

# La categoría de transmodernidad de Enrique Dussel: una aproximación general

## Enrique Dussel's Category of Transmodernity: A General Approach

Yobanni Cuahutle Zamora\*

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México

yobanni.cuahutle@correo.buap.mx

ORCID: 0009-0004-6306-9571

**Citar como:** Cuahutle Zamora, Y. (2026). La categoría de transmodernidad de Enrique Dussel: una aproximación general. *Desde el Sur*, 18(2), e0044.

### RESUMEN

El objetivo del documento es analizar la categoría de transmodernidad desarrollada por Enrique Dussel como alternativa crítica al proyecto de la modernidad/colonialidad. Se llevó a cabo una revisión crítica general de la obra dusseliana, poniendo atención en los pilares de la exterioridad como locus de enunciación, en la analéctica como método dialógico y, finalmente, en el principio de liberación como horizonte ético-político. Así, se demuestra cómo estos tres elementos permiten develar el mito de la modernidad/colonialidad, y se propone, para ello, un universalismo pluriversal que incorpore las racionalidades excluidas y marginadas, y que rearticule la teoría con la praxis liberadora. Los resultados muestran que la categoría de transmodernidad va más allá de un marco categorial, al constituirse en un horizonte político desde y para las luchas anticoloniales, ya que ofrece claves para transformar la matriz de poder eurocéntrica. Se concluye en la necesidad de ahondar en experiencias concretas —como los movimientos de las comunidades originarias— para reflexionar sobre un proyecto civilizatorio alternativo.

### PALABRAS CLAVE

Transmodernidad, Enrique Dussel, exterioridad, alteridad, totalidad

---

\* Autor corresponsal: Yobanni Cuahutle Zamora, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México. Correo: yobanni.cuahutle@correo.buap.mx

**ABSTRACT**

The aim of this paper is to analyze the category of transmodernity developed by Enrique Dussel as a critical alternative to the Modernity/Coloniality project. A general critical review of Dussel's work was carried out, focusing on the pillars of exteriority as a locus of enunciation, analectics as a dialogical method, and, finally, the principle of liberation as an ethical-political horizon. Thus, it is demonstrated how these three elements allow for the unveiling of the myth of Modernity/Coloniality, proposing, to this end, a pluriversal universalism that incorporates excluded and marginalized rationalities and that rearticulates theory with liberating praxis. The results show that the category of transmodernity goes beyond a categorical framework, constituting itself as a political horizon from and for anti-colonial struggles, offering keys to transforming the Eurocentric matrix of power. The conclusion is that it is necessary to delve deeper into concrete experiences—such as the movements of indigenous communities—in order to reflect on an alternative civilizational project.

**KEYWORDS**

Transmodernity, Enrique Dussel, exteriority, alterity, totality

**Introducción**

En el contexto del pensamiento crítico del siglo XXI, la obra de Enrique Dussel (1939-2023) emerge como una de las contribuciones filosóficas, éticas, políticas, económicas y estéticas más originales y provocadoras para repensar nuestra condición histórico-social desde una perspectiva estructural de y para el sur global.

Así, la categoría de transmodernidad se presenta como un eje teórico-metodológico fundamental para encaminarnos en la generación de horizontes de posibilidad viables y deseables que nos permitan ir superando, paso a paso, los *impasses* del proyecto de la modernidad/colonialidad, así como de la posmodernidad.

Como filósofo de la liberación, Dussel no se limitó a plantear únicamente una crítica superficial a los principales ejes articuladores de dicho proyecto, sino que propuso una alternativa civilizatoria que reconoció su punto constitutivo en las experiencias histórico-sociales de las comunidades oprimidas, explotadas, excluidas e invisibilizadas de la periferia de la totalidad eurocéntrica. Bajo tal contexto, la categoría de transmodernidad

elaborada por Dussel se configura como una explicación estructural de lo que él identifica como el mito de la modernidad, la cual tomó como eje transversal la narrativa hegemónica que presenta el acontecimiento moderno como un proceso de emancipación autónomo e interno, propiamente europeo, que oculta con ello su intrínseca vinculación con la colonialidad.

Como respuesta a dicha narrativa de carácter meramente ideológico, Dussel propuso la necesidad de llevar a cabo una comprensión analéctica que partiera del reconocimiento tanto de los logros como de las contradicciones fundamentales del proyecto de la modernidad/colonialidad. Sus reflexiones revelan cómo la razón moderna, mediante su lógica y su retórica, se consolidó a través de la exclusión de otras racionalidades, saberes y conocimientos, así como mediante la justificación filosófica de la dominación colonial.

Un rasgo destacable de la originalidad de la obra y el pensamiento de Enrique Dussel reside en su rechazo a la aceptación acrítica de la modernidad/colonialidad y a su simple negación. En esta sintonía, la transmodernidad propone una superación analéctica que coloca especial atención en la radicalización desde la perspectiva de las víctimas.

En esa misma línea, el presente artículo tiene como objetivo desarrollar una primera aproximación a la categoría de transmodernidad, al examinar sus fundamentos filosóficos, sus principales implicaciones políticas y su potencial como posible alternativa al actual orden civilizatorio de muerte. Para ello, partimos de una reconstrucción de la crítica dusseliana al proyecto de la modernidad/colonialidad y, posteriormente, examinamos su diálogo crítico con la posmodernidad y con los estudios decoloniales. Por último, analizaremos, de forma general, los alcances y limitaciones de la transmodernidad como proyecto filosófico-político para el siglo XXI.

Finalmente, esta argumentación se sitúa en la perspectiva de que el pensamiento y la obra de Dussel nos ofrecen herramientas teórico-metodológicas fundamentales para leer y enfrentar los desafíos de la modernidad/colonialidad del siglo XXI, marcada por la crisis civilizatoria, el racismo, entre otros factores. Por lo tanto, la transmodernidad no es una teoría abstracta, sino un horizonte de posibilidad para construir caminos deseables y posibles que vayan más allá de lo establecido hoy en día.

