

# 1492

## **Martín Oporto**

Universidad Nacional de San Martín / Facultad de Artes, Universidad Nacional de La Plata. Argentina

### **Resumen**

Se presenta una lectura pormenorizada de la primer parte del libro 1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad (1992), de Enrique Dussel, en el que se ven cuatro conferencias a propósito del quinto centenario de la llegada de Colón a América. Su autor cuestiona el mito moderno irracional de justificación de la violencia ejercida por Europa frente al Nuevo Mundo y analiza cómo el ego moderno cartesiano tiene su origen práctico en la conquista de 1492. Para ello, hace la crítica de algunas categorías, como eurocentrismo, invención, descubrimiento, conquista, colonización, encuentro y conquista espiritual que el pensamiento moderno desarrolló a fin de ocultar la violencia y la irracionalidad moderna sobre el mundo de la vida (lebenswelt) de los habitantes de América.

En octubre de 1991, próximo al quinto centenario de la llegada de Colón a América Latina, Enrique Dussel comienza a dictar, en diferentes universidades del mundo,<sup>1</sup> una serie de conferencias sobre el sentido de 1492. En octubre de 1992 es invitado a exponer estas ocho conferencias en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, Alemania, de las que surge su libro *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. En este texto, el filósofo entra en discusión con varios autores de la modernidad, pero fundamentalmente se enfrenta con la obra *Filosofía de la historia universal* [1837], de Georg Wilhelm Friedrich Hegel e intenta considerar a la razón moderna, pero rechazar el *mito irracional* de justificación de la violencia. «Los postmodernos critican la razón moderna como razón, nosotros criticaremos a la razón moderna por encubrir un mito irracional» (Dussel, [1992] 2012, p. 9). Dussel plantea como eje principal de las conferencias la necesidad de la superación de la modernidad y propone el título «La transmodernidad: un proyecto futuro»; pero, también lo hace como diferenciación de la postmodernidad, a la que considera cómplice del encubrimiento del *Otro* como *lo Mismo*.<sup>2</sup> Asimismo, lo hace para dar cuenta del mito irracional de la justificación de la violencia en el marco filosófico y dialógico de la «filosofía de la liberación».

En este trabajo queremos indagar acerca del desafío que se propone el autor cuando despliega las cuatro primeras conferencias, las cuales encierra en una primera parte a la que titula «Desde el “ego” europeo: “el encubrimiento”». Esta parte del texto de Dussel está enfocada a vincular filosóficamente dos puntos históricos algo distanciados: la llegada de Colón a América en octubre de 1492, período que el autor llama «el primer momento de la “constitución histórica” de la Modernidad», y la formulación del *ego cogito* cartesiano en 1636, como confirmación del carácter conquistador del ego moderno.

Son por ello ‘figuras (*Gestalten*)’ abstractas del proceso de constitución de la ‘subjetividad’ moderna, del ‘ego’ que, de 1492 a 1636 (momento en el que Descartes expresa definitivamente el *ego cogito en el Discurso del Método*), recorre el primer momento de la ‘constitución histórica’ de la Modernidad (Dussel, [1992] 2012, p. 17).

Para el autor, esta reflexión contiene la idea de situarse intencionalmente desde la perspectiva europea como método. Sin embargo, ese *situarse* no implica una subsumisión pasiva de la postura europea respecto de 1492, sino un despliegue, una exposición del análisis filosófico europeo del momento siempre crítico, en actitud *de-estructiva* de la tradición moderna como primer paso hacia la superación transmoderna,<sup>3</sup> y al desocultamiento del mito moderno como una recuperación permanente de lo olvidado, una negación de la negatividad de la modernidad. Dussel pretende revisar las filosofías constitutivas del sujeto moderno, de la modernidad europea, los procesos y los sucesos históricos, como también el ordenamiento que se les dio en la formación del mito de la modernidad. Cree, metodológicamente, que es fundamental la incorporación de la Europa

de finales del siglo XV, ya que España y Portugal se pronunciaban como únicas potencias europeas capaces de emprender una expansión de la región, una conquista territorial externa. De este modo, se provoca un redescubrimiento del lugar periférico que América Latina ocupó en la historia moderna —en tanto origen del proceso de modernización sufrido por nuestro continente—, que sirvió como primera experiencia para afianzar y para expandir la modernidad al resto del mundo.

Fuimos la primer «periferia» de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de «modernización» (aunque no se usaba en aquel tiempo esta palabra) que después se aplicará a África y Asia (Dussel, [1992] 2012, p. 19).

## Conferencia 1

Hablar de eurocentrismo en la obra de Dussel es, claramente, involucrarse también con el concepto de *desarrollo* al que él llama su «componente concomitante: la “falacia desarrollista”». Dussel entiende que su *desarrollo* (*entwicklung*) para Hegel no solo cuenta con un papel principal en su ontología — ya que es dialécticamente lineal y es una categoría primeramente ontológica—, sino que también es un acceso filosófico (el más antiguo) a la categoría. Lo que plantea es la investigación en un plano filosófico: tomar al *desarrollo* como categoría ontológica que «es el que determina el movimiento mismo del concepto (*begriff*) hasta culminar en la idea» (Dussel, [1992] 2012, p. 21). De esta manera, si consideramos metodológicamente el análisis ontológico de la modernidad del este, podemos aceptar que «un país subdesarrollado ontológicamente es no-moderno, pre-Aufklärung (Ilustración) para Hegel» (Dussel, [1992] 2012, p. 21). Dussel expone las categorías de *desarrollo*, *modernidad* e *ilustración*, y resalta la periferia que esas totalidades generan al cerrarse. Aquel país que ontológicamente existe por fuera del desarrollo, permanece también en la periferia de la modernidad y, para Hegel, en la lejanía de la ilustración.

En el ámbito espacial, el *desarrollo* también conlleva un movimiento y un desplazamiento. «Dicho ‘desarrollo’, además, tiene una dirección en el espacio» (Dussel, [1992] 2012, p. 21), en el cual, Hegel comienza el proceso de eliminación de América Latina de la historia universal al entender que este movimiento que tiende a desplazarse de oriente a occidente le asigna el comienzo de la historia universal a Asia y el fin absoluto de toda la historia a Europa. Por lo tanto, determina, el ocultamiento total de América Latina de la historia universal por su carácter de «tierra del futuro», aún inexistente.

