



---

## **La *Analéctica* dusseliana y la noción de *solidaridad* en tanto que núcleo trans-moderno, decolonial y pre-ontológico de la Filosofía de la Liberación y el problema del mestizaje y la mujer latinoamericana**

*Dusselian Analectics and the notion of solidarity as a trans-modern, decolonial and pre- ontological core of the Philosophy of Liberation and the problema of mestizaje and the Latin American woman*

Eduardo Ovidio Romero

[eduardo.romero@um.edu.ar](mailto:eduardo.romero@um.edu.ar)

*Profesor de Grado Universitario y Licenciado en Filosofía (UNRC y UMaza). Magister en Administración de Empresas (UES 21). Doctor en Ética (Universidad Avanzada, La Florida, EEUU). Doctorando en UCA- Argentina. Premio Mejor Promedio Universitario de la Provincia de Córdoba 2005 (UNRC). Becario Tipo I y Tipo II del CONICET. Períodos de estudio y residencias de investigación en el extranjero: Alemania, México y Brasil. Categoría II en investigación (DIUM-UM). Profesor Adjunto Ordinario en la Universidad Nacional de Villa Mercedes, Profesor Titular en la Universidad de Mendoza. Codirector de proyectos de investigación en la Universidad Nacional de Villa Mercedes y la Universidad de Mendoza. Ex Secretario de la Red Internacional de Ética del Discurso y del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Numerosos artículos publicados en revistas especializadas y capítulos de libros. Autor del libro de tirada internacional: *Dussel y la Filosofía Latinoamericana en diálogo con Habermas y Apel: confrontación y crítica de sendas propuestas ético-políticas y filosóficas*, Editorial Académico Española (EAE), Madrid, España.*

113



**Resumen:**

El presente artículo propone examinar la solidaridad como parcialidad dentro de la ética de la liberación. En tal sentido, entendemos que Dussel la considera una categoría clave para comprender el método analéctico. Es justamente, dentro de la dialéctica totalidad-exterioridad que describe Dussel que se pretende reconstruir el modo cómo ha trabajado la temática de género y los diversos problemas de la mujer en Latinoamérica. En tal sentido, se analizan críticamente algunas ideas clave del pensamiento dusseliano, confrontándolo con algunas tesis centrales de Laura Catelli. Con todo lo anterior, intentaremos ver si la arquitectónica de fundamentación dusseliana tiene buen rendimiento para abordar un problema puntual del devenir histórico y político latinoamericano, a saber: los procesos raciales y de género.

**Palabras clave:** solidaridad; analéctica; mujer latinoamericana; género.

**Abstract:**

This article proposes to examine solidarity as partiality within the ethics of liberation. In this sense, we understand that Dussel considers it as a key category to understand the analytical method. It is precisely, within the totality-exteriority dialectic described by Dussel, that we intend to reconstruct the way in which he has worked the gender issue and the various problems of women in Latin America.. In this sense, some key ideas of Dusselian thought are critically analyzed, confronting it with some central theses of Laura Catelli. With all of the above, we will try to see if the Dusselian foundational architecture has a good performance to approach a specific problem of the Latin American historical and political evolution, namely: racial and gender processes.

**Keywords:** solidarity; analectics; Latin American women; gender.

## **Introducción**

Enrique Dussel es uno de los exponentes más representativos y reconocidos de la llamada filosofía de la liberación, crítica del discurso filosófico tradicional y fuertemente arraigada en la historia y cultura de Hispanoamérica. En la obra de Dussel, la noción de “solidaridad” puede aparecer como omnipresente o como una gran ausencia. Esta paradoja interpretativa depende de la manera cómo se lea y articule la idea-práctica de “solidaridad” en la arquitectónica dusseliana. En el presente artículo se plantea la posibilidad de leer la “solidaridad” como un elemento constitutivo del método analéctico de Dussel y, por consiguiente, como un factor sobreabundante de su propuesta filosófica. Lo anterior es, meramente, a modo de ejemplo y para mostrar como funciona la arquitectónica de fundamentación dusseliana y cómo se integran en ella las siguientes nociones: víctima-excluido, totalidad, exterioridad, centro y periferia.

Con este propósito, se parte de la exposición del *locus fáctico* de la filosofía de la liberación de Dussel; lejos de presentar exhaustivamente el lugar de enunciación de esta filosofía, se busca, solamente, cierta familiarización con la mencionada propuesta teórica. En el punto dos se propone examinar la solidaridad como parcialidad dentro de la ética de la liberación. A continuación, en el punto tres intentaremos reconstruir el modo cómo Dussel ha trabajado la temática de género y los diversos problemas de la mujer en Latinoamérica. Finalmente, se analizan críticamente algunas ideas clave del pensamiento dusseliano, confrontándolo con algunas tesis centrales de Laura Catelli. Con todo lo anterior, intentaremos ver si la arquitectónica de fundamentación dusseliana tiene buen rendimiento para abordar un problema puntual del devenir histórico y político latinoamericano, a saber: los procesos raciales y de género.