### **Crítica al proyecto de la modernidad/colonialidad**

La crítica dusseliana al proyecto de la modernidad/colonialidad constituye una de las propuestas más sistemáticas del pensamiento decolonial contemporáneo (Beorlegui, 2010; Colmenares, 2023; Dussel *et al.*, 2021; Gandarilla, 2023). De ahí que se le considere:

El filósofo contemporáneo más importante del Sur global. Dejó más de 75 libros y 450 artículos, ha sido traducido al menos a 8 idiomas y es el más importante representante de la *filosofía de la liberación*, una filosofía crítica de alcance mundial al servicio de la liberación de las víctimas, los oprimidos y los excluidos ante cualquier sistema de dominación (Colmenares, 2023, p. 13).

Así, Dussel (1998a, 2006, 2007, 2009, 2014, 2016, 2018, 2020a, 2022a, 2022b, 2025) desmonta de manera minuciosa la narrativa filosófica, política, ética, económica y estética hegemónica que presenta a la modernidad como un proceso autónomo de racionalización surgido exclusivamente en Europa, lo que demuestra cómo su desarrollo histórico-social ha estado intrínsecamente vinculado a la expansión del colonialismo.

Dicho vínculo no se sitúa en un contexto meramente cronológico, sino constitutivo, ya que la modernidad se constituyó, y hoy día lo sigue haciendo, material e inmaterialmente, a raíz de la dominación, exclusión y la invisibilización de las comunidades originarias de América, África y Asia.

En ese sentido, es importante cuestionarnos, ¿Qué es la Modernidad?:

Es un producto cultural, una estructura política y económica de orientación machista, con componente racial (porque se calificó a todas las regiones del sur de la Modernidad como colonias, pero se le adosó una doctrina de inferioridad racial); una cultura con un discurso y una retórica en donde se muestra que Europa es superior, que los blancos son superiores, que el sexo masculino se impone de una manera particularmente distinta a lo que había pasado en otras civilizaciones; y así muchos otros aspectos (Dussel, 2018, p. 23).

Ante ello, Enrique Dussel (1994) incorporó una tesis esencial que estableció al *ego conquiro* (yo conquisto) como precedente histórico, lógico y retórico al *ego cogito cartesiano* (yo pienso). Tal inversión del relato filosófico-político tradicional nos revela que la subjetividad eurocéntrica se constituyó, en última instancia, sobre el principio de la violencia colonial. Mientras Descartes elaboraba su discurso sobre la razón, Europa desarrollaba un proceso de saqueo de oro, plata y recursos naturales, así como de saberes, conocimientos, prácticas y técnicas medicinales. Por ello:

cuando Descartes enunció: «Yo pienso, luego soy», no se trataba de un momento ontológico originario, sino de un acto ya fundado: antes de decir «Yo pienso» ya sabía lo que era el «yo» y el «pensar» en su mundo cotidiano (Dussel, 2015a, p. 251).

Esa contradicción originaria marcó la esencia del proyecto moderno/colonial, mismo que siempre ha seguido reproduciendo su matriz colonial de ser, saber y poder (Lander, 2000; Bautista, 2018).

Un punto medular para destacar es el argumento del «yo pienso, luego soy», el cual no emergió de la nada, sino que fue el resultado histórico-social de la invasión, exclusión y dominación del llamado «Nuevo Mundo» (hoy América), donde Europa impuso su matriz de poder mediante la reproducción de la explotación de las comunidades originarias, de sus territorios, saberes y conocimientos no europeos. Ante tal contexto, el pensamiento moderno/colonial no nació desde una pureza abstracta; es, más bien, el resultado de acontecimientos de violencia y anulación de los Otros, pues establece que tanto la modernidad como el colonialismo son dos caras de la misma moneda, codeterminantes coyuntural y estructuralmente.

Así, la perspectiva filosófica-política de la liberación representa un cuestionamiento radical a las visiones y posturas eurocéntricas, como la de Habermas, para quien la modernidad es un proceso interno de desarrollo exclusivamente europeo. De manera puntual, tenemos que «para Habermas, la Modernidad se sitúa en la cúspide de la historia y, por ende, la crítica debe emerger exclusivamente desde su propio seno. Nada ni nadie puede auxiliar en esta empresa» (Dussel, 2025, p. 109). En cambio, el filósofo argentino-mexicano demuestra cómo la llamada acumulación originaria, descrita por Carlos Marx, fue posible gracias al saqueo llevado a cabo por la colonia y cómo se desarrollaron discursos raciales que justificaron dicha explotación (Dussel, 1973b, 2025). Por ello, «Dussel hace ver que Marx, no sólo realiza un profundo análisis del modo de producción capitalista para comprender su reproductibilidad sino, sobre todo, realiza una crítica ética desde el sujeto negado en el proceso generativo del capital» (González, 2023, p. 15).

Por lo tanto, la razón moderna —su lógica y su retórica— son imposibles de comprender al margen de sus funciones legitimadoras del dominio colonial, son dos caras de la misma moneda. De ahí que el mito de la modernidad que Dussel identificó y denunció reprodujera la creencia de que Europa era el único sujeto histórico capaz de llevar a cabo el progreso y la civilización al resto del mundo. Se trata de un acontecimiento histórico-social de larga data:

Hace cinco siglos comenzó a esbozarse el «mito de la Modernidad», la superioridad europea sobre las restantes culturas del orbe. Ginés de Sepúlveda fue ciertamente uno de los primeros grandes ideólogos del «occidentalismo» (el eurocentrismo de la Modernidad), y Bartolomé de las Casas, desde 1514, el primer «contradiscurso» de la Modernidad con sentido global, mundial, centro-periferia (Dussel, 2015a, p. 41).

Tal mito funcionó como un dispositivo ideológico —subjetivo y objetivo— que justificó las muertes y los genocidios de las comunidades originarias, el esclavismo transatlántico y la sistemática expropiación de los recursos naturales; ya que «la Modernidad es un tipo de muerte. El “yo conquisto” mató al indio y a todo el sur, fetichizó divinamente al “yo” y se hizo Dios; de ese dios hay que ser ateo, del fetichismo» (Dussel, 2018, p. 43). En consecuencia, la modernidad/colonialidad se presentó a sí misma como un proyecto de civilización frente a la barbarie, al ocultar sus propios procesos de barbarie fundacional, los cuales no debemos entenderlos como residuos del pasado, sino como estructuras permanentes que se han ido reconfigurando en el siglo XXI.