América es, por consiguiente, la tierra del futuro. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica [...]. Mas como país del futuro, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías (Dussel, [1992] 2012, p. 22).

Hegel ubica filosóficamente al *espíritu desarrollado* en el centro de la escena de la historia universal. Para esto, despliega el concepto de *centro* vinculado a la tríada Europa, Asia y África (aunque después también elimine a África y discrimine al hombre negro llamándolo «bruto») alrededor del mar mediterráneo, que era el que operaba como el elemento de unión de las tres partes del mundo, y posicionándolo en el centro (*mittelpunkt*) de la historia universal. El filósofo alemán construye una totalidad que tiene su núcleo en Europa, en el mar mediterráneo, pero que también crea una periferia *subdesarrollada*, «no moderna», «menor de edad»<sup>4</sup>, «oprimida», discriminada. Asia es eliminada del centro por ser el comienzo y, como tal, «el espíritu está en su infancia» (Hegel, G. W.F. [1937] 1999, p. 135). El centro de la historia universal está impuesto en Europa, más específicamente en la Europa a la que Dussel llama «occidental del norte» (Alemania, Francia y Dinamarca). Los países escandinavos, para Hegel, son el corazón de Europa (Dussel, [1992] 2012). La modernidad encarnada en el espíritu absoluto hegeliano habita en el corazón de Europa como centro de la historia universal y desde ahí no reconoce alteridades, sino inferioridades.

El proyecto de *transmodernidad* que propone Dussel para superar a la modernidad —en contraposición a la crítica postmoderna— permite una nueva definición, una nueva visión mundial de la modernidad en la que podamos descubrir el mito «victimario y destructor de un europeísmo que se funda en una falacia eurocéntrica y desarrollista» (Dussel, [1992] 2012, p. 29). Un mundo transmoderno está basado en asumir la razón moderna, pero en negar la irracionalidad violenta y victimaria. Europa fue siempre la periferia del mundo musulmán, pero logró ser centro a partir de 1492, con el descubrimiento de América Latina, emprendimiento que solo podía caer en manos del imperio español, que era el único en condiciones de abordarlo. Es por esto que Dussel revalora la trascendencia del siglo XV en la historia universal, para nuestro autor el inicio de la constitución de la modernidad europea. Esta visión de la modernidad es, claramente, también muy distinta a la de los postmodernos. Dussel asume su crítica a la razón moderna, aunque niega el encubrimiento irracional del mito de la violencia que también encubren los posmodernos. El proyecto transmoderno critica la irracionalidad de la actuación violenta de la modernidad y entiende a la *razón del Otro* como alteridad, no como lo «lo Mismo», no como inferioridad.

Contra los Postmodernos no criticaremos la razón en cuanto tal; pero admitiremos su crítica contra la razón dominadora, victimaria, violenta. Contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino su momento irracional del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la «razón del Otro» hacia una *mundialidad* Trans-moderna (Dussel, [1992] 2012, p. 30).

## Conferencia 2

En esta conferencia titulada «De la “invención” al “descubrimiento” del Nuevo Mundo», Dussel anuncia la difícil tarea de distinguir conceptualmente las figuras (*gestalten*) de *invención, descubrimiento, conquista y colonización*, que son fundamentales para entender la perspectiva transmoderna y para asumir la alteridad ocultada, la irracionalidad moderna de las totalidades eurocéntricas. Al respecto, explica que estas figuras «tienen contenidos teóricos, espaciales y diacrónicos distintos. Son diferentes “experiencias existenciales” que merecen ser analizadas por separado» (Dussel, [1992] 2012, p. 31). Sin embargo, en esta parte solo completa dos de ellas y el resto las aborda en la siguiente conferencia.

### Invención

Esta figura se desprende de un término que desplegó Edmundo O’Gorman en un trabajo histórico-filosófico de carácter heideggeriano, en el que tiene la intención de mostrar la experiencia ontológica tal como fue vivida, a saber: «La invención de América Latina» (Dussel, [1992] 2012, p. 23). Dussel afronta la experiencia de los cuatro viajes de Colón a América para encerrar conceptualmente la primera de las figuras anunciadas: la invención.

Si bien América ya había sido descubierta por los vikingos en el año 992 d. C., cuando arribaron a unas islas desoladas en el oeste de Groenlandia, su llegada no tuvo consecuencias históricas, ya que no incorporaron aquel descubrimiento a su vida cotidiana, a su historia, a la vida política, en fin, a su *mundo de la vida (lebenswelt)*.<sup>5</sup> En cambio, la llegada del mundo moderno a América desembocó en variadas intervenciones a todos los niveles posibles, que dieron como resultado una modificación integral de la experiencia existencial del mundo cotidiano, tanto del descubridor como del descubierto.

Desde la llegada de Colón a América, Dussel distingue una perspectiva que se refleja en la concepción moderna del encuentro con el continente. Para el autor, Colón hace una interpretación sobre las zonas que visita y sobre lo que finalmente ve o quiere ver de las nuevas tierras. El 12 de octubre de 1492 arriba a unas islas en la parte occidental del Atlántico. En agosto de 1493 vuelve a Europa, se reúne con los reyes de España y declara haber estado en «las islas del Asia oriental, cerca de Cipango (Japón), junto a la cuarta Gran Península al este del Sinus Magnus, y no lejos del Quersoneso Aureo (Malaca), sin haber por ello llegado aún al continente asiático» (Dussel, [1992] 2012, p. 36). Más adelante, en el segundo viaje, también en 1493, decide ir a tierras ubicadas más al sur que las visitadas en el anterior, y desembarca en la zona de Cuba convencido de estar en «el Continente, la cuarta gran Península, no lejos del Quersoneso Aureo, y al tomar hacia el Sur cree que ha estado navegando junto a Mangi (China) y que pronto podrá dirigirse hacia la India» (Dussel, [1992] 2012, p. 37).

