

“Del Oeste hacia el Este”: Asia y América Latina en el relato histórico de Enrique Dussel

“From West to East”: Asia and Latin America in the historical narrative of Enrique Dussel

José Francisco Desentis Torres | ORCID 0000-0002-3070-2578
Profesor de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional
Autónoma de México
f.desentis08@gmail.com

Palabras clave: historia mundial; Asia; América Latina; Enrique Dussel; Modernidad.

Key words: World history; Asia; Latin America; Enrique Dussel; Modernity.

Artículo recibido: 15/12/2025
Apertura del proceso: 28/1/2026
Aprobado: 23/3/2026

Resumen: El artículo elabora una reconstrucción de la obra histórica de Dussel para mostrar el “lugar” geopolítico que Asia y América Latina desempeñan en sus distintas versiones del relato de la historia mundial. A través de la observación del sentido cultural, económico, político y social que Dussel otorga al continente asiático y la región latinoamericana en la

historia mundial, se pone de relieve la evolución de su crítica al eurocentrismo y su concepción de la Edad moderna.

Abstract: This article reconstructs Dussel's historical work to demonstrate the geopolitical "location" that Asia and Latin America occupy in his various interpretations of world history. By examining the cultural, economic, political, and social significance that Dussel attributes to the Asian continent and the Latin American region within world history, the article highlights the evolution of his critique of Eurocentrism and his conception of the modern age.

La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio.

G. W. F. HEGEL

Pero ese movimiento Este-Oeste ha debido antes eliminar de la Historia Mundial a América Latina y el África [...] Si este momento se estudia en el tiempo y en el espacio, concluiremos —al contrario de lo que proponía Hegel— que dicha revolución [neolítica] se situó primero en el Oeste y que fue surgiendo sucesivamente hacia el Este.

ENRIQUE DUSSEL

Introducción

La obra de Enrique Dussel (1934-2023) se constituye de tres facetas: la filosofía, la historia y la teología. Aunque analíticamente pueden clasificarse los escritos dusselianos en tales facetas, la realidad es que operan de manera imbricada. El horizonte de comprensión de la obra dusseliana es prominentemente interdisciplinario pues camina entre la filosofía y la historia; entre la historia y la teología; y entre la teología y la filosofía. Sin embargo, a sabiendas de ello, la mayoría de los estudios sobre la obra dusseliana han privilegiado atender la faceta filosófica de manera casi independiente. En términos relativos, no es mucho lo que se ha indagado de manera directa y específica sobre la faceta histórica.¹ Y es

1 José Gandarilla, "Sobre el sentido del análisis histórico en la obra filosófica de Dussel", *Papel Máquina*, Santiago de Chile, 2021, a. 13, n. 15, pp. 19-36. Para una lectura crítica del proceder histórico de Dussel *vid.* Daniel Inclán, "La historia en disputa: el problema de la inteligibili-

aún menos lo que hay sobre la faceta teológica.² Por tal motivo, algunos enfoques investigativos han sugerido recientemente que la comprensión del pensamiento de Dussel exige realizar, de una vez por todas, una “lectura complexiva” de su obra.³

Atendiendo el criterio metódico mencionado, el presente artículo se propone contribuir al estudio de la faceta histórica de la obra de Dussel sin discriminar la procedencia disciplinaria de los textos. El objetivo del trabajo es mostrar la evolución de la investigación histórica de Dussel para, luego, analizar algunos aspectos del “lugar” geopolítico que Asia y América Latina desempeñan en la hipótesis anti-eurocéntrica de Dussel sobre la trayectoria “del Oeste hacia el Este” de la historia mundial. El contenido del trabajo se divide en dos secciones: 1. La reconstrucción de las tres fases de la investigación histórica en la obra de Dussel; y 2. El abordaje de la cuestión asiática y latinoamericana en la historia mundial.

El sentido de la investigación histórica en la obra de Dussel

Dussel reescribió durante prácticamente toda su biografía intelectual diversas versiones del “gran relato” de la *historia mundial*.⁴ Son tres los registros en

dad del pasado”, en Gaya Makaran y Pierre Gaussens (Coords.), *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, México, UNAM-Bajo Tierra Ediciones, 2020, pp. 45-66.

- 2 Juan Matías Zielinski, “Antropología política y transcendencia en la obra filosófica temprana de Enrique Dussel”, *Franciscanum*, Bogotá, 2019, v. 61, n. 172, pp. 1-30; Juan Matías Zielinski, “La propuesta arqueológica de Enrique Dussel en el contexto discursivo de la filosofía de la religión latinoamericana”, *Open Insight*, Querétaro, 2017, vol. 8, n. 14, pp. 193-229.
- 3 Esto es, “un abordaje que prioriza el tratamiento del conjunto de la producción textual, sea que ésta se refiera a la filosofía, a la historia o a la teología”. Marcelo González y Luciano Maddonni, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*, Buenos Aires, TeseoPress, 2020, p. 23.
- 4 En sus escritos de juventud Dussel utiliza el término de “historia universal” y ocasionalmente usa también el término de “historia mundial” como sinónimo intercambiable. Desde mediados de los años setenta se va sustituyendo poco a poco el término de “historia universal” por el de “historia mundial”. Pero es sólo a partir de la década de los años noventa cuando Dussel, a propósito de los debates generados por la teoría del “world-system” de I. Wallerstein, argumenta explícitamente sobre “la experiencia humana global que denominamos ‘historia mundial’ (wordly, mondiale, y no universal, universelle)”. Enrique Dussel, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, México, UAEM, 1998, p. 135. Así, afirma: “Distinguiremos entre A) ‘Universal’, que es una categoría abstracta, en oposición a ‘particular’. B) ‘Mundial’ o ‘planetario’, que es un horizonte concreto con respecto al ‘sistema-mundo’ e incluye a todas las culturas históricas”. Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 618 [en adelante como: *Ética de la Liberación*].

donde se encuentra la narración *in extenso* de dicha historia, es decir, desde los orígenes de las culturas neolíticas hasta la Edad moderna.⁵ Alrededor de estos registros existen otros libros que sintetizan el relato de la historia mundial o abordan con detalle algún aspecto particular de la misma, siendo el objeto de estudio privilegiado lo relativo al año-acontecimiento de 1492.⁶

La evolución del modo histórico de pensar de Dussel brinda la clave interpretativa para comprender cómo determina el "lugar" geopolítico de Asia y América Latina en la historia mundial. Así pues, para propósitos del trabajo, se divide como sigue: a) la fase "culturalista", 1961-1970; b) la fase "liberacionista" latinoamericana, 1971-1991; y c) la fase "liberacionista" y "descolonizadora" de horizonte mundial, desde 1992.

