

ISSN 2683-3263

ATIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

La vida: de objeto de inferiorización a centro irradiador de
una lógica alternativa para el Sur Global

From an Object of Inferiorization to the Radiating Center
of an Alternative Logic for the Global South

La vie : d'objet d'infériorisation à centre irradiant d'une
logique alternative pour le Sud global

José Ramón Fabelo Corzo
<https://orcid.org/0000-0003-1367-1201>
Instituto de Filosofía de la Habana
La Habana, Cuba

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Fabelo Corzo, José Ramón. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and repr . Gensollen Mendoza, Mario oduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-155>

Recepción: 23-03-26

Fecha Aceptación: 19-05-26

Email: jrfabelo@gmail.com

**LA VIDA: DE OBJETO DE INFERIORIZACIÓN A CENTRO
IRRADIADOR DE UNA LÓGICA ALTERNATIVA PARA EL
SUR GLOBAL¹**

**FROM AN OBJECT OF INFERIORIZATION TO THE
RADIATING CENTER OF AN ALTERNATIVE LOGIC FOR THE
GLOBAL SOUTH**

**LA VIE : D’OBJET D’INFÉRIORISATION À CENTRE
IRRADIANT D’UNE LOGIQUE ALTERNATIVE POUR LE
SUD GLOBAL**

José Ramón Fabelo Corzo ²

Resumen: La inferiorización del valor de la vida del colonizado a partir del siglo XVI hizo nacer la colonialidad del ser y sirvió de argumento supuestamente legitimador de la conquista y

1 Una ponencia con parte del contenido de este trabajo fue presentada en el Encuentro Intelectual Sur-Sur de la Red de Intelectuales del Sur, RISUR, en la Universidad Autónoma de Madrid, realizada entre el 22 y el 24 de octubre de 2024.

2 Instituto de Filosofía de la Habana, La Habana, Cuba.

colonización de América. El Debate de Valladolid (1550-1551) fue una confrontación de ideas que giraba, en última instancia, alrededor del valor de la vida de los colonizados. En ese debate se postulan dos maneras de inferiorizar que se replican en diferentes variantes a lo largo de la historia del colonialismo y la colonialidad. El enaltecimiento del valor de la vida es una consecuencia reactiva lógica ante su minusvaloración histórica por parte de los opresores. En consecuencia, el tema de la vida se hace protagonista, tanto para una visión histórica del pasado colonial, como para el pensamiento emancipador y anticolonial actual y proyectos alternativos como el del Buen Vivir.

Palabras clave: Valor de la vida, inferiorización humana, Debate de Valladolid, colonialidad del ser, Buen vivir.

Abstract: The inferiorization of the value of the life of the colonized starting in the 16th century gave rise to the coloniality of being and served as a supposedly legitimizing argument for the conquest and colonization of America. The Valladolid Debate (1550–1551) was a confrontation of ideas that revolved, ultimately, around the value of the life of the colonized. In that debate, two ways of inferiorizing are posited, which replicate in different variants throughout the history of colonialism and coloniality. The enhancement of the value of life is a logical reactive consequence to its historical undervaluation by the oppressors. Consequently, the theme of life becomes a protagonist, both for a historical vision of the colonial past and for current emancipatory and anti-colonial thought and alternative projects such as Buen Vivir (Good Living/Living Well).

Key words: Value of life, human inferiorization, Valladolid Debate, coloniality of being, Good Living.

Résumé: L'infériorisation de la valeur de la vie du colonisé à partir du XVI^e siècle a fait naître la colonialité de l'être et a servi d'argument prétendument légitimateur de la conquête et de la colonisation de l'Amérique. La Controverse de Valladolid (1550-

1551) fut une confrontation d'idées qui tournait, en dernière instance, autour de la valeur de la vie des colonisés. Dans ce débat se postulent deux manières d'inférioriser qui se reproduisent sous différentes variantes tout au long de l'histoire du colonialisme et de la colonialité. La revalorisation de la vie est une conséquence réactive logique face à sa minoration historique de la part des oppresseurs. Par conséquent, le thème de la vie devient protagoniste, aussi bien pour une vision historique du passé colonial que pour la pensée émancipatrice et anticoloniale actuelle et pour des projets alternatifs comme celui du Buen Vivir.

Mots-clés: Valeur de la vie, infériorisation humaine, Controverse de Valladolid, colonialité de l'être, Buen vivir.

Introducción

El menosprecio del valor de la vida siempre ha sido parte del arsenal de argumentos de aquellos que han dispuesto de la vida de otros. Es esa, la ajena, la que han tendido a subvalorar, buscando justificar acciones contra ella que no estarían dispuestos a tolerar contra la suya propia. Es esta una lección indiscutible que nos aporta una lectura filosófica de la historia desde la perspectiva de los juegos interpretativos del valor de la vida humana desde el lugar de enunciación del opresor.

El colonialismo moderno, que tuvo su estreno a partir de 1492 en los espacios que hoy habitamos los latinoamericanos y caribeños, se caracterizó precisamente por utilizar, desde el inicio, justificantes asociados a la inferiorización del valor de la vida de los pueblos originarios de los territorios que se convirtieron en colonias europeas en América. Así nacía la colonialidad del ser, entendida como convicción sobre la humanidad disminuida del colonizado³ y pretexto preferido por el colonizador para legitimar la esclavitud o la servidumbre en que quedaría, de una u otra forma, sometido el primero.