## ***Aspectos histórico-filosóficos de la Ética de la liberación***

La intuición originaria de la Ética de la liberación -heredera, según Dussel, de los movimientos del '68- nace enraizada en la crítica heideggeriana a la razón moderna y al sujeto cartesiano, que le permitió profundizar una posición crítica radical de las dimensiones ontológicas de la filosofía occidental; igualmente, se inspiró en la primera escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno y especialmente Marcuse), lo que "ayudó a comprender el sentido político de dicha ontología" (Dussel, 2004, p. 71).

Asimismo, según lo explicita Dussel, fueron obras referidas a la reivindicación de los derechos de los negros -como *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon- las que pusieron su filosofía en el horizonte de las luchas de liberación de los '60s. En la Argentina, en ese momento, las masas populares enfrentaban las dictaduras militares de Onganía, Levingston y Lanusse. "Como filósofos, asumimos la responsabilidad crítica y teórica en el proceso" (Dussel, 2004, p. 55).

Respecto del desarrollo de la problemática del sujeto en la filosofía moderna, Dussel "deconstruye" la historia del pensamiento de Occidente desde cierta exterioridad crítica: "Situando nuestro discurso dentro del sistema-mundo (al que no pudieron acceder ni Foucault, Derrida, Vattimo, ni tampoco Lévinas), descubríamos que el 'yo' con el que firmaba desde 1519 sus reales cédulas el rey de España, y Emperador, era el mismo 'yo' que el 'yo conquisto' de Hernán Cortés en México, en 1521, mucho antes que el 'ego cogito' de Descartes en la Ámsterdam del 1637. No era sólo ir a los supuestos epistemológicos de la 'edad clásica' de la Francia de los siglos XVII y XVIII; era considerar a la modernidad mundial toda desde hace 500 años" (Dussel, 2004, p. 56).

De este modo, Dussel postula que hace 500 años comenzó a esbozarse el "mito de la modernidad", la superioridad europea sobre las restantes culturas del orbe. Ginés de Sepúlveda habría sido, desde esta perspectiva, uno de los

primeros grandes ideólogos del “occidentalismo” -definido por Dussel como “eurocentrismo de la modernidad”- y Bartolomé de las Casas, desde 1514, habría elaborado el primer “contradiscurso” de la modernidad con sentido global.

En síntesis, Dussel entiende que su propuesta teórico-filosófica es enunciada desde cierta *exterioridad* -ya siempre *transmoderna*, al menos en algún sentido y, por lo tanto, *postcolonial*- respecto del sistema-mundo vigente. Esto es posible debido a que la comprensión del espacio es claramente heterogénea en la filosofía de la liberación dusseliana. La exterioridad -la del *otro-víctima*- y la heterogeneidad -la del espacio ético, político, económico, etcétera- serán soportes conceptuales fundamentales para comprender el problema de *la solidaridad como parcialidad*.

### ***“Solidaridad como parcialidad” en la ética del liberación***

La filosofía de la liberación dusseliana parte de un *universal situado*: desde allí lleva adelante un rearme categorial. Al *universal situado* lo constituye tanto la condición de subdesarrollo de la población latinoamericana, como la vigencia de un capitalismo dependiente que transfiere valor al capitalismo central. En tal sentido, Dussel afirma: “La *Filosofía de la Liberación* se inspiró en Emmanuel Levinas porque nos permitía definir claramente la posición de ‘exterioridad’ (...) en cuanto pobres (...) y en referencia a la totalidad hegemónica” (Dussel, Apel, 1994, p. 59). Latinoamérica es entendida por esta filosofía como la ‘otra cara’ de la modernidad, no como lo otro que la razón, “dado que pretende expresar válidamente la *razón del otro*: pretendemos ser la expresión de la *razón* del que se sitúa más allá de la razón *eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista*. Intentamos una *Filosofía de la Liberación del Otro*” (Dussel, Apel, 1994, p. 60).

El propósito estratégico es superar el horizonte del "mundo", el "pensar" ontológico-colonial mismo. La filosofía de la liberación nace, por consiguiente, "como pretensión de pensar la revelación del otro, como 'exterioridad' de la totalidad del mundo, y, desde él, criticar al mundo como totalidad" (Dussel, Apel, 2005, p. 81). En este marco teórico argumentativo, Marx será pensado por Dussel desde una "antropología trans-ontológica" -como él mismo la designa- en la cual se define el "sujeto" como "fuente creadora" del valor -no meramente productora- "desde la nada" del capital. (Dussel, 2004, p. 53)