Sin pruebas fehacientes de su cercanía con India, pero convencido de su llegada a Asia, Colón asume su tercer viaje con la intención de seguir hurgando hacia el sur para poder pasar por debajo de la cuarta península hacia el encuentro con la India. Sin embargo, corre la misma suerte, ya que si bien visita el norte de Sudamérica, vuelve a España sin poder comprobar su paso por Asia, seguro de haber estado ahí y de haber recorrido una nueva región al este del Quersoneso. Por último, en el cuarto viaje, confunde a Honduras con China, y cree haber estado cerca del río Ganges cuando costeaba la zona de Panamá. Colón muere en 1506 totalmente convencido de haber trazado nuevos caminos a Asia. Sin enterarse de su particular invento: el de un *ser-asiático* en tierras americanas, que terminó por provocar el traslado del centro del mar mediterráneo al océano atlántico, ruta que va a ser el nuevo foco de atención para el mundo, porque unirá a Europa con el continente al oeste del océano.

De todas maneras, Colón muere en 1506 con la clara conciencia de haber descubierto el camino por el occidente hacia Asia; en ella siempre estuvo y murió pensando en ella. [...] Esto es lo que llamamos la «invención» del «ser-asiático» de América. Es decir, el «ser-asiático» de este continente solo existió en el imaginario de aquellos europeos renacentistas (Dussel, [1992] 2012, p. 38).

La invención del ser-asiático es la manera en que la modernidad hace desaparecer al indio, al Otro, que no fue reconocido en su alteridad sino encubierto como lo mismo, como lo conocido. América no fue reconocida por la modernidad, sino encubierta dentro del espectro de lo sabido. Para Dussel, Colón es el primer hombre moderno en pisar tierra americana; es el primer contacto del indio, reconocido como *lo Mismo*, con la modernidad y con el mito irracional de la violencia europea.

## Descubrimiento

Así como en la fundamentación conceptual de la figura de *invención* Dussel despliega la experiencia ontológica de los viajes de Colón a América. De este modo, justifica el abordaje intelectual de la figura de *descubrimiento* en la experiencia ontológica de los viajes de Amerigo Vespucci al Nuevo Mundo. Sin embargo, antes hace algunas aclaraciones que tomaremos en cuenta:

Llamo «descubrimiento», como nueva figura posterior a la «invención», a la experiencia también estética y contemplativa, aventura explorativa y hasta científica del conocer «lo nuevo», que a partir de una «experiencia» resistente y terca (que se afirma contra toda la tradición) exige romper con la representación del «mundo europeo» como una de las «Tres Partes» de la Tierra. Al descubrir una «Cuarta Parte» (desde la cuarta península asiática) se produce una autointerpretación diferente de la misma Europa.

La Europa provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa «centro» del mundo: en la Europa «moderna» (Dussel, [1992] 2012, p. 41).

En su viaje al continente americano, Amerigo Vespucci llega a la zona de Brasil y continúa navegando hacia el sur en busca de un estrecho que lo comuniquen con la India. Finalmente, en septiembre de 1502, vuelve a Portugal con la frustración de no haber podido encontrar aquel pasaje. Pero con la sospecha de que aquella tierra descubierta por Colón no pertenecía a Asia sino que era «una cuarta parte de la tierra». Así lo redacta en una carta que le escribe por esos días a Lorenzo de Médici, en la que confirma el *descubrimiento* de un Nuevo Mundo habitado por «humanos muy primitivos y desnudos» (Dussel, [1992] 2012, p. 34). El *ego* moderno descubría una nueva parte de la tierra, pero encubría a sus habitantes como *lo Mismo*. La calificación de «primitivos» que Vespucci hace sobre el humano que yacía en aquellas tierras, muestra la imposibilidad del hombre moderno de ver al otro como *Otro*, inventándolo a su propia imagen y semejanza, y encerrándolo en *lo Mismo* conocido e inferior, dominable, conquistable, a quien hay que acercar la civilización, la «mayoría de edad».

«América no es descubierta como algo que resiste *distinta*, como *el Otro*, sino como la materia a donde se le proyecta “lo Mismo”. No es entonces la “aparición del Otro”, sino la “proyección de lo Mismo”: encubrimiento» (Dussel, [1992] 2012, p. 45). En 1520 se concreta el descubrimiento de la tierra como «el lugar de la historia mundial». Parte de la tripulación de Magallanes, logra retornar a Sevilla y comunicar el hallazgo de lo que hoy llamamos «el estrecho de Magallanes». La travesía incluía la navegación total de la circunferencia de la tierra por primera y fija como autointerpretación, el centro del «acontecer humano» en Europa. Aparece la «cuarte parte» como un Nuevo Mundo separado de la invención asiática de Colón. El *ego* moderno se autoimpone el proceso de civilización, de la conducción de ese otro, interpretado como *lo Mismo*, hacia la mayoría de edad, hacia la modernidad (proceso de modernización).

El Otro es la «bestia» de Oviedo, el «futuro» de Hegel, la «posibilidad» de O’Gorman, la «materia en bruto» para Alberto Caturelli: masa rústica «descubierta» para ser civilizada por el ser europeo de la «Cultura Occidental», pero «en-cubierta» en su Alteridad (Dussel, [1992] 2012, p. 47).

### Conferencia 3

Esta conferencia se titula «De la “conquista” a la “colonización” del mundo de la vida (*lebenswelt*)». Así como a la asunción de las figuras de *invención* y de *descubrimiento* Dussel les asigna un ejemplo experimental ontológico que asuma, que refleje y que demuestre toda la carga conceptual que se les atribuye; en el caso de las figuras de *conquista* y *colonización*

—anunciadas en la conferencia anterior pero desarrolladas en ésta—, ensaya también la posibilidad de acercarse a la filosofía a través de casos históricos concretos, que reflejen la necesidad práctica del concepto. En aquella conferencia, los despliegues conceptuales de las figuras comprometidas exigían la descripción de una relación *persona-naturaleza*. En cambio, en el caso *conquista* y *colonización*, Dussel se dispone al análisis de «figuras prácticas, relación Persona-Persona, [...] de la dominación de las personas, de los pueblos, de los “indios”. No es ya la “theoria”, es ahora la “praxis” de dominación» (Dussel, [1992] 2012, p. 49).

