

Una problematización del lugar de la memoria histórico popular en la obra de Enrique Dussel.

Garbarino, Maximiliano A. (UNLP-FaHCE-IdIHCS)

Historia(s)

La obra de Dussel se caracteriza por encarar, de diversos modos y en varias ocasiones, la construcción de una historia global no eurocéntrica. Tanto haciendo historia filosófica como ética o política, Dussel trata de mostrar la interacción, los reenvíos e influjos de las grandes culturas mundiales. Esto recuerda directamente a la idea de *historia universal*, pero justamente ésta surge como eurocéntrica. Según la conocida fórmula de Hegel, "la historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...] La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva" (Hegel, 1997: 201-202).

Hegel identifica 4 etapas de la historia universal que comienza en oriente (siempre desde una perspectiva eurocentrada), se traslada hacia la Grecia antigua, luego al imperio romano, finalmente el "mundo germánico" que comienza con el imperio bizantino y llega hasta sus días (la "Edad Moderna"). Esos "mundos" son metaforizados de modo similar al que lo hacía Kant: la infancia, la juventud, la edad viril, finalmente la senectud del espíritu.¹

La identificación de una trayectoria histórico geográfica del desarrollo del espíritu tiene además una justificación y un justificativo jurídico. Leemos en la Filosofía del Derecho:

la historia universal no es el mero tribunal de su fuerza, es decir, la necesidad abstracta e irracional de un destino ciego, sino que, porque ella es razón en sí (an sich) y para sí y su ser-para-sí en el espíritu es saber, ella es el desarrollo necesario, únicamente desde el concepto de su libertad, de los momentos de la razón y así de su

¹ Para Hegel, "la senectud del espíritu es su perfecta madurez" (p. 209). En *¿Qué es la ilustración? Kant* (1985: 25-37) asocia la ilustración al pasaje a la mayoría de edad de los individuos, es decir, al uso de la inteligencia por sí mismo, sin tutela. Quedar en esa incapacidad es voluntario y por lo tanto culpable.

autoconciencia y de su libertad, la explicitación y realización del espíritu universal (Hegel, 2000: 387).

y posteriormente:

Al pueblo, al que corresponde tal momento como principio natural, le es encomendado la ejecución del mismo en el progreso de la autoconciencia del espíritu del mundo que se despliega. Este pueblo, en la historia universal, y para esa época, es el dominante, y en ella sólo puede hacer época una vez. Contra éste su absoluto derecho de ser portador del actual grado de desarrollo del espíritu del mundo, los espíritus de los otros pueblos están sin derecho, y ellos, como aquellos cuya época ha pasado, no cuentan más en la historia universal (p. 390)

Es decir, hay en cada momento un pueblo históricamente dominante, cuya primacía de facto, en todo caso, es también de derecho. Volvamos ahora a Dussel.

En una primera impresión, para salir del eurocentrismo (o de cualquier otro centrismo), parecería que más que hacer *una* historia habría que hacer historias. Hacer *una* historia parecería implicar una perspectiva que justamente construye retrospectivamente la historia de un desarrollo que deviene en la actualidad. Como bien indicaba Walter Benjamin (Löwy, 2002), concebir la historia como una historia evolutiva, como la historia del progreso hacia el punto de llegada (desde donde se escribe) no puede ser más que la historia de los vencedores; la de los vencidos, por el contrario, es más bien una historia parcial, interrumpida, fragmentaria.

Sin embargo, el recorrido, o los sucesivos recorridos que encara Dussel en su construcción de una historia (filosófica y política) no eurocéntrica denotan un esfuerzo muy similar en algún punto a la historia “universal”. Expresiones como la que indica que pretende “dar cuenta de la totalidad humana, es decir, tomar la evolución histórica en su estructura unitaria universal” (1966: 9) parecen ir en este sentido. Sin embargo, lo que encontramos más exactamente son historias regionales que en el caso del norte de África, Asia y Europa -para tomar un ejemplo central- muestran durante varios milenios una interrelación enorme y constante. Como tal, más justamente deberíamos hablar de una tensión entre pensar

historias y la historia. Esta tensión es ineludible porque dejar de lado una *cuasi* historia universal quizás redundaría en una proliferación de pequeñas historias –a la manera posmoderna- sin registrar que sí hay algo así como, aunque sea parcial, una interrelación por momentos a nivel mundial importante e ineludible en la historia.²