Toda expresión de vida acá era supuestamente inferior y lo continuó siendo durante siglos para la mirada eurocéntrica. Basta recordar que alrededor de 1830, más de tres siglos después del arribo europeo a América y habiendo conquistado su independencia formal la mayor parte de ella, todavía Hegel la excluía de la historia universal y la calificaba como inferior a Europa, incluyendo no solo su cultura, sino también su lado físico, su flora y su fauna.

3 Juan Antonio Mujica García y José Ramón Fabelo Corzo, “La colonialidad del ser: la infravaloración de la vida humana en el sur-global,” *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, no. 19 (2019).

“América –decía– cae fuera del terreno donde, hasta ahora, ha tenido lugar la historia universal. Todo cuanto viene ocurriendo en ella no es más que un eco del Viejo Mundo y la *expresión de una vitalidad ajena*”.⁴

No hay manera más explícita de manifestar la supuesta inferioridad de la vida en América: “todo en ella es expresión de una vitalidad ajena”. Si así veía la vida americana el gran filósofo enciclopedista alemán en el siglo XIX, podemos imaginar cómo la percibían los primeros colonizadores de finales del siglo XV e inicios del XVI, así como sus autoridades europeas.

Inferiorización y derecho colonial

La inferiorización humana, expresada en la percepción y trato por parte de los europeos de los habitantes originarios de estas tierras, encontró su primer sustento jurídico y religioso en las bulas papales que sentaron las bases del *derecho colonial*. Entre el 3 y 4 de mayo de 1493, poco más de seis meses después del primer arribo de Cristóbal Colón a tierras americanas, el Papa Alejandro VI emitió las primeras de una serie conocida como *Bulas Alejandrinas* en las que se les otorgaba a los Reyes Católicos el derecho a conquistar y evangelizar los territorios descubiertos o por descubrir más allá de 100 leguas al oeste de las posesiones portuguesas de las islas Azores y de Cabo Verde. En una de esas bulas se decía que “la fe católica y la religión cristiana debían ser exaltadas, extendidas y difundidas por doquier, que se velara por la salud espiritual y que las naciones bárbaras fueran sometidas y con-

4 Jorge Guillermo Federico Hegel, *Filosofía de la Historia* (Ediciones Zeus, 1971), 110 (el resaltado es nuestro).

vertidas a la fe”.⁵ Como puede apreciarse, Alejandro VI recupera el viejo término grecorromano de *bárbaro* y lo utiliza —en alguna medida *resemantizado*— para calificar a los pueblos encontrados, con lo cual busca ya expresar su supuesta inferioridad en relación con la civilizada cultura cristiana europea.

Como bien señala Roberto Fernández Retamar, el concepto de *bárbaro* es “una viejísima idea etnocéntrica” que se utiliza desde la época de los griegos para caracterizar “una forma insuficientemente humana o abiertamente bestial”. El término “aludía a la plena humanidad de los griegos [...] y excluía [...] a todos los otros seres humanos”. El vocablo también lo utilizaron los romanos, pero una vez que ellos “se autoconsideraron centro de la historia, *sus* bárbaros ya no podrían ser, desde luego, exactamente los mismos que para los griegos”. “Habiendo llegado a los euroccidentales el turno de considerarse eje de la historia, cedieron entonces graciosamente el término *bárbaro*, como en su momento hicieran los romanos, a otras comunidades humanas: entre ellas, de manera muy destacada, a los habitantes de América”.⁶

Al barbarismo asociado a la falta de fe cristiana le siguieron otros pretextos que igualmente sirvieron para inferiorizar la humanidad del indoamericano y así justificar su sometimiento y explotación. Lugar protagónico en

5 “The Doctrine of Discovery, 1493: A Spotlight on a Primary Source by Pope Alexander VI,” *The Gilder Lehrman Institute of American History*, consultado el 31 de mayo de 2026, <https://www.gilderlehrman.org/history-resources/spotlight-primary-source/doctrine-discovery-1493>.

6 Roberto Fernández Retamar, “Algunos usos de civilización y barbarie,” en *Pensamiento anticolonial de Nuestra América* (CLACSO, 2016), 267, 268, 269, 271.

ese arsenal de excusas lo tuvieron el canibalismo y los sacrificios humanos.

Una década después de las *Bulas Alejandrinas* “el edicto de 1503 de la reina Isabel de Castilla establecía que de encontrarse cualquier indígena en el Nuevo Mundo que practicara el canibalismo, este podía ser legítimamente tomado preso y hecho esclavo con el fin de librarlo de la inhumanidad a la que estaba sometido dado su canibalismo”.⁷ Aunque allí mismo Isabel declaraba a los indoamericanos como súbditos libres de la Corona, si acaso fueran caníbales, entonces era legítimo esclavizarlos para *liberarlos* de esa inhumana práctica antropofágica. De más está decir que, a partir de entonces, supuestos *casos de canibalismo* empezaron a surgir por doquier. Los conquistadores continuamente realizaban acusaciones falsas sobre este proceder para gestionar mano de obra esclava.

Dando continuidad a la misma línea, “en 1511, Fernando el Católico encargó un estudio jurídico-teológico al dominico Matías de Paz y al jurista Juan López de Palacios, quienes concluyeron que la guerra contra los indígenas sólo será justa «cuando sus caciques y jefes prohíban la libre conversión de sus súbditos, o bien sea menester el desterrar inhumanas costumbres que se niegan a abandonar», como el canibalismo o los sacrificios de personas a los dioses”.⁸

Había todavía posiciones más extremas en las que la propia humanidad de los habitantes de estas tierras era

7 Nasheli Jiménez del Val, “La modernidad/colonialidad y los estudios visuales,” en *La Filosofía de la Liberación, hoy. Nuevas sendas de reflexión*, coord. José Guadalupe Gandarilla Salgado y Jorge Alberto Reyes López (UNAM, 2014), 205.