Un ejemplo de lo anterior lo tenemos en las relaciones centro-periferia, la división internacional del trabajo y las jerarquías raciales que persisten como herencia de la colonialidad, lo cual demuestra que la modernidad/colonialidad no ha superado —ni superará— su matriz originaria de dominación, explotación, exclusión e invisibilización del Otro. Incluso en el siglo XXI, dicha lógica se ve expresada en la mercantilización de la naturaleza y de la vida misma, donde el extractivismo neoliberal reproduce la dinámica de acumulación y despojo iniciada en el siglo XV.

Dussel enfatizó especialmente el carácter no-europeo de muchos elementos considerados modernos. La economía capitalista (Dussel, 2007, 2009, 2014, 2022b, 2025), por ejemplo, nació con la conquista de América y la incorporación forzosa de tierras, conocimientos, saberes, técnicas y herramientas al sistema comercial europeo. La pretensión de universalidad del conocimiento europeo queda desarticulada como particularismo eurocéntrico elevado a categoría universal.

La reflexión dusseliana nos revela que la modernidad/colonialidad ha funcionado como un dispositivo de poder que produjo simultáneamente inclusión para unos y exclusión para la mayoría. Al respecto, en su libro *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión* advierte que no hay que:

olvidar que el marco contexto último de esta *Ética* es el proceso de globalización; pero, desgraciada y simultáneamente, dicho proceso es exclusión de las grandes mayorías de la humanidad: las víctimas del sistema-mundo. Globalización-Exclusión quiere indicar el doble movimiento en el que se encuentra apresada la Periferia mundial (Dussel, 1998a, p. 17).

Frente a esta contradicción, la categoría de transmodernidad (Dussel, 2006, 2007, 2009, 2020a, 2022b, 2025; Colmenares, 2023) emerge como una posibilidad que va más allá de la modernidad/colonialidad, y

reconoce que el sur global no fue —ni ha sido— un mero objeto pasivo, sino un espacio de resistencia y de luchas constantes. Estas luchas, los movimientos indígenas y las prácticas comunitarias constituyen ejes alternativos que sustentan alternativas desde la exterioridad de dicho proyecto.

Quando hablamos de *Transmodernidad* queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana [...]. 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 las filosofías periféricas o coloniales y luego desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas; acciones llevadas a cabo desde sus propios recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana (Dussel, 2015a, p. 29).

Esta crítica no es meramente teórica; se enmarca en una postura política que toma como lugar de enunciación a América Latina. Ya que «si nos posicionamos desde América, empezamos a contemplar la Modernidad desde una perspectiva distinta, desde la nuestra. [...] Al situarnos fuera de Europa y de la Modernidad, tendremos una mirada crítica sobre todo lo expresado desde su interior» (Dussel, 2025, p. 50).

Al exponer los mecanismos de dominación ocultos e invisibilizados tras el discurso eurocéntrico, Dussel nos proporcionó herramientas categoriales y metodológicas para releer e impulsar las luchas emancipatorias actuales. Así, su trabajo permite comprender que el racismo, el sexismo y el clasismo no son anomalías o fallas en la matriz del proyecto moderno/colonial, sino elementos constitutivos esenciales que solo una transformación radical puede superar. En otras palabras:

la Modernidad habría tenido cinco siglos, lo mismo que el sistema mundo, y era coextensiva al dominio europeo sobre el planeta, del cual había sido el centro desde 1492. América Latina, por su parte, fue un momento constitutivo de la Modernidad (Dussel, 2015a, p. 278).

En síntesis, la crítica que realiza Dussel no consiste únicamente en desmontar el mito que ha reproducido la modernidad desde su nacimiento en 1492; también nos revela su íntima relación con la colonialidad como proyecto de dominación y exclusión global. Al colocar a América Latina como locus de enunciación, su propuesta filosófica posibilita erradicar el discurso ideológico eurocéntrico y mostrar cómo ha operado —y opera hoy en día— la explotación, el racismo, la exclusión, etc., no como meros accidentes histórico-sociales, sino como principios articuladores estructurales, en última instancia, de la totalidad moderna/colonial. Tal panorama

nos ofrece una lectura sobre los horizontes que deben transitar los movimientos y luchas sociales en sus procesos de ruptura y liberación de los fundamentos de la modernidad/colonialidad.

Las argumentaciones elaboradas por Enrique Dussel trascienden el plano meramente teórico, pues nos ofrecen un marco categorial crítico para impulsar acciones políticas viables, deseables y posibles en el siglo XXI. Su obra demuestra lo necesario y apremiante que es desarrollar la descolonización no solo de las narrativas dominantes, sino también la construcción de epistemologías y prácticas comunitarias alternativas desde los márgenes de la totalidad.

En ese entramado, el sur global en general, y América Latina en particular, son espacios clave en la rearticulación del poder. Su pensamiento y obra nos invitan a reconstruir nuestros imaginarios utópicos, y la tarea a emprender es la de transitar más allá de la modernidad/colonialidad hacia un mundo transmoderno donde la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida en comunidad sean el principio articulador.

### **Más allá de la posmodernidad**

Es importante remarcar que la propuesta categorial de transmodernidad desarrollada por Enrique Dussel se configura como una superación crítica tanto de los límites de la modernidad/colonialidad eurocéntrica como de las insuficiencias del pensamiento posmoderno. De ahí que «lo posmoderno es todavía europeo, occidental. Los posoccidental o transmoderno va más allá de la Modernidad (y de la posmodernidad), y se encuentra mejor articulado a la situación latinoamericana, cuya “occidentalización” es mayor que en África y Asia» (Dussel, 2015a, pp. 46-47).

Frente al relativismo absoluto propugnado por los teóricos posmodernos, Dussel elabora una propuesta que parte de recuperar la posibilidad de universales concretos surgidos desde los márgenes de la totalidad moderna/colonial, ya que «la posmodernidad es el último momento de la indicada Modernidad que, como autocrítica, reconoce el efecto terrorífico de su auto-referencia racionalista» (Dussel, 2015a, p. 317). Dicha propuesta representa la necesidad de construir caminos deseables, posibles y viables que permitan situarse más allá del universalismo abstracto de la modernidad y el particularismo fragmentario de la posmodernidad.