En este "más allá del horizonte del mundo", Dussel encuentra a la "víctima-excluida", a la que, siguiendo a Lévinas, definirá como exterioridad. A su vez, esta exterioridad será redefinida desde la interpretación que Dussel hace de la obra de Marx como el "pobre-víctima". En este sentido, afirma: "El otro 'ya siempre' *presupuesto* por la 'comunidad de comunicación' y excluido también ya siempre de la comunidad 'real', el silenciado, el que no habla ni argumenta 'fácticamente', en la exterioridad de la comunidad de vida *real* (...) es el explotado, dominado, el 'pobre' (...) *pauper ante festum*" (Dussel, 1994, p. 177). Es decir, Dussel intenta articular y radicalizar la noción de *exterioridad* levinasiana desde la "antropología trans-ontológica" que lee en la noción marxista de la subjetividad del trabajador como aquel que "valoriza el valor" y constituye "mercancía" desde "la nada del capital": "El otro como pobre es la condición trascendental de posibilidad de toda comunidad de vida, lo económico, cuando el trabajo vivo (el trabajador, la clase) es subsumido en el capital; aunque es la fuente creadora del 'ser', se lo pone como 'no ser'" (Dussel, 1994, p. 178).

Cuando el "capital" ha usado de este "pobre ante la fiesta", consumiendo su corporalidad, vitalidad y personalidad como "trabajo vivo", lo expulsa -si lo cree conveniente, si ya no lo necesita- y constituye lo que Dussel, siguiendo a Marx, denomina *pauper post festum*. "En la 'exterioridad' (...) está el 'pobre', como individuo, como marginado urbano, como etnias indígenas, como pueblos o naciones periféricas destinadas a la muerte" (Dussel, 1994,

pp. 117-118). El desenmascaramiento de la filosofía de la liberación da su primer paso, entonces, constatando que el *pauper* está, ya siempre funcionado como condición de posibilidad del capital. En este orden, el otro como, pobre hace un mundo que no vive, hace un mundo del cual será siempre exterioridad.

Es desde y en esta exterioridad donde surgirá tanto lo *solidus*, como el *solidare*. En este sentido, la solidaridad será ya siempre solidaridad “de la y con la” comunidad de víctimas que “en la asimetría se reúnen simétricamente” y poseen, ya siempre, el “contradiscurso crítico” que adquiere valor “anti-hegemónico” en tanto se encuentran en un más allá del sistema vigente, relativamente, transmoderno y postcolonial, en tanto la víctima consigue acceder a la *conciencia crítica*. (Dussel, 1998, pp. 411-494) Al respecto, Hans Schelkshorn ha observado: “La ética de la liberación desarrolla su concepto de responsabilidad en una situación en donde el vínculo social está roto, en donde la comunicación humana está interrumpida. De hecho, también en esta situación la idea universal de justicia está presente; hasta ahora debemos conceder a Habermas que nadie ‘puede actuar orientado a la comprensión mutua bajo estructuras sociales represivas sin estos presupuestos idealizantes’. Pero la praxis de la solidaridad y la función de las acciones orientadas al entendimiento cambian en el contexto de dominación. La solidaridad se torna en parcialidad hacia el oprimido. Parcialidad significa que la legitimidad de las exigencias es anticipada porque no puede ser probada consensualmente en la situación de dominación. Por lo tanto, la conciencia del oprimido de su propia situación se torna calidad moral para superar su papel de esclavo y reconstruir su identidad” (Schelkshorn, 1994, p, 24).

A luz de este análisis, se entiende que la solidaridad en Dussel es parcialidad en, al menos, dos dimensiones: primera, la “solidaridad” como parcialidad en la “exterioridad” en tanto comunidad de víctimas que se torna *solidaria* por el reconocimiento de su situación de opresión y por la creación de

comunidades simétricas en el interior de la asimetría del sistema vigente; segunda, la “solidaridad” como parcialidad desde la “totalidad” por la cual algunos miembros de ésta reconocen –*analéctica*– a los “otros-excluidos” como el *lugar* desde el cual surge el contradiscurso crítico, “les dan la palabra” y buscan, conjuntamente, las causas de la negatividad dialéctica, así como también los medios de liberación (modelo del “intelectual orgánico”)

### ***Estructura y dinámica de la solidaridad en la filosofía de la liberación***

Para el desarrollo de esta sección se ha optado por rescatar parte de la discusión entre Dussel y K. O. Apel. Esta opción se justifica en la medida en que tanto los problemas debatidos como las propuestas derivadas de ese intercambio entre el filósofo alemán y el argentino, ayudan a situar el tema de la solidaridad y del método analéctico, el cual es objeto del presente trabajo.