### Conquista

La *conquista* en tanto proceso militar, práctico y violento sienta las bases de una relación que quedó establecida para siempre en la dominación del mundo moderno, que impuso su voluntad violenta expansiva de ambición y de muerte sobre un Nuevo Mundo subdesarrollado, que Dussel adjetiva como primitivo, rústico, inferior. Es la figura que refleja la violencia física con la que el conquistador irrumpe en el Mundo del Otro, y con la que construye la dialéctica en la que el conquistado es posicionado violentamente como objeto, como lo mismo, ocultado en su alteridad.

La Conquista es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como «lo Mismo». El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como «encomendado», como «asalariado» (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del «Conquistador», por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis (Dussel, [1992] 2012, p. 52).

Para Dussel la historia es la experiencia ontológica. En ese sentido, invoca a la figura de Hernán Cortés como «la subjetividad del conquistador». Cortés es el primer conquistador en vincularse con el Nuevo Mundo entendiéndolo como tal y ocultándolo en su alteridad. En él se figura el despliegue de la violencia militar, la imposición individual (ego) y dominadora, y se constituye al sujeto moderno, al *ego conquistador*, dueño de la voluntad del Otro no reconocido, ocultado, escondido. Cortés, que había arribado en 1504 a las tierras del Nuevo Mundo, en 1517 ya era nombrado capitán del proyecto de *conquista* y en 1518 asignado a la tarea de alcalde. Ese mismo año «fue nombrado por Velázquez, como hemos dicho, “por capitán general” de la conquista que se realizaría en las tierras recientemente descubiertas» (Dussel, [1992] 2012, p. 52). La subjetividad del conquistador se fue constituyendo en la experiencia práctica, ontológica. La *conquista* y el *conquistador* entraron violentamente en el territorio y dominaron los cuerpos. La historia de la modernidad europea —como ocultadora de la alteridad que representan los sectores subdesarrollados— tiene su inicio en la violencia militar ejercida históricamente por Hernán Cortés.

Dussel designa como eje central del proceso histórico de conquista el tenso encuentro entre Moctezuma y Hernán Cortés. Aquel día el emperador se vio obligado a recibir la mirada de Cortés (nadie tenía permitido mirarlo a los ojos) y se produjo el primer choque cara-a-cara<sup>6</sup> entre los dos mundos. Este fue, también, la constitución del ego como «Señor-del-mundo», como voluntad de poder, en tanto ego descubridor, conquistador, colonizador de una alteridad decretada por él mismo. Desde ese momento, a finales de 1519, se fue instalando la conquista en los grandes imperios americanos. Para agosto de 1521, Cortés tenía a todo el imperio de Moctezuma tomado, saqueado, destruido y dominado: «Así se enfrentaron dos “mundos”. El uno moderno, de sujetos “libres” que decidían en común acuerdo; el otro, el del más grande Imperio del Nuevo Mundo, completamente limitado por sus tradiciones, sus leyes adivinatorias, sus ritos, sus cultos, sus dioses» (Dussel, [1992] 2012, p. 55). El ego no reconoció al Otro en su alteridad, lo sentenció a una inferioridad que solo tiene lugar en la comprensión del Otro como *lo Mismo*, y construyó el binomio *conquistador-conquistado* desde la superioridad y la dominación de un mundo experimentado en el ámbito bélico y militar. Eligió la violencia como herramienta de conquista, encubriéndola en el proceso de modernización de los pueblos descubiertos y primitivos (capacidad que solo podría caber en un entendimiento sesgado de la alteridad, reduciéndola a lo conocido inferior).

## Colonización

El proceso de modernización, de civilización, de «subsumisión del Otro como “lo Mismo”» tiene su lugar en la noción de *colonización* de la vida (*lebenswelt*) desplegada por Dussel en esta conferencia. La cuarta figura que desarrolla el autor posee el propósito de conceptualizar, en un espacio filosófico, el movimiento histórico de alienación del Otro como *lo Mismo* inferior:

[...] pero ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura, [...] sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, *del dominio* de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política (Dussel, [1992] 2012, p. 62).

Es decir que la *colonización* es la figura que pretende reproducir el dominio total de la vida cotidiana, del *mundo de la vida* (*lebenswelt*). La que conlleva en su despliegue una historia de convencimiento, de interrupción, pero, fundamentalmente, de imposición y de dominio, un proceso de domesticación. Finalmente, será el mundo moderno el que impondrá su voluntad para que América Latina se construya, desde 1492, como «una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la modernidad (su “Otra-cara”: te-ixtli)» (Dussel, [1992] 2012, p. 62).

La dominación de los cuerpos y la sumisión de la vida del indio fue tal que los propios caciques, convencidos de su inferioridad, entregaban a sus hijas a Cortés para servidumbre y para placeres personales. La dominación sexual llegó muy profundo en la *colonización* de la vida cotidiana del nativo: «Se “coloniza” la sexualidad india, se vulnera la erótica hispana, se instaura la doble moral del machismo: dominación sexual de la india y respeto puramente aparente de la mujer europea» (Dussel, [1992] 2012, p. 64). Para Dussel, el dominio sexual de las mujeres indias solo cabe en un contexto de control total del cuerpo del indio. El *colonizador* domina al hombre sometiéndolo al trabajo esclavo, como parte de la construcción de una nueva economía, aquello que Marx [1867] (2004) llamó «acumulación Originaria».7 Los hombres eran sometidos a trabajos forzados en las minas y sus vidas eran «inmoladas y transformadas primeramente en oro y plata» (Dussel, [1992] 2012, p. 65). La situación de hostigamiento que vivían los nativos permite comprender el dominio sexual de la mujer india sometida y entregada por sus propios padres, hijos, hermanos e incluso por sus madres. Todo ello es consecuencia del ocultamiento de su alteridad, del convencimiento de inferioridad frente al *conquistador*, frente a la modernidad. A partir de la imposición moderna de la sexualidad, de la dominación de los cuerpos, la *conquista* obtiene su recompensa en oro y plata, en poder y opresión, en dominio y convencimiento del mundo moderno, de su cultura, de la sexualidad, de la economía. Este es, según Dussel, el comienzo de la domesticación, de la estructuración, de la colonización del modo en el que «aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana. Sobre el efecto de aquella ‘colonización’ del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior» (Dussel, [1992] 2012, p. 62).