Dussel (1998a, 1998b, 2007, 2009, 2022a, 2022b) identifica, en la posmodernidad filosófica (Lyotard, Vattimo, entre otros), una serie de fundamentos que han limitado su potencia crítica y emancipatoria. En primer lugar están las argumentaciones sobre el fin de los metarrelatos, las cuales han conducido a un escepticismo político que ha paralizado la acción

transformadora radical y crítica. Por ello, nos señala el filósofo argentino-mexicano que:

nos vimos en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva «exterior», es decir, *mundial* (no provinciana como eran las europeas), el concepto de *Modernidad*, que tenía y mantiene en Europa y Estados Unidos una clara connotación eurocéntrica, notoria desde Lyotard o Vattimo, hasta Habermas (Dussel, 2015a, p. 274).

Al no desarrollar narrativas teórico-prácticas emancipatorias, la posmodernidad se ha mostrado incapaz de articular respuestas sistemáticas a los procesos de dominación, exclusión, explotación e invisibilización del sur global; ello constituye una limitación estructural. En contraste, Enrique Dussel nos propone una crítica decolonial que no renuncia a la necesidad de establecer metarrelatos liberadores, los cuales parten de una reconstrucción contextualizada en los movimientos y luchas del sur global. Esto es una respuesta al relativismo posmoderno; así, la filosofía de la liberación argumenta a favor de la rearticulación de proyectos comunitarios transformadores que partan de y reconozcan las historias silenciadas y las resistencias de las comunidades oprimidas. De ahí que América Latina, en nuestro caso, tenga el papel activo de constituirse como alternativa desde la exterioridad radical de la totalidad, no absoluta, sino más bien relativa.

En segundo término, Dussel también nos revela el eurocentrismo encubierto de gran parte del pensamiento posmoderno, que se ve plasmado en cómo «la Modernidad produjo una teoría del conocimiento fantasmiosa a partir de la desvaloración de la corporalidad viviente y en vista de su explotación y dominación» (2025, p. 127).

En consecuencia, dichas propuestas posmodernas, aunque se presenten como críticas radicales, a menudo reproducen los parámetros epistemológicos de la modernidad/colonialidad que dicen cuestionar. Así, «*más allá de Vattimo*, afirmamos que sus propuestas son críticamente insuficientes. Como en general los filósofos de Europa y Estados Unidos, Vattimo no tiene clara conciencia que los fenómenos intra-europeos anteriores al 1492 son provincianos, regionales» (Dussel, 1998b, p. 161). Además, los principales teóricos posmodernos rara vez han entablado diálogos con las tradiciones o argumentaciones no-occidentales, y mantienen con ello el monopolio euroamericano-céntrico sobre la producción teórica, metodológica y discursiva, lo que constituye una grave ceguera epistemológica hacia otras formas de saberes y conocimientos. De ahí la importancia del debate desarrollado en la década de 1980 entre la ética del discurso de Karl-Otto Apel y la ética de la liberación de Enrique Dussel. En palabras de este último:

Se trata de un diálogo entre un filósofo europeo y otro de la periferia del mundo actual (América Latina, África y Asia son esa periferia). Se trata de un acto de comunicación que argumenta a la búsqueda de un «acuerdo» (en mi caso, teniendo como horizonte la miseria del pueblo latinoamericano). Un diálogo argumentativo desde mi pueblo, el Otro ausente en este diálogo —ausente porque no puede *hic et nunc* argumentar—, pero condición de posibilidad de todo argumentar sin dominación en América Latina (Karl-Otto y Dussel, 2004, p. 73).

Sumado a lo anterior, la posmodernidad ha enfatizado en la fragmentación y el rechazo a las totalidades críticas, que derivan en su incapacidad de trascender los marcos del sistema que pretende criticar. Frente a las limitaciones, Enrique Dussel nos propone la categoría de transmodernidad como un proyecto dialógico alternativo que va más allá del proyecto de la modernidad/colonialidad. En palabras del autor, sintetizamos que:

El concepto estricto de *trans*-moderno quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la *nada*, desde *exterioridad* alterativa de lo siempre *distinto*, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other location*, que es el sitio de sus propias experiencias culturales, distintas a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna (2015a, p. 283).

Dicha categoría analítica no se basa en el relativismo cultural, sino en lo que Dussel denomina un universalismo pluriversal; es decir, un universalismo concreto que emerge del encuentro crítico entre diferentes racionalidades, todas participando en la construcción de futuros comunes, donde el principio en última instancia sea la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida (Dussel, 2025). El enfoque dusseliano retoma, en un primer momento, a la filosofía, la ética y la política como ejes fundamentales del pensamiento crítico, a fin de reivindicar las luchas y los movimientos sociales por la liberación como horizontes irrenunciables hoy en día. En consecuencia, su crítica no se reduce a deconstruir paradigmas, sino que transita hacia la construcción de un nuevo horizonte de posibilidad en el que la periferia de la totalidad de la modernidad/colonialidad se erija como un entorno de creación teórica y práctica para otros mundos posibles transmodernos.

Así, el diálogo transmoderno se distingue radicalmente del multiculturalismo liberal. Mientras este último busca integrar diferencias culturales dentro de un marco civilizatorio preexistente —el occidental—, la

transmodernidad parte, en cambio, del cuestionamiento de los propios fundamentos de ese marco. Dussel establece que «por mucho tiempo, quizá siglos, las diversas tradiciones filosóficas seguirán su propio camino, sin embargo, en el horizonte se abre un proyecto mundial análogo de un pluriverso *transmoderno*, que no es simplemente universal, ni posmoderno» (Dussel, 2015a, p. 30).

Por consiguiente, no se trata de incluir al Otro en nuestro sistema, sino de transformar radicalmente, desde la exterioridad, la totalidad misma mediante un verdadero intercambio intercultural. Dussel afirma que «desde el no-ser, la nada, lo opaco, el otro, la exterioridad, el excluido, el misterio del sinsentido, desde el grito del pobre parte nuestro pensar» (Dussel, 2022a, p. 42). Con ello establece lo que denomina una intersubjetividad asimétrica, que reconoce las desigualdades históricas sin naturalizarlas.

La transmodernidad como proyecto dialógico implica, además, una transformación radical de los condicionantes materiales del diálogo. Enrique Dussel insiste en que no puede establecerse un diálogo simétrico en el intercambio cultural mientras sigan persistiendo las actuales jerarquías y desigualdades económicas, políticas, sociales, culturales. Además, la transmodernidad rechaza la pretensión de neutralidad valorativa del conocimiento moderno, al reconocer que todo saber está situado y contextualizado histórica y políticamente. De acuerdo con Rodríguez (2023a):

la Transmodernidad no es posmodernidad, ni teoría; es una utopía de una nueva edad del mundo. Donde sea posible y factible una forma de ser y estar en el mundo para reproducir y afirmar la vida en comunidad en metabólica relación con la *Pachamama* (p. 41).

