



Universidad Alberto Hurtado
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía.

La actualidad del método analéctico.

Un análisis de las categorías de “exterioridad” y “liberación”
en la filosofía, política y ética de la liberación de Enrique
Dussel

Eloy I. Navarro Cabezas.

Director de tesis: Diego García Monge.

Santiago de Chile

Diciembre de 2018

ÍNDICE

Introducción	6
Capítulo I: Filosofía de Liberación	11
1.1. Contexto de surgimiento de la Filosofía de la Liberación.....	11
1.2. Qué es el filosofar.....	13
1.3. El contra-discurso de la Filosofía de la Liberación y el nuevo punto de partida: la exterioridad.	14
1.4. Los enemigos del sistema.....	19
1.5. La liberación	21
1.6. El método analéctico	24
Capítulo II: Filosofía política de la liberación	30
2.1. Lo político como totalidad	30
2.2. Poder político	32
2.3. La exterioridad de lo político	36
2.4. El proyecto político de liberación	41
2.5. Praxis de liberación.....	47
Capítulo III: Filosofía Ética de la liberación	57
3.1. Ética de la Liberación en dialogo con la Ética del Discurso.....	57
Conclusión	65
Bibliografía	69

INTRODUCCIÓN

La temática decolonial representada en la “escuela decolonial” o “giro decolonial” tiene como principal problema el de los excluidos por el sistema hegemónico e imperial representado actualmente por EE.UU. El otro, aquel que se revela en el mundo mostrando su sufrimiento más allá del horizonte de interpretación de la totalidad vigente, no es mero aparecer (fenómeno), es epifanía de la exclusión. La máscara del rostro sufriente de la mujer violada por el machismo, del hijo castrado por el padre dominador, del hermano humillado en el sistema de “iguales” (Estado), y de los pueblos indígenas obligados a la civilización o a la barbarie, es decir, a civilizarse o morir, es la manera como la modernidad europea-americana ha introyectado toda la exterioridad posible y le ha dado una rótula, una manera de funcionar en el mundo capitalista.

La cuestión de la dependencia económica entre capitales centrales y periféricos devela el mito del progreso universal y sostenido para todos los Estados Modernos del planeta. En este sentido la política de las potencias centrales (eurocéntrica) opera como dominadora, encubriendo la realidad de los otros excluidos por la modernidad eurocéntrica: Latinoamérica y todos los países del llamado “tercer mundo”.

Se podría pensar que después de las independencias nacionales de los siglos XIX y XX, la colonialidad habría acabado. La cuestión es que todo lo que se conoce como estudios post-coloniales, parten del postulado de que hay rasgos de colonialidad que sobrevivieron y se acrecentaron luego de la independencia colonial de Europa sobre latinoamérica. A. Quijano hace la diferencia entre colonialismo y colonialidad. El colonialismo es el fenómeno histórico en el cual Europa impone su institucionalidad a sus colonias, tal fenómeno fue cambiado por la primera emancipación nacional de los pueblos periféricos del sistema-mundo. La colonialidad, en cambio, se refiere a rasgos que sobrevivieron al proceso de independencia del colonialismo Europeo. Incluso, podría decirse que era más conveniente para Europa ejercer una dominación más “indirecta” de lo que le costaba mantener su institucionalidad transatlántica. Para W. Mignolo “los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica

cuya culminación era Europa” (Quijano: 2000: 210). Para Dussel la colonialidad sigue presente y se expresa en el Eurocentrismo epistémico, político y cultural. El capitalismo es una forma fetichizada de la economía que coloniza las economías de la periferia del sistema-mundo, las obliga a participar en el mercado mundial y de esta forma expolia la riquezas de la periferia. La decolonialidad es el tema central de la Filosofía de la Liberación ya que de lo que se trata es del des-ocultamiento de la dominación sufrida por las naciones periféricas producto del ejercicio de la colonialidad de las naciones centrales, por su ciencia, su religión, su política y su economía.

Cuando nos referimos, entonces, al “giro decolonial”, queremos indicar el hecho por el cual diversas escuelas de pensamiento dirigen su esfuerzo a mostrar y des-ocultar que la dominación sufrida en los pueblos periféricos del sistema-mundo es producida por aspectos coloniales de pensamiento, de hacer ciencias o de actuar políticamente.

Decolonialidad hace referencia al hecho de que los movimientos de liberación nacional del siglo XIX en Latino América, sólo expulsaron el aparataje burocrático y militar del imperialismo español y portugués, pero mantuvieron estructuras coloniales de dominación cultural, económica incluso política. “Como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento” (Quijano, 2000: 209). El colonialismo, como el aparataje burocrático que mantenían España y Portugal sobre América Latina, fue superado en las independencias nacionales. Sin embargo, sobrevivió otra forma de colonialidad incluso más determinante subjetivamente. W. Mignolo se refiere a una colonialidad del ser, del poder y del saber, que están aún más enraizadas en la modernidad/colonialidad, una colonialidad que aun padecemos. La ilustración fundamentó la supremacía natural, por el concepto de raza y la división racial del trabajo, de Europa sobre las demás culturas del planeta (Quijano, 2000: 204), lo que generó que perduraran relaciones de dominación y exclusión del pueblo. La decolonialidad hace referencia entonces, al proceso que hay que realizar para volver a valorizar la diferencia cultural propia de todos los territorios homogeneizados por un Estado nación. La descolonización epistémica hace referencia a desarrollar las ciencias sociales con categorías universales-situadas geo-políticamente para descubrir con mayor complejidad las relaciones intersubjetivas del tejido social mestizo e indígena de

Latinoamérica, y no sólo a importar categorías pretendidamente universales de Europa, desarrolladas desde su realidad social-histórica, realidad que nunca hemos vivido como los europeos porque estamos dominados por otra forma de colonialidad del poder. “El proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos, sino una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales” (Quijano, 2000: 236).

Enrique Dussel en las décadas del 1960 y 1970, junto a otros intelectuales, literatos y artistas, entre ellos Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch y Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Osvaldo Ardiles, dan vida al “giro decolonial”, una postura político-intelectual comprometida con la liberación de la dominación imperial, que por aquella época está reflejada por el imperialismo norteamericano y las posteriores dictaduras latinoamericanas lideradas por la política exterior de EE.UU y su brazo económico, el capitalismo. En el Segundo Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba, Argentina, en 1972, a un grupo de jóvenes intelectuales le inquieta la situación de pobreza y exclusión del continente y forman un movimiento llamado Filosofía de la Liberación. En 1973, en un manifiesto con el mismo nombre firmado por diferentes intelectuales, inició la fase explícita de la Filosofía de la Liberación (Dussel, 1993: 13). En 2003 en Rio Cuarto, Argentina, la mayoría de los firmantes de 1973 se reunieron y renovaron la tarea de seguir la praxis de liberación del pueblo en la era de la globalización. Dussel escribe en 1977 en el exilio su obra *Filosofía de la Liberación*. El marco categorial que propone Enrique Dussel en su obra, para interpretar la realidad política, moral, económica, social, histórica y también filosófica de los siglos XX y XXI, de los “Otros excluidos” por la dominación post colonial, sigue vigente a cuarenta años de su publicación. Esto se puede mostrar desde la misma evolución coherente del pensamiento *dusseliano* en obras contemporáneas como *20 Tesis de política* (2008), o *Política de la liberación II: Arquitectónica* (2009), donde categorías como Totalidad, Exterioridad, Liberación, Ana-dialéctica, siguen operando como marco interpretativo, y también en el diálogo entre la “ética del discurso” y la “ética de la liberación” que tiene la Filosofía de la Liberación con la tradición crítica Europea, con la filosofía de K. O. Apel y J. Habermas.

La necesidad de plantear estos problemas ha ido desarrollándose cada vez con más frecuencia. La crítica a la modernidad, al capitalismo y eurocentrismo mundial, que realiza la Filosofía de la Liberación, nos plantea a los filósofos el desafío de observar y estudiar nuestra realidad desde nosotros mismos, desde un discurso geopolíticamente situado.