8 “Las Leyes de Indias,” *La América Española*, 28 de mayo de 2015, <https://laamericaespanyola.com/2015/05/28/las-leyes-de-indias/>.

puesta en cuestión. Se discutía si los *indios* americanos tenían alma, que se identificaba por entonces como uno de los principales atributos de lo humano. Tal cuestionamiento provocó que en 1537 la bula papal de Pablo III *Sublimis Deus* reconociera que los *indios* eran seres racionales, que tenían alma y capacidad para recibir la fe cristiana y que, en consecuencia, eran verdaderos seres humanos. Aunque la bula también prohibía, por esas mismas razones, esclavizarlos, esto último no fue precisamente lo más cumplido y, en los hechos, siguieron siendo tratados—aunque ya reconocidamente humanos— como seres inferiores.

Como bien señala Julio Glockner,

en realidad, las diferencias con los pueblos indios no se asumieron como una diferencia cultural sino racial, lo que implicaba una discriminación mayor [...]. Es decir, el *indio* [...] fue, sobre todo, una construcción racista de los europeos. [...] A partir del siglo XVII, cuando la palabra *indio* aparece en los diccionarios europeos, ya está impregnada de una serie de significados despectivos forjados en la imaginación de los colonialistas: *bárbaro, cruel, grosero, ignorante, inhumano, aborigen, antropófago, natural y salvaje*. El primer *Diccionario de la Real Academia Española*, publicado en 1726, agregó otros calificativos despectivos: *tonto y crédulo*.⁹

A pesar de las bulas papales y las decisiones normativas tomadas por las máximas autoridades ibéricas de la época, la puesta en duda de la humanidad plena de los

9 Julio Glockner, “Del indio sin alma al indígena sin cultura (respuesta a GMI Consulting),” en *La Jornada de Oriente* (12 de marzo, 2018), <https://goo.su/Fx7R>.

indoamericanos continuó prevaleciendo en el imaginario colonizador. Después del explícito reconocimiento del Papa Pablo III en 1537 el tema ya no podía plantearse en la forma maniquea de si *son o no humanos*, sino que adoptó expresiones más matizadas que en el fondo planteaban la misma cuestión de una nueva manera: *¿cuán humanos son?*

El debate de Valladolid

Dos posturas contrarias se erigieron como protagónicas en aquel momento: la de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y la de Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Ambos habían venido expresando y argumentando sus respectivas posiciones en distintos foros y publicaciones, hasta que en 1550 fueron convocados por Carlos V para una discusión pública ante autoridades religiosas y políticas en Valladolid. El propósito declarado era ofrecer una base teológica y de derecho para las decisiones que habrían de tomarse en relación con el trato a las poblaciones de los territorios de las *Indias* que eran objeto de conquista y colonización. Considerado a la luz actual como *el primer debate filosófico de la Modernidad*,¹⁰ la disputa giraba en el fondo sobre el *valor de la vida* de los colonizados en América y la *legitimidad* de su sometimiento.

Sepúlveda abogaba abiertamente por la sumisión, violenta de ser necesaria, y basada en la supuesta falta de humanidad de los indios. Al respecto, señala que “[l]a primera razón de la justicia de esta guerra o conquista es que, siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros (indios), incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio

10 Enrique Dussel, *El primer debate filosófico de la Modernidad* (CLACSO, 2020).

de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos, imperio que les traerá grandísimas utilidades”.¹¹

Paradójicamente, habría que hacer la guerra a los naturales de estas tierras en beneficio de ellos mismos; la vida podría ser el costo necesario de su presunta *humanización*. En tal sentido, agrega Sepúlveda: “[q]ué cosa puede suceder a estos bárbaros, más conveniente ni más saludable, que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de salvajes (tales que apenas merecen el nombre de seres humanos) en hombres civilizados, en la medida en que puedan serlo”.¹²

“En la medida que puedan serlo” es una frase que alude a una posibilidad no del todo probable, no plena, limitada a cierto rango cuantitativo. Para Sepúlveda era obvio que aquellos seres jamás podrían llegar a ser hombres y mujeres plenos y civilizados. Apelaba para sustentar esta idea a los mismos argumentos de siempre –falta de fe en el verdadero Dios, antropofagia, sacrificios humanos–, unido a otros *más novedosos*: “nadie posee cosa alguna como propia, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos [...] sujetos a la voluntad y capricho [de sus señores] que no a su libertad [...] Todo esto [...] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumisos de estos bárbaros”.¹³ Nótese que la ausencia de instituciones típicas de la sociedad de clases europea y, particularmente, de la nascente modernidad capitalista, como la propiedad privada, se utiliza por Sepúlveda en calidad de evidencia de la falta de humanidad del conquistado.

11 Juan Ginés de Sepúlveda, *De la justa causa de la guerra contra los indios* (Fondo de Cultura Económica, 1987), 153.

12 *Ibid.*, 133.