La pregunta por el "ser" de Latinoamérica en la Historia Universal (1961-1970)

En la década de los años sesenta el esquema de pensamiento histórico, filosófico y teológico del joven Dussel, que en esa época transita de sus veintes a sus treintas, está dentro de los límites del "culturalismo".⁷ Su investigación histórica se inspira en la problemática planteada por Paul Ricoeur, quien fue su maestro en La Sorbona, sobre el "choque" entre la "civilización universal" y las "culturas nacionales".⁸ Paralelamente, a partir del programa de investigación sobre la "filosofía americana" propuesto por Leopoldo Zea a mediados del siglo pasado,⁹ los filósofos latinoamericanos de la época generalizan el debate en torno a si existe o no una "filosofía latinoamericana".¹⁰ El joven Dussel no permanece indiferente

5 Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2018 [1966]; Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina I/1*, Salamanca, CEHILA/Ediciones Sígueme, 1983; Enrique Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

6 Varios de esos registros son citados a lo largo del artículo.

7 Así lo plantea autocriticamente el propio Dussel. Vid. Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, cit., p. 34.

8 Enrique Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1993, pp. 135-166; Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015 [1955], pp. 329-364.

9 Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2024 [1953]; Leopoldo Zea, *América en la historia*, México, Fondo de Cultura Latinoamericana, 1957.

10 Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 2011 [1968]; Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010, pp. 557-660.

al debate: “En ese momento, en París, meditaba sobre lo que indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea [...] en el sentido de que América Latina estaba fuera de la historia. Era necesario, desde nuestra pobreza colonial, encontrar un *lugar* en la Historia Mundial, descubrir nuestro ser oculto”.¹¹

Las meditaciones dusselianas se elaboran con un *background* altamente cargado de la fenomenología de Edmund Husserl, Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty y Paul Ricoeur, a lo que se suma una lectura antropológico-filosófica de la obra de Martin Heidegger.¹² Plantea que la pregunta por la filosofía latinoamericana debe tener como punto de partida el “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*), esto es, un “horizonte no filosófico” o una “experiencia cotidiana pre-filosófica”¹³ que no se encuentra depositada en los libros de filosofía, sino que acaece siempre ya en la existencia concreta de los pueblos latinoamericanos. El objeto de estudio de una tal filosofía latinoamericana es entonces el “mundo de la vida cotidiana”, las “estructuras intencionales”, el “núcleo ético-mítico” o, al fin, la *cultura* de dichos pueblos.¹⁴ Por lo anterior, las primeras publicaciones del joven Dussel están atravesadas por un ímpetu de “volverse hacia la misma Latinoamericana”,¹⁵ para lo cual ve necesario elaborar no sólo una investigación *ontológica*, sino también una *histórica*.¹⁶ El programa de investigación consiste en “elaborar una antropología latinoamericana a partir de un análisis re-constructivo de sus orígenes”.¹⁷

En la medida que la “conciencia cultural” se “forma sólo ante la historia”, el joven Dussel se pregunta por la historia de “Iberoamérica”.¹⁸ Sostiene que el “lugar” de América Latina en la “historia universal” depen-

11 Enrique Dussel, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una filosofía de la liberación*, México, Colofón, 2017, p. 29.

12 Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Driada, 2003, pp. 19-110.

13 Enrique Dussel, “Situación problemática de la antropología filosófica”, *Nordeste. Revista de la Facultad de Humanidades*, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1966, n. VII, p. 105.

14 Enrique Dussel, *Lecciones de antropología filosófica seguido de Para una de-strucción de la Historia de la ética*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2019, pp. 95-113.

15 Enrique Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, p. 21.

16 Enrique Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, cit., p. 26.

17 Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación*, cit., p. 25.

18 Enrique Dussel, “Iberoamérica en la historia universal”, en *América Latina: dependencia y liberación*, cit., [1965], p. 59.

de de la previa "localización" del imperio español en el siglo XVI.¹⁹ No obstante, advierte que debe ampliarse muy "hacia atrás" el horizonte de comprensión de dicho siglo. La consigna hermenéutica es la de un "permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado más remoto que lo fundamente".²⁰ La materialización de un tal programa de investigación comienza con el primer proyecto filosófico del joven Dussel.²¹ Se propone fundamentar las "raíces intencionales" del mundo latinoamericano "pre-filosófico", esto es, el mundo griego, semita, de la cristiandad romano-europea y el de la cristiandad hispana, pero:

Con ello habremos sólo dado cuenta de la posición histórica del conquistador. Nos faltará todavía estudiar el mundo amerindiano, el "choque" con el hispánico, la constitución de América Latina, la evolución de la cristiandad colonial, de las naciones neocoloniales para llegar [al] mundo pre-filosófico actual en América.²²

Dicho proyecto comprende "la posición histórica del conquistador". Lo relativo al "mundo amerindiano" y el "choque" con el "mundo hispánico" es una falta que el joven Dussel se propone subsanar en *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Sin embargo, amplía aún más el horizonte de la historia mundial, de manera que comienza con el proceso evolutivo de hominización para dar cuenta de la llegada de la especie *homo* al hoy continente americano. Divide el nuevo proyecto de la historia cultural de América Latina en tres etapas:

A) La "pre-historia". Se define como "pre-historia" cualquier experiencia humana en cuyo "mundo intencional" no hay una

19 Como muestra de ello consagra su tesis doctoral en historia al "episcopado hispanoamericano" del siglo XVI. Vid. Enrique Dussel, *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, t. I-IX, México, Colección Sondeos/CIDOC, 1969-1971.

20 *Ibid.*, p. 62.

21 Enrique Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969; Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974; Enrique Dussel, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975.