Sin lugar a dudas, la transmodernidad, como horizonte de posibilidad viable y deseable ético-político, nos coloca en la necesidad de superar las condiciones asimétricas que han definido y reproducido la modernidad/colonialidad, ya que un verdadero diálogo intercultural solo será posible a partir de un marco de justicia material e inmaterial. En esa sintonía, Dussel enfatiza que no basta el simple reconocimiento de las pluralidades de saberes; también deben desarticularse las estructuras de dominación — económicas, políticas, sociales— que han silenciado por siglo a las comunidades subalternizadas.

Como indica Rodríguez (2023a), el proyecto transmoderno propuesto por la filosofía de la liberación no debe quedar reducido a postulados teóricos, sino constituirse en una utopía en construcción destinada a trascender la lógica y la retórica de la modernidad/colonialidad. Así, y como punto a seguir discutiendo, la transmodernidad no solo denuncia las injusticias del pasado y presente, sino que transita hacia la posibilidad

de concretar mundos donde la vida, y no la acumulación de capital, sea el eje articulador.

El método analéctico desarrollado por Dussel (1972, 1995, 2007, 2009, 2022a, 2022b) constituye la herramienta teórico-metodológica y práctica fundamental del diálogo transmoderno. A diferencia de la dialéctica hegeliana, la analéctica preserva y parte de la alteridad del Otro —como excluido— en un proceso de encuentro que no anula ni invisibiliza las diferencias. Siendo expresión de ello, la noción de que Hegel, «el filósofo de Stuttgart es el gran pensador de la modernidad, Dussel es el promotor de una alternativa: la Transmodernidad, en la que era importante superar la dialéctica hegeliana y, para eso, era necesario subsumir el pensamiento de Hegel» (Rodríguez, 2023b, p. 70). Este método permite ir superando tanto el universalismo abstracto como el relativismo, abriendo paso a nuevas formas de racionalidad intercultural (Dussel, 2022a).

La transmodernidad como proyecto dialógico no es una utopía teórico-abstracta, sino un proceso histórico-social: «no está toda en el futuro, como algo casi inalcanzable, sino que hemos tenido irradiaciones de esa forma de relación» (García, 2023, p. 45). La transmodernidad se manifiesta en las luchas y resistencias de los movimientos sociales, en las prácticas cotidianas de resistencias culturales. Su fuerza radica en la emergencia orgánica de múltiples comunidades de vida (Bautista, 2018; Colmenares, 2022; Dussel, 2025), que están en procesos dialógicos y en crecientes articulaciones. Por ello, dichas características la constituyen como una alternativa especialmente viable, deseable y posible frente a los desafíos civilizatorios del proyecto de la modernidad/colonialidad del siglo XXI, especialmente desde el sur global.

En este momento, y a reserva de ampliar el argumento en el siguiente apartado, podemos establecer que la transmodernidad se reconfigura como un horizonte político-epistémico —posible, viable y deseable—, que emerge desde las praxis de resistencia y luchas de las comunidades del sur global. La cual, lejos de constituirse en un entramado teórico-abstracto, se concreta en los movimientos anticoloniales, en la visibilización de las epistemologías comunitarias-indígenas, en las prácticas de economía social y en cada una de las formas de vida que desafían la lógica y retórica depredadora de la modernidad/colonialidad.

Como lo señala García (2023), el proyecto de la transmodernidad nos muestra otras formas y maneras de organización social, donde el diálogo comunitario, de saberes, conocimientos y tradiciones sea de forma horizontal, buscando la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Es decir, la fuerza de la transmodernidad radica en el diálogo pluriversal que

parte de la integración horizontal de las voces de actores y sujetos que históricamente han sido invisibilizados. Estamos en la construcción de un nuevo paradigma civilizatorio (Colmenares, 2022; Dussel, 2025). Así, en el siglo XXI, mientras la modernidad/colonialidad reproduce por todas sus vías posibles, materiales e inmateriales, su lógica y retórica de muerte, la transmodernidad se nos presenta como proyecto político.

### **Fundamentos filosófico-políticos de la transmodernidad**

La categoría de transmodernidad de Enrique Dussel no se reduce a una mera crítica, sino que se erige como un proyecto que establece una:

*Nueva Edad de la humanidad*, donde las culturas se respetarían como iguales y la humanidad sobreviviría a la crisis ecológica inevitable causada por el capitalismo, no la denominaremos como la edad de *múltiples modernidades* culturales diversas, sino una nueva edad mundial donde la *pluriversalidad* (en lugar de la *universalidad* pretendida teóricamente y negada en los hechos por la Modernidad) del tiempo largo de un diálogo Sur-Sur permitirá originarse una nueva civilización mundial ahora insospechada, no imaginable en el presente, diversa y, por ello, negativamente (pero anteponiéndose a la propuesta crítica de algunos intelectuales del Norte de lo que llaman la *posmodernidad*) deseamos denominarla *transmodernidad* (Dussel, 2025, pp. 298-299).

Por lo tanto, dicha categoría analítica tiene como principio, en última instancia, la producción, reproducción y desarrollo de las comunidades de vida, cuyos fundamentos epistemológicos, éticos, políticos, económicos, sociales, etc., están definidos a partir de lo que ha sido excluido, negado, explotado e invisibilizado por la modernidad/colonialidad.

Su arquitectura categorial está sostenida sobre tres ejes articuladores, el primero fundamentado en la exterioridad como lugar epistémico de enunciación; el segundo, establecido en la analéctica como método dialógico alternativo a la dialéctica hegeliana; y, por último, el principio de liberación como horizonte de posibilidad deseable y viable ético-político (Dussel, 2022b).

Cada uno de estos tres elementos no son meras abstracciones conceptuales, sino herramientas categoriales surgidas desde las luchas concretas de las comunidades oprimidas por la lógica y retórica moderna/colonial, dado que «la modernidad no es un milagro europeo, sino el resultado de un proceso de colonización, es decir, uso y abuso de los pueblos indígenas de las Américas, Asia y África» (Dussel, 2025, p. 63). Ello confiere a la transmodernidad un carácter radicalmente situado, contextualizado y comprometido desde dicho marco categorial.