El problema específico que se pretende abordar en esta tesina es el de la *colonialidad epistémica* manifestada en el *Eurocentrismo* latinoamericano y europeo post-colonial, guiado por la siguiente pregunta: **¿Es la inteligencia histórica Analéctica un método vigente y crítico para entender el problema de la exclusión de los “pueblos latinoamericanos”?**

Dussel se embarca en una *crítica* a la metafísica del sistema-mundo moderno europeo, en sus versiones ontológica o fenomenológica, las cuales son interpretadas como totalizantes del ser, del fundamento primero y último del mundo, aplanador de la distinción del “Otro”, que por ende deviene en totalizante, fetiche. Ejemplo de esto es la identificación de la cultura, política y religión europea con el ser sin más. Así, el indígena (en el caso de Latinoamérica) queda definido como el Otro del europeo, y por ende termina siendo negado por la cultura europea. Esto se expresa con la categoría de raza, que desde la conquista se usa para justificar la supuesta superioridad natural (biológica) del blanco europeo sobre el negro o mestizo en América y el mundo (Quijano, 2000).

La cuestión de la identificación de la cultura europea con el ser sin más constituye al ego europeo. Europa se impuso al planeta desde la conquista en América y se ha ido perpetuando desde entonces. En este sentido, la modernidad europea se manifiesta en varios aspectos: capitalismo (anti-económico desde una económica de la liberación), eurocentrismo (dominación cultural y pedagógica) y, colonialidad (dominación política y epistémica), de los cuales habría que liberarse en conjunto para así dar nacimiento al nuevo sistema político, donde se haga justicia con el Otro, en el respeto y en la responsabilidad de liberación del Otro como distinto, con su propia historia cultural. Esta crítica a la Modernidad universal europea es un proyecto de liberación transmoderna dirigido hacia la pluriversalidad (no-universalidad) y lo plurinacional (no-nacional).

La investigación –entonces- se desarrollará en tres momentos: en primer lugar, análisis de las categorías de *exterioridad* y *liberación*. Así, dará cuenta del sistema mundo y la negación del Otro, del oprimido, de los condenados de la tierra (Fanon, 2008) en las

colonias y el tercer mundo. Puesto que “la guerra es la ontología práctica; es el ser que prácticamente reduce el otro al no-ser” (Dussel, 2011: 100), la exterioridad es una crítica a la ontología. Por otro lado, la libertad sólo se manifiesta en un pueblo no dominado ni colonizado. De este modo la liberación es una crítica de la metafísica, es decir, una praxis de liberación entendida como “transontológica”: “La liberación no es una acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una transcendencia metafísica que es la crítica a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto” (Dussel, 2011: 104). En segundo lugar, se mostrará cómo el marco categorial *dusseliano* propuesto en la década de 1970 sigue vigente en su pensamiento actual y en dialogo con otras tradiciones. La construcción de un “concepto de lo político” que nos sirva para liberar a nuestros pueblos de la exclusión debe tener en vista que “la política consiste en tener “cada mañana un oído de discípulo”, para que los que “mandan manden obedeciendo” (Dussel, 2008: 8). Esta concepción del poder político como obediencial a la comunidad política y no, como dominación legítima ante obediente, como dominación (Dussel, 2008: 26), es elaborada por Dussel desde la exterioridad distinta del Otro latinoamericano. Por ejemplo, el ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) supone una ruptura de la izquierda clásica que pretende tomarse el poder institucional. En cambio, el EZLN se aísla en la selva para ejercer un nuevo tipo de poder político: “mandar obedeciendo” a su comunidad. En tercer y último lugar, el diálogo que tiene la Filosofía de la Liberación con la tradición crítica europea respecto de la ética de la liberación y la ética del discurso practicada actualmente por K. O. Apel y J. Habermas, es un referente de contemporaneidad de los problemas abordados por la Filosofía de la Liberación.

Los elementos teóricos centrales para esta investigación son: *Mundo - totalidad, Exterioridad, Liberación, Crítica, Política, Decolonialidad, Analéctica.*

CAPITULO I: FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.

1.1. Contexto de surgimiento de la Filosofía de la Liberación.

Es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos (Quijano, 2000: 242).

La Filosofía de la Liberación es un movimiento intelectual y socio-político, constituido en las décadas de 1960 y 1970 en Latinoamérica. Uno de sus principales representantes es Enrique Dussel, aunque no olvidemos a Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Osvaldo Ardiles y sus precursores, el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy. La principal característica del grupo es el compromiso con un pensamiento desde el pueblo y para su liberación. En esos años de guerra fría ya predominaban la miseria y pobreza del pueblo latinoamericano, que hoy persiste y se acrecienta. Se pudo haber pensado que terminada la guerra fría, el desarrollo acabaría con la miseria en el planeta. Sin embargo, la miseria ha cambiado de nombre y dimensiones, pero ha permanecido (Dussel, 2011: 18). Un pensamiento por y para el pueblo significa un trabajo intelectual ligado indisolublemente a la praxis de liberación, un pensar las condiciones de opresión y buscar su liberación. Un ejemplo de aquello es la “teoría de la dependencia” y las “teorías del sistema-mundo”, que desenmascaran al modelo capitalista como una economía-mundo globalizada, que acrecienta las condiciones de exclusión, como el desempleo estructural, la dependencia económica de las economías nacionales en el tercer mundo respecto a las potencias centrales, y la creciente brecha entre los ricos y las masas de pobres.

Entre las influencias foráneas de la Filosofía de la Liberación podemos rescatar el historicismo alemán de W. Dilthey, la ética de la alteridad de Lévinas, la fenomenología de Husserl, el existencialismo de Heidegger y Sartre, la primera y segunda generación de la escuela crítica de Frankfurt, y la psicología-política de la liberación de Frank Fannon. Sin

embargo las influencias principales vienen del propio continente: 1) la “teoría de la dependencia” y las “teorías del sistema-mundo” develaban el subdesarrollo como una consecuencia estructural de la dependencia económica colonial; 2) la pedagogía del oprimido de Paulo Freire, que propone una liberación pedagógica del oprimido; 3) la teología de la liberación, que interpreta la fe como praxis de liberación de los pobres, y 4) la literatura y el arte latinoamericanos, especialmente el muralismo mexicano y su estética indigenista.

La Filosofía de la Liberación es un hacerse cargo de la interpelación del otro, desde su exterioridad sufriente como víctima de un sistema que genera exclusión; un hacerse cargo de un “tú” que se revela y perfora mi mundo egocéntrico; un hacerse cargo de la interpelación por alimento de un pobre, de mayor inclusión de una minoría sexual, de respeto de la mujer violada por el machismo, de la palabra del discípulo negada por el maestro, de la praxis oprimida y reprimida de los hermanos-hermanas en la política. Un hacerse cargo de un sistema totalizado que genera exclusión, discriminación, pobreza, aislamiento, dependencia, exterminio. La Filosofía de la Liberación nace de la praxis de liberación de los fantasmas que vagan en la exterioridad del sistema, de las masas de pobres en 1977, y de la exclusión en la era de la globalización. A pesar de los esfuerzos de “desarrollo” en la región (Latinoamérica) existen 186 millones de personas en situación de pobreza y 61 millones de indigentes (pobreza extrema) según la CEPAL al año 2016. Es decir, el 30,7% de la población total de Latinoamérica, donde el 10% del total vive en pobreza extrema (indigencia). Además, el informe de la CEPAL indica que también ha aumentado la desigualdad de ingresos entre los ricos y las masas de pobres (CEPAL, 2017). La CEPAL llama a “fortalecer las políticas laborales y de protección social, más aún en períodos de bajo crecimiento económico, y a implementar la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible a partir de un cambio estructural progresivo” (CEPAL, 2017). A lo que nos invita la Filosofía de la Liberación, es a realizar estos cambios estructurales desde la praxis de liberación de las masas irredentas, minorías étnicas, minorías sexuales, adultos mayores, jóvenes, subcontractados, explotados, trabajadores, mujeres, negros, indígenas, entre otros.