22 *Ibid.*, p. XII.

concepción estricta de *historicidad* —la cual es una invención hebrea.²³ En consecuencia, comienza el relato con el proceso evolutivo de hominización (desde los pre-*Australophitecus* de hace más de 10 millones de años), pasa por el Paleolítico (con el origen de la especie *homo* hace 2 millones de años) y culmina en las seis “columnas culturales” del Neolítico: Mesopotamia, Egipto, India, China, Mesoamérica y el Imperio inca.²⁴

B) La “proto-historia” latinoamericana. Consiste en las “culturas que nos explicarán la civilización, hechos y visión del mundo del hombre hispánico, del conquistador de la pre-historia americana, para constituir la Cristiandad colonial”.²⁵ Se divide en dos procesos: 1. Las “invasiones indoeuropeas”²⁶ (desde el III Milenio a. e. c. con los hititas sobre Anatolia hasta el siglo VII e. c. con los germanos sobre el Imperio romano²⁷); 2. Las “invasiones semitas”²⁸ (desde el II Milenio a. n. e. con Babilonia en Mesopotamia hasta los procesos de “semitización” judeocristiana y musulmana del Mediterráneo, el Medio Oriente, Rusia y la India que conforman los distintos sistemas de “Cristiandad” —bizantina, latina y, derivadamente, hispánica— y el mundo islámico).²⁹

C) La “historia” de América Latina. Comienza en 1492: “América Latina sólo puede explicarse por el choque entre las culturas

23 Enrique Dussel, *El humanismo semita*, cit., pp. 90-93.

24 El reconocimiento de estas seis “columnas culturales” es definitiva en los relatos históricos de Dussel. Cfr. Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina I/1*, cit., pp. 113-156; Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, cit., pp. 24-36; Enrique Dussel, *Política de la liberación*, cit., pp. 20-51.

25 Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, cit., p. 237.

26 Enrique Dussel, *El humanismo helénico*, cit., p. XV. Cabe señalar, que el Dussel definitivo, gracias a las investigaciones del filólogo italiano Giovanni Semerano, abandonará el término “indoeuropeo”. Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, cit., p. 118.

27 Vid. tabla de las “invasiones indoeuropeas” en: Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, cit., p. 246.

28 Enrique Dussel, *El humanismo semita*, cit., p. 6.

29 Dussel distingue entre “cristianismo” y “cristiandad”. El primer término refiere al espíritu de las primeras comunidades cristianas que asumen como estilo de vida un “núcleo ético-mítico” muy cercano al hebreo. El segundo término refiere a las diversas culturas que vinculan convenientemente ciertos elementos del “cristianismo” con la ley del imperio o gobierno en turno. Vid. Enrique Dussel, *Caminos de liberación latinoamericana I*, cit., p. 71.

amerindias de tipo asiático pre-indoeuropeo y los hispanos, que poseían una *Weltanschauung* y un *ethos* doblemente semi-ta [la cristiandad medieval y los califatos musulmanes]".³⁰ Es el origen empírico de la historia mundial y el del colonialismo moderno: "Su nacimiento [de América Latina] coincide con el nacimiento del colonialismo. Es más, es el primer gran ejemplo del colonialismo europeo. De este colonialismo somos las víctimas".³¹

El joven Dussel deja su historia cultural de América Latina inconclusa ya que cumple solamente con las partes A y B. Esta división de la historia mundial acompaña las investigaciones históricas de Dussel en la siguiente fase "liberacionista". Los resultados que Dussel conserva definitivamente son: 1) la integración de los avances científicos de la antropología para reconstruir la evolución e historia del ser humano; 2) el reconocimiento de las "seis columnas" culturales como las bases del Neolítico; 3) la asunción del "núcleo ético-mítico" como fundamento último de todo pueblo; y 4) la afirmación del siglo XVI como acontecimiento central para la interpretación de la historia mundial, el "lugar" geopolítico de América Latina y el colonialismo.

El inicio de la filosofía de la liberación latinoamericana: la "histórica" (1971-1991)

1971 es el "año-evento" en que se da el "giro liberacionista" del pensamiento de Dussel.³² En el contexto de los debates de época, la filosofía de la liberación irrumpe como uno de los frutos del desafío en torno a si existe una filosofía latinoamericana. Dussel edifica su versión de la filosofía de la liberación en calidad de "ética de la liberación latinoamericana".³³

Dejando atrás el horizonte hermenéutico ricoeuriano, Dussel va incorporando cinco aspectos novedosos que le permiten formular una propuesta filosófica crítica mejor situada en la experiencia concreta de

30 Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, cit., p. 350.

31 Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, cit., p. 119; Enrique Dussel, *El episcopado hispanoamericano*, t. IV, cit., p. 256.

32 Marcelo González y Luciano Maddoni, *op. cit.*, p. 270.

33 Cfr. Osvaldo Ardiles et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, BONUM, 1973; y Enrique Dussel, "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata*, v. XXVIII, n. 1/2, 1972, pp. 53-89.

América Latina: 1) el esquema geopolítico y socioeconómico del “centro-periferia” de la teoría de la dependencia; 2) la “politización de la ontología” de la Escuela de Frankfurt; 3) la crítica de la dialéctica de Hegel; 4) la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas; y, a partir de la década de los ochenta, 5) la crítica del capitalismo desde una “relectura” de *El capital* de Marx. Dussel resume el desplazamiento de perspectiva del “giro liberacionista” como sigue: “En el fondo, la fenomenología hermenéutica coloca al sujeto como un ‘lector’ ante un ‘texto’. Ahora, la Filosofía de la Liberación descubre un ‘hambriento’ ante un ‘no-pan’”.³⁴ Todo este nuevo programa de investigación filosófica queda bien sintetizado en el libro *Filosofía de la Liberación*.³⁵

Desde el punto de vista de la investigación histórica, el periodo innova en torno a la función programática que dicha investigación desempeña al interior de la filosofía de la liberación. El relato de la historia mundial permanece fiel a la intención originaria de comprender la identidad cultural de América Latina, sólo que ahora enfatiza su estatuto económico-material y popular —que no “populista”.³⁶ Yendo “más allá del culturalismo”, la cultura latinoamericana se sitúa desde el antagonismo “dependencia-liberación” o “dominación-liberación” que, a escala internacional, se expresa en la división de las naciones en “centrales” y “periféricas”:

En el siglo xv, las ecúmenes coexistentes antes de la conquista española eran las siguientes: los mayas y los aztecas y los incas; el mundo latino y el mundo bizantino; el mundo árabe; la India y la China. Pero, después, España llega a América; la conquista. Y, de inmediato, Portugal primero, y luego Holanda e Inglaterra, van a dar vuelta al mundo africano y van a tocar la India, la China, el Japón. [...] De pronto, cambia rápidamente la fisonomía del planeta porque ha aparecido un “centro” y, en cambio, todos los otros mundos que han recibido el impacto conquistador del centro constituirán lo que voy a llamar, de ahora en adelante, la “periferia”.³⁷

34 Enrique Dussel, *En búsqueda del sentido*, cit., p. 40.

35 Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México, Edicol, 1977.