La *colonización* es la figura que intenta expresar la violenta apropiación de la vida cotidiana del indio por parte del mundo moderno europeo en el más amplio sentido de su existencia. Despliega el alcance de la esclavitud ejercida sobre los hombres, las violaciones y el control de la sexualidad de las mujeres, el sometimiento de los líderes, y la irrupción en el desarrollo de la cultura; una figura económico-política y social. Es la primera puesta en escena de los procesos de modernización y de civilización que sucedieron en América por ser la primera colonia de Europa, la primera periferia de la Europa en tanto centro. Es la constitución de una religión del capital, de un culto, de un sacrificio; la imposición del «dios-capital», la subsumisión de una nueva totalidad, de una nueva organización económica, una irrupción y una obligación de la experiencia de la vida cotidiana.

Luego, estos procesos fueron copiados y extendidos al resto de las colonias europeas (África, Asia y, más tarde, al territorio insular de Oceanía) para concretar el proyecto *eurocéntrico* de dominio y de explotación del Otro. Dussel comprende que el carácter subjetivo del hombre moderno y colonizador está incluido en el «discurso solipsista» del *ego cogito* que Descartes despliega en 1636 en su texto *Discurso del método*. La descripción analítica de la experiencia del *colonizador* será la base histórica con que se realizará su teoría filosófica *ego cogito*.

El «yo colonizo» al Otro, a la mujer, al varón vencido, en una *erótica alienante*, en una *económica capitalista* mercantil, sigue el rumbo del «yo conquisto» hacia el «ego cogito» moderno. La «civilización», la «modernización» inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas «primitivas», pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro. La expresión de Descartes del *ego cogito*, en 1636 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el *ego*, origen absoluto de un discurso solipsista (Dussel, [1992] 2012, p. 66).

## Conferencia 4

Esta conferencia incluye el abordaje de dos nuevas figuras: *conquista espiritual* y *encuentro*. Si en las conferencias anteriores Dussel se ocupaba de figuras que describían el dominio del mundo moderno-conquistador sobre la experiencia del indio y sobre su vida cotidiana, lo que sigue es la descripción de la intervención conquistadora sobre el «imaginario (*imaginaire*, diría Sartre) del nativo» (Dussel, [1992] 2012, p. 67). El cristianismo impone el amor, aquel que representan sus religiones, a través de la experiencia violenta de la conquista y la colonización. Se repite el medio de imposición pero se oculta en el mito de la modernización, de la civilización, del desarrollo, del cristianismo.

Los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo... sus dioses en nombre de un «dios extranjero» y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar. Es un proceso de racionalización propio de la Modernidad: elabora un mito de su bondad («mito civilizador») con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro (Dussel, [1992] 2012, p. 68).

## Conquista espiritual

Dussel utiliza la experiencia en la que Cortés se para delante de su ejército (al que los indios superaban en gran número) y pronuncia un discurso posicionando al Dios cristiano como *fundamento de lo intentado*. Así vincula el año 1492, en el sentido de la conquista de un mundo nuevo, con la aparición de Dios en la idea metafísica de René Descartes. La conquista y la colonización marcan en la historia la experiencia de un *ego conquistador* al que Descartes va a describir casi ciento cincuenta años más tarde en su teoría filosófica-metafísica. El *Discurso del Método*, del año 1636, involucra a Dios como creación perfecta e infinita de la cual el *ego* nunca puede ser causa; sino que necesita poder salir y lograr su compromiso con la existencia. Dussel propone una lectura en clave filosófica para entender de qué manera la modernidad compromete a Dios como fundamento, en respuesta a las *aporías* que el *ego* plantea en contextos en los que se queda sin respuestas. «Cortés por su parte, como Descartes después, necesitarán de Dios para salir del encierro del *ego*» (Dussel, [1992] 2012, p. 68).

Hemos visto cómo la modernidad oculta el mito irracional violento de la *conquista*, cómo encubre al *ser-americano* en su alteridad entendiéndolo como *lo Mismo* inferior; hemos presenciado la irrupción cultural, la imposición política y el sometimiento físico del indio nativo. Lo que sigue es dar lugar a la reflexión que Dussel intenta sobre la intervención violenta del *imaginario* indígena. Al respecto, escribe: «Era necesario ahora controlar el imaginario desde una nueva comprensión religiosa del mundo de la vida» (Dussel, [1992] 2012, p. 69). Lo que Dussel va a ensayar en esta figura es el despliegue de la importancia del Dios cristiano como imposición hacia la colonización total del imaginario del nativo. Dios era el fundamento, el que permitía cerrar una completa incorporación del Nuevo Mundo a la totalidad moderna y opresora, una estructura impuesta por Europa. Con la diferencia de que esta incorporación del indio a la nueva totalidad *mercantil-capitalista* no se va a dar al mismo nivel político-social del sujeto *conquistador*, sino como la *otra-cara*, es decir, ocupando el lugar de explotado, de dominado, de encubierto como Otro.

El mundo moderno expone su intención de reemplazar la antigua visión del mundo religioso, pero rechaza toda subsumisión antigua, toda posibilidad de incorporación novedosa que ponga en juego la estructura totalitaria y cerrada de la modernidad cristiana. Así, incita al indio a incorporar las religiones cristianas a su vida cotidiana, en lo que sería la culminación del proyecto de modernización, de incorporación del indio al nuevo sistema establecido.