13 J. G. de Sepúlveda, citado por Dussel, *El primer debate*, 45.

Una posición bien distinta asume Las Casas. Muy justamente identificado como *defensor y protector de los indios* –carga este último para el que fue oficialmente nombrado en 1517–, el fraile dominico dedicó una buena parte de su vida activa a denunciar los crímenes que cometían los conquistadores españoles contra los indígenas y a luchar por los que consideraba derechos inalienables de los habitantes originarios de estas tierras. Su muy meritoria labor ha llevado a que algunos lo consideren precursor en el reconocimiento de la universalidad de los derechos humanos y promotor temprano del multiculturalismo.¹⁴

Las Casas calificó como “injustas, crueles y sangrientas” las guerras que los conquistadores llevaban a cabo contra los indios para someterlos, “oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestos”.¹⁵ ¿De dónde podría salir el supuesto derecho a realizar esos crímenes? Según Las Casas, no había manera de fundamentar tal derecho. Por el contrario –argumenta él–, el derecho de resistencia, incluso armada, de los indios, sí es válido, mientras no hayan accedido de manera convencida y voluntaria al verdadero Dios.

Puesto que también se complacen [los indios] en mantener esa opinión sacrílega de que en los ídolos adoran al Dios verdadero [...] y suponiendo que tienen una conciencia errónea, mientras que no se les enseñe al verdadero Dios con argumentos mejores, más probables y eficaces y sobre todo con

14 María del Camino Vidal Fuelleo, “La controversia de Valladolid de 1550: ¿son los indios del Nuevo Mundo, hombres con alma como los conquistadores?”, *Inaltera* 3, no. 16 (2025): 18.

15 Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Editorial A. Er. Revista de Filosofía, 1991), 9.

ejemplos cristianos, sin duda están obligados, en defensa del culto de sus dioses y de su religión, a ofrecer resistencia con tropas armadas contra los que intenten privarles de ello [...] y a matar y a tomar prisioneros y actuar con todos los derechos consiguientes a una guerra justa según el derecho de gentes.¹⁶

En verdad se trata de ideas muy avanzadas para la época. Las Casas, quien también fuera *obispo de Chiapas*, buscó incluso comprender y explicar la legitimidad que, desde la cosmovisión indígena, tenían los sacrificios humanos, aun si son juzgados desde el cristianismo:

[Los] hombres están obligados por derecho natural a honrar a Dios mediante lo mejor y más excelente que tienen y a ofrecerle en sacrificio lo mejor. [...] Hay que suponer que ofrecer un sacrificio al Dios verdadero o a quien se cree que es Dios es de derecho natural; en cambio, es de ley humana y constitución positiva la elección de lo que hay que ofrecer a Dios. Por eso decide toda la comunidad [...]. [Según] el juicio y la verdad de los hombres, no hay nada más valioso ni mejor que la vida de los hombres y que los hombres mismos. Por tanto, la propia naturaleza les dicta y enseña a los que carecen de la fe, de la gracia y de la doctrina —cuando cesa la vigencia de

16 Bartolomé de las Casas, *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos* (Junta de Castilla y León, 2000), 245. El llamado *derecho de gentes* fue una especie de versión primaria de lo que hoy se conoce como *derecho internacional*. Su formulación se debe a Francisco de Vitoria (1483-1546), quien lo creó precisamente sobre la base del reconocimiento de la igualdad de derechos de los indios. Considerado toda una autoridad para la época en materia jurídica, Vitoria ya había fallecido para cuando fue convocada la Junta de Valladolid, a pesar de lo cual fue una referencia recurrente en el debate.

toda ley positiva contraria— y que viven dentro de los límites de la ley natural de la razón, que deben sacrificar también víctimas humanas, y que así se muestran más agradecidos, ofreciendo por todos los beneficios recibidos lo más valioso que tienen.¹⁷

Esta encomiable labor de Las Casas lo hace merecedor de todos los elogios, honores y homenajes que, desde nuestra perspectiva actual, podamos hacerle. Siempre ha de ser ponderado su ilustre ejemplo de humanismo. Sin embargo, no hemos de obviar la mirada histórica que nos obliga a percibirlo en las coordenadas en que vivió y sujeto al lugar de enunciación de un pensamiento que, por muy avanzado que fuera, no podía no ser el fruto de su propia historia.

En tal sentido, una justipreciación de sus ideas obliga a no sobrevalorarlas, como lamentablemente a veces sucede. *La voz de Las Casas no podía ser aún la voz del indio*. Como bien señala Enrique Dussel, “llega Bartolomé a lo que podríamos llamar *el máximo de conciencia crítica posible para un europeo en Indias* —que no es todavía la conciencia crítica del indio oprimido mismo—”.¹⁸

Aunque de cierta manera puede considerarse a Las Casas como un *crítico de la razón imperial*,¹⁹ hay que reconocer que en sentido estricto no se opuso a la empresa misma de la colonización, aunque sí a sus métodos predominantes. Argumentó, todo lo mejor que pudo, el porqué de la superioridad del método pacífico que proponía y que apelaba siempre a la labor de convencimiento y a la

17 *Ibid.*, 228, 229, 234.

18 Dussel, *El primer debate*, 73.

19 Mario Ruiz Sotelo, *Crítica a la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas* (Siglo XXI Editores, 2010).

voluntariedad del indígena de cara a su conversión cristiana. Pero nunca dudó de la supremacía de *su* propia cultura, de *su* propia religión, de *su* propio Dios. En 1537 escribió uno de sus libros más emblemáticos –*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*–.²⁰ Nótese en el título mismo el uso de la palabra *verdadera* adjetivando a *su* religión. Lo mismo sucede con el discernimiento constante en su discurso entre *el verdadero Dios y los dioses falsos*. Por lo tanto, por más que se manifestara comprensivo ante las diferencias culturales del *otro*, ni siquiera desde su perspectiva –muy adelantada para su tiempo–, podían ser simultáneamente verdaderas y universales la verdad del indio y la del evangelio que resultaban de cosmovisiones radicalmente distintas y, en no pocos sentidos, opuestas.