36 Enrique Dussel, “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)”, en Enrique Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos*, México, UACM, 2006 [1984], p. 297.

37 Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, cit., p. 58.

Esta nueva modalidad de construir el relato de la historia mundial — siempre en función de “saber situar” a América Latina— se convierte en una exigencia metódica de partida de la filosofía de la liberación que Dussel denomina sustantivamente como la “histórica”.³⁸ La filosofía de la liberación, afirma Dussel, “siempre debería comenzar por presentar la génesis histórico-ideológica de lo que pretende pensar, dando preponderancia a su impostación espacial, mundial”.³⁹ Se trata entonces de una reconstrucción histórica que va a “tomar enserio al espacio, al espacio geopolítico”.⁴⁰

Dussel es consciente de que tales criterios metodológicos exigen reelaborar su historia mundial de la década anterior. En distintos registros intenta incorporar el paradigma “dominación-liberación” junto con el esquema geopolítico “centro-periferia”, pero de manera sintética o, en su defecto, se limita a examinar más cerca el siglo XVI. El único registro que despliega una investigación histórica de largo aliento está acotado a la problemática de la situación de la iglesia latinoamericana.⁴¹ Allí Dussel divide la historia mundial como sigue:

- A) “La prehistoria religiosa latinoamericana”. Comienza con el proceso de hominización y luego da entrada a las mismas seis “totalidades histórico-concretas de alta cultura”. Agrega una organización del tema mediante las tres zonas de “contacto intercultural” (estepas y desiertos euroasiáticos, Mediterráneo oriental y el Pacífico) y clasifica los “ciclos culturales” de los pueblos en nómadas, plantadores y urbanos, lo cual le permite detallar más grupos culturales.
- B) “La protohistoria de la Iglesia latinoamericana”. Describe la expansión de los “indoeuropeos” y los “semitas” brindando una mayor atención en el aspecto técnico productivo. Asimismo, detalla más la clasificación de las “cristiandades” de los siglos IV al XV (armenia, bizantina, rusa, polaca, copta, latino-germana e hispano-lusitana).

38 “La *histórica* sería entonces una interpretación de la historia mundial, en vistas de la comprensión de lo que es América Latina”. *Ibid.*, p. 55.

39 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, cit., p. 11.

40 *Ibid.*, p. 12.

41 Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, cit.

- C) “La cristiandad americana”. Considerando la espacialidad de la historia mundial, comienza con la decadencia del Mediterráneo como “centro”, el “nacimiento” del Atlántico gracias a las expansiones europeas y, fundamentalmente, la “geopolítica de la conquista”. Posterior a ello, se dedica a extensamente a narrar la suerte de la Iglesia durante la colonia.

Al igual que en los demás registros históricos de la época, en cuanto se trata de una “histórica” para una filosofía o teología de la liberación *latinoamericana*, se conserva la división original en “pre-historia”, “proto-historia” e “historia” de América Latina. No obstante, la diferencia específica con la fase anterior radica en la reinterpretación de la historia mundial desde el antagonismo “dominación-liberación” en la clave geopolítica y socioeconómica del “centro-periferia”. Dussel cae en la cuenta de la importancia de aliar la reflexión filosófica no sólo con la historia, sino con el conjunto de las ciencias sociales, particularmente, la economía.⁴² Por otra parte, se nutre la densidad histórica del siglo XVI con la atribución no sólo del origen empírico de la historia mundial y del colonialismo, sino ahora también del capitalismo y la Modernidad. Apunta Dussel:

La modernidad también es una totalidad, pero la totalidad es el sujeto europeo, es un sujeto fundamento del ser del objeto, como lo conocido o como producido; se trata de la esencia del pensamiento capitalista. El sujeto productor, productor de artículos y productor de mercados, tiene el proyecto de ‘estar-en-la-riqueza’, el fin último de la totalidad del sujeto moderno. América Latina nace entonces ontológicamente como el momento bipolar oprimido.⁴³

El reconocimiento de la experiencia concreta real del “yo conquisto” (*ego conquiro*) del año-acontecimiento de 1492 en tanto fundamento empírico del “yo pienso” (*ego cogito*) de la filosofía occidental es la bisagra que conecta con la fase definitiva de la investigación histórica de Dussel.

42 “El deterioro de los ‘términos de intercambio’ es una realidad ontológica, antropológica, ética, cultural [...] [Así pues] nuestra crítica meta-física se dejará ver después [de la ‘histórica’], para dar luz a la *económica*, que permitirá, por su parte, vislumbrar los más graves problemas éticos latinoamericanos”. E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, vol. III, cit., pp. 11-13.

43 Enrique Dussel, “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, cit., p. 78.

El "giro descolonizador" de la historia mundial (desde 1992)

El año de 1992 tiene una significación especial en la historia del pensamiento y de la filosofía latinoamericana ya que coincide con los 500 años de la conquista e invasión de América.⁴⁴ Es la década en la que se consolida el Dussel definitivo con la edificación de la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* y, en las décadas ulteriores, con la expedición de los "principios universales de la ética" en los "campos" de la política y la economía.⁴⁵ El Dussel definitivo refina el marco concepto-categorial de la filosofía de la liberación gracias a los resultados obtenidos en la "relectura" de Marx; el diálogo establecido con Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Richard Rorty y Gianni Vattimo; y la fundamentación "material" de la ética mediante los aportes de las ciencias neurocognitivas.⁴⁶ La *Modernidad* es la problemática por excelencia que atraviesa toda la obra restante de Dussel, de la cual se desprenden los nuevos debates en torno a la crítica del eurocentrismo, el diálogo intercultural, la "descolonización epistemológica" y el proyecto de la "Transmodernidad".⁴⁷

Desde el punto de vista de la investigación histórica, el principal cambio es la asunción del horizonte histórico mundial para pensar ya no una filosofía *latinoamericana*, sino una filosofía *mundial* o, como dijera Zea, una "filosofía sin más". "Aquella obra se titulaba: 'Para una ética...'. Ésta, en cambio, es una 'ética' sin más. [...] Aquella se denominaba: '... de la liberación *latinoamericana*'. Ahora, pretendemos situarnos en un horizonte mundial, planetario, más allá de la región latinoamericana".⁴⁸ El proyecto originario de la "antropología latinoamericana" se subsume en el proyecto definitivo de un "macro-relato crítico para que el imaginario de las víctimas, de los dominados, tenga la capacidad de proyectarse en un lugar histórico con sentido, con sentido global".⁴⁹

El Dussel definitivo se mantiene fiel a la función de la "histórica" como punto de partida del pensar. Explica que el concepto de *historia mundial*

44 Vid. Heinz Dieterich, (coord.), *1492-1992: La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina*, México, Joaquín Mortiz/Plantea, 1990.