1.2. Qué es el filosofar.

Antes de entrar al pensamiento decolonial de la Filosofía de la Liberación, me referiré a la noción que tiene Dussel sobre el rol del filósofo y la filosofía, puesto que considero que esta noción atraviesa el quehacer filosófico del autor y nos puede ayudar a entender el giro decolonial y la necesidad de destrucción y deconstrucción de categorías eurocéntricas, que nos sirva para pensar una solución a la actual crisis mundial del capitalismo.

Dussel nos plantea que la función de la filosofía y del filósofo es pensar lo no filosófico: la realidad (Dussel, 2011: 20). El ser de las cosas, su fundamento, es de lo que se encarga la ontología (dialéctica). Pero a diferencia de Hegel, Dussel no identifica al ser con el pensamiento ni a este con el pensamiento europeo, para así fundamentar el eurocentrismo, es decir, la pretensión que tiene el idealismo alemán de que Europa es el inicio y fin de la historia mundial. El “ser” que teoriza Aristóteles presenta un límite: la polis griega, y lo que está fuera de sus fronteras es lo bárbaro, el no-ser, lo no civilizado. Esta visión es cultivada hasta Hegel. De este modo, al identificar un pueblo concreto (histórico), su cultura, saber y lengua con el “ser sin más”, se niegan los demás pueblos históricos, sus culturas, saberes y lenguas, y se les margina de la historia mundial. Es lo que ocurrió en 1492 cuando la cultura Europea invadió el continente americano, encubrió al indígena, al “Otro” y lo sometió a la más cruel servidumbre en nombre de la evangelización y la civilización.

El ser ha devenido en totalizante, y negador de la distinción de los demás pueblos. Dussel –haciendo eco de la noología zubiriana– plantea que existe realidad más allá del ser. El ser no comprende toda la realidad. “Lo de suyo” que es lo real en la aprehensión humana son las notas esenciales, constitutivas de una totalidad. Lo político como totalidad tendrá “de suyo” notas esenciales distintas dependiendo del lugar geopolítico de enunciación. Así podemos argumentar que existe realidad más allá del ser hegemónico por la cultura imperial.

Habiendo diferenciado realidad y ser, se puede plantear la cuestión de la ana-dialéctica, un método que se propone pensar la realidad del Otro desde el Otro. Es decir, no pensar la otredad como contradicción subsumida y superada en una totalidad mayor

diferenciada internamente (Hegel), sino más bien, pensar la otredad como distinción analógica a la de las demás culturas, y así recuperar todas las culturas que actualmente desaparecen por la acción dominadora de la Modernidad/Colonialidad.

Por último, Dussel nos dirá que el filósofo estudia, se instruye, e investiga, realiza lo no filosófico, es decir, se dedica a la mera intelectualidad sólo en función de armarse un marco teórico-categorial que le permita precisamente pensar su realidad distinta (Dussel, 2011: 20).

Una vez determinado el rol de la filosofía y del filósofo, se puede entender la opción de Dussel por desarrollar un método, un marco categorial para pensar la realidad excluida de los pueblos del tercer mundo y proponer su liberación.

1.3. El contra discurso de la Filosofía de la Liberación y el nuevo punto de partida: la exterioridad

La obra de Dussel no es un pensamiento que emerge de lo abstracto, sino de la materialidad, de los sujetos de carne y hueso que sufren (Rodríguez, 2016: 200).

Desde la materialidad de las víctimas se levantará un discurso liberador, un marco categorial propuesto por Dussel como un método ana (más allá) dialéctico, un marco categorial que nos permite pensar al Otro desde su exterioridad sufriente. Si logramos mostrar que este marco teórico sigue vigente será suficiente para seguir avanzando hacia la liberación política (colonialidad del poder), epistémica (colonialidad del ser), económica, y pedagógica de nuestros pueblos, así liberarnos de un capitalismo globalizado y transnacional, que se ha impuesto por los sistemas de comunicación de masas ideológicos, por las políticas exteriores de las potencias centrales, por la colonialidad del saber y del poder. “La producción de la alteridad hacia dentro y la producción de la alteridad hacia afuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La colonialidad del poder y la colonialidad del saber se encuentran emplazadas en una misma matriz genética” (Castro-Gómez, 2000: 154). La Filosofía de la Liberación se levanta contra el fratricidio (la muerte del hermano), el uxoricidio (la muerte de la mujer) y el filicidio (la muerte del hijo). “La

modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas” (Castro-Gómez, 2000: 145).

Las categorías centrales de este método filosófico para el análisis y comprensión de la realidad como totalidad de sentido son la *exterioridad* y la *liberación*, es decir, la des-cristalización de totalidades fetichizadas, para así hacer justicia al Otro desde el Otro, que como pobre, mujer, joven, gay, inválido, negro, mestizo o indígena, sigue condenado a la exclusión, a la negación de su historia y cultura, sigue de rodillas frente al imperio mundial.

Enrique Dussel en su obra *Filosofía de la Liberación* publicada en 1977, desarrolla un contra-discurso filosófico para asentar las bases de una nueva metodología que oriente la praxis de liberación de los pueblos oprimidos, en principio, en Latinoamérica, pero analógicamente a todos los pueblos excluidos del sistema-mundo. “La «hipótesis» de un sistema-mundo surgió como contrapartida al primer eurocentrismo, que pensó que Europa, desde sus pretendidos orígenes griegos y medievales latinos, produjo «desde dentro» los valores, los sistemas instrumentales (posiciones de Hegel, Marx, Weber o Sombart) que se universalizaron en los últimos cinco siglos, en el tiempo de la modernidad” (Dussel, 2004: 202). La modernidad surge como subsunción de la otredad sin la cual no hubiera nacido la economía-mundo. “La colonialidad del poder está vinculada a la concentración en Europa del capital, del salario, del mercado del capital, en fin, de la sociedad y de la cultura asociadas a esas determinaciones. En ese sentido, la modernidad fue también colonial desde su punto de partida” (Quijano, 2000: 217).

Si privilegiamos la proximidad como experiencia más allá de la *nous* de los griegos antiguos o del *cogito* moderno, más allá del mundo como un aproximarse intelectualmente a las cosas, donde estas se encuentran definidas, podemos empezar un discurso con una preponderancia en la relación persona-persona, un discurso con preponderancia Ética. Yo me aproximo a la mesa, a la silla, a la cosa para usarla, intercambiarla, venderla, a eso le llamaremos “proxemia”. Aproximarse a la proximidad, es acortar distancia hacia un Otro siempre distinto, es el acto originario, y es praxis en cuanto es obrar por un Otro en cuanto Otro. “La praxis es esto y nada más: un aproximarse a la proximidad. La proxemia es un dirigirse a las cosas” (Dussel, 2011: 46).

“El ser humano no nace en la naturaleza, no nace desde los elementos hostiles, ni

de los astros o vegetales. Nace desde el útero materno y es recibido en los brazos de la cultura” (Dussel, 2011: 46). Si fuéramos peces y nacióramos en el mar por huevos, podría hablarse de que la primera experiencia del ser humano es sujeto-naturaleza. Sin embargo, nacemos de alguien y no de algo, nos alimentamos de alguien y no de algo. Esta proximidad originaria de cada uno, es el origen y es escatológica en cuanto se proyecta como el fin último. Los pies del bebé se adentrarán en la lejanía para dejar paso a la proximidad futura. “La inmediatez madre-hijo se vive también siempre como relación cultura-pueblo” (Dussel, 2011: 47). El nacimiento de un hijo también se alimenta de una totalidad simbólica de la cual mama los signos lingüísticos e históricos para su crecimiento. Antes del mundo, entonces, siempre ha estado la proximidad del cara-a-cara, el rostro-a-rostro, que nos ha introducido con la dulzura de un beso, de una caricia o de un reto, en las reglas tradicionales de la cultura, en el *ethos* del pueblo.