Había una costumbre entre los nativos que facilitó, en gran medida, la tarea del invasor. Los indios estaban convencidos de que la batalla se presentaba en dos frentes: por un lado, el enfrentamiento mítico-imaginario que se daba entre dioses en el cielo; por el otro, la experiencia del ejército en el campo de batalla, en la tierra. Con la peculiaridad de que aquel que venciera en la tierra también lo haría en el cielo. Por lo tanto, vencidos y aniquilados los dioses en el cielo, en la tierra los sobrevivientes del bando vencido tenían que incorporar a su nueva vida religiosa, su propio imaginario, a los dioses del bando ganador. Esto implicó no solo una subsumisión total del mundo indígena de la propuesta de una nueva vida religiosa, sino también un descrédito profundo y una negación del mundo imaginario antiguo del nativo. El mundo religioso de los indios conspiró en su propio ocultamiento, fue funcional a las pretensiones de conquista del invasor y ayudó a que se lo encubriera en el concepto cristiano de demonio, de oscuridad o de lo satánico. De este modo, instaló las ideas del *vencedor* y de hombre moderno como nueva creencia religiosa para el mundo indio. La totalidad religiosa que implicaba el cristianismo de esos días no era capaz de nuevas asunciones. El ocultamiento de los dioses antiguos del indio se imponía por necesidad y se ocultaba como lo oscuro, lo adverso, lo nocivo y lo infernal.

El vencedor, por su parte, no pensó conscientemente en incorporar elemento alguno de los vencidos [...]. Todo el «mundo» imaginario del indígena era «demoniaco» y como

tal debía ser destruido. Ese mundo del Otro era interpretado como lo negativo, pagano, satánico e intrínsecamente perverso (Dussel, [1992] 2012, p. 70).

## Encuentro

La figura de *encuentro* es, para Dussel, un eufemismo al que las clases dominantes criollas o mestizas latinoamericanas de estos días recurren para describir el nacimiento de un Nuevo Mundo en un contexto de armoniosa unidad. Esta posición conlleva el inicio de la elaboración del mito que oculta la violencia y la dominación del mundo moderno sobre el mundo indígena y su cultura. Nuestro autor sostiene que de ninguna manera puede considerarse el año 1492 como el surgimiento de un Nuevo Mundo consecuencia de un mero *encuentro* entre dos culturas. Esto implicaría una relación de pares que nunca existió entre la cultura moderna-europea y la cultura indígena-nativa.

*Encuentro* es para Dussel el eufemismo con el que se nombra lo que en realidad fue un choque, un ocultamiento de la cultura nativa sometida, dominada y encubierta como alteridad. Lo que pasó en América Latina en 1492 entre los visitantes modernos-europeos y los locales indios-nativos de ninguna manera puede ser asumido como un encuentro de dos culturas, como un encuentro de dos mundos. Es más bien el inicio del mito moderno de ocultamiento de la violencia como imposición de una cultura, como explotación y dominio. El uso de la figura de *encuentro* por parte de los sectores dominadores fue la manera de encubrir la violencia con la que fue imponiéndose la conquista, la colonia.

Nacerá, a pesar de todo, una nueva cultura, pero dicha cultura sincrética, híbrida, cuyo sujeto será de raza mestiza, lejos de ser el fruto de una alianza o un proceso cultural de síntesis, será el efecto de una dominación o de un trauma originario (que, como expresión de la misma vida, tendrá oportunidad de una ambigua creación) (Dussel, [1992] 2012, p. 75).

La propuesta de Dussel con respecto de la noción de *encuentro* es imponer una actitud *destructiva* de lo que la tradición de las elites dominantes, tanto de América Latina como de España, han divulgado e impuesto. Observaremos, entonces, el recorrido histórico del manejo de esta figura por los nombrados sectores sociales, para poder hacer la crítica que nos lleve a una visión transmoderna de lo que algunos llamaron «encuentro de dos mundos».

En 1982 el gobierno español utilizaba los términos *conquista* y *colonia* como una manera de posicionar a 1492 como una gloria, para que esta posición los ubicara positivamente en su intención de incorporarse al desarrollo de políticas de integración europea. Sin embargo, por esos años era necesario abrirse hacia los mercados latinoamericanos, así que decidieron aplicar *la ideología del encuentro* como figura que representaba una forma

política de acercarse a ambos objetivos trazados. En 1984, en el marco de un seminario dictado en México, Dussel despliega una negación del sentido que se le dio a la figura de *encuentro*. Para el autor el uso de este eufemismo no describe la experiencia de la *conquista*. Por lo tanto, intenta negarlo en un discurso opositor que desoculta el mito de la violencia moderna. Esta discusión sobre la figura no se instaló en la academia hasta 1988, año que fue el punto de partida de un gran debate en América Latina: «Entre otros, fue Miguel León Portilla, responsable en México en su momento de los festejos del V Centenario, el que parece lanzó la idea del “encuentro de dos culturas”. Fue así que en el año 1988 se produjo en México un debate sobre el significado de 1492, lo que mostró la necesidad de clarificar el sentido del concepto de “encuentro”» (Dussel, [1992] 2012, p. 78).

El diálogo sobre de la noción de *encuentro* se da en el seno del Nuevo Mundo. Se discute sobre el origen de éste pero desde adentro, es decir, como partes involucradas y, fundamentalmente, afectadas por tal *encuentro*. Aquellos que han logrado posicionarse en sectores dominantes de la nueva cultura ocultan la violencia del acto de la conquista, pero principalmente, ocultan al Otro, entendiéndolo como *lo Mismo* inferior. No reconocen la violencia de la dominación ni el exterminio del indio, encubren su cultura, su mundo de la vida (*lebenswelt*). Lo hacen en esta figura imponiendo un relato que transmite una pseudoexperiencia de 1492 armoniosa e igualitaria. La *conquista* y la *colonización* se ocultan detrás del mito moderno de un *encuentro* pacífico, de intercambio. Y niegan, desde el eurocentrismo, la historia de la cultura indígena a partir del momento en que se considera a 1492 como el comienzo de América Latina. Recién cuando ella afirma su propia nominación como un reconocimiento a aquel descubridor del Nuevo Mundo (un europeo, Amerigo Vespucci), se consuma su nacimiento y aparece como la cuarta parte de la tierra para la historia universal. Su apariencia es la de una tierra infante, incapaz de *ser* en el presente, en tal caso *será* en un futuro. La unión de estos dos mundos fue a través del dominio, la explotación y la negación de uno de ellos; no fue un *encuentro*, fue una *conquista*, un genocidio, una apropiación violenta de la vida del indio.