Con el capitalismo (o en términos culturales: la modernidad) vamos a poder hablar de un sistema-mundo (wallerstein, 2005) que tendencialmente se vuelca a la totalidad del globo, dominado primero por ciertas naciones europeas (cuyo movimiento va de España y Portugal hacia Inglaterra); pero antes es importante ver la trama de las historias de las relaciones entre los pueblos, ya que de lo contrario, y paradójicamente, no podríamos construir una historia no eurocéntrica: no registrar, por ejemplo, la importancia de china en el siglo XVII, de su organización política, social y sobre todo comercial e industrial³, no registrar la historia árabe, la importancia también de su comercio y de su filosofía durante lo que en Europa se llamó edad media, sería darle –así como está la coyuntura hoy en términos geopolíticos- a Europa y Estados Unidos la ilusión eurocéntrica ganada (o *noroccidental céntrica*). La importancia de los fenicios y egipcios para la filosofía griega y su organización política, la centralidad de ciertas corrientes filosóficas árabes para complejizar y luego transmitir esas filosofías, el cristianismo primitivo, etc., son ejemplos del modo en como Dussel des-centraliza la historia general y cuestiona el “milagro griego”, es decir, la idea de que la filosofía es sólo noroccidental, nacida casi espontáneamente en Grecia. Por tanto, la construcción de esas historias y de una suerte de historia general es hecha desde las necesidades y situación política del presente ya que se piensa justamente desde un carácter descentralizador, como una ruptura de los mitos fundantes del

² La idea de “pequeñas historias” o “historias fragmentarias” (Lyotard, 1994) vinculadas al “pensamiento débil” como parte del pensamiento posmoderno ha sido fuertemente criticada (vg. Jameson y Žižek, 1998; Anderson 2000) al no poder dar cuenta de las sostenidas asimetrías en las sociedades y, sobre todo, al borrar el carácter capitalista del mundo actual a la vez que “la condición posmoderna, anunciada como la muerte de los grandes relatos, acaba con su resurrección... en la alegoría del desarrollo” (Anderson, 2000: 54). Aquí estamos siguiendo al idea de Fredrik Jameson (2005) según la cual la posmodernidad es la “lógica cultural del capitalismo tardío”, o cómo recientemente propuesto Zizek: “la lógica cultural del capitalismo multinacional” (Jameson, Zizek, 1998). Por otra parte, una autora como Spivak (2010), por ejemplo, sostiene desde una óptica posestructuralista que a menudo el caso clínico, la exhumación, etc., es decir, el análisis de casos más o menos acotados, pueden dar cuenta de la subalternidad para poder desmontarla en sus mecanismos. Claramente Spivak se pone del lado ético político contrario al festeje posmoderno de las pequeñas historias, de la misma manera que una “imagen dialéctica” en Benjamin, sin ser una historia general, es un recuerdo político emancipatorio totalmente fuera de la órbita posmoderna.

³ Como refiere frecuentemente Dussel, en diferentes pasajes de su célebre y pionera obra *El origen de la riqueza de las naciones* (1776) Adams Smith observa la primacía de la riqueza China sobre las naciones europeas, a la vez que reivindica sus bajos salarios (Dussel, 2007: 146).

eurocentrismo. En concomitancia, esta preocupación desde el presente también tiene una rasgo ético político bien definido.⁴

Totalidad y exterioridad.

Para Dussel la totalidad subsume. “La totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a auto centrarse, y a pretender, temporalmente, eternizar su estructura presente; espacialmente a incluir intra-sistémicamente a toda exterioridad posible” (Dussel, 2011: 91)

Tiende así a subordinar todo elemento dis-tinto incorporándolo, despojándolo de todo rasgo de exterioridad a la totalidad. Esta Totalidad ontológica registra *entes* que tienen su lugar específico en esta totalidad, regulada además por principios éticos y/o políticos fetichizados, o, como gusta decir Dussel, por una ley fetichizada que perdió (o nunca tuvo, según el caso) su contenido ético material: la producción, reproducción y aumento de la vida en comunidad. Ante esta totalidad, Dussel reivindica un concepto meta-físico o trans-ontológico de *exterioridad*. Sin embargo, aquí tenemos que precisar al menos dos nociones de exterioridad en Dussel, aunque él no las distinga.

En primer lugar podemos identificar una noción *histórico contingente* de exterioridad. “Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tiene por su parte un “núcleo ético-mítico”, es decir, una visión del mundo que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y los guía éticamente” (2011: 13).⁵

Diferentes naciones se estructuran según diferentes núcleos que en un nivel son míticos pero que -por ello mismo- estructuran una forma de vida, una religión, etc. E incluso, a

⁴ El criterio ético: producción, reproducción y crecimiento de la vida humana en comunidad Dussel (2017: 64).