El rodeo de la lejanía deja lugar a la proximidad futura. Los entes del mundo nos enfrentan a una multiplicidad indefinida de cosas. Sin embargo, son solo momentos, nunca aislados, de una totalidad que los abarca orgánicamente. El nivel de proxemia es óptico, de él se encarga el entendimiento interpretador, estimativo, productor. El nivel de la totalidad mundana es ontológico, de él se encarga la razón dialéctica. De la exterioridad se encargara la inteligencia histórica liberadora: la analéctica (Dussel, 2011: 52).

El modo cotidiano de enfrentarse a la vida es opuesto al modo crítico de enfrentarse a la vida, aunque el modo primero “de enfrentarse a las posibilidades, a los productos, dentro de la cotidianidad, es un empuñarlos, un usarlos dentro de la dinámica de la vida práctica, existencial, la de todos los días” (Dussel, 2011: 66). El modo crítico es opuesto a la ingenuidad primera, cotidiana. Así, el hombre occidental se cree menos ingenuo que el primitivo hombre antiguo de las cavernas, y a su vez el científico se cree menos ingenuo que el hombre de la calle moderno, porque cada uno es crítico de la condición anterior a la que se opone. Así, el científicismo europeo funciona como ideología acrítica de su propia ingenuidad, cuando se proyecta como el saber más alto y crítico de la cotidianidad. No vaya a ser que las ciencias sociales que trabajan un ente más complejo y multidimensional -lo social, el pueblo, la cultura, etc.-, sean más complejas y críticas que las llamadas ciencias duras, que trabajan entes abstractos inmóviles y unívocos.

La exterioridad puede ser la categoría más importante del discurso de la Filosofía de la Liberación, pues desde aquí se puede iniciar un discurso nuevo en cuanto es un discurso de voces periféricas, exteriores al centro del sistema-mundo. La exterioridad es un más allá de los sistemas, de los diferentes mundos. “Podríamos denominar también en este «más allá» del horizonte del ser del sistema una trascendencia interior, un «más allá» del sujeto en el sistema, de su trabajo, de su deseo, de sus posibilidades, de su proyecto” (Dussel, 2011: 77). Para no caer en equívocos, la exterioridad tiene una significación diferente en este discurso que la que tiene para Hegel. La exterioridad, para Dussel, quiere indicar el ámbito desde donde Otro ser humano, como libre e incondicionado, no como parte de mi mundo, se revela. Entre los entes o *cosas-sentidos* que se nos aparecen en nuestro mundo, hay una totalmente distinta a las demás: es un rostro de Otra persona que se revela, aunque en nuestra cotidianidad el rostro de Otra persona se juega en nuestro mundo como una cosa-sentido más. Como cuando el chofer de la micro pasa a ser un momento del sistema de transporte; o la ama de casa un momento de la limpieza; o un obrero industrial, como una pieza del ensamblaje. Sin embargo, en ocasiones se revelan en toda su exterioridad, cuando nos saludan y nos percatamos que era un amigo y recortamos de su función una trascendencia propia de su rostro Otro. ¡Alguien aparece en el mundo!

“Más allá del ser, trascendiéndolo, hay todavía realidad. Si la realidad es el orden de la constitución cósmica de las cosas, resistentes, subsistentes y crecientes de suyo, desde sí, es evidente que hay realidad más allá del ser” (Dussel, 2011: 78). Es la realidad viviente del que no come porque es explotado y pobre; del que no participa del debate público porque es silenciado, y del que no participa políticamente porque es excluido, la realidad de la miseria estructural del tercer mundo, de Latinoamérica. La *distinción* del Otro como un legítimo Otro, como un distinto a mí, es incondicionada en su libertad, tiene su propia biografía y pertenece a un pueblo con su propia historia. Que Latinoamérica se esté parando después de siglos de conquista y dominación no es un milagro reciente, son los pueblos callados que gritan una historia distinta, y que han sido sistemáticamente dominados (colonizados) y excluidos (Dussel, 2004: 205). Y esta realidad cobra sentido práctico cuando alguien grita “¡Tengo hambre!”. El hambre del dominado, oprimido, es fruto del sistema injusto. Como tal, no tiene lugar en el sistema, en parte por su negatividad, por su falta de, comida, tierra, propiedad, pero fundamentalmente porque saciar estructuralmente

el hambre del pobre es cambiar radicalmente el sistema. “La filosofía de la liberación, a través de la analéctica, pretende pensar al otro desde su irreductible distinción y, en ese sentido, la realidad que le interesa es la palabra del otro, aquella que aparece incomprensible para el logos de la totalidad, (...) la configuración del método analéctico se halla determinada por una concepción analógica del ser, esto es, el ser es otro” (González, 2014: 50).

El Otro (donde siempre se incluye a la Otra), es la exterioridad histórica, ya no solo cósmica u óptica. Desde ahora, si nos referimos al Otro, nos referimos a ese ámbito exterior de Otra persona distinta, que siempre es más que la máscara que se le otorga al cumplir una función en el sistema. El Otro se revela cuando reclama “¡Tengo hambre!, ¡tengo derecho a comer!”. La revelación del Otro es por el sistema injusto que produce su hambre de forma estructural. El derecho que tiene de saciar su hambre no está justificado en el sistema vigente, su derecho es absoluto, por su condición de ser humano, por su dignidad humana. El Otro, el pobre en la extrema exterioridad del sistema económico, provoca a la justicia, es epifanía, revelación que demanda un orden diferente, provoca la creación de un sistema justo fundado en la dignidad humana.

El Otro, antes que una persona individual o un pobre particular, revela la historia de un pueblo. Detrás de las biografías de Tupac Amaru, Lautaro, Lumumba, Nehrú, Ernesto “Che” Guevara y Mao Tse-tung hay un grupo humano, un pueblo (Dussel, 2011: 83). “El descubrir la experiencia de la proximidad como una experiencia individual, o la experiencia metafísica del rostro-a-rostro como una vivencia entre dos personas, es simplemente olvidar que el misterio personal se juega siempre en la exterioridad de la historia popular” (Dussel, 2011: 83). La deformación de la experiencia persona-comunidad es una deformación europea que depende de la revolución burguesa. El rostro individual de una persona es siempre rostro de una cultura, de una generación, de un sexo, de una edad de la historia, de una clase social, o de un grupo cultural indígena, pero nunca un rostro individualizado.

Por último, la lógica de totalidad establece su discurso desde la identidad, o fundamento, hacia la diferencia. Es una lógica de la alienación de la exterioridad o, cosificación de la alteridad. Al rostro humano de Otra persona se le coloca una máscara, la cual usa para cumplir una función en la totalidad, se cosifica su rostro y se lo toma por una

cosa-sentido más. La lógica de la exterioridad o alteridad, por el contrario, establece su discurso desde la libertad del Otro, desde su distinción y se avanza hacia la convergencia de los acuerdos logrados entre los distintos pueblos, por ejemplo, dentro de un Estado-nación. Esta lógica no es evolutiva; es histórica o analéctica, “y no meramente dialéctica o científico-fáctica, aunque las asume a ambas” (Dussel, 2011: 80). Esto quiere decir que la convergencia no es la identidad donde el rostro del Otro cumple una función determinada (una máscara), sino que, ahora el rostro de un pueblo emerge históricamente mostrando su distinción y avanza hacia el reconocimiento de su historia negada por la lógica de la identidad.

1.4. Los enemigos del sistema.

Boaventura de Sousa Santos identifica el pensamiento occidental como un pensamiento de lo visible y lo invisible. Este establece una frontera donde lo que está más allá de dicho límite queda fuera de la realidad, se constituye como lo Otro y como tal, en un enemigo. “El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Este consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea», (...) la división es tal que «el otro lado de la línea» desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente” (Sousa Santos, 2013: 31).

En América Latina desde la conquista se constituyó al enemigo, el indio, y como tal, se necesitaba una forma de justificar su dominación. En este sentido Aníbal Quijano aporta un análisis interesante sobre la categoría de raza que jerarquizó a los seres humanos. “En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. (...) De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial” (Quijano, 2000: 203).

