



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

AGUER, BÁRBARA

DESPLAZAMIENTOS EN TORNO A LA CORPORALIDAD. ENTRE  
LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN Y LA PERSPECTIVA DESCOLONIAL

Ideas y Valores, vol. LXVIII, núm. 169, 2019, Enero-Abril, pp. 33-59

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.60819>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80959270002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.60819>

# DESPLAZAMIENTOS EN TORNO A LA CORPORALIDAD

## ENTRE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN Y LA PERSPECTIVA DESCOLONIAL



### DISPLACEMENTS REGARDING CORPORALITY BETWEEN THE ETHICS OF LIBERATION AND THE DECOLONIAL PERSPECTIVE

BÁRBARA AGUER\*

Universidad de Buenos Aires / Conicet - Buenos Aires - Argentina

.....  
*Artículo recibido el 31 de octubre de 2016; aceptado el 28 de enero de 2017.*

\* [barbara.aguer@filo.uba.ar](mailto:barbara.aguer@filo.uba.ar)

Cómo citar este artículo:

**MLA:** Aguer, B. "Desplazamientos en torno a la corporalidad entre la ética de la liberación y la perspectiva descolonial." *Ideas y Valores* 68.169 (2019): 33-59.

**APA:** Aguer, B (2019). Desplazamientos en torno a la corporalidad entre la ética de la liberación y la perspectiva descolonial. *Ideas y Valores*, 68 (169), 33-59.

**CHICAGO:** Aguer, B. "Desplazamientos en torno a la corporalidad entre la ética de la liberación y la perspectiva descolonial." *Ideas y Valores* 68. n.º169 (2019): 33-59.



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

### **RESUMEN**

Se reconstruyen las diferencias alrededor del tratamiento de la corporalidad en dos corrientes contemporáneas del pensamiento latinoamericano: la filosofía de la liberación y la perspectiva descolonial. Ambas se inscriben en un campo filosófico comprendido como conocimiento situado, lo que significa que dichas perspectivas, al visibilizar su propio lugar de enunciación, realizan una sistematización crítica-racional, fundada en la experiencia concreta, histórica y sensible de la herida colonial. En el marco que configura este punto de partida reflexivo, el lugar asignado a la corporalidad constituirá el nodo de articulación fundamental para establecer tanto los desarrollos críticos como los prospectivos de ambas teorías.

*Palabras clave:* liberación, corporalidad, perspectiva descolonial.

### **ABSTRACT**

The article reconstructs the differences in the way two contemporary currents of Latin American thought, namely the philosophy of liberation and the decolonial perspective, address the issue of corporeality. Both of these perspectives are framed within the philosophical field of situated knowledge, which means that in making visible their locus of enunciation, they carry out a critical-rational systematization based on the concrete, historical, and sensitive experience of the colonial wound. Within the framework entailed by this starting point for reflection, the place assigned to corporeality functions as the central point to establish the critical and future developments of both theories.

*Keywords:* liberation, corporeality, decolonial perspective.

## Introducción

Me propongo reconstruir el lugar del cuerpo y las diferencias en torno al tratamiento de la corporalidad en dos perspectivas contemporáneas del pensamiento latinoamericano: la *filosofía de la liberación* y la *perspectiva descolonial*. Ambas corrientes constituyen la columna vertebral latinoamericana de la crítica epistemológica al eurocentrismo en el siglo XXI (*cf.* Dussel 2012a 191). Algunos de los principales rasgos que comparten son: a) la preeminencia de la ética respecto de la ontología y la gnoseología, b) una fuerte vocación por la interpretación histórica, c) la crítica de aquellas lecturas que tienden a invisibilizar las deudas que la modernidad guarda con la experiencia colonial iniciada entre el siglo XV y XVI, d) una visión heterárquica (*cf.* Kontopoulos) de la relación entre los ámbitos (*cf.* Quijano 2007) y campos (*cf.* Dussel 2015) que integran la existencia social, y e) la comprensión de que el sujeto teórico-filosófico es el existente humano encarnado, histórico y colectivo.

Las anteriores determinaciones inscriben estas dos corrientes filosóficas en el campo del pensamiento latinoamericano que podríamos entender como *conocimiento situado* (*cf.* Haraway). Así mismo, la crítica que estas perspectivas elaboran se ofrece, visibilizando su propio lugar de enunciación, como una sistematización crítica-racional fundada en la experiencia concreta, histórica y sensible de la herida colonial (*cf.* Mignolo 2005). En el marco que configura este punto de partida reflexivo, el lugar asignado a la corporalidad constituirá el nodo de articulación fundamental para establecer tanto los desarrollos críticos como las prospectivas de los planteamientos de ambas corrientes.

Como esperamos mostrar a lo largo del trabajo, adentrarnos en el problema de la corporalidad supondrá volver sobre la influencia del marxismo en estas perspectivas del pensamiento latinoamericano. En efecto, los principales representantes de ambas corrientes, el filósofo argentino Enrique Dussel, impulsor de la filosofía de la liberación en su deriva ética o analéctica,<sup>1</sup> y el sociólogo peruano Aníbal Quijano, mentor de la teoría de la colonialidad del poder (en torno a la cual se forja el punto de vista descolonial), se forman en un contexto social e intelectual de reemergencia de una línea heterodoxa del marxismo en Latinoamérica y el Caribe. ¿Cuál fue la particularidad de este marxismo? Una crítica al capitalismo que, al atender a sus especificidades en nuestra región, terminaría por articularse con una crítica al eurocentrismo.

---

1 La filosofía de la liberación surge en la década de 1970 en Argentina. Desde muy temprano se evidencian cuatro sublíneas que muestran programas diversos en su interior: una deriva de tendencia ontologista, otra analéctica, una de corte historicista y la denominada deriva problemática. Enrique Dussel, por su prolífica obra y los diálogos interfilosóficos que ha mantenido, puede ser considerado como el pensador más representativo de la corriente filosófica en la actualidad (*cf.* Aguer y Belloro 89-102).

Fornet Betancourt, en su estudio sobre la historia del marxismo en América Latina, considera las décadas que transcurren a partir de 1959, en las que se formaron Dussel y Quijano, como una etapa caracterizada por una consciente y activa recuperación del programa mariateguiano (*cf.* Fornet-Betancourt 242).<sup>2</sup> De igual modo, la revolución cubana (1959) y la articulación de los movimientos estudiantil y obrero en distintos países de la región, que cristalizó en hechos como el Cordobazo (Argentina, 1969) o la revuelta de Tlatelolco (Méjico, 1969), cimentaron una década de profunda revuelta cultural e intelectual influenciada por el marxismo. En el plano teórico, estos movimientos sociales fueron acompañados por los planteamientos de Raúl Prebisch (1949; 1951), con la *teoría de la dependencia* en materia económica (Furtado 1964; Cardoso y Faletto 1969; dos Santos 1970; Gunder Frank 1970), por la *teología de la liberación*, como resultado de la Conferencia Episcopal de Medellín (Concilio Vaticano II 1976; Gutiérrez 1994; Oliveros Maqueo 1977), y la *sociología de la liberación* de Orlando Fals Borda (1968, 1981).

Así mismo, vale la pena destacar otros fenómenos que la cronología de Fornet deja por fuera y que, a pesar de que no tuvieron lugar en nuestra región, influenciaron de manera notable el imaginario político-intelectual de América Latina: nos referimos a los movimientos de liberación nacional de África y de Asia, cuyos ideales fueron expresados en la Conferencia de Bandung (1955), orientada a encontrar las bases de un futuro común que se desprendiera de las dos macronarrativas moderno-occidentales, de modo que aspiraba a un futuro más acá del capitalismo liberal y del comunismo soviético (*cf.* Mignolo 2013 7-9). En esta conferencia quedó claro que eran igual de relevantes e indisociables la disputa capitalismo/

2 Reconocemos cuatro operaciones fundamentales del programa de Mariátegui: 1) la idea de nación, que desafía la narrativa construida en torno a los comienzos de la historia nacional ligada al Estado y se vuelve sobre el periodo de incanato, construyendo un *locus* de la realidad nacional “indoamericana”; 2) el antievolucionismo-positivista, influenciado por el pensamiento de Sorel, que cuestiona la filosofía de la historia evolucionista y su “culto supersticioso del progreso”, de modo que la voluntad de los pueblos puede y debe intervenir en el devenir histórico; 3) los contrauniversalismos, una postura donde opera una dialéctica entre una instancia particular y la otra universal (historia particular de Perú y socialismo mundial), en la que no han de abandonarse ninguno de los dos polos bajo el riesgo de caer en el exotismo y folklorismo o en el cosmopolitismo; esta dialéctica le permitirá afirmar que América Latina tiene su propia lógica interna y que es a través de un recorrido nacional –particular– que se alcanzará esa instancia universal; 4) la heterarquía de opresiones, la cual, al tiempo que procura no caer en tesis esencialistas, pretende señalar que no se queda en una apreciación economicista del “problema indígena”; desde esta última postura, Mariátegui afirma que las poblaciones indígenas sufren una doble opresión, por un lado, la explotación de clase y, por otro, la opresión nacional, en la medida en que se ejerce contra ellos una secular discriminación racial, educativa, jurídica, política y cultural (*cf.* Mariátegui 1973; 1974).

socialismo y la de los hemisferios Norte/Sur (*cf.* Amín 16-19). Estos procesos encuentran en los trabajos de Franz Fanon una referencia intelectual y también militar que no debe ser obviada.