⁵ En otras obras Dussel hace una diferenciación al interior de la idea de “núcleo ético-mítico”: está el *ethos*, un comportamiento cuasi espontáneo orientado por valores que puede, dentro de una civilización, tener diferenciaciones (en términos de clases, clanes, subgrupos) y el *núcleo mítico-ontológico* más fundamental de una cultura (Dussel, 1966). Cabe aclarar que, por un lado, Dussel (2017) indica que a fines de los ´70 ya tenían claro dos cosas: por un lado que las culturas -y sus éticas correlativas- son más diversas que lo que pensaba en 1966, y por otro, que al interior de cada cultura podía haber escisiones importantes. Sin embargo, sigue utilizando hasta la actualidad el concepto de núcleo ético-mítico referido a Ricoeur que justamente no permitiría identificar estas cuestiones.

través de varias mediaciones, el espacio de la filosofía de una nación o totalidad.⁶ La construcción histórica cuasi-universal a la que nos referíamos recién intenta mostrar que la hegemonía moderna o lo que es lo mismo, la hegemonía del capital, no tiene en realidad mucho más de 200 años. Esto comparado con otras tradiciones culturales es realmente muy poco. Como tal, para Dussel es importe mostrar la existencia de otras naciones, o mejor, de la otredad en diversas naciones. Al respecto afirma:

La exterioridad de estas naciones no es solamente económica (hoy en gran parte están subsumidas en el sistema capitalista), sino también histórico, político y cultural. La exterioridad se juega en el nivel de una distinta manera vivir, manipular, comprender, interpretar los instrumentos tecnológicos, las mediaciones. Son en parte formaciones sociales periféricas (2017: 120).

Aquí hay varias cuestiones: cuando afirma que “la exterioridad no es sólo económica”, lo que está registrando aquí Dussel (polemizando con cierto marxismo esquemático) es que todavía subsisten pequeñas unidades productivas que no responden “del todo” a la totalidad del capital. Más específicamente aquí habría que hablar de pequeñas estructuras de producción y distribución (y apropiación) cuya subsunción al capital es formal y no real.⁷ Pero aquí lo que nos resulta más importante es el hecho de que estos núcleos ético-míticos estructuran “distintas maneras de vivir”. Entendámonos bien: no se trata sólo de una diversidad de religiones o culturas entendidas como prácticas privadas, no se puede reducir esto sólo a una cuestión de *tolerancia*. Separar tajantemente lo público de lo privado y combinar ello con el concepto de tolerancia es una operación moderno-capitalista. La idea de tolerancia se asienta en la Europa moderna fundamentando la posibilidad de la convivencia de diferentes (aunque no muy diferentes) prácticas religiosas. Esto remitiría la cuestión religiosa al plano privado, dando a lo público un carácter estrictamente secular.⁸ Pero justamente esta tolerancia es la antesala de una visión multiculturalista actual, en la

⁶ Para Ricoeur, al menos en el texto referido por Dussel, afirma que cuando, por ejemplo, “un filósofo elabora una moral, se entrega a una tarea de carácter muy reflexivo; no constituye propiamente hablando la moral, sino que refleja la que tiene una existencia espontánea en el pueblo” (1990: 258).

⁷ Dussel no lo suele poner en estos términos, sin embargo, la discusión sobre la subsunción real y formal entre Álvaro García Linera y Antonio Negri es más que ilustrativa al respecto (Negri et al., 2008)

⁸ Dejamos de lado aquí la crítica estrictamente ética que Dussel hace de la “tolerancia”.

cual las prácticas culturales no son una forma de vida (o lo son falsamente) sino que son actividades privadas. Es decir, podría ser budista y no comer carne vacuna, profesar esas prácticas, siempre y cuando siga siendo un trabajador asalariado (o un bróker financiero, no importa) que finalmente *consume* su “modo de vida” (privado) en un local comercial como cualquier otro. Dussel se cuida muy bien de ese multiculturalismo privado, casi pintoresco, que no es más que una la forma actual del capitalismo.⁹

Llegados a este punto nos detendremos en esto: el núcleo ético-mítico es histórico-contingente. Su duración, su fortaleza, etc., no es esencializable. Es decir: no existen naciones más que en la historia, con sus desarrollos, transformaciones, sus interrelaciones, sus declives y sus desapariciones. No caben aquí consideraciones teleológicas, evolucionistas o esencialistas. Un núcleo ético-mítico se soporta en la posibilidad de reproducir las interrelaciones donde tienen sentido, aunque sea mínimamente. La exterioridad de las naciones entonces es, digámoslo así, bastante endeble.