Enfatizando en la categoría de exterioridad, inspirada en la filosofía de Emmanuel Lévinas (2020), pero radicalmente reformulada por Dussel (1973b, 1977, 1979, 1980, 1995, 2012, 2022a), esta constituye el punto de partida de toda la propuesta transmoderna. Mientras Lévinas piensa la alteridad en términos interpersonales, el filósofo argentino-mexicano la extiende al plano histórico-político, donde el Otro es el excluido del proyecto de la modernidad/colonialidad, aquel sujeto que ha sido racializado, empobrecido, explotado e invisibilizado por la lógica y retórica de dicho proyecto.

Siendo así, «la primera “experiencia” moderna fue de la superioridad cuasi-divina del “Yo” europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un “Yo” violento-militar que “codicia”, que anhela riqueza, poder, gloria» (Dussel, 1994, p. 44).

Es importante clarificar que la exterioridad no es un espacio geográfico fijo, sino una posición crítica radical frente al poder; es el lugar desde donde se interpela la totalidad hegemónica y se revelan sus contradicciones estructurales esenciales. Este fundamento ontológico permite a Dussel evitar tanto en el universalismo abstracto de la modernidad como el relativismo de la posmodernidad, establecer que:

la Modernidad utiliza su periferia, la explota y domina, postrándola en un estado desmejorado, peor en relación a como se encontraba en el momento del comienzo de la colonización. Esa Modernidad no es entonces una estructura abstracta que pueda aplicarse a otras situaciones histórico-culturales concretas (Dussel, 2020a, p. 31).

Enrique Dussel transforma la categoría de exterioridad en una herramienta filosófica, política, ético-crítica para desarticular los mecanismos de dominación y explotación de la modernidad/colonial. Mientras que Lévinas circunscribe la ética del rostro a la relación interpersonal, el filósofo de la liberación otorga un mayor margen argumentativo al mostrar cómo la totalidad moderna ha ido construyendo su «Yo» dominante mediante la negación constante del Otro. Este Otro que no es únicamente un concepto abstracto, sino que se materializa en el rostro de las comunidades originarias y de los pueblos esclavizados.

Como lo ha señalado Dussel (1994), la modernidad emergió a partir de un acontecimiento violento donde se autoafirma Europa como lo civilizado. En consecuencia, la exterioridad se coloca como el contexto de resistencia, en los márgenes del sistema.

Tal proceso de recategorización de la exterioridad nos lleva a establecer, teórica y prácticamente, a la transmodernidad como mecanismo para superar los condicionantes materiales e inmateriales que reproducen la

opresión. Al colocar en los márgenes de la totalidad de la modernidad/colonialidad, la exterioridad se constituye en el lugar epistémico privilegiado para ir develando las contradicciones coyunturales y estructurales del sistema.

Así, la filosofía de la liberación muestra que el proyecto transmoderno debe ubicar y mostrar las formas de reproducción e invisibilización de la modernidad/colonialidad, no para quedarnos en una imagen de víctimas, sino más bien para reconstruir desde los márgenes de dicha totalidad nuevas formas de vinculación comunitaria que partan de la negación de la lógica y retórica de la dominación. En consecuencia, la exterioridad tiene que ser concebida como diagnóstico pero igualmente como pronóstico de qué futuro debemos transitar; tenemos que mostrar la violencia del pasado y del presente para así anticipar la posibilidad concreta, viable y deseable de un futuro otro.

En ese marco categorial que sustenta a la transmodernidad, la analéctica emerge como su método propio y supera las limitaciones de la dialéctica hegeliana (Dussel, 1972, 2016, 2022b, 2025). Mientras que Hegel propone una síntesis que anula las diferencias en una totalidad superior (tesis-antítesis-síntesis), la analéctica dusseliana coloca como eje transversal de su desarrollo y maduración a la alteridad del Otro en un proceso de encuentro que no busca subsumir lo diferente.

En este sentido, la analéctica, o ana-dia-léctica, no es otra dialéctica más, sino que es la dialéctica desfondada desde la palabra del Otro como revelación, la cual no viene desde arriba o desde el cielo, sino desde lo que la totalidad ha negado siempre (Bautista, 2018, p. 24).

Este método reconoce que el diálogo intercultural no puede darse bajo mecanismos que impongan una simetría ficticia, sino desde el reconocimiento de las asimetrías históricas.

En términos puntuales, argumentamos que:

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad. «Cada mañana despierta mi oído para que oiga como discípulo» (Is 50, 4) (Dussel, 1972, p. 183).

La analéctica no debe entenderse como un mero ejercicio intelectual, sino como una praxis crítica radical transformadora que exige:

mostrar las implicaciones teóricas y epistemológicas que la

producción material de dominio tiene en el plano del conocimiento científico; [...] hay que mostrar que la epistemología es también política; que, así como hay una política o una economía de dominación, puede haber una epistemología de dominación (Bautista, 2018, p. 82).

El tercer aspecto por destacar hace alusión al principio de liberación, el cual completa los fundamentos filosóficos-políticos de la transmodernidad, otorgándole su dimensión ética y su urgencia práctica; estableciendo que «esta es una ética de la vida; ética crítica desde las víctimas. [...] Son las víctimas, cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo. Fue siempre así. No puede ser de otra manera» (Dussel, 1998a, p. 495). Para el filósofo mendocino, toda filosofía que no parta de las víctimas, de los excluidos e invisibilizados de la totalidad de la modernidad/colonialidad, es cómplice y reproductora de esta última. Así, es fundamental no olvidar que «la Modernidad produjo una teoría del conocimiento fantástica a partir de la desvalorización de la corporalidad viviente y en vista de su explotación y dominación» (Dussel, 2025, p. 127).

El principio de liberación se nutre tanto de la teología de la liberación como de la filosofía de la liberación latinoamericana, pero va más allá al incorporar una crítica estructural a los sistemas económico, político, cultural, etc., de la modernidad/colonialidad.

Es por esto que creemos necesario enarbolar un principio absolutamente universal que es completamente negado por el sistema vigente que se globaliza: *el deber de la producción y reproducción de la vida de cada sujeto humano*, específicamente perentorio en las víctimas de este sistema mortal (Dussel, 1998a, p. 568).