En este sentido, si bien es posible reconocer en Dussel y en Quijano una aversión al marxismo eurocentrífugo y sus reapropiaciones europeizantes en Sudamérica (estos autores reaccionaron en contra, por un lado, de las versiones positivistas del marxismo de principios de siglo XX y, por otro, en contra del marxismo-stalinismo que sucedió, de igual modo que se opusieron al althusianismo del que fueron coetáneos), no es menos cierto que es posible inscribir a estos pensadores en la tradición de marxismo heterodoxa inaugurada por Mariátegui a finales de la década de 1920.

Ahora bien, mientras en el caso de Quijano la referencia a Mariátegui es directa y constante en toda su obra,<sup>3</sup> el itinerario intelectual de Dussel es distinto. En las primeras etapas de su pensamiento son evidentes las marcas de una acérrima crítica al marxismo, en la medida en que este era considerado por el filósofo argentino como un pensamiento que no lograba escapar de la ontología dialéctica. Es a partir de su exilio en México, a finales de 1970, cuando comienza un proyecto de diez semestres dedicados al estudio de la obra de Marx, a través de la lectura directa de sus libros y manuscritos.<sup>4</sup> Los objetivos fundamentales de este estudio de Dussel eran: a) elucidar diacrónicamente la constitución de todas las categorías del pensamiento de Marx, en lo que identificó como las cuatro escrituras de *El capital*, y b) precisar la dimensión económica de su filosofía de la liberación (*cf.* Dussel 1994 223). Dussel llega a Marx fundamentalmente por una exigencia práctica de su propio proyecto (*cf. id.* 70), por lo que al mismo tiempo que es posible reconocer en él a un pensador del marxismo latinoamericano, como lo hace Fornet Betancourt (*cf.* 325-351), no es menos sencillo abonar la tesis de que, lejos de aportar al marxismo

3 Desde los años sesenta los trabajos de Quijano en torno a la identidad chola, los movimientos campesinos y el movimiento de marginalización en Latinoamérica en clave mariateguiana nutrieron sus estudios desde la *teoría de la dependencia*; en los años ochenta inicia un *periodo de repliegue y transición* a la teoría de la colonialidad del poder, etapa donde Mariátegui continúa estando presente en su obra, como lo permiten ver las menciones explícitas a la necesidad de liberar al marxismo de su prisión eurocentrífuga y darse a la construcción de un enfoque teórico particular, que permita comprender la realidad de nuestra región. A principios de los noventa, las mismas indagaciones sobre la identidad escindida latinoamericana y sus subversiones (como, por ejemplo, en las obras de Mariátegui, Arguedas, Rulfo, entre muchos otros) llevan a Quijano a profundizar su investigación en torno al eurocentrismo, con lo que se da inicio a los primeros trazos de la teoría de la colonialidad del poder (*cf.* Assis 46).

4 Actualmente se está dando a conocer el “Marx de Dussel” como resultado de la sistematización de su trabajo en cuatro volúmenes (*cf.* Dussel 1988, 1985, 1990, 1991, 1993).

en la región, Dussel se apropió creativamente de ciertos elementos de la obra de Marx para desarrollar su propia teoría (*cf.* Vargas 212).

En cualquier caso, Quijano y Dussel comparten un acercamiento a Marx desde una lectura propia y crítica, que será determinante en el modo como elaboren y posicione el problema de la corporalidad en sus respectivas apuestas teórico-políticas. En lo que sigue, abordaremos, en primer lugar, la forma en que Dussel vuelve sobre la corporalidad planteada en la antropología marxiana, a través de una lectura mediada por la metáfora espacial levinasiana, para construir el suelo “real” que cimiente la operación transontológica de su ética de la liberación. En un segundo momento, nos acercaremos a la crítica al materialismo histórico de Quijano, mediada por Mariátegui, que desembocará en la teoría de la colonialidad del poder. La noción de colonialidad inaugura una serie de interrogantes (en torno al problema de la corporalidad) que no está explicitada en los planteamientos dusselianos y que encuentran en Fanon un antecedente ineludible. El esfuerzo de este trabajo radica en reconstruir esas reformulaciones del problema de la corporalidad, con el fin de mostrar los límites de la apropiación marxiana en la perspectiva descolonial y en las líneas que inaugura la lectura de Fanon dentro de los desarrollos de las dimensiones ontológica y epistemológica de la colonialidad. Por último, se señalará cómo el diálogo entre estas las perspectivas de Quijano y Dussel nos permite encontrar en la corporalidad un puente no solo sustantivo sino metodológico, para pasar de aproximaciones transistémicas a lecturas micropolíticas de la estructuración del poder en el actual sistema mundo moderno/colonial.

### **Marx en la ética de la liberación: la corporalidad transontológica**

#### *I*

La preocupación por la corporalidad estuvo siempre presente en los desarrollos de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. En este sentido, el filósofo argentino-mexicano, afirma en uno de sus textos tempranos que “el hecho de que la existencia humana [haya] 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 1969 22). Durante esta primera etapa de su obra,<sup>5</sup> Dussel tramita el problema de la corporalidad y recupera de

---

5 El pensamiento de Dussel puede organizarse en cinco etapas: 1) la denominada por él mismo *simbólica latinoamericana*, 2) el nacimiento de la filosofía de la liberación a partir de 1971 (hasta la actualidad), 3) los primeros años de su exilio, a mediados de los setenta, marcados por el estudio de la obra de Marx, 4) el inicio del diálogo Norte-Sur con Apel, entre otros, impulsado por Fornet Betancourt a mediados de los ochenta, 5) a finales de los noventa inicia los diálogos Sur-Sur con la filosofía intercultural,

la tradición semita la noción de *basar*. Su intención era superar aquella comprensión del cuerpo propia de la tradición helénica, expresada en el concepto de *soma* y presa del dualismo que se actualizaría en la tradición europeo-occidental. *Basar*, en cuanto que no refiere al cuerpo como mera materialidad orgánica sino a la carne, esto es, a la carnalidad como unidad psicosomática, le permitía dar cuenta de otra ontología y elaborar una antropología no dualista (*cf.* Dussel 1969 23). Aunque esta tradición dejará huella en toda su obra, en textos posteriores, como en *Filosofía de la liberación*, publicado en 1977, la corporalidad es tematizada a partir de la ontología de la carne merleau-pontiana y desde allí continúa la crítica a la concepción fisicalista del cuerpo vigente en la cultura occidental.

Sin embargo, es en uno de los últimos y más definitivos trabajos de Dussel donde este despliega la importancia del cuerpo no solo para erigir la crítica al insistente dualismo moderno-occidental, sino para construir el suelo de universalidad-material desde el que se proyecte la operación analéctica de la filosofía de la liberación. En este artículo consideraremos con cierto detalle el libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (ELEGE) (*cf.* Dussel 1998b). En este texto Dussel elabora una ética que vuelve a poner en el centro al cuerpo y a la vida, pero no como una apuesta meramente vitalista ni mucho menos hedonista. En dicha obra nos dice que “el dolor de la corporalidad de las víctimas, como veremos, es exactamente el origen material (contenido) primero de toda crítica ética posible” (*cf.* Dussel 1998b 309).

