrales, despojando y naturalizando la violencia existente.

Por lo mismo, en el proceso de valoración desde cada núcleo ético-mítico en los pueblos existe un proceso de estima de sí que es parte de la liberación, re-compone intrínsecamente el pensar práctico desde los horizontes culturales e históricos hacia su descolonización. La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel en la investigación del “Humanismo helénico” y el “Humanismo semita”, se descubre frente a la coacción, de-construyendo lo impuesto, la historia adoptada, bajando a la profundidad de las conciencias, del *ethos* desde la historicidad que no es una prisión del/la sujeto/a colonizado/a, sino su propia autonomía liberadora para la vida sin objetivaciones exteriores.

Quizá lo primero es el contenido, llenar de historia cada vacío histórico negado en América Latina/Abya Yala para ir desnaturalizando el pensamiento colonial hacia la liberación. No habría liberación sin legitimidad desde la historia hacía una filosofía que da cuenta de otra importancia de la materialidad diferente al capitalismo.

Lo que se asevera con lo planteado es que la desnaturalización no es sólo del pensamiento, pues impele a la liberación de los pueblos. Es un pensamiento político descolonizador del ser enraizado en la vida. En esta perspectiva, hay una correspondencia entre la historia y la descolonización.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Política*. Centro de estudios constitucionales, 1983.

ALVAREZ, Ingrid. Ponencia *Reconocimiento y responsabilidad en la ética de la liberación y la filosofía intercultural*. En Coloquio Internacional Reconocimiento e Interculturalidad. Temuco. 2013.

COMTE, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid. Alianza Editorial, 2000.

DUSSEL, Enrique. *Caminos de liberación latinoamericana: interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires. Latinoamérica libros, 1972.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I y II. Primera Edición en Español. Buenos Aires. Siglo XXI Editores, 1973.

DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Buenos Aires. Sígueme, 1974.

DUSSEL, Enrique. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires. Editorial Bonum, 1975.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación: en la edad de globalización y de la exclusión*. Madrid. Editorial Trotta, 1998.

DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao. Desclée de Brouwer. 2001.

DUSSEL, Enrique. *Marx y la Modernidad. Conferencias de la Paz*. Bolivia. Rincón ediciones, 2008.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo helénico. El humanismo semita*. Buenos Aires. Docencia, 2012.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma. Grupo editorial. Barcelona, 1998.

HAYEK, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*. Centro de Estudios sobre la Libertad, 1982.

KUSCH, Rodolfo. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Castañeda, 1978.

KUSCH, Rodolfo. *América Profunda*. Buenos Aires. Editorial Bomim, 1975.

LARRAÍN, Jorge. *El concepto de ideología. Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*. Santiago. LOM Ediciones, 2009.

MARX, Karl. *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Editorial Cartago, 1984.

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona. Herbert Marcuse; traducción de Juan García Ponce, 1987.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI, 1996.

ZEA, Leopoldo. *América Latina en sus ideas. Serie "América Latina en su cultura"*. Siglo XXI editores. 1986.