Por esa razón no es correcto caracterizar a su pensamiento como incentivador de una interculturalidad *multipolar*, porque las culturas interactuantes no son puestas en un mismo plano. El objetivo no es que coexistan para siempre y armoniosamente, sino que una, la que él estima verdadera, convierta persuasivamente a las otras. Siempre la labor de convencimiento es en una misma dirección. La ausencia de multidireccionalidad en esta relación elimina a la interculturalidad misma como propósito.

Por otro lado, la voluntariedad de la que nos habla Las Casas es relativa; la libertad del otro no consiste en que tendencialmente pueda escoger como doctrina propia la que él prefiera o quiera, sino precisamente la que el colonizador propugna. El derecho de conquista, de colonización y de convertir a otro pueblo en súbdito queda así indirectamente validado también por Las Casas; solo que, como potencia, hasta tanto el otro esté de acuerdo con ello. En términos

20 Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (Fondo de Cultura Económica, 1975).

prácticos eso significa la necesidad de colonizar primero las conciencias, para después hacerlo con las tierras, riquezas y con ellos mismos. Se cambia el orden, es cierto, y ello entraña un trato mucho más piadoso, pero no más.

Mientras que para Sepúlveda la inferioridad del indio tiene un origen natural, para Las Casas su causa es básicamente epistemológica. Para el primero esa inferioridad es superable solo en cierta medida y por vía violenta si es preciso. Las Casas piensa que la conversión puede ser plena, ha de realizarse de manera pacífica y voluntaria, pero, en cualquier caso, es también necesaria. Se trata de dos maneras distintas de asumir *colonialmente* al otro. Son *variantes de la colonialidad del ser* que parten, en ambos casos, de un diagnóstico de inferioridad del valor de la vida del nativo de las tierras conquistadas o por conquistar, más allá de que esa inferioridad se entienda como preponderantemente natural o condicionada por otros factores sociales, culturales y epistemológicos.

El *Debate de Valladolid*, que asumimos simbólicamente como la manera general de identificar un enfrentamiento de argumentos que en verdad comenzó antes y continuó después de la realización práctica del evento,²¹ no llegó a tener un veredicto definitivo ni una conclusión que dotara de mayor razón reconocida a una u otra postura. No obstante, ambas influyeron de diversos modos en las maneras en que continuó la gran empresa colonizadora, siendo un referente para conquistadores y evangelizadores.

Nos hemos detenido en las posturas respectivamente adoptadas por Sepúlveda y Las Casas porque ellas abren paradigmáticamente –sin obviar sus notables diferencias–

21 El debate real se realizó en varias sesiones celebradas entre 15 de agosto de 1550 y el 4 de mayo de 1551.

dos maneras de inferiorizar y de expresar la colonialidad del ser que han sido de diversas maneras replicadas a lo largo de la historia. Emanación directa de la actitud de Sepúlveda han sido diferentes variantes de *racismo* que se sucedieron desde entonces y que tuvieron un impulso inusitado a partir de la trata negra que, arrancando en el propio siglo XVI, estuvo directamente vinculada a la esclavitud moderna.²² Eurocentrismo, hegelianismo o desarrollismo²³ pueden tener más que ver con el paternalismo originario de Las Casas, aunque, a decir verdad, en no pocas ocasiones los argumentos de una y otra postura se entrecruzan, se acompañan o se manifiestan de manera híbrida.

De la subvaloración al enaltecimiento de la vida: tránsito a un proyecto emancipador

Sea de una u otra forma, la inferiorización del valor de la vida ajena ha sido una constante allí donde ha prevalecido el dominio y la sumisión de unos seres humanos por otros. Ello no ha sido otra cosa que la expresión ideológica de la real relación socialmente asimétrica entre diferentes grupos sociales, particularmente puesta de manifiesto

22 Como señala Achille Mbembe, “la vida del esclavo es, en ciertos aspectos, una forma de muerte-en-la-vida [...]: la humanidad de una persona se disuelve hasta tal punto que se hace posible afirmar que la vida de un esclavo es propiedad de su amo”. Achille Mbembe, *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* (Editorial Melusina, 2011), 33-34.

23 En cualquiera de estas variantes, la supuesta *insuficiencia humana* de los pueblos extraeuropeos se debe precisamente a su alejamiento de la centralidad histórica de Europa, a que no reproducen *suficientemente* su cultura, su arte, su orden social o su desarrollo económico. A diferencia de la inferiorización por vía biológico-natural, esta otra sí resulta soluble, es cuestión de tiempo, aunque la más de las veces ese tiempo nunca llegue.

en condiciones de colonialismo, neocolonialismo y/o colonialidad en épocas en las que, paradójicamente, el predominio de las relaciones capitalistas de producción suponía la igualdad formal de todos los individuos ante la ley. La única manera de justificar colonialismo, esclavismo y servidumbre fuera de Europa, cuando en el viejo continente —e incluso en la *América europea*—²⁴ avanza el reconocimiento de los *derechos universales del hombre*, es inferiorizando ideológicamente la humanidad de las víctimas de esa asimétrica relación. Ello obedece —como afirmara Frantz Fanon— “a una lógica sin falla. Un país que vive y saca su sustancia de la explotación de pueblos diferentes, inferioriza a esos pueblos”.²⁵

De tal forma, más de 300 años de colonialismo, 200 años de neocolonialismo y 500 años de colonialidad se han sustentado en la convicción sobre la humanidad disminuida de los habitantes de lo que hoy conocemos como Sur Global. Si ello ha sido así, el enaltecimiento del valor de la vida de los pueblos tradicionalmente sojuzgados es una consecuencia reactiva lógica ante su minusvaloración histórica y ha de formar parte de sus proyectos emancipatorios.