La “ética del discurso” apela a parte de la presuposición de una comunidad de comunicación que supone que, en todo diálogo en serio, existen ciertas “pretensiones”: a. pretensión de inteligibilidad (comprensibilidad), b. pretensión de verdad, c. pretensión de veracidad y d. pretensión de rectitud, todas ellas fundadas en la “norma básica” de la ética discursiva. En opinión de Dussel, esta “norma básica” podría enunciarse del siguiente modo: “una en principio ilimitada comunidad de comunicación *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales*” (Dussel, 1998, p. 420). Siguiendo su línea de pensamiento, Dussel entenderá que “el ‘encuentro’ con la víctima como el otro, *como sujeto ético* en el ‘re-conocimiento’ originario, es el *a priori* de toda ética, lo que Lévinas llama *proximité, cara-a-cara*” (Dussel, Apel, 2005, p. 300).

El tipo de racionalidad que se establece en esta relación o encuentro es lo que el filósofo latinoamericano conceptualizará como “razón ética pre-originaria” (Dussel, Apel, 2005, pp. 309-379). La razón discursiva se funda en esta “razón ética pre-originaria”, es decir, si se argumenta (momento



práctico o teórico de la razón) es porque el otro es re-conocido como un sujeto ético autónomo; consiguientemente, por “respeto solidario” al otro, se deben aportar razones para llegar a un acuerdo y evitar el uso de la violencia (lo irracional). Si esto es así, la razón discursiva es un momento fundado en la “razón ética pre-originaria” (el “por/para-el-otro” de la razón práctica como fuente primera, anterior a todo argumento y a toda comunicación): “Aún las ‘pretensiones de validez’ de la comunicación se fundan en la ‘razón ética pre-originaria’ pre-discursiva.” (Dussel, Apel, 2004, p. 420).

La “razón ética pre-originaria” abre, como anterioridad, el “espacio-posibilidad” de la “acción comunicativa”, de la “argumentación”, desde la capacidad originante de establecer el encuentro con el otro, y, en mayor medida como *límite extremo ético de exterioridad*, abre el espacio “del-otro-afectado-excluido.”

La “solidaridad”, fundada de este modo en la “razón ética pre-originaria”, es la “pulsión de alteridad” (Dussel, 1998, pp. 309-410) que fundamenta y moviliza, en el modo del deber, la responsabilidad de subvertir las estructuras que dominan a la víctima, que la ocultan aun para la comunicación (por desconocida) y para la argumentación (por no poder participar en la comunicación). De este modo, la solidaridad (*solidaridad analéctica* entendida en los dos niveles descritos en el punto *dos*) sería lo *originario originante* dentro de la arquitectónica dusseliana. Los oprimidos-excluidos-transmodernos, tras la *toma de conciencia*, luchan, en solidaridad, por la participación plena en la “futura” comunidad de comunicación anticipada en la comunidad de las víctimas.

Recapitulando los conceptos de Dussel con que hemos articulado esta aproximación a la noción de *solidaridad analéctica* en su filosofía de la liberación, vemos cómo la argumentación se ha desarrollado hasta el punto de poder sintetizarse en la siguiente proposición: lo éticamente correcto-bueno (ya que la instancia de fundamentación de la ética dusseliana no es únicamente formal-procedimental) es *reconocer* al otro que me *interpela*

como *simétrico-igual*; la *validez* de ese reconocimiento debe ser anticipada por la *solidaridad* de quien *oye*, ya que no se cuenta en la comunidad vigente-hegemónica con *estructuras* de validación posibles de tal *interpelación* (la víctima como “*exterioridad*”). La anterior exigencia -es posible agregar- surge de la *razón ética pre-originaria*, la cual precede la comprensión ontológica del *ser-en-el-mundo* heideggeriano.

### ***Solidaridad como analéctica, analéctica como solidaridad***

A continuación se detallan brevemente algunos elementos clave del *método analéctico* de la filosofía dusseliana; luego se expone el papel que cumple la noción de “*solidaridad*” en su arquitectónica conceptual en tanto instancia transmoderna y, por lo tanto, ya siempre *decolonial*.

“Con Husserl sabemos que ‘el problema fenomenológico de la relación de la conciencia con una objetividad (*Gegenständlichkeit*) posee ante todo un momento noemático’. La objetividad del objeto (su noematicidad) se da primero en la vida cotidiana, precientífica, constituida desde el anotado *interés práctico*. Lo que acontece es que ‘las condiciones de la objetividad de un conocimiento posible’ se originan en la praxis” (Dussel, 1998, p. 446). Lo que hasta aquí se ha establecido es la *noematicidad* del objeto como centro del problema fenomenológico y, a la vez, la constitución de este mismo objeto desde un horizonte práctico. En tal sentido, Dussel, comentando a Marcuse, sostiene: “Los objetos del pensamiento y la percepción, tal como aparecen ante los individuos anteriormente a toda interpretación subjetiva, tienen en común ciertas cualidades primarias que pertenecen a estos dos sostenes de la realidad: 1) la estructura física (natural) de la materia, y 2) a la forma que ha adquirido la materia en la *práctica histórica colectiva* que la ha hecho (a la materia) objeto *para un sujeto*. Los dos soportes de la *objetividad* (físico e histórico) están interrelacionados de tal modo que no pueden ser aislados uno del otro. El aspecto histórico no puede eliminarse nunca tan radicalmente que sólo permanezca el soporte físico absoluto” (Dussel, 1998, p. 447). De

aquí se concluye que el hecho-objeto percibido por numerosos sujetos cognoscentes podría ser idéntico -esto es inverificable-, pero el sentido que ha adquirido en las prácticas históricas intersubjetivas puede ser diverso.