El concepto de «encuentro» es encubridor porque se establece ocultando la dominación del «yo» europeo, de su «mundo», sobre el «mundo del Otro», del indio.

No podía entonces ser un «encuentro» entre dos culturas —una «comunidad argumentativa» donde se respetara a los miembros como personas iguales—, sino que era una relación asimétrica, donde el «mundo del Otro» es *excluido* de toda racionalidad y validez religiosa posible (Dussel, [1992] 2012, pp. 75-76).

## Palabras finales

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo Enrique Dussel incorpora a la Historia, experiencia (pasado), como el fundamento de una investigación con pretensiones filosóficas. Fuimos testigos del uso que se hizo de ella para abordar los temas filosóficos y de cómo la experiencia de Cortés en América Latina construyó al sujeto moderno del que habla la filosofía. Ahora bien, si consideramos que la filosofía de Dussel lleva como fundamento a la Historia, al sujeto en su experiencia histórica, debemos aceptar que el abordaje de la Historia es un problema que aparece como especificidad. Si pensamos en una filosofía que involucre la experiencia como base teórica de análisis, hay que revisar la procedencia y la precisión de esa historia.

La actitud *destruktiva* que caracteriza todo el recorrido de esta parte del libro *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* es una revisión necesaria y crítica que la asunción de la historia como fundamento conlleva en su metodología. Dussel entiende el método *destruktivo* como espacio principal de su pensamiento y lo confirma en estas páginas cuando revisa, somete y critica la tradición estancada de lo que fue el año 1492 para la historia universal.

En estas conferencias se tratará de introducir desde una reflexión sobre un hecho histórico, un discurso que deberá desarrollarse en el futuro en un sentido más crítico aún. Se trata de clarificar la posibilidad de un diálogo intercultural, interfilosófico, que hemos ya iniciado con Karl-Otto Apel. Para muchos, como para Montaigne o Richard Rorty, la existencia empírica de diversas culturas, 'mundos de la vida (*Lebenswelten*)' son comunicables, inconmensurables. La tarea, repito, deberá consistir en desarrollar una «teoría» o «filosofía del diálogo» —como parte de una «Filosofía de la Liberación» del oprimido, del incomunicado, del excluido, del Otro—, sobre las condiciones de posibilidad histórica hermenéutica de la «comunicación» intercultural (Dussel, [1992] 2012, pp. 10-11).

Por lo tanto, el intento es contar cómo el discurso moderno-europeo ambiciona la hegemonía de la totalidad y no está dispuesto a los obstáculos. «Todo fue borrado con un método de tabula rasa» (Dussel, [1992] 2012, p. 76). El visitante europeo pretendía llevar la cultura a punto cero, en donde solo quedara la posibilidad de la impronta moderna, la lógica del *ego conquistador*. En este sentido, la propuesta inicial (vincular el año 1492 como fecha histórica con la teoría cartesiana *ego cogito* desplegada en 1636) nos acerca al método que propone Dussel. Aquel sujeto moderno que Descartes despliega tiene su experiencia ontológica en la *conquista*. El autor francés no asume una tarea creativa del ego, sino una función descriptiva del hombre moderno que irrumpe el mundo de la vida del indio nativo, dominándolo, adueñándose de su cuerpo y de su mundo. La

transmodernidad que propone Dussel trata de ir hacia el origen del mito de la modernidad. Intenta asumir, criticar y *destruir* el discurso moderno que oculta la irracionalidad de la violencia con la que el hombre moderno se impone. Lo que nace en 1492 es un *êthos* moderno, conquistador y violento, que se oculta en el mito moderno del desarrollo, de la situación de atraso y de primitiva de América Latina, en contraposición de lo que fue impuesto como el beneficio de la modernización.

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero nació cuando Europa pudo confrontarse con el Otro y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ego descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad (Dussel, [1992] 2012, p. 10).

Es por esto que Dussel propone la *transmodernidad* como la búsqueda del descubrimiento del mito que le da lugar a la lectura filosófica de la Historia, de lo concreto-histórico. Partiendo de la alteridad hacia una reformulación de la historia universal, en la que no solo aparezcan y sean parte aquellos ocultados, negados por la modernidad, sino que también sea el reconocimiento de la palabra de los que fueron callados y encubiertos por un ego que no es capaz de reconocer más que *lo Mismo*, más que lo que aparece en su mundo, lo ya conocido.

Es necesario, entonces, que América Latina, por ser la primera periferia dominada y ocultada en su alteridad, piense las categorías sabiendo que la aplicación de estas también estará atada a una experiencia geopolítica que la condiciona, que la describe, y desde la cual se expresa y construye un discurso. Sin ocultar la historia que alimenta el mito irracional de la violencia, sino enfrentándola desde una visión liberadora de la experiencia del oprimido, del encubierto, negado por la modernidad. Una expresión contenida el contexto de un diálogo histórico-filosófico totalmente abierto a la discusión crítica y a la participación, que incorpore, incluso, a aquellos que han formado parte de la negación de culturas, de la imposición violenta de un mito de ocultamiento y dominación de los cuerpos, de los abusos y de los robos de las tierras ajenas, en fin, del dominio total del mundo de la vida (*Lebenswelt*) del Otro. De esta manera, habría que empezar a descubrir la experiencia concreta histórica del sujeto moderno, ocultador, *conquistador*, arrasador, y ubicarlo desde la perspectiva americana, desde su posición en la historia universal; en el intento explícito de un «diálogo propiamente racional» y filosófico que incluya siempre al otro, como Otro.

En cambio, para la «Filosofía de la Liberación», que parte desde la Alteridad, desde el «compelido» o el «excluido» (la cultura dominada y explotada), de lo concreto-histórico, se trata de mostrar esas condiciones de posibilidad del dialogar, desde la afirmación de la Alteridad, y, al mismo tiempo, desde la negatividad, desde su imposibilidad empírica

concreta, al menos como punto de partida, de que «el-Otro-excluido» y «dominado» pueda *efectivamente* intervenir, no digo en una «argumentación», ni siquiera en una «conversación» (Dussel, [1992] 2012, p. 11).