No es nada casual que pensadores que han tenido como horizonte los intereses de los oprimidos hayan convertido a la *vida* en categoría central de su pensamiento. Es el caso emblemático de Karl Marx, a lo que ya nos hemos referido más de una vez.²⁶ Pero lo es también el de pensadores más

24 Expresión martiana para referirse a la América del Norte, a la América que no es nuestra. José Martí, “Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos,” en *Obras Completas* (Editorial de Ciencias Sociales), tomo 8, 442.

25 Frantz Fanon, “Racismo y cultura,” en *Por la revolución africana* (Fondo de Cultura Económica, 1975), 49.

26 José Ramón Fabelo Corzo, “Una filosofía centrada en la vida.

Aitías.Revista de Estudios Filosóficos.

Vol. VI, N° 12, Julio-Diciembre 2026, pp. 252-278

cercanos a nuestro contexto como son Enrique Dussel (1934-2023) o Franz Hinkelammert (1931-2023).

No es casual que Dussel haya sido uno de los principales estudiosos de la categoría de *trabajo vivo* de Marx, concepto que asocia a los de *exterioridad* y *pobre*, desarrollados por la filosofía de la liberación.²⁷ Así nos dice el filósofo de la liberación que “la categoría de exterioridad, del otro, de alteridad vienen a tener en Marx un lugar central –aunque expresado, claro está, con otra terminología, pero con el mismo concepto–”.²⁸ Dussel señala que él mismo sin saberlo, es decir, antes de haber estudiado a profundidad a Marx y haber descubierto en él esa enjundiosa categoría de *trabajo vivo* había estado llevando una lógica muy similar en sus propios términos. “Habíamos distinguido frecuentemente entre el otro como exterioridad (que para Marx sería el “trabajo vivo “ todavía no alienado), y el otro como dominado (que sería el “trabajo vivo “ como subsumido en el capital). Y en todo esto habíamos coincidido sin saberlo con Marx”.²⁹

No obstante, ha de reconocerse que el concepto de *vida* en Marx tiene aristas a las que Dussel no presta demasiada atención³⁰ y que, igualmente, la noción de *vida* de Dussel desborda la de *trabajo vivo* en Marx. En cierto

(En ocasión del 200 aniversario del natalicio de Karl Marx: 1818 – 2018),” *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP*, no. 25 (2017).

27 Enrique Dussel, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* (Nueva América, 1994), 205.

28 *Ibid.*, 217.

29 *Ibid.*, 217-218.

30 Es el caso, por ejemplo, de la relación entre vida e historia que Marx desarrolla junto a Engels en *La Ideología Alemana* y en otras obras tempranas de ambos autores.

sentido, ambas concepciones se complementan en no pocos aspectos.

Particularmente, la vida humana es el fundamento de la ética en la obra del filósofo argentino-mexicano. “Vida humana [...] —escribe— no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el modo de realidad de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación. No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional”.³¹

Para Dussel, además, es la vida la que le da sentido a la verdad y es su criterio último.³² Y también, como se muestra en sus últimos escritos, la vida se constituye en el fundamento de la estética.³³

La *vida* es también concepto protagonista en el pensamiento de Franz Hinkelammert. De ello son evidencia obras como *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global* (libro publicado en 2003 de conjunto con Ulrich Duchrow) y la antología esencial de sus obras publicada por CLACSO y no por casualidad igualmente titulada *La vida o el capital*, con el subtítulo *El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado* (2017). También destacan otras como *Hacia una economía para la vida* (2005) y *Economía*,

31 Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Editorial Trotta, 1998), 11.

32 Enrique Dussel, “La vida humana como criterio de verdad,” *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, no. 4 (2001).

33 Analizamos la relación entre estética y vida en el pensamiento de Enrique Dussel en un artículo de próxima aparición bajo el título “Vida y valores en una estética decolonial y liberadora”.

vida humana y bien común (2013), estos dos últimos con la coautoría de Henry Mora Jiménez.³⁴

Igual a como lo hicieran en su momento Marx y Engels, Hinkelammert llama la atención sobre lo que debería ser algo obvio y que, sin embargo, con frecuencia se olvida: “lo primero en la vida del ser humano –escribe junto a Henry Mora– no es la filosofía, no es la ciencia, no es el alma, no es la sabiduría, no es la búsqueda de la felicidad, no es el placer, no es la reflexión sobre Dios; es *la vida misma*”.³⁵ Cualquier otra cosa que se considere importante en la vida humana presupone como necesidad “la *posibilidad de la vida*, de la vida material, concreta, corpórea. Y esta posibilidad de la vida presupone el acceso a los medios para poder vivir”.³⁶ Esa verdad incontestable, sin embargo, es puesta en cuestión y hasta negada por la ideología y la praxis del *mercado total* que hoy se ha hecho global y ha generado grandes amenazas a la vida. “Frente a estas amenazas globales [...] la humanidad deberá ante todo [...] reafirmar con absoluta decisión la *opción por la vida*”.³⁷

El pensador de origen alemán, radicado desde la década de los años sesenta en América Latina, no solo

34 Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad* (DEI, 2003); Franz Hinkelammert, *La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado* (CLACSO/ALAS, 2017); Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida: preludio a una segunda crítica de la economía política* (Editorial fialosofi@.cu – Editorial Caminos, 2014); Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, *Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía crítica* Arlekin, 2014).