De acuerdo con este análisis teórico de la filosofía de dusseliana, se abre la posibilidad de presentar a la comunidad de las víctimas-excluidas-transmodernas como el lugar de la *crítica novedosa decolonial* que, por esto mismo, posee un valor antihegemónico. En primer lugar, y a partir de Husserl, se ha identificado la noematicidad como uno de los problemas fenomenológicos más relevantes, pero, a su vez, con Marcuse se ha visto que este objeto es distinto para cada conciencia de acuerdo al contexto práctico-vital en el cual se inserta. En segundo lugar, es necesario considerar el "principio de exclusión" dusseliano, según el cual existe cierta *exterioridad* inevitable a toda comunidad de comunicación real. En consecuencia, si el sistema-mundo-colonial capitalista es tomado, como lo hace Dussel, como una *totalidad* cerrada sobre sí misma -central y dominante-, a ella se opone críticamente otra comunidad, la de las víctimas. Esta última, por encontrarse excluida en la *exterioridad* del sistema-mundo actual, posee ya siempre *otro modo de ver sobre la totalidad*; esto es, dadas las situaciones materiales que sustentan la crítica, cualquier apreciación que surja desde esta *exterioridad* será distinta y *novedosa* respecto del *modo de ver* de la *totalidad* hegemónica. Esto es lo que le permite afirmar al filósofo argentino que las víctimas "...han tomado conciencia de su negatividad y han comenzado a formular una utopía futura posible; la 'novedad' del hecho es ahora *crítica*, ya que el interés que tiende a la utopía, como proyecto de liberación, abre un tipo *nuevo* de horizonte a hechos u objetos ahora por primera vez observables desde dicho interés, no sólo emancipatorio, sino liberador" (Dussel, 1998, p. 447).

Es en este orden argumentativo en el que Dussel propone la analéctica -dialéctica positiva- como superior a la *dialéctica negativa* de la primera escuela de Frankfurt. La dialéctica negativa puede definirse como el intento

de dialectizar, en la inmanencia de la historia, *posibilidad y efectividad - Möglichkeit und Wirklichkeit-* para, de este modo, negar la negatividad del sistema vigente en orden a la *emancipación*. Pero el problema que justamente detecta Dussel es el “desde dónde” se opera esta “negación de la negatividad”. Su respuesta es clara: desde el monologismo ideológico (neomarxista-freudiano, entre otros) de un intelectual que “ve y diserta”. La propuesta dusseliana, por el contrario, intenta superar las orientaciones de la vanguardia marxista, en tanto cree reconocer un “afuera” (“vacío”, “exterioridad”, “comunidad de las víctimas”, etcétera: este “lugar” ha adquirido diversas nominaciones de acuerdo al bagaje teórico del intelectual que aborde el asunto), donde *ya siempre* se está gestando el contradiscurso crítico-decolonial que el intelectual frankfurtiano buscaba con el análisis freudo-marxista. De este modo, por un proceso “dialéctico positivo”, “solidario-parcial”, en tanto que el intelectual afirma al otro y anticipa la validez de sus *interpelaciones*, antes negado/negadas, se llega al otro, el cual, desde la *exterioridad*, *interpela mostrando* en la “verdad” la “no-verdad” del sistema, por ejemplo, colonial. A este otro “solidariamente se le debe creer”, puesto que desde el sistema de la totalidad, al que no accede ni accederá, lo que diga será ya siempre falso.

### ***La mujer en la filosofía de la liberación dusseliana***

Dentro de todo el sistema anteriormente expuesto cabe preguntarse, particularmente, cuál es el lugar que ocupa, en el pensamiento dusseliano, la reflexión en torno a la mujer y, de modo situado, la mujer latinoamericana. En una obra ya célebre de Dussel, *América Latina, dependencia y liberación*, se ocupa puntualmente de la temática e indaga *el ser de la mujer oprimida*. “La historia de la mujer india está por escribirse, la tenemos casi todos dentro, pues mucho del mestizaje latinoamericano, que es la mayoría de nuestra población, fueron hijos naturales de un español con indias amancebadas” (Dussel, 2020, p. 104).