Por eso, después de reubicar en la historia general la importancia de las culturas china, indostánica y árabe, Dussel afirma que

La «centralidad» de Europa se vería reducida ahora a sólo algo más de dos siglos (los últimos 225 años), lo que permite suponer que lo no-subsumido por la Modernidad tiene muchas posibilidades de emerger pujante y ser redescubierto no como un milagro anti-histórico, sino como el resurgimiento de una potencialidad reciente de muchas tradiciones políticas ocultadas por el «brillo» deslumbrante, en muchos casos aparente, de la política occidental, de la Modernidad cuya globalidad técnica y económica está lejos de ser una globalización cultural de la vida cotidiana valorativa de la mayoría de la humanidad. Es desde esa potencialidad no-incluida de donde surge, desde la «exterioridad» alterativa (en cuanto nunca asumida; en cuanto despreciada y valorada como «nada»), un proyecto de «trans»-Modernidad, un «más allá» que trasciende la Modernidad occidental” (2017: 143)¹⁰

⁹Aquí también se puede ver Jameson y Zizek (1998) o Spivak (2010).

¹⁰“Cuando hablamos de transmodernidad queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la modernidad europea y norteamericana (razón por la cual no puede inscribirse en el posmodernismo, porque éste es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la modernidad). se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida afirmar lo declarado por la modernidad como la exterioridad desechada, no valorizada, lo “inútil” de las culturas, entre las que se encuentran

Pero advierte también lo que recién señalábamos: “los sistemas culturales, acuñados durante milenios pueden despedazarse en decenios, o desarrollarse por el enfrentamiento con otras culturas. Ninguna de ellas tiene asegurada de antemano la sobrevivencia. Todo eso se ha incrementado hoy, siendo un momento crucial en la historia de las culturas del planeta” (2017: 274).

De ahí la urgencia. No hay nada en ellas que nos indiquen que van a perdurar. Es más, todo lo contrario: es la totalidad la que tiene, en Dussel, una tendencia a autoimponerse, borrando si es necesario de la faz de la tierra una nación es decir, un núcleo mítico-ético. A la exterioridad mítico-ética se la deglute o se la aniquila violentamente.

Ahora bien, ¿esto quiere decir que la posibilidad histórica de una transmodernidad tiene el riesgo de perecer? A esta pregunta se le suma otra ¿un núcleo ético-mítico, por el solo hecho de no responder a la modernidad, es ética y políticamente deseable? De otro modo: así como hay rasgos de la modernidad para nada desdeñables para Dussel, ¿el hecho de oponerse a la misma es un criterio para su valoración?

Para responder a estas preguntas hay que agregar otra consideración u otro concepto de exterioridad al que Dussel llama *fenomenológico* (básicamente construido a partir de Emmanuel Lévinas). Dice Dussel:

Habitualmente el rostro de otro ser humano juega en nuestro entorno como un simple cosa-sentido más... pareciera que es difícil recortar a otro ser humano de su sistema donde se encuentra inserto. Es entonces un ente; es parte de sistemas. Sin embargo, hay momentos en los que se nos aparece, se nos revela en toda su exterioridad (...) como cuando de pronto el chofer del taxi resulta ser un amigo y nos dice, estando nosotros desprevenidos: “Cómo te va?” La pregunta inesperada surgida de un horizonte de entes nos impacta: alguien aparece en el mundo ¡mucho más cuando nos reclama: “una ayuda por favor”!. O “tengo hambre; déme de comer” (...) el rostro de la persona se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que me interpela, que provoca, que

filosofías periféricas o coloniales, y luego desarrollar la potencialidades, las posibilidades de las culturas y filosofías ignoradas... en diálogo constructivo con la modernidad europeo-norteamericana (2017: 29)”

aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien (2011: 77-78).