Este enemigo del ser es el Otro. “Al final «lo mismo» permanece «lo mismo»; «el ser es» resume toda la ontología” (Dussel, 2011: 92). El sabio es aquel que como una luz ilumina el mundo, muestra lo que las cosas son. Para el sistema, el Otro aparece como lo

distinto y como tal pone en peligro la unidad de lo “mismo”. El sabio encargado de defender la unidad de lo mismo, declara al Otro como enemigo que pone en peligro a la totalidad vigente. “Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para la investigación científica” (Sousa Santos, 2013: 33). Es decir, en este caso, el conocimiento, la cultura y la lengua indígena fue considerada inferior y como tal se fundamentó su dominación.

Una vez definido el enemigo de la ontología clásica, es hora del héroe del sistema, del hombre práctico, “de los Julio Cesar en las Galias, Napoleón en Rusia, Hitler en Europa, Cortez y Pizarro en América; ahora es la hora de los ejércitos imperiales en África y Asia” (Dussel, 2011: 93). La guerra se expresa como la ontología práctica. Como la distinción es la exterioridad que niega la unidimensionalidad del sistema, “el bien del sistema consiste en la incorporación indiferenciada intrasistemática: ser uno más entre los demás” (Dussel, 2011: 93). Esto se logra en tiempos de paz con el adoctrinamiento en las escuelas del tercer mundo, con la publicidad aristócrata, cuando se aplana la distinción del Otro, donde el Otro es el no-ser, lo falso. Lo que diga el Otro por ejemplo es malo, es inmoral, es delincuencia, es ignorancia, es analfabetismo, es peligro. Antes que el Otro continúe con su falsificación y desmoralización del mundo, el héroe del sistema lo vence, lo asesina, lo mata o lo domina (así procede la CIA en la periferia o el ejército imperial en Irak, Libia o Palestina). “La ontología y la filosofía del centro justifican la acción de los poderes centrales y de los ejércitos imperiales. (...) ¿Qué son Hegel, Nietzsche, Heidegger, los fenomenólogos sin conciencia crítica?” (Dussel, 2011: 94).

Totalizar la exterioridad, cosificar la alteridad, poner una máscara al rostro del Otro, de un pueblo, convertirlo en cosa-útil, es en esto en lo que consiste la alienación. Aunque la alienación en la *praxis* es cosificar al Otro, hacer girar su exterioridad en torno a un centro que no es el suyo, se hace efectivo en la *poiesis*. Cuando el fruto del trabajo de Otro, de un pueblo dominado, es sistemáticamente robado por las potencias imperiales justificadas en sus códigos legales, es decir, cuando el robo se hace habitual, institucional e histórico, es cuando la alienación se hace efectiva. Es un sistema de producción injusto, “ejercicio del poder dominador y alienación son dos aspectos de la totalidad totalizada” (Dussel, 2011: 97). La *praxis* de dominación es la acción de coacción en donde se le hace participar al Otro en el sistema que lo aliena, es la acción injusta que pretende cumplir la totalidad y su

proyecto. La *praxis* de dominación es invisible como la mano que regula el mercado, solo se hace visible cuando la *praxis* de liberación de los pueblos se ejecuta, es ahí cuando la dominación deviene represión. “La represión es la cara descubierta de la dominación” (Dussel, 2011: 99) y la guerra de expansión es su realización última. El imperialismo norteamericano con su “*American way of life*” invade a otros países y pueblos para cumplir su modo de vida, para llevar a ellos la democracia liberal o neoliberal. En tiempos de paz, la *praxis* de dominación, como lo expresa Quijano, opera colonizando los saberes para perpetuar dicha dominación. Es por esto que “la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. (...) De ahí que cuando miramos a nuestro espejo eurocéntrico, la imagen que vemos sea necesariamente parcial y distorsionada” (Quijano, 2000: 226).

1.5. La liberación.

El sistema totalizado vigente, tiene una conciencia moral en paz, puesto que la conciencia moral es el cumplimiento de la legalidad vigente. Así, un banquero puede ser moralmente bueno en cuanto cumple con la normativa legal y aún sentirse mejor si paga salarios por sobre lo estimado por el mercado salarial, obviando que el salario pagado a un trabajador es estructuralmente para que exista plus valor, inferior al valor producido por dicho trabajador. En cambio, la conciencia ética es la capacidad de escuchar la voz del Otro, palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente. Puede que una protesta ética por el Otro ponga en cuestión los principios morales del sistema vigente. La actitud primera, aunque pasiva, es la del respeto por el Otro, por su palabra, rendir culto a su exterioridad y dejarlo ser distinto. Pero no es sólo mero respeto por el Otro. La *praxis* de liberación es responsabilidad por la justicia, injusticia para el sistema vigente, responsabilidad que tiene la madre con el hijo indefenso, que tiene el maestro con su discípulo, que tiene el gobernante con su pueblo, responsabilidad que no es fraternidad entre los hermanos iguales (principios morales burgueses totalizados), sino que es solidaridad con el Otro, es religación con su exterioridad.

Si el primer momento es negativo en cuanto no afirma lo nuevo, porque afirma

primero su distinción negada, alienada, por el sistema hegemónico. El segundo momento toma esta “negatividad” y la afirma como lo nuevo. El sistema hegemónico, como el despliegue constante del ser, de lo idéntico, “tiende a totalizarse, a autocentrarse, y a pretender, temporalmente, eternizar su estructura presente; espacialmente, a incluir intra sistemáticamente a toda exterioridad posible” (Dussel, 2011: 91). El fetiche del sistema es su totalización. El sistema se comporta como una aplanadora que borra toda distinción, subsume la exterioridad y la aliena, la diferencia, la invierte y la opone a sí misma. La “ama de casa” pasa a ser un momento de la limpieza del hogar y deja de ser alguien, “ama de casa” es el nombre del rostro alienado del Otro que bajo esa rótula cumple una función en el sistema, en el mundo del trabajo capitalista. “Se aliena el ser del otro al descolocarlo de su propio centro; al hacerlo girar en torno del centro de la totalidad ajena” (Dussel, 2011: 96).

La liberación es una praxis afirmativa por la cual se perfora el sistema cristalizado, fijado, normalizado, para crear lo nuevo. No es una acción intrasistémica, fenoménica. Es epifanía, revelación interpelante de la palabra del Otro que me hace estremecer y me obliga a hacerme responsable por su miseria. La conmiseración es el *pathos* de la liberación de los excluidos hacia una totalidad, un mundo que le haga justicia a su miseria. “La epifanía se cumple como revelación del que realmente existe más allá del horizonte del mundo o la frontera del Estado” (Dussel, 2011: 104). La construcción de lo nuevo implica la destrucción de lo antiguo, la destrucción productiva, como los dolores de parto de una mujer antes de dar a luz a una vida nueva. “El comienzo de todo orden nuevo florece como corrupción o destrucción del orden antiguo” (Dussel, 2011: 105). Lo antiguo es la ideología del progreso sostenido para toda la humanidad que patrocina el capitalismo. “El imaginario del progreso según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano, aparece así como un producto ideológico construido desde el dispositivo de poder moderno/colonial” (Castro-Gómez, 2000: 154).