Para empezar a delinejar el terreno que ocupará el cuerpo en este desarrollo, es importante señalar una serie de reducciones de la modernidad occidental que esta ética busca superar.

a) La reducción ontológica (la subjetividad descorporalizada del dualismo): la ética de la liberación necesita una afirmación unitaria de la corporalidad del ser humano que no caiga en el materialismo behaviorista o fisicalista (*cf.* Dussel 1998b 103).

b) La reducción política (la subjetividad solipsista del individuo precomunal presente en el contractualismo): la ética de la liberación necesita recuperar el carácter comunitario e histórico de esa subjetividad encarnada, pero ya no mediante una *comunidad cultural* o de tradición, como lo hacen las éticas materiales (comunitarismo o multiculturalismo) que se resuelven en postulados de incommensurabilidad intercultural; pero tampoco en la *comunidad de diálogo* recuperada por la corriente formalista/procedimental de la ética del discurso, que, en

---

perspectiva descolonial e intelectuales de África y Asia, así como un diálogo con su propia obra, a partir de los cuales resultan los textos de síntesis: *20 tesis de política, 14 tesis de ética, 16 tesis de economía política* (*cf.* Beorlegui 730-755; Dussel 1998a; García).

su afán universalista, queda atrapada en la dimensión trascendental, con lo que soslaya que las reglas del diálogo encaminadas al consenso, lejos de la abstracción racional, están atravesadas por cuestiones materiales y de poder que, para Dussel, es importante incluir en el marco de la arquitectónica. La Ética de la *liberación* es un esfuerzo por subsumir ambas comunidades, reunir las tradiciones material y formal en una ética *pluriprincipial*.

c) La reducción económica, a saber, el fetichismo como reducción de la persona y la naturaleza a cosa y animación de la cosa: esta reducción está en la base de lo que Dussel señala como los dos límites absolutos con los que se ha encontrado el actual sistema-mundo de 500 años: la destrucción ecológica, bajo la lógica extractivista, y de la misma humanidad, bajo la lógica de la humanidad sobrante o desechable (cf. Dussel 1998b 64-65). Esta idea hace referencia al proceso de alienación, según el cual la alteridad/exterioridad de la persona y de la naturaleza es reducida, y estas, persona y naturaleza, son subsumidas como un momento, instrumento o una mediación, como mero “valor de uso” fundado en el ser del capital (cf. Dussel 1991 354). Una ética que tenga pretensiones liberacionistas, debe ofrecer un punto de partida que afirme la alteridad y dignidad de la persona y la naturaleza.

Al momento de redacción de la ELEGE, Dussel llevaba más de veinte años trabajando de manera demorada en el pensamiento de Marx. Esta mediación marxiana nutrirá la preocupación por el cuerpo, presente desde el comienzo de su obra, lo que le permitirá “destrarbar” las reducciones mencionadas antes.

## II

La ontología (ciertamente, transontología) de la perspectiva filosófica dusseliana se organiza en tres niveles u órdenes de experiencia de creciente grado de criticidad (cf. Dussel 1995 221-241; Dussel 2014 233-241): el primer nivel es el óntico, que Dussel identifica con el plano de la cotidianidad heideggeriana. Supone una interpretación ingenua en la que se sumerge el existente humano, en términos de mundo de la cultura, la técnica, el *ethos* como sistema de costumbres; este mismo ámbito se rige por un método de conocimiento apodíctico o epistemático, científico. La experiencia cotidiana de compresión existencial obtiene su sentido desde un segundo orden: el ontológico. La ontología supone un movimiento, en términos de método, dialéctico –desde los entes cotidianos se eleva buscando el fundamento, el ser de aquello que es–. El ser como fundamento del mundo cotidiano es el ámbito último, en el cual los entes adquieren sentido; esta es la relación ser-ente que está en la base de la *diferencia ontológica*.

Según lo anterior, Dussel reúne en el segundo nivel al mundo heideggeriano, entendido como totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental del ser –desde el que se constituye la moral intrasistémica–, con la totalidad levinasiana, en cuanto que desviación de ese mundo que, en la fetichización de su fundamento, se torna opresora de toda alteridad. Dussel reconoce que Heidegger comprendió que la relación sujeto-objeto, como experiencia epistemológica, se recorta sobre la base de una relación anterior que es pragmática: la relación existente humano con el mundo; así pues, la experiencia teórica es tan solo una expresión de esta experiencia práctica, aunque una expresión privilegiada por la modernidad occidental.

Según Dussel, la gran limitación de Heidegger es haber quedado atrapado en ese mundo fundado como totalidad ontológica. En la medida en que su ontología supone subsumir todo ente al ser, *i.e.* al fundamento del mundo, entonces hay un ente muy particular del que no puede dar cuenta. Este ente es el rostro del otro que en su mostrarse augura una distancia infinita, una resistencia a ser interpretado, empuñado o subsumido desde el fundamento del proyecto intramundano. Se trata del otro que en su presentación epifánica evidencia su ser anárquico, su estar absuelto del fundamento del mundo. Así, el mundo heideggeriano se cierra ante este rostro del otro, intentando subsumirlo como un ente, interpretándolo desde el fundamento del propio mundo, desconociéndolo en su alteridad (*cf.* Dussel 1973, T I 33-65, 103-126; Dussel 1973, T II 22-51, 129-195; Dussel 1995 121-130; Dussel 2014 51-97).

Esta crítica a Heidegger, de la mano de Levinas, es la que le permite a Dussel dar cuenta del tercer nivel: el de la experiencia propiamente ética (*cf.* 2014 241). Se trata del nivel transontológico o metafísico – como ámbito de la exterioridad que, si bien difiere en algún sentido de la exterioridad levinasiana,<sup>6</sup> designa aquello que se sitúa más allá del horizonte ontológico, del fundamento de un sistema– (*cf.* Dussel 1991 338). La exterioridad del mundo-totalidad es alteridad del ser. La afirmación de esta alteridad es el punto de partida del método de la filosofía de la liberación, *i.e.* el método analéctico. Este supone la subsunción de la dialéctica en el momento de afirmación por analogía de la exterioridad.

De este modo, mientras que la dialéctica opera el movimiento en el interior del ámbito ontológico, es decir, desde el principio de diferencia como “el diferenciarse de lo mismo”, la analéctica parte de la afirmación de la exterioridad ontológica (dimensión transontológica), desde una

---

6 El otro en Levinas resulta en extremo abstracto y equívoco (*cf.* Dussel 2012b 185). La filosofía de la liberación encarna, por analogía, corporal y geopolíticamente esa alteridad, al tiempo que la concibe como expresión de un sujeto colectivo, como subjetividad cultural e histórica (Dussel y Guillot 8-9).

lógica de la distinción y ya no meramente de diferencia: “[p]ara nosotros lo ‘dis-tinto’ indica a alguien (el otro) ‘fuera’ de la totalidad; mientras que lo ‘di-ferente’ es el ente subsumido en la totalidad” (Dussel 1991 137; cf. Dussel 2014 78-82). Esta distinción señalaría que hay más de un principio genético, más de un fundamento. Entonces, ya no se trata de la relación ser-ente, como en el interior de la ontología, sino de la relación que puede establecerse entre ser-ser (cf. Dussel y Guillot 17-25). En el marco de esta relación ser-ser, los principios fundamentales serán los de analogía y distinción. Si la pregunta ontológica pone en crisis la cotidianidad semantizándola, de igual modo la pregunta metafísica-transontológica hace temblar el mundo exigiendo su transformación.

1) Cotidianidad, 2) mundo/totalidad ontológica, 3) alteridad/exterioridad metafísica y 1) ciencia, 2) dialéctica, 3) analéctica como sus métodos son los tres niveles con los que habitualmente nos encontramos en la filosofía de la liberación de Dussel. Pero existe, a lo largo de toda la obra de este autor, una cuarta dimensión o nivel que pasa más bien inadvertido, nos referimos a la dimensión de “lo real”. Esta, como intentaremos mostrar, es fundamental para el momento analógico del método anadialéctico, con vistas a la construcción de la universalidad que habilite la operación analógica de articulación de la semejanza con la distinción. En *Filosofía de la liberación* nos dice:

Si el ser es el fundamento de todo sistema, y del sistema de sistemas que es el mundo cotidiano afirmamos que hay realidad también más allá del ser, así como hay cosmos también más allá del mundo [...] El ser es el fundamento y la identidad ontológicos [...] y más allá del ser, trascendiéndolo, todavía hay realidad. (Dussel 2014 78)

En dicha obra, Dussel plantea que la relación entre “lo real” –entendido como cosmos o más allá– y “lo ontológico” –como mundo o ser– es de funcionalización pragmática, lo quiere decir que “algunas cosas reales del cosmos juegan en el mundo la función de cosas-sentido” (Dussel 2014 54). La dimensión de lo real queda definida como aquella que tiene su propia substantividad, independiente de la interpretación que se haga de ella; al tiempo que, en cuanto que solo ingresa al mundo interpretada, está más acá del mundo. Es decir, lo real se actualiza en el mundo o totalidad ontológica como cosa-sentido, semantizada histórico-culturalmente. Esta relación entre “lo real” y “lo ontológico” es de excedencia, la cual permite pensar la coexistencia de mundos distintos en el marco de una misma realidad.