35 Hinkelammert y Mora, *Hacia una economía para la vida*, 21.

36 *Ídem*.

37 *Ibid.*, 22-23.

describe la contradicción entre el capital y la vida y profundiza en ella, sino que, además, siguiendo también a Marx, se esfuerza por diseñar los contornos de una sociedad alternativa. “Debido a la acumulación desenfrenada del capital, el capitalismo neoliberal global y su forma imperial de imponerse a través de sus efectos indirectos, están programados para la destrucción de la vida y con ello de sus propios fundamentos. Esta lógica de la muerte debe ser –y puede ser– quebrada en favor de la vida de todos los seres humanos y de la tierra”.³⁸

Hinkelammert recupera el principio humanista Ubuntu “Yo soy, si tú eres”, al que ve expresado en ideales humanos de diferentes culturas a lo largo de la historia, incluida la imagen de comunismo elaborada por Marx, sociedad en la cual el libre desarrollo de cada uno ha de ser condición del libre desarrollo de todos. También, específicamente en América Latina, “ha habido varios desarrollos de este punto de partida original. En los países de los Andes se habla de la meta social de un *buen vivir* [...]. Se subraya que el *buen vivir* de uno implica el *buen vivir* de cualquier otro”.³⁹

Precisamente, el concepto *buen vivir* comienza a ser bastante recurrente, sobre todo en el contexto latinoamericano. Anclando sus raíces en la cosmovisión ancestral de pueblos como el quichua ecuatoriano (*sumak kawsay*) o el aimara boliviano (*suma qamaña*), el concepto ha pasado a formar parte de las más recientes constituciones aprobadas en Ecuador y Bolivia, sirviendo en ellos como eje aglutinador de importantes procesos

38 Duchrow y Hinkelammert, *La vida o el capital*, 181.

39 Franz Hinkelammert, “La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, dominación, guerra y apocalipsis,” *Grupo de Pensamiento Crítico*. <https://goo.su/Nbagyl> (los resaltados son nuestros).

de cambio que en estos países tuvieron lugar durante sus respectivos gobiernos progresistas de inicios del siglo XXI. En tal sentido el *buen vivir* se ha erigido en una especie de ideal de convivencia del ser humano con la naturaleza y, en un sentido más genérico, en una suerte de proyecto alternativo descolonizador al mundo capitalista depredador y colonizador de la vida, proyecto que entraña no solo un modo distinto de relacionarse con lo natural, sino también una manera diferente de organizarse socialmente.⁴⁰

Lo más destacado de este hecho práctico-político es precisamente la conversión de la vida en categoría central de un aspirado proyecto social. El calificativo *buen* o *bien* en sí mismo extraña una relación axiológica que asume como posible y deseable un vivir distinto a aquel otro depredador de la naturaleza y de sí mismo. El *buen vivir* presume un *deber ser* que se contrapone a una realidad, a un ser, que ha de ser superado. Y en esto radica la importancia psico-ideológica del concepto. A las sociedades les hace falta confiar en la posibilidad de realización de un futuro deseable.

“El Buen Vivir –señala atinadamente René Ramírez– es un concepto que se está debatiendo, que está en construcción; es un concepto completamente móvil, que llama a reflexionar. Se trata de un concepto complejo, no lineal, históricamente construido y en constante resignificación”.⁴¹ Que aparezca ya en las constituciones mencionadas representa un importante camino transitado en la institucionalización de valores que tienen a la vida como

40 Irene León, *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios*. Este texto permite profundizar sobre el concepto *buen vivir* (FEDAEPS, 2010).

41 René Ramírez, “La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir,” en *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios*, coord. Irene León (FEDAEPS, 2010), 139.

epicentro. Falta, por supuesto, el resto del camino, asociado a una mayor concreción de esos valores y, sobre todo, a su realización práctica como valores cotidianos y socialmente objetivos. Lo constitucional no es necesariamente lo real. Las relaciones pueden ser de ajuste, retraso o adelanto con respecto a la realidad. Pero el hecho de que aparezca en la constitución es ya muy importante.

La realización práctica de un proyecto de *buen vivir* requiere también ajustes evaluativos. No podría medirse su nivel en los términos tradicionales de Producto Interno Bruto (PIB), al menos no solo ni principalmente en ese aspecto. En este sentido el Índice de Desarrollo Humano (IDH) se quedaría corto, sobre todo en la medida en que no incluya el tema ecológico y ambiental. No debería tener elevado IDH y mucho menos un elevado nivel de *buen vivir* quien deja una huella ecológica insostenible. Por ejemplo, en el caso de la huella ecológica o la emisión de gases contaminantes lo superior aquí en términos humanos y de *buen vivir* es *lo menor* y *no lo mayor*. Reducir aquí es crecer, es vivir mejor. Y es que todo habría que juzgarlo en función del valor supremo, del indicador y fundamento último de todo lo valioso: la vida.