Aquí también habría que decir muchas cosas. El ejemplo es mucho más polifacético de lo que el mismo Dussel lo presenta. Pero su interés aquí es mostrar que hay una “apertura” del sistema, desde su interior. La dimensión fenomenológica es el cara a cara, la revelación del prójimo. Hay aquí, para Dussel, una “experiencia originaria del cara a cara”. Ahora bien, para conmovir a la totalidad esa exterioridad debe reclamar algo más que libertad (libertad en sentido instrumental de disponer de los instrumentos para mi fin). La historia de lo nuevo surge del otro como exterioridad que reclama, surge de aquel que de algún modo es excluido de la totalidad y la padece (2011: 85). El rostro sufriente exige: “Soy otro, soy un ser humano, tengo derechos” afirma Dussel. Aquí la apertura al otro es la apertura de la totalidad. Sin embargo: primer problema: ¿siempre el sufriente reclama? ¿siempre el sufriente le reclama a otro distinto o lo hace hacia un par? ¿no le reclama a iguales? Es más, ¿siempre el sufriente reclama desde la exterioridad hacia la exterioridad? ¿no quiere muchas veces ese otro solamente pertenecer a la totalidad?

El “tengo derecho” tiene varias aristas: primero porque no siempre se reclama desde el derecho, ni mucho menos se reclama por un nuevo derecho. Eso Dussel lo tiene en claro, de aquí que afirme cosas como esta: “la víctima excluida tiene una experiencia del sistema, *cuando es crítica*, que le permite acceder desde su negatividad a la positividad” (2017: 64, subr. nuestro). Pero entonces, la experiencia de exterioridad, la experiencia del sistema como dolor, no es originaria en tanto que es indeterminada. Puede ser crítica, o no. En el mismo sentido, Dussel aclara algo más: “el rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente un pueblo antes que a una persona singular” (2011: 82). Si revela un pueblo, indica dos cosas: un grupo –no está sólo en la opresión- y un núcleo mítico-ético. Por ello, su rostro, dice, Dussel, “es histórico” (2011: 109) y por tanto hay aquí el rostro es “leído”, está inscripto en una red simbólica. Entonces está claro que estrictamente hablando es difícil de hablar de “revelación”, de que el rostro del otro “revele” algo, en todo caso podrá activar o poner en tensión una totalidad.

De hecho, en un balance sobre la obra de Levinas, Dussel mismo marcaba claramente este problema: “Levinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin

mediaciones. "El Otro" interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones de saber oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora" (1975, 8-9). Por tanto, más que de una experiencia originaria debemos hablar de horizontes de sentido. Toda experiencia está *inscripta*, incluida la del cara a cara, la del prójimo. De lo dicho, concluimos que la *exterioridad pura (originaria)* en su aparición no es suficiente -en realidad no hay tal "experiencia primera"- para la conmovición de la totalidad, es más, difícilmente podríamos hablar de una exterioridad pura si no es inscripta en una línea de significado crítica.

La idea memoria histórico popular, un lugar posible.

La idea de "memoria histórico popular" (Dussel, 2017: 230) es muy poco explotada, de hecho podríamos decir que es una intuición o, más concretamente, una expresión que surge en un contexto argumental muy particular. No es por tanto un concepto o categoría del todo formada. Sin embargo, nos parece que podría dar cuenta de algunas cuestiones problemáticas de la exterioridad que estuvimos desarrollando hasta aquí, ya que justamente aparece para dar cuenta de la inscripción de la experiencia con, a la vez, un contenido ético político crítico, según los criterios del propio Dussel. Esta idea de memoria histórico popular contendría al menos dos dimensiones.

Por un lado, es una memoria de lucha contra la totalidad. Es decir, la memoria histórico-popular sería una memoria de redención, de aquellos héroes y gestas, pero también de espacios de autonomía frente a la totalidad, que recorren la historia de un pueblo. No tiene que ver con oponerse a esta o aquella ley o injusticia en concreto, sino con la oposición a la ley fetichizada en general, a la ley que está por sobre la vida, y no para reproducirla. Este es el contenido ético. Es interesante que esta memoria exceda la situación concreta en la que se ejerce. Por ejemplo, una memoria histórico popular ejercida, supongamos, en una ciudad industrial contemporánea, no se restringe a sucesos y protagonistas de la propia edad moderna, industrial, etc. Sino que puede apelar a gestas independentistas, del pueblo contra el invasor o el dictador (quizás remoto ya la historia), incluso algunas figuras y hechos más bien míticos. En este sentido, Dussel se alinea con la idea de Benjamin donde la imagen dialéctica no se restringe para nada a una situación histórica similar desde un punto de vista

histórico o sociológico, sino que conlleva una carga ética que los trasciende. Aquí la idea de pueblo excede al de clase o hasta el de Estado-nación por ejemplo.