En ELEGE, Dussel señala que le “interesa separar el modo de realidad de la vida humana del horizonte ontológico-hermenéutico que se despliega como ámbito de la particularidad de cada cultura” (1998b 133). En esta ética de 1998, la relación de excedencia entre lo real y lo ontológico

es tematizada desde el problema cultural. Es “la vida humana”, como contenido último y real, la que opera como el “más allá”, esto es, el contenido preontológico del mundo cultural. La relación de excedencia le permitirá a Dussel desprenderte de los postulados de incommensurabilidad y garantizar la relación intercultural. ¿Pero qué contenido guarda esa realidad? No es un noúmeno del que nada se puede decir, no es un mero límite del entendimiento; como veremos, eso real será la realidad como contenido sustantivo, que funcionará como un límite ético. La vida humana marca límites, es el modo de realidad del ser ético (*cf.* Dussel 1998b 129); entonces, no es vida en abstracto. Esta dimensión de “lo real” quedará determinada por la antropología marxiana.

### III

El tratamiento de la corporalidad en la obra de Marx no aparece como un asunto prioritario, pero está latente en la tematización de conceptos niales como alienación o trabajo vivo (*cf.* Sossa 38). En efecto, Dussel centrará su lectura sobre Marx en la noción de trabajo vivo, a la que entiende como la categoría fundamental y germen de toda la crítica marxiana. En esto radica la novedad de la interpretación dusseliana, ya que ubica en el centro del análisis esta categoría y desplaza el foco de las lecturas ortodoxas en torno al capital como totalidad. La categoría de trabajo vivo le permitirá a Dussel realizar una lectura ética y antropológica de la obra de Marx desde la metáfora espacial levinasiana, *i.e.* el trabajo vivo como exterioridad, más allá de la ontología capitalista.

Marx define negativamente el trabajo vivo como objetividad inmediata que coincide con la corporalidad, es decir, con la persona del trabajador; en este sentido, es pobreza absoluta. Así mismo, Marx establece positivamente el significado de esta categoría como actividad, lo que la vuelve fuente de todo valor posible (*cf.* 235-236). En el comentario que Dussel le dedica a los *Manuscritos* realizados por Marx entre el 61 y el 63, nos dice:

En cuanto subsumido, [el trabajo vivo] es una determinación *interna* del capital, y por ello fundada en la *totalidad* del capital. Pero mientras *no-ha-sido-todavía* totalizada, el trabajo vivo es *realidad* (la realidad más absolutamente real para Marx y la medida de toda desrealización *en la totalidad del capital*), es lo exterior. (Dussel, 1988 63-64)

Desde esta lectura, Dussel descubre que todo el pensamiento de Marx es analéctico –no meramente dialéctico– y que ubica en el cuerpo del trabajador –entendido como carnalidad– esa primera afirmación de la alteridad, exterior a la totalidad del capital; esta postura le permite a Dussel erigir, en un segundo movimiento, la crítica al sistema ontológico

(económico, pero también ético) burgués, desde el impulso de negar la negación que ejerce sobre el cuerpo del trabajador.

El otro, sensible [...] es aplicado por Marx al trabajador, al otro que el capital, “cuya objetividad coincide con su inmediata corporalidad (*Leiblichkeit*)”, carnalidad, con su piel; la piel que vende la prostituta para comer, la piel que es objeto del sadismo del torturador por represión política, la piel del trabajador herida y mutilada por el plustrabajo futuro. Esa piel del otro es todavía exterior al capital, como lo absolutamente contradictorio. (Dussel 1991 340)

Dussel recupera la figura del trabajador privilegiada por Marx y la predica analógicamente sobre otros cuerpos marcados y explotados, mostrando que la exterioridad jamás es unívoca, sino que se predica relationalmente en función de la totalidad que opprime. Desde el trabajo de Dussel sobre la obra de Marx, vemos que la crítica marxiana no es inmanente respecto del sistema, como sostiene Castigliano en su tercera tesis “para interpretar *El capital* a partir de la *Lógica de Hegel*” (Castiglioni 300-301), sino que opera desde la exterioridad negada por el sistema, la cual, en todo caso, puede ser entendida como una trascendentalidad interior, pero jamás como inmanencia. Desde esta crítica que parte de la exterioridad ontológica, Marx se separa de Hegel y con ello supera la inmanencia dialéctica en una transontología analéctica.

En la ELEGE, Dussel vuelve sobre los desarrollos de Marx intentando rastrear en sus textos de juventud, específicamente en los manuscritos de 1844, las intuiciones que más tarde desarrollaría en los *Grundrisse* y *El capital* (cf. Marx 130). Esta intervención marxiana permitirá que Dussel elabore el primer criterio de la arquitectónica de su ética, i. e. el criterio material-universal:

Deseamos desarrollar esta cuestión [el criterio material-universal] retomando, por el momento, el discurso de Marx [...] Ante Hegel, trata Marx de recuperar lo real, pero lo real humano que a Marx le interesa es la realidad material (material con ‘a’), de contenido. Para ello, debe recuperar un sentido antropológico fuerte perdido en el dualismo moderno, de un ser humano definido en primer lugar desde su corporalidad como un ser vivo, vulnerable, y por ello transido de necesidades. (Dussel 1998b 130)

La vida humana será el contenido sustantivo, último y real del criterio material-universal desde la reconstrucción de la antropología marxiana. Pero esta vida no es a) una *pura abstracción espiritual*, como tampoco pretende resolverse en b) una *celebración vitalista*. La centralidad de la corporalidad, entendida como determinación de la vida humana, permite evitar ambas recaídas.

a) La vida humana no se presenta de modo abstracto. Como vemos en la cita anterior, se necesita una definición de ser humano que, al tiempo que recupere su materialidad y coloque en el centro a la corporalidad, le permita erigir una antropología que supere el dualismo. Si Hegel había utilizado la vida humana como mediación para la reconciliación del verdadero sujeto de su filosofía (el espíritu absoluto, esa autoconciencia del “pensar que se piensa a sí mismo”), por su parte Marx realizó el camino inverso, esto es, ubicar al pensamiento como un momento de la vida humana, al servicio de su materialidad (*cf.* Berisso 83). En efecto, Marx, al reclamar una ética del cumplimiento de la reproducción de las necesidades de la vida (comer, beber, vestir, habitar) pero también de su desarrollo (tiempo liberado para el ocio, las artes, las ciencias, etc.), afirma la dignidad unitaria del sujeto ético-corporal. Este gesto le permitió poner al cuerpo en el centro de la escena, pero ya no a partir de un mero fisicalismo mecanicista o *behaviorista*, sino que, superando todo dualismo, a través de la reinscripción de la corporalidad humana, en sintonía con la noción de *basar*, entendida como una unidad psicosomática de la que forman parte la subjetividad y la razón como uno de sus momentos (*cf.* Dussel 1998b 131-132; Dussel 1999). En efecto, el concepto marxiano de alienación hace referencia a los efectos de procesos en los que existe un aislamiento entre nuestro cuerpo y nuestra *psique*. Este aislamiento es construido, no es natural y es nocivo; se imprime como forma de muerte mistificando las facultades físicas y espirituales que existen en la corporalidad del ser humano y configuran su capacidad de trabajo (*cf.* Dussel 1990).