Para Dussel la mujer en esta situación de siglos de opresión, puede ser clasificada de forma tetrapartita, a saber:

1. Como "objeto", primeramente sexual, es decir, *lo que está arrojado afuera* pero que primeramente es sexual y se puede disponer de ella.
2. Como "madre y educadora", solo ella y no el varón.
3. Como "ama de casa", se le deja poseer solamente lo que *está cerrado*, mientras que la gran casa que es la sociedad económica, política y cultural le está vedada.
4. Como "siendo por mediación del varón", en la medida que él se realiza, ella se realizaría. El ser es unívocamente masculino y la especie humana sería el hombre. (Dussel, 2020, p. 106)

Hasta este punto, las indicaciones dusselianas no parecerían tener demasiados problemas. Posiblemente desde los Estudios de Género desarrollados con gran profundidad e impacto en las dos primeras décadas del siglo XXI se podrían realizar algunas correcciones, de todos modos, ese aspecto crítico excede a las posibilidades del presente trabajo, el cual pretende circunscribirse a las elucubraciones del autor latinoamericano. En esta línea, llama la atención justamente cuando Dussel se pregunta por los factores determinantes de la opresión, en tal sentido leemos: "¿Las causas de todo esto? La mujer ha sido oprimida como otros tantos, por un dominador autócrata e injusto, por una totalidad sin alteridad. La mujer no es la única oprimida sino que hay muchos oprimidos, muchos varones oprimidos por estructuras totalizantes, por eso la liberación de la mujer no se va a dar solo por la mujer, sino va a ser una liberación integral del hombre, donde también el varón se va a liberar, porque no crean que está en mejor situación. El varón también se ha hecho un 'burro de trabajo' y que tiene dos empleos y trabaja dieciséis horas por día, y no puede tener la satisfacción de estar en su casa y no puede llorar cuando está triste porque 'no es de hombres llorar', es decir que él también está alienado" (Dussel, 2020, p. 108).

En este contexto, decíamos que llama la atención la cita de Dussel por el encuadre y giro que le da a su investigación, por un lado, y como aspecto positivo, subyace una comprensión del machismo que atraviesa a los cuerpos más allá de su sexualidad y de su género, pero, al mismo tiempo, abstrae de las situaciones concretas a nivel histórico, que han hecho que la situación de la mujer sea más compleja, dolorosa y desventajosa. Parecería que Dussel al intentar incorporar a la dialéctica totalidad- exterioridad diversos aspectos, propios de la complejidad de los distintos mundos de la vida acuñados histórico-epocalmente, pierde la posibilidad de notar matices con gran peso histórico por ejemplo: la situación de las mujeres en América Latina desde 1492 hasta la fecha, el mestizaje carnal como dispositivo de dominación y la posibilidad de una *guerra racial* llevada adelante de forma silente en todo el proceso de la conquista y dominación de América.

Para Dussel “el feminismo que comenzó en Inglaterra como movimiento sufragista, pues las mujeres no podían votar; desde el siglo XIX comienza y luego llega a casos extremos como proponer la identidad sin distinción en la totalidad. ¿Qué significa esto? Significa que la mujer remonte la corriente o que desbanque al varón o que suprima la di-ferencia, de tal manera que se hable de ‘hombres’ sin más, de tal manera que para llegar a eso habría que proponer como Platón la homosexualidad, pues para que nadie dependiera de nadie, la relación debería ser homosexual; la mujer consigo misma, con la mujer; el varón con el varón. Además los hijos tendrían que nacer de probetas, pues la mujer para poder liberarse de la maternidad biológica, tendría aún que no tener esa diferencia con el varón” (Dussel, 2020, p. 110). De alguna manera, Dussel tiende a realizar la lectura de diversos fenómenos sociales desde su dialéctica positiva o analéctica, la cual reduce la complejidad del mundo de la vida a categorías como totalidad- exterioridad, centro- periferia o incluido- excluido. Vale decir, que los anteriores son pares de categorías sumamente valiosas y que le han permitido al filósofo latinoamericano realizar críticas y aportes sumamente relevantes tanto a la

filosofía como a las ciencias sociales del sur. De todos modos, se considera aquí que, para el caso puntual de la situación de las mujeres latinoamericana desde 1492 hasta la fecha, no alcanza, desde el esquema anteriormente indicado, a captar la complejidad del fenómeno.