La máscara que la alienación ha puesto en el Otro, un para qué con el que cumple una función en la totalidad cristalizada, ha olvidado el quién está detrás de la máscara. La liberación es un acto complejo, es en parte negar la negación, negar la máscara que le han

puesto al Otro, para mostrar su rostro. Pero también es afirmación de lo que el Otro era antes de su cárcel, la historia y biografía negada y ocultada por el dominador. “Para que se revele el rostro histórico-biográfico en la justicia es necesario transformar las instituciones, las funciones, la totalidad sistematizada” (Dussel, 2011: 109). Cambiar, transformar, las instituciones muertas e injustas puesto que están cristalizadas, totalizadas. Así como la alienación se cumple efectivamente en la *poiesis* (relación sujeto-naturaleza) en la apropiación del trabajo del Otro, la *praxis* de liberación incluye también la *poiesis*, subvertir el orden vigente; es transformar las instituciones y cambiar el modo de producción capitalista vigente. Por este motivo es una *praxis-poiética* o una *poiesis-práctica*, es el compromiso con una formación social más justa. “Esta *praxis* deberíamos denominarla ya no en griego (porque no tuvieron este tipo de experiencia), sino en semita (en hebreo *habodáh* significa «trabajo», pero también «servicio» como en griego *diakonía*)” (Dussel, 2011: 111). Es un trabajo-servicio que se realiza en responsabilidad por la liberación del Otro. Como tal la *praxis-poiética* de liberación no es utópica en su sentido negativo, imposible. Más bien, es la utopía presente de los pueblos dominados que con su trabajo liberador subvierten el orden establecido constituyendo un orden nuevo. Es lo que ocurre paulatinamente en Bolivia con Evo Morales y el ejercicio del poder político como obediencial al pueblo, un cambio constitucional, en vistas de la transformación del Estado desde la *praxis* de liberación, desde un Estado Nacional hacia uno plurinacional dándole cabida a la multiculturalidad (Dussel, 2010: 103 -116 - 137).

El *ethos* (carácter) de liberación, no es un querer siempre lo nuevo. Es conmiseración, pulsión de alteridad hacía el sufrimiento del Otro, con- la miseria del Otro, es solidaridad con los oprimidos en razón de su dignidad humana (solidaridad diferente de la fraternidad burguesa). No olvidemos que un Otro nunca es un individuo, sino que es una persona que muestra a su pueblo, y como tal, el pueblo tiene real conmiseración por sus iguales. El héroe liberador, sea un movimiento social o una persona, está con la miseria de sus hermanos, ejerce el *ethos* de la valentía por la solidaridad, en el respeto por el Otro y el compromiso por su liberación: “por ello no es justicia legal, distributiva o conmutativa, sino justicia real, es decir, subversiva o subvertiva del orden injusto establecido” (Dussel, 2011: 113)

Por último, la liberación debe darse simultáneamente en distintos mundos o campos

(política, economía, pedagogía, ética, etc.). Es decir, una crítica a la Modernidad supone una crítica a todas sus dimensiones, por lo que la liberación es la propuesta programática (arquitectónica) para otra época, ya no universal ni nacional, hacía una transmodernidad, como nueva época de la humanidad pluriversal y plurinacional. “Por lo tanto, lo que se pretende con la propuesta de la Transmodernidad es culminar el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización (Grosfoguel, 2006) que se inició en América Latina en los años sesenta y setenta del siglo pasado a partir de discusiones sobre programas de educación bilingüe en Perú, Ecuador y Bolivia y la interculturalidad (Cortés, 2014)” (Córdoba, 2016: 1002).

1.6. El método analéctico

“La cultura popular está en silencio; su expresión es reprimida; su exposición violada” (Dussel, 2011: 192). Lo popular ha sido considerado como bárbaro, folklórico, atrasado, inculto, por parte de las potencias centrales (EE.UU, Europa y Japón), y también por las elites aristocráticas o burguesas de los países “subdesarrollados”, periféricos, que repiten ideológicamente la cultura eurocéntrica del centro.

La analéctica es el método propio de la Filosofía de la Liberación, si método es saber guiarse por un camino. La guía de la Filosofía de la Liberación es la inteligencia histórica de la realidad de la miseria y exclusión de los países pobres de la periferia. “Dussel define a la analéctica como una dialéctica positiva, esto es, un movimiento que se detiene, afirmando, el momento negado, no persigue superarlo, sino contenerlo para, desde allí, pensar la totalidad” (González, 2014: 51).

El método científico parte de hechos (*factum* en latín) para demostrar explicativamente por medio de un marco teórico a priori la validez de tales hechos. Si surge algún problema, se lo confronta con la teoría y se desarrollan hipótesis, que a su vez son confrontadas con la teoría para su validación. La dialéctica es un método mostrativo o deíctico, donde no puede partir de nada anterior como la ciencia, por ser el origen mismo en sentido estricto. “La dialéctica, como veremos, es un método (del griego *metá-hódos*) o un camino, un movimiento, radical e introductorio a lo que las cosas son (...) [y] todas las

dialécticas parten de un *factum* (de un hecho), de un límite *ex quo* o punto de partida” (Dussel, 1974: 15). El punto de partida de la analéctica será los excluidos del sistema, por una opción ética de tomar conciencia de la miseria existente en el planeta y en latinoamérica en particular.

Marx en los *Grundrisse* describe el método como un movimiento que se eleva de lo abstracto a lo concreto hasta llegar a la más simple categoría que es el fundamento de la totalidad. La categoría propia de este método es la totalidad, y avanza de la identidad a la diferencia y vuelve a la identidad. Con respecto a la ciencia, toma la teoría científica como totalidad y avanza hasta sus supuestos históricos, sociales, culturales, económicos, entre algunos principios. No demuestra el fundamento, lo muestra como lo primero. Por otra parte, es el método ontológico en filosofía, en cuanto cada horizonte se pone como el ser que funda todo lo comprendido en dicho ámbito (Dussel, 2011: 238). La dialéctica negativa, se caracteriza por negar lo negado por la dialéctica, puesto que su fundamento es la misma totalidad de la dialéctica, dicha totalidad es su fuente crítica.

El momento analéctico de la dialéctica es su superación real, puesto que “Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre «más allá» (*anó-*) del horizonte de la totalidad” (Dussel, 2011: 238), y en este sentido lo que está más allá del horizonte de la totalidad vigente es el hecho de ser latinoamericanos, indígenas, excluidos, pobres, inmigrantes, marginales, mujeres, jóvenes. “La dialéctica parte de la cotidianidad (*tá éndoxa*), comprensión existencial o apariencia histórica. Para nosotros consiste en el habitual hecho de ser latinoamericanos, argentinos, mendocinos. En nuestra comprensión cotidiana se encuentra incluida nuestra prehistoria indoamericana, la protohistoria de la cristiandad colonial, las naciones divididas y no integradas, el presente cambiante, el proyecto ad-viniente” (Dussel, 1974: 22).

En el cara-a-cara, en el beso apasionado de los amantes, en el mamar del bebé o en la fiesta de liberación de los hermanos, reina un ámbito más allá de la totalidad vigente, reina el silencio como fundamento de todo acto lingüístico interpretativo posterior. El punto de partida de la analéctica, por tanto, no es el de la identidad de “lo mismo”, sino más bien, la separación como distinción. Es saber pensar al pobre, como lo exterior a la totalidad capitalista y su propiedad privada. Pobre es aquel que no posee propiedad privada, sino sólo su corporalidad para vender. En otras palabras, el punto de partida de la analéctica es pensar

a los oprimidos y excluidos desde ellos mismos, y no desde la función que cumplen en el sistema. Los movimientos sociales, por definición, son exteriores a la institucionalidad política. Es saber pensar a la mujer como exterior a un discurso de género naturalizado machista y falocéntrico. En primer lugar la totalidad es puesta en cuestión por la palabra interpelante del Otro, que nunca es absolutamente Otro. “La analéctica o ana-dia-léctica es un diálogo entre un sujeto (que proviene de lo mismo: El yo) y el otro (proviene de más allá de su mundo), en donde el proceso de pensamiento se origina en la dimensión de realidad que no está incluida en el mundo del yo y le es revelada únicamente al yo a partir de la palabra interpeladora del otro” (Córdoba, 2016: 1006). Exterioridad y trascendencia interna tienen la misma significación en este discurso. El hecho de que, por ejemplo, el frente Sandinista de Liberación Nacional no pida siquiera la extradición del dictador Somoza¹, muestra que en última instancia el dictador es dictador por los medios políticos-sociales que dispone para dominar y no en el secreto último de su persona (Dussel, 2011: 88). En la medida que se despoja de la institucionalidad y se lo reduce a un simple ciudadano, ya no puede aplanar la distinción del pueblo nicaragüense. La palabra interpelante del Otro que se acoge en el respeto ético de su dignidad humana, muestra el fundamento último de la dialéctica como método que se eleva de lo abstracto a lo concreto. Lo concreto es la realidad de la exclusión del sistema totalizado.