45 Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, México, Siglo XXI, 2014; Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006; Enrique Dussel, *Política de la liberación. Arquitectónica*, vol. II, Madrid, Trotta, 2009.

46 Vid. Enrique Dussel, *En búsqueda del sentido*, pp. 57-78.

47 Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, México, Akal, 2015.

48 Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, cit., p. 14.

49 Enrique Dussel, *Política de la Liberación*, cit., p. 16.

tiene dos acepciones. La primera corresponde a un nivel *metódico* que consiste en adoptar de un punto de vista planetario *ab initio* para reconstruir la historia de los acontecimientos humanos, es decir, considerando las diversas culturas y civilizaciones del planeta con el fin de evitar caer en sesgos etnocéntricos, principalmente, el del eurocentrismo. La segunda corresponde a un nivel *empírico* que consiste en reconocer la historia mundial “realmente existente” a partir del siglo XVI, es decir, la historia constituida fácticamente en una sola “ecúmene” planetaria donde coincide con el origen del capitalismo, el colonialismo y la Modernidad.

Ambas acepciones se subsumen en el término hermenéutico de “*localización*” que designa la exigencia de mantener una actitud reflexiva del “lugar de enunciación” (*locus enuntiationis*) desde donde se produce el discurso histórico-crítico.⁵⁰ Así, una tal “localización” busca superar los siete límites del paradigma histórico moderno, a saber, el *helenocentrismo*, el *occidentalismo*, el *eurocentrismo*, la *periodificación* de la historia con criterios europeos, el *secularismo* tradicional, el *colonialismo mental* de los países periféricos y la no inclusión de América Latina en el origen de la *Modernidad*.⁵¹

Dussel conserva la idea de las “seis columnas culturales”; el papel de las expansiones de los “indoeuropeos” y “semitas”; la relevancia crucial del siglo XVI en la conjunción mundialidad-capitalismo-colonialismo-modernidad; y el paradigma dominación-liberación con esquema geopolítico centro-periferia. No obstante, ahora todo se reescribe sumando el enfoque del “sistema-mundo” de Immanuel Wallerstein —aunque no se lo sigue a pie de juntillas.⁵² Dicho enfoque lo conduce a proponer una nueva periodificación de la historia mundial en cuatro “estadios”:

- I. Los “sistemas regionales” de las “altas culturas” sin “conexiones históricas directas”: Mesopotamia y Egipto (desde el IV milenio a. n. e.); Mesoamérica y el Imperio inca (desde 1800 a. n. e.).
- II. La primera unificación del “sistema interregional” euroasiático. “Se trata de las mal llamadas invasiones ‘indoeuropeas’, en

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 11-13.

⁵² Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI, 2011 [1974].

realidad, de los pueblos de a caballo con hierro".⁵³ Coexisten cuatro "espacios geopolíticos": 1) China de los Han (202 a. e. c.-220 e. c.); 2) India de los Maurya y de los Gupta (322 a. n. c.-550 e. c.); 3) el espacio iránico de los persas hasta las invasiones musulmanas (559 a. n. c.-651 e. c.); y 4) las culturas del Mediterráneo, griegos, fenicios y romanos.

III. El "sistema interregional" asiático-afro-mediterráneo. El siglo XIII es la "época clásica". El Imperio bizantino y las "cristiandades orientales" (desde s. IV); el Imperio romano occidental y la "cristiandad latino-germánica" (desde s. V); la civilización musulmana (desde s. VII); la "Europa germánica" aislada y periférica (desde s. VIII).

IV. El "sistema-mundo" moderno desde el siglo XVI con el "descubrimiento" del Atlántico y la "invasión" de América por el "Imperio-mundo" castellano y lusitano. Se divide en "Modernidad temprana" (1492-1789); "Modernidad madura" (1789-1989); y "Modernidad tardía" (desde 1989).

Todo este nuevo "macro-relato crítico" de la historia mundial se produce al calor de una "cruzada" explícita en contra de cuatro "generaciones" de investigaciones históricas eurocéntricas; operación que denomina en un inicio "giro descolonizador" y después, definitivamente, "descolonización epistemológica".⁵⁴ Dussel sostiene que toda su interpretación de la Modernidad y de la historia mundial se encuentra en la "quinta generación" crítica del eurocentrismo, superando así el sesgo eurocéntrico de las generaciones anteriores.⁵⁵ El principal resultado de la crítica al eurocentrismo en la obra histórica de Dussel consiste en "localizar" el origen de Europa como "centro" geopolítico de la historia mundial ya no en el siglo XVI —como él mismo suponía hasta el año 2000⁵⁶—, sino en el siglo XIX. Es decir, la Modernidad

53 Enrique Dussel, *Política de la liberación*, cit., p. 36.

54 *Ibid.*, p. 551 ss.; Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*, cit., p. 327 ss.

55 Tales "generaciones" son, según Dussel: 1. Max Weber, Karl Jaspers, Werner Sombart, Oswald Spengler y Arnold Toynbee; 2. Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein, Samir Amin y Martin Bernal; 3. André Gunder Frank y Giovanni Arrighi; 4. Jack Goody y Gavin Menzies. Vid. Enrique Dussel, *Hacia una teoría de la Modernidad/Colonialidad*, cit., pp. 243-266.

56 Enrique Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", cit., p. 28.

con hegemonía económica, política, social y cultural europea es apenas un “sistema de 200 años”. El descubrimiento de la relevancia del “factor China” en la historia mundial —gracias a la obra de Gunder Frank⁵⁷— supone el giro de tuerca definitivo en el relato histórico de Dussel.

Tras este largo rodeo, atendamos cuál es el “lugar” geopolítico que Asia y América Latina juegan en el relato histórico de Dussel.