La vida del sujeto ético queda determinada, desde la antropología marxiana, por la corporalidad como carnalidad (*cf.* Dussel 1998b 130), corporalidad que alcanza, como una extensión de sí, a la misma naturaleza en la que emplaza y trama su actividad vital (*cf.* Dussel 1998b 131), y cuya necesidad primera es la necesidad de otro sujeto, intersubjetividad y *comunidad de vida* como condición de las restantes necesidades (*cf.* Dussel 1998b 163). Estas determinaciones componen la *realidad* de la vida humana (carnal, comunitaria y emplazada en la naturaleza) desde la que se erige el primer criterio material-universal:

Podríamos concluir que el criterio material-universal con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera de modo aproximativo: el que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad teniendo como referencia última a toda la humanidad. Este criterio material es al mismo tiempo un criterio de verdad práctica y teórica. (Dussel 1998b 132)

Este criterio es el que está en la base del principio material-universal, al que Dussel denomina también “principio de la corporalidad como “sensibilidad” (cf. Dussel 1998b 140). Desde este suelo universal-material es posible poner en funcionamiento la razón ética originaria, racionalidad que implica reconocer en el otro un igual. El criterio material-universal de verdad teórica y práctica da cuenta del suelo común, universal entre las distintas personas que conforma la comunidad de vida; hay que añadir que esta es previa ontológicamente (aunque no gnoseológica ni cronológicamente) a cualquier comunidad histórico-cultural. Este criterio no funda un horizonte último común cultural, eso es claro, pero se ofrece como suelo material-universal e interno para cada una y trasversal a todas ellas, lo que permite pensar un horizonte intercultural. En contra de la tendencia posmoderna, Dussel entiende la importancia de encontrar una dimensión universal –pero no meramente formal-procedimental, sino sustantiva– que le ponga un límite al relativismo. La asignación de este lugar a la corporalidad le permite preservar un ámbito compartido transculturalmente que, sin caer en la univocidad –propia de los sistemas moderno-occidentales– en cuanto que es posible de diversas interpretaciones/semantizaciones, no se cierra en la equivocidad de la interpretación al infinito (como ciertas hermenéuticas posmodernas), en la medida en que preserva su propia substancialidad.

Gracias al momento transcultural del criterio y principio ético de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano (pre- o transontológico), podemos ahora juzgar éticamente la misma cultura (sus fines y valores) desde dentro y según su propia lógica e identidad. (Dussel 1998b 141)

b) Pero el criterio material-universal no pretende resolverse en un mero vitalismo, ya que aquí no se trata de una ética hedonista, sino de una ética de la liberación que, más bien, procura des-cubrir y transformar aquellas situaciones en las que la reproducción y el desarrollo de la vida y la corporalidad son amenazados. Es conforme a esta vocación que desde la comunidad de vida puede recordarse otra comunidad integrada por aquellos/as a quienes les resulta imposible la reproducción y el desarrollo de su vida en el marco de un mundo/totalidad ontológica: esta es la *comunidad de víctimas*. Es en la versión crítica del criterio material-universal, desarrollada en el cap. IV (1998b), donde la corporalidad vuelve a cobrar un lugar fundamental:

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica ética, es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados [...] y la toma de conciencia de dicha negatividad [...] El dolor de la corporalidad de las

víctimas, como veremos, es exactamente el origen material (contenido) primero de toda crítica ética posible. (Dussel 1998b 309)

El punto de partida de la crítica que proviene de esta ética de la liberación es el dolor de la corporalidad de las víctimas, que expresa la dignidad negada al obrero, al indio, al esclavo africano o al explotado asiático del mundo colonial, así como a la corporalidad femenina, la raza no-blanca, las generaciones futuras que sufrirán la destrucción ecológica, los viejos sin destino en la sociedad de consumo, los niños abandonados en la calle o los inmigrantes refugiados (*cf.* Dussel 1998b 309).

De acuerdo con lo mencionado arriba, si, por un lado, el cuerpo se ofrece como determinación universal-material y orienta el reconocimiento del otro como un igual; por otro lado, la experiencia concreta del dolor que el sistema vigente imprime sobre la corporalidad de la víctima y la toma de conciencia respecto de la desigualdad implicada en ese dolor exigen reconocer al otro en su alteridad y ya no meramente como un igual. Este des-encubrimiento de la alteridad del otro, lleva la responsabilidad de juzgar como mal la pretensión de bien del sistema vigente, así como considerar inválida su pretensión de validez y como ineficaz lo que supone eficaz.

La corporalidad en Dussel es un campo anárquico, que está ab-suelto del fundamento ontológico y guarda una relación de exterioridad respecto del sistema vigente. De este modo, el cuerpo –como carnalidad, como piel–, en cuanto que excedencia “real”, se ofrece como una sustancialidad preontológica *en dónde* realizar el ejercicio hermenéutico-ontológico, pero también –en cuanto que habilita la relación transontológica– es *desde dónde* se erige la crítica a la propia totalidad ontológica. En esto radica precisamente la importancia del carácter universal del contenido del criterio material que hemos mencionado. Desde esta noción de corporalidad, atravesada por la antropología marxiana, Dussel puede realizar una serie de operaciones fundamentales para su ética:

1. La “corporalidad comunitaria e histórica del sujeto ético” (Dussel 1998b 95) le permite superar las reducciones modernas: presentando la subjetividad como un momento inalienable de la corporalidad, afirmando el carácter comunitario de esa subjetividad encarnada y la dignidad propia de cada persona irreductible al objeto.
2. Desde esta corporalidad, como determinación esencial de la vida del ser humano en comunidad, erige la comunidad de vida que le permite subsumir el debate en curso entre la ética del discurso y las éticas comunitaristas. Antes que el mundo de las culturas, está el plano de “lo real”. La universalidad de la vida humana determinada positivamente desde su corporalidad se ofrece como

la dimensión fundante de “lo real” que antecede y subsume tanto a la dimensión cultural (propuesta por el multiculturalismo y otras éticas materiales) como a la consensual (ética del discurso). Este plano de lo real estará conformado por la comunidad de vida, a la que debe subsumirse cualquier comunidad cultural o de tradiciones y toda comunidad de diálogo. El cuidado, reproducción y desarrollo de la vida en comunidad se ofrecen como un principio material (de contenido) y universal (para toda cultura en cualquier tiempo-espacio), sobre el que se erigirán los valores intraculturales y los consensos, pero siempre como instancias derivadas. Por supuesto que, a la vez, esos valores y consensos determinarán cualitativamente la vida de la comunidad, pero nada que atente contra la reproducción y el desarrollo de la vida como necesidad física-espiritual en una comunidad puede ser considerado bueno o válido. Dussel nos recordará, a lo largo de la ética, que cada cultura es un modo de concretar la vida humana; las virtudes, los valores, los modos como se presente la autenticidad de una tradición no son instancias fundantes, sino fundadas en el plano transontológico, real, de la comunidad de vida –determinada por su carnalidad, historicidad y colectividad–. Así mismo, la argumentación no es desde ningún punto de vista anterior a la vida; la ética le recuerda al discurso que argumentamos para vivir y no a la inversa.

3. Bajo el criterio del sufrimiento corporal, la categoría de víctima permite complejizar la noción de clase de Marx, con lo que muestra que la comunidad de víctimas además de estar atravesada por la opresión de clase, también está determinada por el género, la raza, la edad y otros modos de opresión y exclusión que se imprimen como formas de muerte en el cuerpo.<sup>7</sup>

### **Fanon y la perspectiva descolonial: la corporalidad como territorio de la diferencia subontológica**

#### *I*

La perspectiva descolonial, por su parte, se conforma como una comunidad de argumentación epistémico política en torno a la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano (2000, 2007). Este autor se formó en el marxismo a través de Mariátegui, lo que lo condujo a realizar una serie de desplazamientos respecto de algunas nociones

---

<sup>7</sup> Aunque, por el carácter universal en el que queda tematizado el cuerpo, estas distinciones dentro de la comunidad de víctimas no son problematizadas por Dussel, tan solo señaladas.

centrales para el materialismo histórico, que serán, a su vez, determinantes para su propia obra. Hay al menos tres desplazamientos que vale la pena recuperar.

En primer lugar, a la idea de jerarquía de los ámbitos de existencia –en donde el control del trabajo es la base sobre la cual se estructuran los otros ámbitos, a partir de la tradicional distinción entre estructura y superestructura–, Quijano contrapone una perspectiva heterárquica, “es decir, la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder que no pueden ser entendidos desde el paradigma marxista” (Castro Gómez y Grosfoguel 14). El poder en Quijano es comprendido como una malla (entramado) de relaciones sociales de explotación-dominación-conflicto, articuladas en torno a la disputa por el control de diversos ámbitos de existencia social que mantienen entre sí una relación de codeterminación históricamente diversa y variable: 1) el trabajo, sus productos; 2) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie;<sup>8</sup> 3) la subjetividad, sus productos materiales e intersubjetivos; 4) la autoridad y sus instrumentos de coerción; 5) un ámbito vinculado a la naturaleza, sus recursos y productos, introducido a partir de los desarrollos sugeridos por Edgardo Lander (*cf.* Lander; Quijano 2007 68).