Así, Dussel intenta el empoderamiento de las voces calladas y ocultadas para su inclusión en el proyecto universal, no como la periferia del mundo, sino como uno de los lados que forman el diálogo filosófico. El primer paso es su participación en la historia universal; el segundo, hacer la *destrucción* de ésta la crítica del discurso tradicional que debe su constitución a un sujeto *conquistador*, negador de la alteridad y de la violencia con la que se impone. Esta *destrucción*, en el sentido de la crítica de la tradición endurecida, tiene como objetivo abrir las totalidades cerradas que propone la modernidad. Pero, principalmente, recuperar al *Otro* como alteridad distanciado del sistema que lo constituye como tal, que lo cosifica. Respetar la alteridad del *Otro* es la esencia y el origen de lo crítico, algo olvidado por la modernidad *eurocéntrica*. Dussel reivindica el espacio del Otro como alternativa al sistema vigente, como rebelión, como protesta.

## Referencias

Descartes, R. [1636] (2009). *Discurso del método* [Traducción Mario Caimi]. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colihue.

Dussel, E. [1992] (2012). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Docencia.

Dussel, E. [1977] (2013). *Filosofía de la liberación*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Docencia.

Dussel, E. (1972). *Para una de-strucción de la historia de la ética I*. Mendoza, Argentina: Ser y tiempo.

Hegel, G. W.F. [1937] (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, España: Alianza.

Heidegger, M. [1927] (2005). *Ser y Tiempo*. [Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera]. Recuperado de <http://www.philosophia.cl>.

Kant, I. [1784] (2000). *Filosofía de la Historia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Nova.

Marx, K. [1867] (2004). *El capital. El proceso de producción del capital*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.

## Notas

1• «He dictado conferencias sobre el sentido de 1492 en Sevilla y en Pontevedra, España, en octubre de 1991; en Maryknoll (New York, USA), en las “Cole Lectures” de la Vanderbilt University (Ten., USA), en la Universidad de Freiburg (Suiza), y en otras universidades de Alemania, Austria, México, Bolivia, Colombia, etcétera» (Dussel, [1992] 2012, p. 13).

2• Las mayúsculas en las nominaciones: «lo Mismo» y «Otro» se respetan en este texto porque así son nominados estos términos por Dussel y desplegados tanto en este libro como a lo largo de toda su trayectoria.

3• Tomaremos la noción de de-STRUCCIÓN tal como Dussel la define en *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética* I editado en 1972 pero escrito en 1969. «La palabra de-STRUCCIÓN quiere indicar ese camino de retorno en busca de lo olvidado. Struo en latín nos habla de juntar, hacinar, acumular, amontonar. Por ello de-STRUIR es un des-atar, desmontar, escombrar, pero no simplemente arruinar. De-STRUCCIÓN de la historia “no es una negación de la historia, sino una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición. La apropiación de la historia es a lo que se alude con el título de de-STRUCCIÓN. El sentido de la palabra está claramente delimitado en *Sein und Zeit* (§ 6). De-STRUCCIÓN no significa aniquilar, sino desarticular, separar y poner a un lado... De-STRUCCIÓN quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición se nos asigna como ser del ente” (que es lo obvio entre lo obvio). Se trata entonces de una negación de negación.» (Dussel, 1972, p. 6).

4• El concepto de «minoría de edad» en el hombre es desplegado por Immanuel Kant en un ensayo del año 1784: Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?

5• Dussel toma un concepto que Heidegger forja desde sus escritos de juventud: «Mundo de la vida» (*Lebenswelt*), son los diferentes mundos en que ya siempre nos encontramos a nosotros mismos. Para Heidegger existen el mundo de la vida científico, ético, estético y religioso. Estos provocan un tipo particular de comportamiento de la vida. «Este experimentar fáctico parece como acometer todos los asuntos de la vida. Las diferencias y los realces obedecen al contenido mismo. Esta indiferencia fundamenta, por lo tanto, la autosuficiencia de la experiencia de la vida fáctica, que se extiende a todo y en esta autosuficiencia decide también sobre las cosas supremas. Si atendemos, pues, a la peculiar indiferencia del experimentar fáctico hacia todo vivir fáctico, se nos hará entonces patente un determinado sentido total del mundo circundante, el mundo compartido con los otros y el mundo propio: todo lo que se experimenta en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de la significatividad; todo contenido lleva en ella ese carácter. Pero con ello no

se ha tomado ninguna decisión gnoseológica ni a favor del realismo ni del idealismo. En la forma de la significatividad que determina el contenido del experimentar mismo, experimento todas mis situaciones vitales tácticas. Esto se aclarará en cuanto pregunte cómo me experimento a mí mismo en la experiencia fáctica de la vida: ¡no hay teoría que valga!» (Heidegger, [1927] 2005, p. 47).

6• Seguiremos conceptualmente la noción de «cara-a-cara» así como Dussel la aborda y la describe en su texto *Filosofía de la Liberación* (1975). En tanto parte de la categoría de proximidad, como un enfrentamiento entre hombres donde se reconoce al otro como Otro desde la inmediatez de la experiencia. «En el cara-a-cara, en la inmediatez histórica por excelencia, se juega la reciprocidad. El dar la mano, la caricia suave, la lucha cruel, la colaboración fraterna, el diálogo amistoso, el beso apasionado... reciprocidad originaria de la proximidad. No hay distancia todavía; no se ha acortado la anterior lejanía; se vive el instante absoluto donde el tiempo no es sino un lejano contexto» (Dussel, (1977), 2013, p. 35-89).

7• Previo a la acumulación capitalista, existe un punto de partida. No un resultado de la producción sino un capital originario, primero; para Adam Smith «previous accumulation». Este proceso, varios años más tarde, le va a dar a las burguesías europeas la posibilidad de llevar adelante la revolución industrial. «La llamada acumulación originaria no es, pues, más que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción. Se la llama “originaria” porque forma la prehistoria del capital y del modo capitalista de producción» (Marx, [1867] 2004, p. 892). «El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, el exterminio, la esclavización y el sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: tales son los hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista» (Marx, [1867] 2004, p. 939).