Para la inteligencia analéctica de liberación, la palabra del Otro vale no por razón, sino por fe, se cree en la veracidad de la palabra del Otro, se acepta no por su validez, sino porque detrás de su palabra revelada hay una realidad oculta, negada. La fe en la palabra del Otro lejos de ser un fideísmo pequeño burgués, elitista o teológico, no es solo la posición del héroe o la vanguardia respecto a su pueblo, sino la posición del pueblo ante sí mismo. “Como expresa Fidel Castro cuando dice que el pueblo será pueblo «cuando crea suficientemente en sí mismo»” (Dussel, 2011: 88). La fe en el pueblo, que luego definiremos como bloque social de los oprimidos y excluidos, como exterioridad a la comunidad política, es una opción ética del intelectual orgánico, que pone su

1 Si bien la obra *Filosofía de la Liberación* es publicada por primera vez en 1977, Dussel, en la re-edición del 2011 en las “palabras preliminares” en la página 16, dice que hay ejemplos históricos actualizados que no cambian el sentido de la obra o de lo escrito por primera vez en 1977. Como es el caso de Nicaragua y lo que ocurrió con el sandinismo.

intelectualidad al servicio de los oprimidos y excluidos que Dussel en 1977, llama pobres o los Otros. Por este sentido la Filosofía de la Liberación nace como una *praxis* transformadora de liberación desde las víctimas del sistema vigente.

Pensar al Otro desde el Otro significa por ejemplo en el periodo colonial, pensar las condiciones de servidumbre a que eran sometidos los indígenas, en el no pago de salarios, la extracción de sus riquezas, el exterminio de sus formas de vida. “Esta visión entre tradición y una modernidad tensionada, parte desde una mirada profundamente europea del desarrollo histórico del capitalismo. En América Latina, y en *Ngülu Mapu*² en particular, el capitalismo fue impuesto, provocando nuevos tipos de relaciones sociales capitalistas, en donde no siempre primaron relaciones salariales, como ocurrió en gran parte de Europa, ya que el proceso latinoamericano no obedeció a la acumulación de fuerzas productivas que llevaran a la consolidación de un capitalismo modernizador e industrial, sino fue condicionado e incitado desde el centro del sistema mundial al periférico” (Alvarado, 2015: 113). Lo que ocurrió y ocurre en Latinoamérica si consideramos como punto de partida la dignidad humana, fue y es inhumano. Desde el mundo que está en el lado visible de la línea, lo que ocurrió referente a prácticas inhumanas no pone en tela de juicio sus principios, convirtiéndose así en un pensamiento y *praxis* hipócrita. “El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas” (De Sousa Santos, 2013: 38). Debido a que el lado oculto de la línea abismal, lo subhumano, no es considerado propiamente humano, entonces no se le aplican los principios humanos del lado visible de la línea abismal.

El primer momento de la analéctica es la constatación de la exterioridad. Este es un momento teórico, pero la inteligencia histórica liberadora (analéctica) no es pura pasividad en cuanto es teoría. Lo primero es identificar el problema o el cómo de la exclusión, la cuestión del “problema social”. Lo segundo es la *praxis*-poiética de liberación. La creación del nuevo sistema se funda en la distinción de los otros; su exterioridad, la de los pueblos indígenas, minorías sexuales, las mujeres, los pobres, toda Latinoamérica como países periféricos, y en su *praxis* subversiva del orden establecido. La liberación no es la prolongación del sistema, es la transformación de las fronteras represivas del sistema

2

Ngülu Mapu designa el territorio de la cultura Mapuche en Chile.

totalizado que excluye al Otro. Es la movilización de la destotalización del sistema de exclusión. Dicha liberación se cumple en la transformación de las instituciones de dominación, del sistema económico, de la cultura eurocéntrica; en la reconfiguración de los Estados nación, en la reconfiguración de la relación persona-naturaleza, en la reconfiguración de la familia y la relación de género. En otras palabras, en la descolonización epistémica, en la decolonialidad del ser y del poder. No es utópica en sentido negativo en cuanto es la demanda justa de muchos pueblos en el planeta, demanda que se materializa desde otro horizonte nuevo de interpretación de la realidad, otros mundos donde todos los mundos son posibles. Por esta razón la Filosofía de la Liberación es altermundista e intercultural.

En definitiva la construcción de un mundo más justo en dignidad humana solo puede ser hecha por “los Otros”. La patología del sistema sólo puede ser diagnosticada por los excluidos del sistema. Para los incluidos y beneficiados del primer mundo o las elites centrales de la periferia, el tema de la exclusión es un tema secundario o un mal indeseado no estructural, en cuanto lo importante es el progreso irracional de la ganancia. El capitalismo ha inmolado más vidas a su dios capital, que lo que los Aztecas inmolaron a su dios Huitzilopochtli, con esto se quiere indicar que un desarrollo humanizado, civilizatorio por parte de la Modernidad no significó la vida y la paz de la humanidad, es decir, los Europeos no estaban (en el siglo XVI) en condiciones de afirmar que su cultura era más respetuosa que la de los Aztecas con la vida humana. Son los Otros lo que construyen día a día el camino de la liberación, en pequeñas luchas nacionales, indígenas o de movimientos sociales, y lo construyen desde la exterioridad del sistema que los excluye. Así *exterioridad* y *liberación* son las categorías centrales para comprender el movimiento analéctico. La analéctica no tiene su motor en la pasividad teórica de encontrar el fundamento del ser. Su motor está en la exterioridad sufriente, realidad geopolítica periférica en el sistema-mundo. Su movimiento lo exige la materialidad sufriente de las víctimas y su proyecto de liberación. “Afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema (no habría potencia para ello); es realizar lo nuevo, lo imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora. Es negación de la negación desde la afirmación de la Exterioridad” (Dussel, 2011: 241). La dialéctica en sentido

positivo, o analéctica, no es un método científico, demostrativo, ni siquiera teórico, es un método práctico de transformación de la realidad por la afirmación de la exclusión. La categoría negativa de este método (metafísico) es la exterioridad. La categoría afirmativa y operativa es la de liberación. La analéctica opera analógicamente en los diferentes campos o ámbitos prácticos; en la ética, política, economía o en el anti fetichismo (religión), como distinción e innovación desde la exclusión.

La analéctica es un método que propone una universalidad situada. Lo que hace Dussel es integrar la analogía a la dialéctica, para hacer así un análisis de la totalidad desde la exterioridad analógica (nunca idéntica) de las víctimas. Se trata de evitar así los universalismos totalizantes particulares, como por ejemplo el eurocentrismo epistémico. “Es propio de la reflexión filosófica analéctica trascender esas particularidades, pero sin diluirlas en la mera abstracción y sin «sobreasuirlas» (*aufheben*) dialécticamente en una universalidad concreta superadora. Por el contrario, las piensa dentro de una comprensión *universal-situada y analógica* del hombre” (Scannone, 2009). No se piensa el problema de la exclusión desde la totalidad vigente para así integrarla en una universalidad más abarcadora, como lo haría la dialéctica. Se trata de realizar la patología del Estado o del sistema vigente desde la materialidad de las víctimas, resguardando así analógicamente la distinción cultural irreductible de las comunidades del planeta Tierra. Con el método analéctico se quiere indicar que la dialéctica, que es el método ontológico en filosofía, opera como encubridor de la distinción del otro y no permite su expresión, oprimiéndolo y excluyéndolo bajo “lo mismo”, que es la totalidad de la dialéctica. Se hace necesario así un método que pueda pensarse desde fuera del sistema naturalizado como siempre “lo mismo”. De ahí que la exterioridad sea la categoría central de la Filosofía de la Liberación, para poder pensar desde fuera del sistema a las víctimas. Positiva y operativamente, la categoría de liberación es la otra cara de la exterioridad. La exterioridad permite pensar analógicamente la distinción de los diferentes movimientos de excluidos y oprimidos dentro del pueblo, siempre entendida (la exterioridad) como trascendentalidad interna a la totalidad. Es por esto que se puede pensar la transformación de la totalidad totalizada desde la trascendentalidad interna del sistema, puesto que la exterioridad no es inconmensurable.