En segundo lugar, Quijano recupera de Mariátegui la noción de heterogeneidad-histórico-estructural. Influído por el antievolucionismo de Mariátegui, Quijano intenta mostrar, con la noción de heterogeneidad histórico-estructural, que no hay algo así como la pervivencia de experiencias precapitalistas, sino que desde finales del siglo xv y principios del xvi, con la conquista del continente americano y la dominación de la ruta atlántica, las distintas formas de explotación del trabajo, provenientes de diversas historias locales (esclavitud, servidumbre, reciprocidad, etc.), fueron articuladas al servicio de la relación capital/salario, lo que dio lugar a la estructura capitalista. Esta noción nos permite desprendernos de aquella cronopolítica caracterizada por la sucesión y homogeneidad temporal que, ya sea lineal o dialécticamente, avanza en una sola dirección, esto con el fin de empezar a pensar

---

8 Quijano reconoce que la clasificación social operada por la sexualidad, como ámbito de existencia social estructurado en torno al patriarcalismo, es anterior a la emergencia de la colonialidad. Pero, al mismo tiempo, encuentra que en el actual patrón mundial de poder la primera ha quedado subordinada a la última (*cf.* Quijano 1999 143, 20012000b1). La tematización de este ámbito de existencia ha sido problematizado por pensadoras dentro de la misma perspectiva descolonial. Estas autoras, a la vez que valoran la teoría de Quijano respecto de la intersección género-raza, le realizan críticas que inauguran problemas previamente no abordados por la perspectiva de este autor, a saber, la biologización del ámbito desconociendo la diferencia género-sexo y su consecuente tendencia heteronormativa al binarismo sexual, por un lado, y el estatuto del patriarcado en América antes de la colonización, por el otro (*cf.* Lugones; Palermo; Segato).

en una cronopolítica de la coetaneidad histórica –que se diferencia, a su vez, de la cronopolítica sincrónica propia del estructuralismo– (cf. Quijano 2007 289-295, 2001 222).

En tercer lugar, se postula la crítica a partir de la cual Quijano desplaza la noción de clase social para hablar de clasificación social. Proletariado y burguesía no son suficientes para dar cuenta de la complejidad de las relaciones intersubjetivas y las experiencias en América Latina. Al referirse a clasificación social, este autor busca, por un lado, cortar la connotación naturalista y positivista que mantiene la noción de *clase* en su genealogía; por otro, recuperar modos de existencia olvidados en la tematización de clase social, vinculados a la experiencia acumulada durante siglos de colonialidad. Entonces, la clasificación social muestra la agencia e historicidad que subyace en la producción de las diferencias, así como la multiplicidad e interseccionalidad de esas diferencias ya no reducidas al plano económico, lo que recuerda que la clasificación está articulada, desde el siglo XVI, no solo en función del trabajo, del género/sexo y la raza (Quijano 2007 300 y ss.). Esta noción de clasificación social es central en la teoría de la colonialidad del poder, una expresión que, de hecho, Quijano encuentra para referirse a esa tecnología de clasificación social que surge en el siglo XVI en torno a la idea de raza, que organiza hasta la actualidad el primer patrón de poder a escala mundial de la historia que conocemos.<sup>9</sup> Sobre la base de estos desarrollos, notamos que el problema del cuerpo estará en el centro de la reflexión.

¿Por qué, entonces, [la raza] ha llegado a ser tan presente en la sociedad “moderna”, tan profundamente introyectada en el imaginario mundial, como si fuera realmente “natural” y material? Sugiero un camino de indagación: el cuerpo humano. La corporalidad es el nivel decisivo de las relaciones de poder. Porque el “cuerpo” menta a la “persona”, si se libera el concepto de “cuerpo” de las implicaciones mistificadorias del antiguo dualismo judeocristiano (alma-cuerpo, psiquis-cuerpo, etcétera) [...] Hoy, la lucha contra la explotación/dominación implica, sin duda, en primer término, la lucha por la destrucción de la colonialidad del poder, no solo para terminar con el racismo, sino por su condición de eje articulador del patrón universal del capitalismo eurocentrado. [...] El lugar central de la “corporalidad”, en este plano, lleva a la necesidad de pensar, de

---

9 El colonialismo hace referencia al proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la dominación directa, donde la autoridad política y la explotación de una población es detentada por un grupo social de diferente identidad y jurisdicción territorial. La colonialidad es un fenómeno histórico que, a diferencia del colonialismo, no existió en ningún tiempo ni espacio antes de finalizar el siglo XV; encuentra su contexto de emergencia durante la conquista y dominación del continente americano, pero, en cuanto que matriz de poder, sobrevive al colonialismo (cf. Quijano 1992).

repensar, vías específicas para su liberación, esto es, para la liberación de las gentes, individualmente y en sociedad, del poder, de todo poder. (Quijano 2007 124-125)

En esta cita, Quijano nos señala al menos dos cosas: hay que liberar al cuerpo de las mistificaciones del antiguo dualismo y, desde allí, ponerlo en el centro de la indagación para comprender la configuración de las relaciones de poder del actual patrón capitalista centrado en Occidente, moderno y colonial. En efecto, conforme a los lineamientos que establece esta teoría, es fundamental, para comprender el capitalismo global, tener en cuenta la ontología planetaria que subyace tras los discursos raciales que organizan a la población del mundo en una división racial del trabajo (*cf.* Castro Gómez y Grosfoguel 13).<sup>10</sup>

Si bien Quijano comparte en buena medida el diagnóstico de Dussel e identifica, a su vez, que los dos mitos que constituyen la racionalidad del actual patrón de poder moderno/colonial son el dualismo y el evolucionismo (*cf.* Quijano 2000 222-230), se distanciará en el modo como se atienda a este diagnóstico. Todo el programa descolonial que inaugura Aníbal Quijano puede ordenarse en dos movimientos principales: a) realizar la analítica de la matriz colonial de poder, estudiando cómo opera esta y las transformaciones que ha tenido en los últimos 500 años, y b) identificar o construir estrategias de desprendimiento de dicha matriz. Es así como la pregunta en torno a la corporalidad se centrará fundamentalmente en los modos de producción de las corporalidades, cómo son intervenidas y narradas en función del patrón de poder moderno/colonial. Para esta perspectiva, la superación del dualismo en la antropología marxiana resulta insuficiente. Aquí la preocupación es el *cuerpo construido*. En este sentido, los desarrollos de la perspectiva descolonial se vuelven sobre otro marxista díscolo: Franz Fanon.<sup>11</sup>

---

10 El patrón de poder moderno/colonial se organiza en torno a dos ejes fundamentales: *la clasificación social* de la población mundial sobre la idea de raza (incluyendo al eurocentrismo como su racionalidad específica) y *el capitalismo* que organiza las distintas formas de explotación del trabajo y control de la producción en torno de la relación capital-salario. Estos dos ejes se articulan en una división del trabajo atravesada por los discursos raciales (*cf.* Quijano 2000a).

11 Fanon ofrece en sus reflexiones un marxismo atravesado por el existencialismo y su propia experiencia histórica-corporal. Da cuenta de los límites del planteamiento marxiano en el mundo maniqueo colonial, donde la relación no puede ser reducida a la del capitalista/obrero, mediada por el fetichismo de la mercancía y la alienación económica. Fanon suma a esta, la dialéctica de resolución imposible, a menos que medie el desprendimiento, colonizador-colonizado (*cf.* Fanon 179-183), organizada por el fetichismo racial que media la alienación epidérmico-corporal de naturaleza sociogenética. Mientras que la alienación económica opera desde la separación entre la fuente y los efectos de la carnalidad, haciendo del cuerpo un “útil” del capital; por

## II

En *Piel negra, máscaras lancia*s (PNMB) Fanon desarrolla las claves del problema de la corporalidad desde la experiencia geohistórica del negro en la Martinica del siglo xx. Los pensadores/as de la perspectiva descolonial vuelven sobre los postulados y las operaciones teóricas fanonianas para, con las respectivas mediaciones, pensar la experiencia latinoamericana y caribeña. Antecediendo los desarrollos de Quijano, Fanon enseña la imposibilidad de reducir la experiencia del racializado a la universalidad del proletariado. Este autor reconoce que el drama del sujeto colonizado y su alienación se juega en una doble dimensión, sin duda, a) por explotación económica pero también b) por epidermización (cf. Fanon 44). La noción de epidermización que introduce en su libro complejiza los trabajos realizados por otras fenomenologías del cuerpo, con lo que pone de relieve la dimensión de poder que atraviesa la elaboración del *esquema corporal*. Este, edificado sobre las impresiones táctiles, quinestésicas, visuales, etc., en la relación de transferencia recíproca del cuerpo con el espacio-tiempo, parece no dar cuenta del modo como el cuerpo del colonizado constituye su dialéctica efectiva con el mundo. En el capítulo v de PNMB, titulado “La experiencia vivida por el negro”, Fanon despliega una aproximación fenomenológica del cuerpo del racializado, con lo que muestra que tras el esquema corporal del hombre y la mujer colonizados subyace el esquema epidérmico-racial. La epidermización es el proceso conforme al cual un sujeto termina sufriendo una incrustación psíquico-corporal de estructuras de poder. La epidermización es, entonces, esta internalización psíquico-corporal de estructuras sociales (cf. Grosfoguel 263).