La liberación no se reduce, en consecuencia, a un proceso de emancipación económica, sino que incluye dimensiones epistemológicas —colonialidad del saber—, culturales —recuperación de las memorias, saberes, conocimientos, prácticas y técnicas subalternizadas— y ecológicas —la superación del extractivismo— (Colmenares, 2023; Dussel *et al.*, 2021; Lander, 2000).

En consecuencia, el principio de liberación cuestiona la fragmentación moderna que desarticuló lo económico de lo epistémico, lo político del eje ecológico, al establecer un cambio de transformación radical en todos los campos, sistemas y subsistemas de la totalidad de la modernidad/colonialidad. Como lo señala Dussel (1998a), el principio de liberación parte del fundamento ético de garantizar la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida, de manera puntual, de aquellas comunidades anuladas.

Pero dicha liberación no se limita solamente a cuestiones materiales, sino que se encamina a procesos de descolonización del saber y del ser. En ese sentido, puntualizamos que la filosofía de la liberación trasciende el estudio y análisis para constituirse en praxis creadora de nuevos horizontes de posibilidad histórica (Dussel, 2022b, 2025).

Tomando como referencia lo expuesto, la transmodernidad también se fundamenta en una crítica al eurocentrismo epistemológico, que ha impuesto un canon único de validación del conocimiento. Enrique Dussel demuestra, de forma puntual, cómo disciplinas como la historia, la filosofía y la ciencias sociales en general han ignorado o marginalizado contribuciones no-occidentales.

En el plano político, la transmodernidad rechaza el Estado-nación moderno como único modelo de organización social (Dussel, 2006, 2007, 2009, 2018, 2022b). Dussel analiza cómo este modelo, emergido en Europa, ha sido impuesto violentamente en las periferias de la totalidad, destruyendo otras formas de organización de las comunidades de vida, y establece que:

La expresión ontológica cartesiana (*ego cogito*) del siglo XVII fue anticipada por el *ego conquiro*, o aún más políticamente por el *ego domino* al Otro, al indio. El europeo, blanco, macho, poseedor rápidamente de riquezas obtenidas por el dominio sobre indios y esclavos africanos, culto en las «ciudades letradas», hizo presente en la periferia colonial primero, pero posteriormente en el interior de la misma Europa, la autocomprensión de ser el «señor»: (*dominus* es el que manda en «la casa», *domus*). El mundo comenzó a ser *el hogar dominado* por el europeo —que durará todavía tres siglos, hasta la revolución industrial a finales del siglo XVIII, para doblegar igualmente a Asia (con excepción siempre de China, aunque en algún momento del siglo XIX estuvo a punto de perder aun su milenaria auto-determinación) (Dussel, 2009, p. 22).

Como contexto alternativo, la transmodernidad valora experiencias como las impulsadas por las comunidades autónomas indígenas zapatas en México o las asambleas populares de Bolivia, que representan formas de organización participativa no mediadas por las lógicas y retóricas partidistas occidentales. Ante ello, estas experiencias no deben ser consideradas como primitivas o bárbaras, sino como radicalmente democráticas, en una concepción categorial que trasciende la visión eurocéntrica; «en efecto, en la política, en todos los niveles (de la acción estratégica a las instituciones y principios), el principio formal de *aplicación* discursivo-racional es el Principio democrático, ya que es el procedimiento político para alcanzar todas las decisiones» (Dussel, 2009, p. 421).

En esta visión argumentativa transmoderna, la concepción de democracia supera el liberalismo representativo, al proponer una democracia participativa y comunitaria sustentada en el principio articulador del *mandar obedeciendo*; de ahí que:

en el fondo de la transformación del Estado se encuentra el problema a ser resuelto de construir una *democracia participativa bajo control* del pueblo sobre el ejercicio del poder representativo delegado, [...] para que se satisfagan las reivindicaciones de los ciudadanos, de los movimientos sociales, del pueblo (Dussel, 2006, p. 153).

Tal reflexión se contrapone a las concepciones democráticas de la modernidad/ colonialidad, que han excluido de forma sistemática a las mayorías de la población.

En el marco de la transmodernidad, los llamados derechos humanos deben ser despojados de su carácter abstracto y eurocéntrico, para así contextualizarlos como derechos colectivos, como el caso de las comunidades indígenas; los derechos de la naturaleza establecidos en la constituciones de Ecuador y Bolivia desde el *buen vivir*, y derechos epistémicos ejemplificados en la producción y preservación de saberes y conocimientos no-occidentales.

En definitiva, la categoría de transmodernidad como alternativa implica, por lo tanto, un cuestionamiento radical de los presupuestos ontológico-epistemológicos del proyecto de la modernidad/colonialidad. Ante lo cual:

El Estado vigente debe ser utilizado en el proceso de transición para detener las políticas de dominación y explotación contra el pueblo. Sin embargo, es ilusorio pensar que seguirá una alternativa al capitalismo de inmediato o que se creará el nuevo Estado en un abrir y cerrar de ojos; todo esto requerirá tiempo (Dussel, 2025, p. 374).

A modo de síntesis, la transmodernidad implica una filosofía, ética, política, estética y económica, con pretensiones de universalidad que supera el antropocentrismo moderno/colonial. Cada uno de estos fundamentos convierte a la transmodernidad en un proyecto que articula crítica y propuesta, teoría y praxis, tanto local como global. Su fuerza radica en que no surge de reflexiones abstractas, sino de luchas y resistencias ante los entornos hegemónicos establecidos. Por ello, más que un marco categorial filosófico cerrado, la transmodernidad se ubica como un horizonte abierto de posibilidades deseables y viables históricas que tiene en los excluidos de la totalidad del proyecto moderno/colonial a sus principales actores y sujetos.

## Conclusiones

La categoría analítica de transmodernidad, desarrollada por Enrique Dussel, se revela como un proyecto filosófico-político hoy más que nunca vigente y radical. Lejos de ser una teoría abstracta, se constituye como una respuesta fundamentada a las contradicciones civilizatorias del capitalismo global, ya que ofrece claves epistemológicas y prácticas para ir construyendo alternativas emancipatorias posibles, viables y deseables en el contexto del siglo XXI. Su crítica al mito de la modernidad/colonialidad eurocéntrica, articulada con su reflexión sobre el relativismo posmoderno, la colocan como una de las principales contribuciones teóricas, metodológicas y de praxis más originales del pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo.