Dussel mismo resume lo anterior cuando sostiene “En el fondo hay una idea totalitaria (en el feminismo), que propone ‘un todo’, donde no hay un ‘Otro’ distinto, sino que todos somos iguales e individuos (...) No habría así un ‘eros alterativo’ que tiene en consideración al ‘Otro’ como otro, que es el *ágape*” (Dussel, 2020, pp. 110-111). Como es posible observar, y desde la lectura dialéctica dusseliana, el feminismo, al menos en algunas de sus versiones, sería una nueva forma de totalización de lo otro en lo uno, para decirlo en los términos levinasianos recuperados por el autor latinoamericano. “Contra el feminismo no hay necesidad de eliminar al varón, ni tampoco de usurpar su lugar, ni llegar a seres indiferenciados. La *liberación de la mujer* supone que esta sepa discernir sus distintas funciones analógicamente diversas. Una función es ser la mujer de la pareja. Otra es ser procreadora de su hijo. Otra es ser educadora y otra es ser hermana entre los hermanos de la sociedad política. Y si cada una de estas funciones no se saben discernir, se cometen errores tremendos” (Dussel, 2020, p. 112). Una vez más, resulta posible observar cierta tendencia arquitectónica en Dussel que lo llevan a comprender ciertos procesos, por ejemplo de género, desde una relativa universalidad, sumado a un modelo dialéctico algo rígido y a cierto esencialismo (*el ser de la mujer*), los cuales le impiden ver la complejidad histórico-política de la situación de las mujeres en Latinoamérica. Tampoco acierta con una deconstrucción radical y una desnaturalización precisa de ciertos roles que entiende como dados y que cuestiona pero hasta ciertos límites. Del mismo modo, prácticamente no se observan referencias, en esta obra ni en otras del mismo autor (Dussel, 1998, 2006, 2007, 2008), de una reflexión que modificara de forma sustantiva los desarrollos precedentes.

## ***Consideraciones finales y aportes críticos desde Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización de Laura Catelli***

En contraposición al modo cómo lee y reconstruye ciertos procesos relacionados con el género y los dispositivos raciales Enrique Dussel (2020, 2008, 2007, 2006), Laura Catelli (2020) autora de *Arqueología del mestizaje*, comienza la conclusión de este libro retomando una idea desarrollada con anterioridad en la obra, según la cual, los estudios coloniales proyectan una tenue luz sobre el campo del mestizaje. Lo anterior obedecería, en palabras de Catelli, a un dispositivo colonialista y patriarcal que opera incluso en la actualidad. En tal sentido, el concepto de mestizaje del Siglo XIX constituiría un efecto diferido de la estrategia de mestizaje carnal.

Esta manera de acercarse al mestizaje es diferente de aquella que lo concibe como un proceso de configuración de un nuevo grupo biológico, social, cultural o étnico. El problema que observa Catelli con este tipo de abordajes es que invisibilizan los aspectos políticos y socio-históricos del fenómeno por permanecer anclado en una perspectiva pretendida meramente biológica. La Dra. Catelli cita a Guillaume Boccara cuando sostiene: *En contradicción con las perspectivas culturalistas queremos insistir sobre el hecho de que el mestizaje remite ante todo a fenómenos políticos* (Catelli, 2020, p. 254). Esta maniobra ideológica tendería a encubrir al metarrelato complejo que enmascara al proceso real de la conquista y que se desarrolla en el capítulo I de la obra de Catelli. (2020)

Es justamente ante esta situación, que se propone al lector el trabajo arqueológico de desentrañar las relaciones de dominación y poder subyacentes. Con Trouillot la autora distingue entre una "historicidad 1", compuesta básicamente por la materialidad y las huellas en la cultura material de los diversos procesos, y la "historicidad 2", compuesta básicamente por la narrativa hegemónica. A lo largo del recorrido de la obra, en general, y de la conclusión, en particular, se logra volver sobre la



“historicidad 1” para de ese modo deconstruir la narrativa colonial de la “historicidad 2”.

Un buen ejemplo de esta práctica arqueológica es la que la propia autora realiza en torno a algunas tesis de Vasconcelos, es decir, desde qué lectura del proceso histórico, se pregunta Catelli, se puede concluir que tanto la cultura Inca como Azteca han quedado en el pasado y se encuentran perimidas con la consecuente negación de su contemporaneidad. Lo anterior cancela la posibilidad de inscripción política actual de los pueblos nativos y haría incomprensible fenómenos como el zapatismo. Son justamente este tipo de gestos teóricos y lecturas históricas, las que el estudio de Laura Catelli identifica como problemáticos y busca reestablecer los vínculos del discurso criollo del mestizaje con el pasado colonial, siempre teniendo a la vista la recomendación que la autora cita de Mario Rufer (Catelli, 2020, p.257), según la cual lo simbólico y lo económico se sustentan y retroalimentan mutuamente.

Como ejemplo en el texto también se presenta la tesis de Josefina Saldaña (Catelli, 2020, p. 258), de corte evolucionista, según la cual biológicamente el indio se disuelve en el mestizo. En esta lectura surge el *tercer término*, esto es el mestizo como una *síntesis* que subsume a las categorías anteriores. Una de las consecuencias de este tipo de lectura es que *entierran* la identidad india en el pasado y de ese modo se niega el presente del indígena con todas las consecuencias político-estatales y socio-económicas que ello conlleva. En este contexto también es que se retoma la crítica de Benjamín Saenz al lenguaje de Anzaldúa *invocar viejos dioses (nostalgia) como herramientas contra la opresión y el capitalismo son caminos equivocados*. (Catelli, 2020, pp. 258-259) Por lo anterior, se propone en el texto una revisión no solo de la figura del indígena, sino también del pasado colonial.