Pero por otro lado, también se sostiene en prácticas valorativas de la vida cotidiana, en formas de vida, aunque estas estén reducidas a momentos muy particulares: ritos, fiestas, conmemoraciones, prácticas del don en general. Es que, ante la maquinaria de totalización del capital y la modernidad (y más en su fase actual de posmodernidad renacionalizada y financiera), estas prácticas tienden a reducirse su mínima expresión.

Cuando Dussel piensa lo que llamamos exterioridad histórico contingente pone el foco en la diversidad de núcleos ético – míticos. Sin embargo, cuando piensa más en concreto, nos lleva a pensar más que una oposición entre núcleos ético-míticos fundantes de culturas diversas -y aunque esto también pueda o pudo haber sucedido- en escisiones al interior de cada cultura y sus enfrentamientos internos. Es por ello que Dussel habla de por un lado de una cultura nacional, por ejemplo, que en los países periféricos quedaría atada a la cultura colonial-imperial, y una cultura popular con contenidos más radicalizados en cuanto a la liberación. Pero incluso llega a ir más lejos y se pregunta si el surgimiento de una eticidad crítica, más que el fruto de una tradición rastreable al origen de las grandes culturas, no es un subproducto de la totalidad que produce víctimas.¹¹ Aquí Dussel da un paso más: no sólo habría un enfrentamiento, influencias, cooptaciones, etc., entre culturas, sino también el surgimiento de una escisión intra-cultural. Y es justamente esto lo que indica una memoria histórico popular. Es el enfrentamiento contra la totalidad de la que se tiene algún recuerdo (habría que ver aquí los mecanismos de formulación, trasmisión de esa memoria: pero pasaríamos al plano de otra discusión los “intelectuales orgánicos”).

Del mismo modo, el rostro del sufriente, la experiencia del cara-a-cara revela el rostro histórico de un pueblo en tanto es mediado por una memoria histórico popular. Por tanto, quizás la idea de memoria histórico popular tiene aquí un lugar interesante ya que da cuenta

¹¹ ¿No será que este segundo momento del sistema interregional, de férrea institucionalización (gracias al caballo y al hierro) y de creciente dominación, produjo un inmenso estrato social y económico, todo un mundo de víctimas, oprimidos, campesinos empobrecidos, marginados y pobres ..., que terminaran por rebelarse contra su condición de esclavos y humillados empuñando éticas críticas que proponen la transformación, la dignidad del sujeto ético y la justicia? No será quizá esta la razón de la propuesta del budismo primitivo contra el sistema de castas hindú, del cristianismo o del Islam? (Dussel, 1998: 36).

de una escisión intra cultural no deudora -o no solamente tributaria- de una tradición, sino de una situación, una totalidad, que engendra esas víctimas.

Ahora bien, si la memoria histórico popular vendría a mediar el cara-a-cara así como a indicar que la lucha no es sólo entre culturas diferentes sino al interior de una misma cultura, deberíamos concluir que la historia regional, en la actualidad global, que practica Dussel, debe complementarse necesariamente con las historias fragmentarias, parciales, que pueden funcionar como insumos de memorias histórico populares.

Bibliografía

Anderson Perry (2000), *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, anagrama.

Dussel, Enrique y Guillot, Daniel (1975), *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bs. As., Editorial Bonum.

Dussel, E. (1966), *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, Resistencia, Universidad del Nordeste.

Dussel, E. (1998), *Ética de la liberación*, Madrid, Trotta.

Dussel, E. (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta.

Dussel, E. (2011), *Filosofía de la liberación*, Bs As., FCE.

Dussel, E. (2017), *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal.

Hegel, Georg W. F. (1997), *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, Bs. As., Altaya.

Hegel, G. W. F. (2000), *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Jameson, Fredrik y Zizek, Slavoj (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Bs. As., FCE.

Jameson, F. (2005), *El giro cultural*, Bs. As., Manantial.

Löwy, Michel (2002), *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, FCE

Liotard, Jean François (1994), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.

Negri, Hardt, Michael, Cocco, Revel, García Linera, Tapia (2008), *Multitud, Imperio y sociedad abigarrada*, La Paz, CLACSO.

XII Jornadas de Investigación en Filosofía
Departamento de Filosofía – FaHCE – UNLP

Ricoeur, Paul (1990), *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro ediciones.

Spivak, Gayatri (2010), *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal.

Wallerstein, Immanuel (2005), *Análisis del sistema-mundo. Una introducción*. Madrid, Siglo XXI.