La transmodernidad no está encaminada a simplemente negar el proyecto de la modernidad/colonialidad, sino que enfatiza en trascenderlo analéticamente desde la exterioridad de los pueblos oprimidos. Así, los fundamentos filosófico-políticos que sustentan la transmodernidad —la exterioridad, la analéctica y el principio de liberación desde la alteridad— configuran un paradigma integral para leer y entender el siglo XXI. La exterioridad, como lugar de enunciación, posibilita descolonizar el saber y la política, porque reconoce en las comunidades de vida no víctimas pasivas, sino sujetos históricos de transformación.

La analéctica, como método dialógico, nos ofrece herramientas para construir pluriversos donde las diferentes racionalidades entren en interacción bajo condiciones y premisas horizontales. Finalmente, el principio de liberación vincula la reflexión teórico-metodológica con la praxis de transformación, y remarcan con ello que toda filosofía que no tenga como locus de enunciación a las víctimas terminará siendo cómplice del sistema de dominación y muerte.

Es importante señalar que la transmodernidad enfrenta grandes desafíos que deben estar en la mesa de la discusión. En primera instancia, las críticas sobre una posible idealización de las culturas y comunidades no-occidentales, así como las complicaciones de carácter práctico para establecer diálogos interculturales que impulsen relaciones simétricas en un mundo donde cada día se remarcan y profundizan las desigualdades. La transmodernidad, por lo tanto, se nos presenta como un campo con grandes tensiones y posibilidades que deben ir madurando de la mano de las prácticas concretas de las luchas y resistencias político-sociales emancipatorias.

En definitiva, la transmodernidad dusseliana se erige como un eje transversal ético-político frente a las crisis multidimensionales del

proyecto de la modernidad/colonialidad. Nos desafía a desprendernos de los hábitos mentales coloniales, a escuchar las voces silenciadas y a comprometernos no con un destino preestablecido, sino con un camino que, día con día, se constituya como horizonte de posibilidades deseables y viables desde el sur global en el siglo XXI.

**Contribución de autoría**

Yobanni Cuahutle Zamora cumplió con todas las fases CRediT.

**Fuente de financiamiento**

Autofinanciado.

**Potenciales conflictos de interés**

Ninguno.

**Declaración de uso de IA**

En este texto no se utilizó ningún tipo de IA generativa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bautista, J. J. (2018). *¿Qué significa pensar «desde» América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Deusto.
- Colmenares, K. (2022). De la sociedad moderna a la comunidad de vida: agenda para una filosofía decolonial transmoderna y posoccidental. *Tabula Rasa*, (42), pp. 133-152. <https://revistas.universidadmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/2080>
- Colmenares, K. (2023). Enrique Dussel: filósofo de la liberación de los pueblos. *Tabula Rasa*, 48, pp. 13-14. <https://www.revistatabularasa.org/numero-48/01-colmenares.pdf>
- Dussel, E. (1972). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Sígueme.
- Dussel, E. (1973a). *Para una Ética de la Liberación latinoamericana. Vols. I, II*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (1973b). *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*. Fernando García Cambeiro.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana. Vol. III. De la Erótica a la Pedagógica*. Edicol.
- Dussel, E. (1979). *Filosofía ética latinoamericana. Vol. IV. La política latinoamericana*. Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía ética latinoamericana. Vol. V. Arqueología latinoamericana*. Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés y Plural Editores.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Nueva América.
- Dussel, E. (1998a). *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (1998b). *La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo; con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de Política*. Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación. Vol. I. Historia mundial y crítica*. Trotta.

- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Vol. II. Arquitectónica*. Trotta.
- Dussel, E. (2012). *Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones semitas*. Kankil.
- Dussel, E. (2014). *16 Tesis de Economía Política: interpretación filosófica*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2015a). *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Dussel, E. (2015b). *Filosofía de la cultura y trans-modernidad: ensayos*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, E. (2016). *14 Tesis de Ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta.
- Dussel, E. (2018). La Política de la Liberación. En J. Romero-Losacco (comp.), *Encuentros descoloniales. Memorias de la primera Escuela de Pensamiento Descolonial Nuestramericano* (pp. 17-59). Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, El Perro y la Rana.
- Dussel, E. (2020a). *Siete ensayos de filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta.
- Dussel, E. (2020b). ¿Qué Marx para el siglo XXI? En E. Torres (coord.), *Marx, 200 años. Presente, pasado y futuro* (pp. 37-57). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Dussel, E. (2022a). *Filosofía de la Liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2022b). *Política de la Liberación. Vol. III. Crítica Creadora*. Trotta.
- Dussel, E. (2025). *Hacia una teoría de la Modernidad/Colonialidad. La descolonización epistemológica*. Akal.
- Dussel, E., Bautista, J. J. y Colmenares, K. (2021). *Filosofía de la liberación. Una antología*. Akal.
- Gandarilla, J. G. (Diciembre de 2023). Enrique Dussel (1934-2023). Una filosofía crítica universal, desde la exterioridad del otro. *Piezas en Diálogo de Filosofía y Ciencias Humanas*, II época, XIV(37), 4-17.
- García, M. H. (Diciembre de 2023). Elementos para una historia de la estética de la liberación. *Piezas en Diálogo de Filosofía y Ciencias Humanas*, II época, XIV(37), 35-49.
- González, P. (Diciembre de 2023). El Marx de Dussel, un capítulo fundamental del marxismo latinoamericano. *El ejercicio del pensar*, 45, 12-18.
- Karl-Otto, A. y Dussel, E. (2004). *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Trotta.

Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Lévinas, E. (2020). *Totalidad e infinito*. Sígueme.

Rodríguez, A. (Diciembre de 2023a). Enrique Dussel y el horizonte utópico de la transmodernidad. *El ejercicio del pensar*, 45, 32-42.

Rodríguez, A. (Diciembre de 2023b). La dialéctica hegeliana según Enrique Dussel. *Piezas en Diálogo de Filosofía y Ciencias Humanas*, II época, XIV(37), 70-75.

**Yobanni Cuahutle Zamora** es doctor en Economía Política del Desarrollo por el Centro de Estudios del Desarrollo Económico y Social (CEDES) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) de la BUAP. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI) Candidato.

*Recepción: 11/7/2025*  
*Aceptación: 14/11/2025*