La “gran marcha” del Oeste al Este de la Historia Mundial

Dussel sostiene que en la dirección atribuida a la “gran marcha” de la Historia Mundial se juega nada más y nada menos que la cuestión del eurocentrismo. Como aparece en el epígrafe del artículo, Hegel construye todo un relato donde “la historia universal va de Oriente a Occidente” ya que, según afirma, “Asia es el principio” y “Europa es absolutamente el término de la historia universal”.⁵⁸ Dussel critica que esta manera de narrar el curso de las civilizaciones “ha debido antes eliminar de la Historia mundial a América Latina y África (y además situará a Asia en un estado de ‘inmadurez’ o de ‘niñez’ esencial)”.⁵⁹ Y agrega: “Este ‘desarrollo’ de la Historia del Este hacia el Occidente es puramente ‘ideológico’; es un momento constitutivo del ‘euro-centrismo’, y que sin embargo se ha impuesto en todos los programas de historia, no sólo en Europa o Estados Unidos, sino igualmente en América Latina, África y Asia”.⁶⁰ Por tal motivo, “de-struir” y “descolonizar” la historia mundial es el primer paso para la superación del eurocentrismo.

La inversión de la “gran marcha” de la historia mundial de Este-Oeste a Oeste-Este no consiste en una mera hipótesis contrafáctica inspirada para criticar directamente el relato de Hegel o de cualquier pensador/a de Occidente. En realidad, es una respuesta que está amparada en fuentes históricas, antropológicas, etnológicas, demográficas, etc. No se trata, pues, de una contrarréplica al nivel de las ideologías, sino de una crítica históricamente fundamentada.

A continuación, se muestra indicativamente cuatro acontecimientos asiáticos y latinoamericanos que permitieron a Dussel construir un relato de la historia mundial allende el paradigma eurocéntrico de Occidente.

57 André Gunder Frank, *Re-orientar: La economía global en la era del predominio asiático*, Valencia, Universidad de Valencia, 2008 [1998].

58 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Editor digital Titivillus, 2016, p. 291.

59 Enrique Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro*, cit., p. 21.

60 *Ibidem*.

El "origen asiático" de los pueblos originarios de América

Dussel extiende el horizonte de comprensión de la historia mundial más allá de las civilizaciones neolíticas para situar como punto de partida el origen del ser humano en tanto especie *Homo*. El *Homo habilis* nacido en África hace 2.5-1.6 millones de años durante el Pleistoceno Inferior dio lugar al Paleolítico, "la primera época cultural o de civilización".⁶¹ En la *Política de la Liberación* se comenta que "en el Paleolítico nació la lógica que será desarrollada en el Neolítico"⁶² ya que la especie *Homo* desarrolló el lenguaje, los mitos y el fuego como instrumento hace 600 mil años. Las emigraciones masivas del *Homo erectus* hacia las regiones asiáticas y, después, europeas comenzaron hace 1.8 millones de años. Y mucho más tarde el *Homo sapiens*, nacido también en África hace 200 mil años, salió en varias oleadas migratorias hace 100-70 mil años expandiéndose por Eurasia.

La llegada del *Homo sapiens* al continente americano ocurre por el Oriente, del lado del Pacífico, vía el estrecho de Bering y las navegaciones de Polinesia, hace más de 30 mil años.⁶³ Es aquí donde Dussel plantea la idea del "origen asiático" de los pueblos originarios de América —que no debe confundirse con la "invención" del "ser-asiático" por parte de Colón.⁶⁴ Expresa en un artículo de su juventud: "Para abarcar adecuadamente el sentido profundo y universal de nuestra cultura amerindiana, debemos incluir en nuestra mirada de conjunto al hombre desde su origen, debemos verlo progresar en el Paleolítico africano y euroasiático, para después, muy tardíamente, partir hacia América y ser, hecho a veces dejado de lado, el más asiático de los asiáticos, el más oriental de los orientales".⁶⁵

El joven Dussel interpreta el primitivo vínculo asiático-americano a un nivel antropológico originario, es decir, existencial, por lo que no se limita a compartir semejanzas en rasgos fenotípicos, sino en las raíces más profundas del "núcleo ético-mítico" de los pueblos: "Nuestra pre-historia es asiática a todos sus niveles, tanto como civilización [...] al nivel del *ethos* y de la *Weltanschauung*".⁶⁶ Esta tesis Dussel la conserva tanto en la fase

61 Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, p. 132.

62 Enrique Dussel, *Política de la liberación*, cit., p. 18.

63 Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del Otro*, cit., p. 97.

64 *Ibid.*, p. 38.

65 Enrique Dussel, "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", cit., pp. 21-22.

66 Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, cit., p. 229.

“liberacionista” como en la fase “descolonizadora” definitiva de su investigación histórica. En 1983 dice: “El hombre americano, por sus razas, sus lenguas, sus religiones, por todo, es un hombre originalmente asiático”.⁶⁷ Y en 1992 afirma en el mismo sentido: “Los pueblos amerindios del Oriente del Pacífico [...] fueron las poblaciones orientales del Oriente, el Extremo oriente del Oriente. Eran asiáticos por razas, lenguas, culturas”.⁶⁸

Situando la temporalidad histórica en el Neolítico, puede observarse que las “seis columnas culturales” del relato histórico dusseliano son asiáticas, “ya que aún la Mesopotamia y el Egipto son Asia”⁶⁹, o bien, de “origen asiático”. La hipótesis anti-eurocéntrica sobre el tema es afirmar que la “revolución neolítica” —merced a las áreas de contacto y la conformación de los “sistemas regionales” e “interregionales” indicados en el apartado anterior— supone una trayectoria de la historia mundial que va *hacia el Este, hacia el Oriente*: “Dicha revolución se situó primeramente en el Oeste (en la Mesopotamia y algo después en el Egipto) y que fue surgiendo sucesivamente, sin necesarios contactos directos, hacia el Este: en el valle del Indo, en el valle del río Amarillo o China, y más allá de las culturas del Pacífico en el espacio mesoamericano (para culminar con mayas y aztecas) y en los Andes del Sur (en las regiones del imperio inca)”.⁷⁰

Lo que gana el relato de la historia mundial con señalar el “origen asiático” de los pueblos originarios de América es algo fundamental. Permite reconocer desde el inicio que las comunidades pueblerinas originarias de América no “entran” en la historia mundial a propósito de la invasión europea de América en 1492. Esto sirve “para no afirmar ya nunca más que el ‘descubrimiento’ de América da el ‘lugar’ a los amerindios en la Historia mundial. Su ‘lugar’ es otro.”⁷¹ Asimismo, lo que se gana con la afirmación cultural del Oriente en tanto inicio de la historia mundial como tal es dar su “lugar” correspondiente a los continentes africano y asiático en la historia mundial, que no es el de “minoría de edad” ni el de “pueblos sin historia”.