La racialización se presenta como una gran ausencia bajo el colonialismo. En tal sentido, se concibe según la autora, un cambio racial como un mero cambio de época, ocultando toda la complejidad del proceso (“Tabula rasa”

de Perez Torres). Desde una Arqueología del mestizaje, Catelli propone (Catelli, 2020, pp. 260-262) revisar conceptos, por ejemplo el de *colonialidad* en autores como Mignolo y Quijano, ya que no existiría en los anteriores una suficiente articulación entre colonialidad y biopoder. La relación entre “pasado” y “presente” en el legado colonial no es evidente, por lo que se hace necesario excavar el pasado para encontrar las conexiones con el presente y para comprender la génesis de dispositivos y situaciones injustas del presente.

Si lo anterior no ocurriera, se corre el riesgo para la autora de naturalizar el contacto entre hombres españoles y mujeres indígenas, en el marco del patriarcado occidental y cristiano, con la consecuente naturalización de todos los procesos que de ahí se han seguido. Un Arqueología del mestizaje se orienta a mostrar cómo esas relaciones y campos de poder y fuerza del pasado siguen operando en el presente. (Catelli, 2020, pp. 262-264)

A través del diálogo entre: Estudios coloniales, Teoría poscolonial y Arqueología del mestizaje, Catelli estudia la dominación, el poder y el control colonial tanto pasado como presente. Situando al mestizo en la ya conocida ambivalencia de dos mundos pero que la autora aclara debe comprenderse mejor como *guerra de dos mundos*. “Guerra” como categoría que recupera toda la complejidad y crueldad del proceso, en medio de un imaginario racial criollo (Catelli, 2020, pp. 265-267) en el cual la sangre se depuraba con el tiempo y el criterio normativo era la blanquedad.

Parafraseando a Catelli, es posible sostener que cuando no hay un abordaje arqueológico se presenta un *punto ciego de la materialidad histórica* con respecto a los procesos de conquista y guerra de razas. Es decir, de este modo la autora retoma la sugerencia metodológica y arqueológica de deconstruir a la historicidad 2 para volver a la historicidad 1 y desde esa cultura material, desde esas huellas en los cuerpos y los imaginarios poder reelaborar una nueva narrativa. Es justamente este tipo de abordaje el que se encuentra ausente en las reflexiones dusselianas en torno al mestizaje y

la situación de las mujeres en Latinoamérica. A saber, no observamos en el autor latinoamericano una investigación acabada que intente ahondar en la materialidad histórica de los procesos de conquista y constitución racial como dispositivo de dominación cultural y de los cuerpos en América Latina. En este sentido y de acuerdo a los desarrollos precedentes es que resulta posible proponer la tesis según la cual la propuesta dusseliana, de corte principalista y con pretensión de universalidad, no termina teniendo un rendimiento óptimo a la hora de abordar el problema de los procesos de construcción de raza y género en la historia de las mujeres latinoamericanas.

### ***Bibliografía***

- Apel, K.-O. (1998), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós/I.C.E.-U.A.B.: Barcelona
- Apel, K.-O. (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis: Madrid
- Catelli, L. (2020), *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*, Clacso: Chile
- Dussel, E. (ed.) (1994), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI: México
- Dussel, E. (1998), *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta: Madrid
- Dussel, E. (2003), *La "filosofía de la liberación" ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos*, en D. J. Michelini (ed.), "Filosofía de la Liberación. Balance y perspectivas 30 años después", *Erasmus*, Nº 1/2, Ediciones del ICALA: Río Cuarto
- Dussel, E. (2004), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México
- Dussel, E., Apel, K.-O. (2005), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta: Madrid.

- Dussel, E. (2006), *Filosofía de la cultura y la liberación*, UNAM editorial: México D.F
- Dussel, E. (2007), *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta: Madrid
- Dussel, E. (2008), *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Trotta: Madrid
- Dussel, E. (2020), *América Latina. Dependencia y dominación*, Editorial Las Cuarenta: Buenos Aires
- Jameson, F.; Žižek, S. (2008), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires
- Schelkshorn, H. (1994), "Prólogo", en E. Dussel (ed.) (1994), 11-35. También en: E. Dussel (2005), 11-28
- Said, E. (1990), *Orientalismo*, Libertarias/Prodhuf: Madrid

Recibido: 23/02/2022

Aceptado: 15/06/2022

*Cómo citar este artículo:*

Romero E. (2022), La Analéctica dusseliana y la noción de solidaridad en tanto que núcleo trans-moderno, decolonial y pre-ontológico de la Filosofía de la Liberación y el problema del mestizaje y la mujer latinoamericana. RevID, Revista de Investigación y Disciplinas, Número 6, San Luis, 113-132.