En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona [...] Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico racial. Los elementos que había utilizado no me lo habían proporcionado los residuos de las sensaciones y percepciones del orden táctil, vestibular, quinestésico y visual, sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos [...] Yo no podía más, porque sabía que existían leyendas, historias, la historia y sobre todo la historicidad, que me había enseñado Jaspers. Entonces, el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso al esquema epidérmico racial. (Fanon 112-113)

---

su lado la alienación epidérmica-racial introduce la dimensión cultural y opera construyendo un cuerpo separado de sus posibilidades existenciales, con lo que marca un destino necesario y prescindible a la vez.

Fanon nota que tras el esquema corporal del colonizado subyace un *esquema histórico racial* que lo lleva a experimentar su yo construido “para él” pero “por el otro”. Este *esquema histórico racial* por proceso de cristalización, naturalización, desde el olvido de que es una construcción histórica, sufre una suerte de condensación y se vuelve un *esquema epidérmico racial*. Todo lo contenido en el esquema histórico racial es asumido como propio; así pues, el esquema histórico se identifica con el epidérmico marcando estos cuerpos de manera necesaria, atemporal, esencial. Emerge el signo de la raza. Se distorsiona la propia realidad corpórea por los estereotipos y la convierte en realidad infrahumana y esencial, ahistórica.

El drama del racializado es un drama de mundos en sentido heideggeriano; el racializado debe configurar su mundo dentro de un mundo como totalidad ontológica que lo opprime. Su cuerpo vivido no puede ser indiferente del modo en que lo pretende el mundo blanco. De este modo, se invierte la relación merleau-pontiana: es el mundo –mundo del otro– el que intenciona el cuerpo del colonizado. El drama del colonizado es precisamente que su realidad corpórea, su cuerpo vivido y el mundo correlativo se forjan en el interior de un mundo otro que subsume esa relación, clasifica ese cuerpo y la experiencia de relación entre sus posibilidades corpóreas y el mundo como escenario. En ese mundo blanco *no caben muchos mundos*, lo que tiende a reducir toda alteridad como mera diferencia interna, como expresión corrupta del fundamento del mundo propio. Esta reducción de la alteridad se organiza fundamentalmente alrededor de dos operaciones: a) *la nihilización del otro*, el mundo como universo unívoco en el que el otro no-es, al menos no más que una expresión pretérita de lo mismo (universalismo en la que el otro se muestra como un estadio superado y, por lo tanto, prescindible en la historia común); o b) *la sobredeterminación del otro*, el mundo que constituye al otro como una expresión particular cerrada sobre su singularidad (esencialismo que cierra al otro como cultura folclórica aislada de todo tipo de agencia histórico-política).<sup>12</sup>

En estas reflexiones de Fanon, el filósofo Maldonado Torres encuentra las bases para pensar el problema ontológico de la colonialidad. Identifica que la elucidación de la colonialidad del ser requiere de la reflexión sobre tres formas de diferencias fundamentales: la diferencia ontológica (heiddegeriana), como la diferencia entre el ser y los entes; la diferencia

---

12 A esto último hace referencia Gordon cuando señala: “El cisma entre identidad y ser se destruye y el resultado es un ser necesario, una realidad ‘ontológica’ sobredeterminada. Contemplar a alguien de este modo es cerrarle cualquier posibilidad. Asume la forma del mando y de la declaración, en lugar de la forma interrogativa; en otras palabras, uno no se hace preguntas, puesto que presume que ya sabe todo lo que se necesita saber (de ese otro)” (241).

transontológica levinasiana, entendida como la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser (una distinción que recupera Dussel), y la diferencia subontológica, que será la propiamente fanoniana. Esta diferencia determina ya no solo la distinción entre lo humano y lo no humano, que puede ser recomprendida como la diferencia entre sujeto-objeto, sino que, en cuanto que inferior, la diferencia subontológica determina lo que, más que útil, es prescindible o dispensable (*cf.* Maldonado 146).

Fanon desarrolla un método específico para dar cuenta del proceso de epidermización y el consiguiente complejo de inferioridad del colonizado –que tiene en su base la diferencia subontológica-. Este autor señala que el complejo de inferioridad del colonizado no puede ser explicado por análisis filo- u ontogenéticos, sino que su situación requiere de un estudio desde lo que denominará “sociogénesis” (*cf.* Fanon 45). El método sociogenético fanoniano introduce una ruptura epistémica espacial (*cf.* Mignolo 2009 312), en la medida en que no pretende superar desde la lógica del progreso otros paradigmas, pero sí mostrar su ineeficacia a la hora de dar cuenta de la experiencia del colonizado; de este modo, cuestiona la distribución geopolítica del conocimiento y la pretendida universalidad de determinados marcos epistémicos (filogénesis darwiniana y ontogénesis freudiana). Esta tematización es recuperada por Walter Mignolo para pensar la colonialidad del saber.

### III

La perspectiva descolonial vuelve sobre las reflexiones fanonianas. El interés en estas radica tanto en los *desarrollos sustantivos* que funcionan como suelo teórico desde la exploración del funcionamiento de la colonialidad, así como en el reconocimiento del *valor performativo* de su discurso. Las meditaciones fanonianas son un acontecimiento, debido al lugar de enunciación que hacen emerger, esto es, una reflexión ya no sobre la corporalidad, sino desde la experiencia del propio cuerpo, o sea, lo que Walter Mignolo llamará corpopolítica del conocimiento, un gesto al que le reconocerá un valor central como estrategia de desprendimiento de la matriz colonial de poder en términos epistémicos (*cf.* Mignolo 2010).

Estos desarrollos de Fanon y su reapropiación descolonial dan lugar a una noción de corporalidad como:

1. Fuente de sentido en su relación de intercambio pragmático con el mundo. Desde Fanon, el cuerpo como principio epistemológico, no solo puede constituir sentido, mundo, sino que puede construir la crítica al mundo. “¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!” (Fanon 190) es la sentencia que cierra su libro. Esto ha hecho que la corriente crítica del pensamiento descolonial lo ubique como el Descartes del pensamiento latinoamericano. El tipo de duda corporal

de Fanon deja de ser una duda de carácter hiperbólica con función metódica, para volverse una duda de carácter crítico y función liberadora.

2. Atravesada, en su génesis, por la alteridad. El cuerpo no es “mi propiedad más propia”, sino que está desde siempre inscripto en un sistema de relaciones de poder que lo configuran, clasifican y narran. El sujeto colonizado, el racializado (pero lo mismo podemos decir de los cuerpos “engenerizados”, por ejemplo), es portador y rehén de esas narraciones. La “sociabilidad constitutiva” del yo articula dos principios: la sociogenia y la epidermización. Cómo se viven los procesos de epidermización será distinto en un blanco que en un negro (*cf. Grosfoguel 263*), pero también difiere de la experiencia de la mujer racializada como articulación de clasificaciones (*cf. Lugones*).

3. Ámbito de disputa política. La corporalidad es un campo que pretende ser intervenido por diversos proyectos políticos en pugna. En el caso del que se ocupa Fanon, algunos de estos son el blanqueamiento, la negritud y el humanismo de lo humano.<sup>13</sup> Por supuesto que son pocos los casos donde los “proyectos políticos” toman de manera total un cuerpo, pero invita a pensar de dónde provienen las fuerzas que traman nuestros propios esquemas epidémico (*engenerados*) raciales.