67 Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, cit., p. 108.

68 Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del Otro*, cit., p. 93.

69 Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, cit., p. 229.

70 Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del Otro*, cit., p. 86.

71 *Ibid.*, p. 93.

El asedio musulmán sobre el Mediterráneo (s. VII-XV)

El joven Dussel narra que el proceso de "semitización" de Eurasia estuvo liderado por el mundo musulmán entre los siglos VII y XV. Una vez explicada la "semitización" judeocristiana, bizantina y rusa, indica que la expansión del islam "semitizará" las regiones que van del valle del Indo hasta Gibraltar, atravesando el área de las culturas de Egipto, Palestina, Siria, Mesopotamia e Irán.⁷² En consecuencia, afirma, "el mundo semita de los árabes del desierto [...] domina el Mediterráneo".⁷³ La hipótesis dusseliana es, pues, que con el mundo musulmán el Mar Mediterráneo se convierte en el "centro" geopolítico del "sistema interregional afro-euro-asiático" del "estadio" III de la historia mundial.⁷⁴

A Dussel le interesa señalar el aislamiento cultural y económico de la "cristiandad" latino-germana para mostrar que mientras Europa padecía su Edad Media, el mundo musulmán asistía a su "Edad de Oro". A partir de ese hecho plantea un nuevo matiz en la crítica al eurocentrismo de la historia mundial, a saber, subrayar el carácter "periférico" de Europa antes del siglo XVI:

En el siglo XV, hasta 1492, la que hoy llamamos "Europa Occidental" era un mundo periférico y secundario del mundo musulmán. Nunca había sido "centro" de la historia. [...] Era una cultura aislada, que había fracasado con las Cruzadas al no poder recuperar cierta presencia en un polo neurálgico del comercio del continente Euro-asiático.⁷⁵

Es más, continúa, "ni siquiera con el imperio romano (que por su ubicación extremadamente occidental *nunca fue centro ni siquiera de la historia del continente euro-afro-asiático*)"⁷⁶ la Europa latino-germana pudo superar su carácter "periférico". Sencillamente, en esa época Europa "en nada es superior al mundo musulmán".⁷⁷ Ese estatuto aislado y "periférico" es una tesis que Dussel mantiene en el relato histórico definitivo de la *Política de*

72 Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, cit., p. 334.

73 Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, cit., p. 39.

74 Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del Otro*, cit., p. 104.

75 *Ibid.*, p. 103.

76 Enrique Dussel, "Europa, Modernidad y eurocentrismo", cit., p. 25.

77 Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, cit., p. 42.

la liberación.⁷⁸ Todo el argumento sirve para superar el “primer eurocentrismo” de los pensadores modernos de Occidente —desde la Ilustración hasta la “primera generación” de historiadores todavía eurocéntricos de la primera mitad del siglo xx— que postulan que la “gran marcha” de la historia mundial tuvo como protagonista a Europa casi *ab initio*.

América Latina en el “origen” de la Modernidad (s. xiv)

Sin duda alguna se trata del aspecto de la historia mundial más narrado por Dussel a lo largo de sus investigaciones históricas. El año-acontecimiento de 1492 significa la irrupción empírica o “realmente existente” de la historia mundial donde coincide el origen de la Modernidad, el capitalismo y el colonialismo. Por tal motivo, el último Dussel califica este acontecimiento como la “gran experiencia”.⁷⁹ El planteamiento histórico-filosófico es el siguiente:

Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un determinante constitutivo de la Modernidad. Deseamos demostrar lo contrario. La experiencia no sólo del “descubrimiento”, sino especialmente de la “conquista” será esencial en la constitución del “ego” moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad “centro” y “fin” de la historia. [...] Nuestra hipótesis es que América Latina, desde 1492, es un momento constitutivo de la Modernidad, y España y Portugal como su momento originario. Es la “otra cara”, la Alteridad esencial de la Modernidad [...] Esto permitirá una nueva definición, una nueva visión mundial de la Modernidad, lo que nos descubrirá no solo su “concepto” emancipador (que hay que subsumir), sino igualmente el “mito” victimario y destructor de un europeísmo que se funda en una “falacia eurocéntrica” y “desarrollista”.⁸⁰

El resultado obtenido por superar el “primer eurocentrismo” es reducir en el horizonte de la historia mundial el “lugar” de Europa como “centro” geopolítico de la Antigüedad griega a un “sistema de los 500 años”.⁸¹ Como se advirtió al final de la sección anterior, esta hipótesis Dussel la

78 Enrique Dussel, *Política de la liberación*, cit., pp. 96-116.

79 Enrique Dussel, *Hacia una teoría de la Modernidad/Colonialidad*, p. 83.

80 Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del Otro*, cit., p. 29.

81 E. Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, cit., p. 64.

mantiene hasta el año 2000, pero luego la modifica por lo que se explica en el siguiente acápite sobre el “factor China” —que sería la superación de un “segundo eurocentrismo”. Por otra parte, cabe señalar que el último Dussel densificará la significación histórica del siglo xvi moderno/colonial con la siguiente secuencia: a) el califato de Córdoba; b) la conquista de al-Ándalus; 3) la conquista del Caribe; y 4) la conquista de México.⁸²

La “Modernidad/Colonialidad”, como la denomina el último Dussel, se trata de un proceso que parte de un viraje en la geografía marítima, esto es, “el descubrimiento del Atlántico (que desde el siglo xvi hasta hoy es el centro geopolítico del globo)” y la consecuente “muerte del Mediterráneo y con ello del mundo árabe”.⁸³ De esta manera, España y América Latina abren conjuntamente la primera etapa de la Modernidad y no los fenómenos intra-europeos referidos por el paradigma eurocéntrico —la Reforma, la Ilustración, la revolución industrial, etc. La “marcha” Oeste-Este se sigue cumpliendo en la historia mundial de la Edad moderna.⁸⁴ Afirma Dussel en su relato histórico mundial definitivo:

El siglo xvi ya no es un momento de la “Edad Media” sino el primer siglo de la Modernidad. Es la *Modernidad temprana* en su primera etapa, la de una Europa que comienza su “apertura” a un “nuevo mundo” que la “re-conecta” (por el Atlántico al Pacífico) con parte del “mundo antiguo”, el asiático, constituyendo el *primer* “sistema-mundo” [...] En ese contexto “el Otro” (el indígena y el esclavo africano) será igualmente una Exterioridad constitutiva de la nueva comprensión del ser humano, como su sombra, como lo ignoto, lo excluido, lo negado.⁸⁵

Finalmente, cabe agregar que, en la concepción histórico-filosófica de Dussel, la Modernidad condensa simultáneamente los siguientes seis aspectos: 1) *políticamente*, el colonialismo desde 1492; 2) *geopolíticamente*, el “centro” en torno al Atlántico; 3) *económicamente*, el capitalismo; 4) *culturalmente*, el eurocentrismo; 5) *antropológico-ontológicamente*, el ego, la individuación y la competencia; y 6) *cosmológicamente*, la interpretación

82 Cfr. Enrique Dussel, *Hacia una teoría de la Modernidad/Colonialidad*, cit., p. 89.

83 Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, v. III, cit., p. 40.

84 Enrique Dussel, *Política de la liberación*, cit., p. 191.

85 *Ibid.*, p. 193.

tecnocientífica de la naturaleza. Por tal motivo, el último Dussel sostiene que la Modernidad tiene “diversos niveles” de existencia, a saber, una Edad del mundo; un “mundo” frente a una “exterioridad”; una realidad concreta; una narrativa; una retórica; y una utopía.⁸⁶

El “factor China” en el sistema-mundo (1400-1800)

De acuerdo con Dussel, la superación de un “un ‘segundo’ y muy sutil eurocentrismo” consiste en la reducción del “lugar” de Europa como “centro” de la historia mundial de un “sistema de los 500 años” a un “sistema de los 200 años”.⁸⁷ La razón de ello estriba en el reconocimiento de la importancia del llamado “factor China”.⁸⁸ Aunque es una idea que Dussel plantea explícitamente hasta el año 2000,⁸⁹ no es algo que no tenga relativamente presente en el relato de la historia mundial de la *Ética de la liberación*: “¿Era China inferior culturalmente a Europa en el siglo xv? Según los que han estudiado la cuestión no era inferior ni tecnológica, ni política, ni comercialmente [...] En el siglo xv Europa no tiene ninguna superioridad sobre la China”.⁹⁰ Pero, con eso y todo, sigue manteniendo la idea de la “centralidad” de Europa en el “sistema-mundo” con España en el siglo xvi.⁹¹

Fue a partir del trabajo ya citado de Gunder Frank junto con los estudios de Needham, Pomeranz, Menzies, Arrighi y Goody,⁹² que Dussel descubre que:

La China fue hasta el siglo xviii la mayor potencia productora de mercancías, y el Mar de la China un centro mercantil sin igual

86 Enrique Dussel, *Hacia una teoría de la Modernidad/Colonialidad*, cit., p. 412 ss.

87 Enrique Dussel, *Política de la Liberación*, cit., p. 145.

88 Enrique Dussel, *Hacia una teoría de la Modernidad/Colonialidad*, cit., p. 247.

89 Enrique Dussel, “Sistema-mundo y ‘Trans’-Modernidad”, en Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, cit., pp. 387-408; Enrique Dussel, “China (1421-1800): Razones para cuestionar el eurocentrismo”, cit.

90 Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, cit., p. 53.

91 Enrique Dussel, “Sistema-mundo y ‘Trans’-Modernidad”, cit., p. 391.

92 Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, 1954-; Kenneth Pomeranz, *La gran divergencia. China, Europa y el nacimiento de la economía mundial moderna*, Barcelona, Arpa, 2024 [2000]; Gavin Menzies, *1421: el año que China descubrió el nuevo mundo*, México, De bolsillo, 2006 [2002]; Giovanni Arrighi, *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo xxi*, Madrid, Akal, 2018 [2007]; Jack Goody, *El milagro euroasiático*, Madrid, Alianza, 2012 [2010].

en el *World-System*. [...] La interpretación que he sostenido de lo que he denominado “Primera Modernidad”, con España y Portugal como primera referencia, gracias al “descubrimiento” de Hispano-américa, y por ello como primer despliegue del “sistema mundo”, habría que reconstruirla profundamente suponiendo una presencia china e indostánica hasta el siglo XVIII.⁹³

Para Dussel la denominada “Modernidad hispánica” con capitalismo dinerario y mercantil sólo guardaba una posición hegemónica sobre el Atlántico que *todavía no* era “centro” geopolítico del “sistema-mundo”. Dicho “centro” lo ocupaba, según afirma, el Mar de la China, el Indostán y la China por fronteras.⁹⁴

Por otra parte, esto significa que la “centralidad” geopolítica de Europa en el “sistema-mundo” moderno, capitalista y colonial acontece hasta la Revolución industrial del Reino Unido, es decir, si acaso, a partir del último cuarto del siglo XVIII. Así, concluye Dussel, para la crítica del eurocentrismo de la historia mundial es no sólo metódica, sino políticamente relevante “no olvidar que Europa tiene no más de 200 años de hegemonía”.⁹⁵

Consideraciones finales

La reconstrucción de la faceta histórica de Enrique Dussel y, subsecuentemente, la observación el modo en que la región latinoamericana y el continente asiático figuran en su relato de la historia mundial es una muestra de que la *crítica al eurocentrismo* —aquí representada en la inversión de la “gran marcha” de la historia de “Este-Oeste” a “Oeste-Este”— no es una problemática que se dirime al nivel de las querellas ideológicas ni responde a filiaciones teóricas de “moda”. Por el contrario, es una disputa por el *sentido* de la historia que, entre otras cosas, supone un paciente y dilatado “volver a las fuentes” (*ad fontes*). Investigaciones ulteriores deberán continuar con esfuerzos históricos de la misma envergadura pues es posible que lo logrado aún tenga sesgos eurocéntricos —o, quizá, de un etnocentrismo de nuevo cuño— que deban ser superados.

93 Enrique Dussel, “Sistema-mundo y ‘Trans’-Modernidad”, *cit.*, pp. 395-397.

94 *Ibidem*.

95 Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, *cit.*, p. 416.