Conclusiones

Una vez más la filosofía nos alecciona sobre las posibilidades teóricas y prácticas que ella misma nos ofrece cuando se vincula a una lectura crítica de la historia y de la realidad social. Todos estos productos teórico-prácticos a los que nos hemos referido, nacidos desde una lectura comprometida de la historia, volcados a la crítica radical de la realidad existente y a la búsqueda de alternativas a ella, han tenido algo en común: la centralidad de la vida como criterio básico.

Ello no resulta nada casual. La lógica que hasta hoy ha imperado en el sistema-mundo moderno ha sido la lógica del capital, esa que no solo hizo nacer y desarrollarse al capitalismo mismo, sino también la que llevó a su expansión, en formato colonizador, a todo el resto del planeta.

Aun cuando no sería correcto establecer un antagonismo abstracto, predeterminado y descontextualizado entre la lógica del capital y la lógica de la vida, el predominio de la primera no ofrece garantía alguna a la preservación de la segunda y, a la larga, no solo la pone en riesgo, sino que amenaza su existencia misma.

La principal víctima histórica y actual del predominio por siglos de una lógica para la organización y el desarrollo social diferente a la de la vida ha sido lo que hoy conocemos como Sur Global. Es desde su particular lugar de enunciación donde con más clarividencia se capta la necesidad de construir un futuro centrado en la vida genérica de la humanidad y no en la maximización de la ganancia.

Referencias bibliográficas

Duchrow, Ulrich, y Franz Hinkelammert. *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. DEI, 2003.

Dussel, Enrique. *El primer debate filosófico de la Modernidad*. CLACSO, 2020.

Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta, 1998.

Dussel, Enrique. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América, 1994.

Dussel, Enrique, “La vida humana como criterio de verdad.” *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, no. 4 (2001): 203-212.

Fabelo Corzo, José Ramón. “Una filosofía centrada en la vida. (En ocasión del 200 aniversario del natalicio de Karl Marx: 1818 – 2018).” *Graffylia, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP*, no. 25 (2017): 44-55.

Fanon, Frantz. “Racismo y cultura.” En *Por la revolución africana*, 38-52. Fondo de Cultura Económica, 1975.

Fernández Retamar, Roberto. “Algunos usos de civilización y barbarie.” En *Pensamiento anticolonial de Nuestra América*, 265-306. CLACSO, 2016.

Glockner, Julio. “Del indio sin alma al indígena sin cultura (respuesta a GMI Consulting).” *La Jornada de Oriente* (12 de marzo, 2018). <https://goo.su/Fx7R>.

Hegel, Jorge Guillermo Federico. *Filosofía de la Historia*, 2.^a ed. Ediciones Zeus, 1971.

Hinkelammert, Franz. “La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, dominación, guerra y apocalipsis.” *Grupo de Pensamiento Crítico*. <https://goo.su/Nbagyl>

Hinkelammert, Franz. *La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. CLACSO/ALAS, 2017.

Hinkelammert, Franz, y Henry Mora Jiménez. *Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía crítica*. Arlekin, 2014.

Hinkelammert, Franz, y Henry Mora Jiménez. *Hacia una economía para la vida: prelude a una segunda crítica de*

la economía política. Editorial fialosofi@.cu – Editorial Caminos, 2014.

Jiménez del Val, Nasheli. “La modernidad/colonialidad y los estudios visuales.” En *La Filosofía de la Liberación, hoy. Nuevas sendas de reflexión*, coordinado por José Guadalupe Gandarilla Salgado y Jorge Alberto Reyes López, tomo II, 195-212. UNAM, 2014.

Las Casas, Bartolomé de. *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Edición paleográfica y crítica. Junta de Castilla y León, 2000.

Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Colección Er -Textos Clásicos. Editorial A. Er. Revista de Filosofía, 1991.

Las Casas, Bartolomé de. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Fondo de Cultura Económica, 1975.

“Las Leyes de Indias.” *La América Española*, 28 de mayo de 2015. <https://laamericaespanyola.com/2015/05/28/las-leyes-de-indias/>

León, Irene. *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios*, coordinado por Irene León, 2.ª ed. FEDAEPS, 2010.

Martí, José. “Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos.” En *Obras Completas en 26 tomos*, tomo 8. Editorial de Ciencias Sociales, 440-445.

Mbembe, Achille. *Necropolítica*, seguido de *Sobre el gobierno privado indirecto*. Editorial Melusina, 2011.

Mujica García, Juan Antonio y José Ramón Fabelo Corzo. “La colonialidad del ser: la infravaloración de la vida

humana en el sur-global.” *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 19 (2019): 1-12. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/356>.

Ramírez, René. “La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir.” En *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios*, coordinado por Irene León, 2.^a ed., 125-141. FEDAEPS, 2010.

Ruiz Sotelo, Mario. *Crítica a la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*. Siglo XXI Editores, 2010.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *De la justa causa de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica, 1987.

“The Doctrine of Discovery, 1493: A Spotlight on a Primary Source by Pope Alexander VI.” *The Gilder Lehrman Institute of American History*. <https://www.gilderlehrman.org/history-resources/spotlight-primary-source/doctrine-discovery-1493>

Vidal Fuelleo, María del Camino. “La controversia de Valladolid de 1550: ¿son los indios del Nuevo Mundo, hombres con alma como los conquistadores?” *Inaltera* 3, no. 16 (2025): 8-21. <https://www.inaltera.org/inaltera/doc/16.pdf>.