### A modo de cierre

En este artículo se intentó dar cuenta de las interpretaciones y los desplazamientos producidos en las relecturas de las corrientes del marxismo representadas por Dussel y Quijano. Si bien no pudimos ahondar, quedo señalado cómo ambas producen una subsunción de la categoría de clase y del sujeto proletario en otras nociones de mayor amplitud y complejidad interna. En el caso de la propuesta dusseliana, la lectura de Marx, operada desde la metáfora de la espacialidad levinasiana, le permite recuperar el lugar privilegiado de una corporalidad que ya no está presa del dualismo desde donde erigir la exterioridad a la ontología del capital. El dolor corporal será criterio, punto de partida, para la conformación de la comunidad de víctimas; la opresión de clase es solo una de las posibles y no necesariamente es estructural respecto de las otras formas de violencia que se presentan en la mentada comunidad. En el caso de la perspectiva descolonial, señalamos el desplazamiento

13 Los dos primeros capítulos de PNMB están dedicados a analizar procesos de blanqueamiento: intelectual en el capítulo I y biológico en los capítulos II y III; en el capítulo V, desde la discusión con Sartre, Fanon recupera un proceso inverso, el de la *negritude*, que tenía como referente, entre otros, a su maestro Aimé Cesaire (*cf. Gordon 240-248*). Independientemente de los movimientos mismos que realiza la terapéutica del texto, el esfuerzo general fanoniano parece estar destinado a dar cuenta de las limitaciones de ambos proyectos, para comenzar a delinejar lo que denomina el humanismo, ya no del hombre, sino de “lo humano”.

de la noción de clase a la de clasificación social, que supone a la clase como una de sus determinaciones, pero en relación de articulación heterárquica con otras, como el género y la raza.

Esos desplazamientos sirvieron para ir tramando el lugar determinante que ambas teorías le asignan a la corporalidad. Si Dussel decide poner el acento en la determinación de la corporalidad desde su carácter “real”, preontológico, “objetivo”, para construir la universalidad que habilite el suelo de semejanza desde donde se dé lugar a la operación analógica que contiene la diferencia transontológica en su método ético-filosófico; por su parte, la perspectiva descolonial se adentra en los modos en que es actualizada y semantizada esa corporalidad “real”, en el interior de la ontología de la matriz colonial de poder. Es decir, mientras que la ética de la liberación se ocupa de la corporalidad como criterio que habilita la relación transontológica, proveyendo el suelo material universal desde el que debe operar el principio de distinción –que implica el reconocimiento de la alteridad del otro–, la perspectiva descolonial trabaja sobre el cuerpo tal y como es constituido, intervenido, narrado dentro de las totalidades ontológicas, tal y como es operado por el principio de diferencia, la diferencia subontológica, como la denomina Maldonado Torres (2007).

Pero en ambos casos, la afirmación de la corporalidad de la víctima, racializada, exteriorizada, funciona como el movimiento preoriginario –anterior al origen de un nuevo sistema– de desprendimiento o liberación. La aparente distancia entre ambos desarrollos es tan solo una diferencia de foco. La corporalidad puede ofrecerse como uno de los puentes de diálogo entre esto que, volviendo al principio de este artículo, Dussel ha identificado como las dos columnas vertebrales de la crítica al eurocentrismo. Serán precisamente esas diferencias en el tratamiento de la corporalidad las que se ofrecerán como sede de diálogos y reapropiaciones críticas entre ambas perspectivas, constituyendo una aproximación respecto de esta dimensión que permite moverse de un análisis transistémico a uno micropolítico preservando a la ética como filosofía primera.

## Bibliografía

- Aguer, B., y Belloro, L. “Desplazamientos paradigmáticos en la filosofía argentina: de la normalidad filosófica a la filosofía de la liberación.” *Cuadernos del CEL* 2.3 (2017): 76-102.
- Amín, S. “Franz Fanon en África y en Asia.” *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009. 5-28.
- Assis, D. “Prólogo.” *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Aníbal Quijano, antología esencial*. Ed. Danilo Assis. Buenos Aires: Clacso, 2014. 13-54.
- Beorlegui, C. *El pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

- Berisso, D. "Implicaciones sociales y políticas de la ética de Enrique Dussel." *Tendencias & Retos* 19.2 (2014): 77-90.
- Cardoso, F. H., y Faletto, E. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI, 1969.
- Castiglioni, G. D. "Marx sin reservas. Seis tesis para interpretar *El capital* a partir de la Lógica de Hegel." *Ideas y Valores* 65.161 (2016): 287-313.
- Castro, S., y Grosfoguel, R. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Concilio Vaticano II. *Documentos del Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: La Editorial Católica, 1976.
- dos Santos, T. "Dependencia y cambio social." *Cuadernos de Estudios Socioeconómicos* 11 (1970).
- Dussel, E. *14 Tesis de ética*. Buenos Aires: Docencia, 2015.
- Dussel, E. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.
- Dussel, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana. t. I y II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- Dussel, E. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1988.
- Dussel, E. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI, 1990.
- Dussel, E. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1991.
- Dussel, E. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993.
- Dussel, E. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994.
- Dussel, E. "El método de pensar latinoamericano; la analéctica como ruptura teórica." *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995. 221-241.
- Dussel, E. "En búsqueda del sentido (origen y trayectoria de una filosofía de la liberación)." *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento* 180 (1998a): 37-39.
- Dussel, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998b.
- Dussel, E. "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales." *Revista Pasos* 84 (1999): 2-15.
- Dussel, E. "La filosofía de la liberación, los subaltern studies y el pensamiento poscolonial." *En búsqueda del sentido*. Buenos Aires: Docencia, 2012a. 171-192.
- Dussel, E. *Método para una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Docencia, 2012b.
- Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. México: FCE, 2014.

- Dussel, E., y Guillot, D. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Buonum, 1975.
- Fals Borda, O. *Sociología de la liberación*. Bogotá: Siglo XXI, 1968.
- Fals Borda, O. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1981.
- Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- Fornet-Betancourt, R. *Transformación del marxismo: historia del marxismo en América Latina*. Ciudad de México: Plaza y Valdés Editores, 2001.
- Furtado, C. *Desarrollo y subdesarrollo*. Buenos Aires: Eudeba, 1964.
- García Ruiz, P. “Filosofía de la liberación: 1969-1973. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel.” *Revista Estudios, Filosofía Práctica e Historia de la Ideas* 2.2 (2001): 105-125.
- Gordon, L. “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración de su octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon.” *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009. 217-260.
- Grosfoguel, R. “Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales.” *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009. 261- 284.
- Haraway, D. *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan\_Meets\_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. New York; London: Routledge, 1997.
- Gunder Frank, A. *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo*. Santiago: Prensa Latinoamericana S.A., 1970.
- Gutiérrez, G. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Kontopoulos, K. *The Logics of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Lander, E. “Eurocentrism, Modern Knowledge and the ‘Natural’.” *Nepantla: Views from South* 3.2 (2002): 245-268.
- Lugones, M. “Género y decolonialidad. Hacia un Feminismo Descolonial.” *Género y decolonialidad*. Ed. Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008.
- Maldonado, N. “Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto.” *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Santiago Castro Gómez y R. Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. 127-168.
- Mariátegui, J. C. *Defensa del marxismo*. Lima: Amauta, 1973.
- Mariátegui, J. C. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1974.
- Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. t. I. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- Mignolo, W. “Franz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político.” *Piel Negra, Máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.

- Mignolo, W. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- Mignolo, W. "Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica." *Revista de filosofía* 74.2 (2013): 7-23.
- Mignolo, W. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Oliveros Maqueo, R. *Liberación y Teología*. México: CRT, 1977.
- Palermo, Z. "Inscripción de la crítica de género en procesos de descolonización." *Cuerpo(s) de mujer: representación simbólica y crítica cultural*. Córdoba: Universidad Nacional de Salta; Ferreira Editor, 2006. 237-265.
- Quijano, A. "Colonialidad y modernidad/racionalidad." *Perú Indígena* 13.29 (1992): 11-20.
- Quijano, A. "¡Que tal raza!" *Ecuador debate. Etnicidades e identificaciones*. Quito: CAAP, 1999. 141-152.
- Quijano, A. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: Clacso; Unesco, 2000. 201-246.
- Quijano, A. "Colonialidad del poder, globalización y democracia." *Utopías, nuestra bandera: revista de debate político* 188 (2001): 97-123.
- Quijano, A. "Colonialidad el poder y clasificación social." *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Siglo del Hombre Editores, 2007. 93-126.
- Segato, R. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.
- Sossa, A. "La alienación en Marx: el cuerpo como dimensión de utilidad." *Revista Ciencias Sociales* 25 (2010): 37-55.
- Vargas, G. "La transformación del marxismo." *Esbozo histórico de la filosofía mexicana (en el siglo xx) y otros ensayos*. Ciudad de México: Ideas Mexicanas, 2005. 207-217.