CAPITULO II: FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN

En este capítulo se desarrollará el concepto de “lo político” para Enrique Dussel, expuesto en *20 tesis de política* (2010³). Se expondrá lo que el autor entiende por “política” y se relacionará con el planteamiento inicial expuesto en *Filosofía de la Liberación* (2011⁴), además de la aplicación del método analéctico en el desarrollo de dicho concepto.

2.1. Lo político como totalidad

“Lo político no es exclusivamente ninguno de sus componentes, sino todos en conjunto. (...) Decir que la política es uno de sus componentes aisladamente es una reducción equivocada. Hay que saber describirla como totalidad” (Dussel, 2010: 13). Cualquier reducción del concepto de lo político es un equívoco a la hora de mostrar lo que es la política en todas sus dimensiones (acciones, instituciones y principios). Por lo mismo, la obra *20 tesis de política* debe abordarse en su totalidad para tener un concepto acabado del quehacer político. No obstante, en las primeras 10 tesis se aborda la totalidad actual de “lo político”, y en las últimas 10 tesis se aborda la exterioridad de dicha política totalizada y se deconstruye el concepto de “lo político” desde un proyecto transmoderno de liberación. A simple vista, las categorías de Exterioridad y Liberación juegan un papel importante en la construcción de la obra. Veremos cómo operan estas categorías en la medida que avancemos.

“Todo lo que denominamos político (acciones, instituciones y principios) tiene como espacio propio lo que llamaremos *campo político*. (...) Estos campos se recortan dentro de la totalidad del «mundo de la vida cotidiana»” (Dussel, 2010: 15). Campo político es la totalidad de la relación hermano-hermana, la que Dussel identifica en la obra *Filosofía de la Liberación*. Es un campo práctico intersubjetivo de posición pública. “La relación práctico-política, hermano-hermana, queda siempre dentro de una totalidad social histórica, y por último, bajo el ejercicio delegado del poder de un Estado” (Dussel, 2011: 117). El

3 La primera edición de esta obra data de 2008.

4 La primera edición de esta obra data de 1977.

campo político es como una red de mapas mentales que le dicen a una persona cómo actuar en cada campo. Así, una persona sabe qué está permitido o no hacer en un juego deportivo determinado, por ejemplo, y qué instituciones hacen de mediación en su actuar. Habrá indeterminado número de campos prácticos (político, pedagógico, erótico, económico, cultural, social, deportivo). Cada uno se cruza con el otro porque tienen semejanzas en su relación material hacia la vida. El campo político tiene esferas distintas y en cada esfera tiene sistemas y sub sistemas. Así, por ejemplo, puede en la esfera institucional (burocrática) haber un sistema político liberal y subsistemas de legitimación de democracia representativa. En este sentido, la política liberal clásica (J. Locke) y neoliberal (F. Hayek), está fetichizada como sistema político, cuando cree que el poder político es dominación legítima y no voluntad de vida de la comunidad y, por lo tanto, el ejercicio delegado del poder político (*potestas*) tiene que ser obediente a la voluntad de vida de la comunidad política para que este, el pueblo, pueda desarrollar su vida.

Lo político como totalidad, como sistema político, se corrompe cuando su función esencial queda distorsionada en su origen. “La corrupción originaria de lo político, que denominaremos el *fetichismo del poder*, consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función (sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, policía) como la sede o la fuente del poder político” (Dussel, 2010: 14). Sin embargo la sede del poder político reposa siempre sobre la comunidad política, puesto que esta expresa la voluntad de vida de la comunidad. Por lo tanto, en el campo político iremos descubriendo una exterioridad que el sistema fetichizado había negado y excluido, la había introyectado en el sistema en condición de oprimidos.

En este primer aspecto podemos ver una profundización en el desarrollo del concepto de totalidad que Dussel usa en 1977. Primero, porque en un aspecto formal metodológico, totalidad es una meta-categoría para explicar el funcionamiento de diversos mundos de la vida cotidiana. Y en segundo lugar, totalidad como campo político en una política de la liberación, es sub dividida en los distintos grados de institucionalidad (esfera social, civil, política), de sistemas y sub sistemas, dando más complejidad al discurso, accediendo así de lo abstracto a lo concreto. Dussel pondrá en movimiento esta categoría (totalidad) con las de exterioridad y liberación, puesto que, desde la materialidad de las

víctimas del sistema (exterioridad) se pone en movimiento la transformación de las instituciones (liberación) para reivindicar su voluntad de vida.

2.2. Poder político

“El ser humano es un ser viviente. Todos los seres vivientes animales son gregarios; el ser humano es originariamente comunitario. (...) Este *querer-vivir* de los seres humanos en comunidad se denomina *voluntad*. La *voluntad-de-vida* es la tendencia originaria de todos los seres humanos” (Dussel, 2010: 25). Voluntad de vida es el corazón mismo de la política. La vida tiende biológicamente a mantenerse con vida, es entrópica. Como somos mamíferos gregarios, la voluntad de vida es propia de la comunidad y no de un individuo particular. La voluntad de vida de una comunidad es el origen del poder político. La función esencial de la política es procurar mantener, reproducir, y aumentar la vida de su comunidad, pero no solo cuantitativamente, sino cualitativamente. Es por esta definición, que la corrupción del poder político es peligrosa, porque está en juego la vida de la comunidad.

“Todo sistema tiende a fetichizarse, totalizarse, absolutizarse. (...) Llamamos fetichización al proceso por el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza. La totalidad política se fetichiza cuando se adora a sí misma en el imperio o en el totalitarismo nacionalista” (Dussel, 2011: 155). La idea de la corrupción como totalización, como distorsión de la función esencial de la totalidad, está presente ya en la obra de 1977. La Filosofía de la Liberación nace de la reflexión por el otro como víctima del sistema, un sistema político (pero no solo político) que se afirma como totalidad absoluta, fetiche, que domina y excluye la distinción de los pueblos y los hace víctimas de su actuar.

Totalidad es la segunda categoría para pensar una Filosofía de la Liberación, y la corrupción de dicha totalidad es lo que Dussel en 1977 llama alienación o fetichización. La proximidad (primera categoría) es la relación cara-a-cara, es la posición intersubjetiva de carácter público en la relación hermano-hermana. En este sentido, Dussel empieza por describir la política como totalidad para mostrar que la actual política hegemónica y eurocéntrica es totalizadora, y ha dejado fuera por ejemplo a los movimientos sociales, o las

asambleas populares del quehacer político. Se trata del reconocimiento ético cara-a-cara de la asamblea de hermanos/as. Se empezará a desarrollar una política de la liberación para la transformación de las instituciones que excluyeron al otro político, el pueblo.

“En la modernidad eurocéntrica, desde la invasión y la posterior conquista de América en 1492, el pensamiento político ha definido por lo general el poder como dominación, ya presente en N. Maquiavelo, T. Hobbes, y tantos otros clásicos incluyendo a M. Bakunin, L. Trotski, V. I. Lenin o M. Weber –cada uno con diferencias conceptuales importantes” (Dussel, 2010: 26). Este fetiche del poder político como dominación legítima, no se sostiene sino para la misma dominación de la comunidad política, puesto que “el poder lo tiene sólo y siempre en potencia la comunidad política, el pueblo” (Dussel, 2010: 33). Cuando se ejerce delegadamente por el pueblo, no puede ser dominación, es obediencia al pueblo. Esta potencia del poder político en el pueblo, Dussel lo llama *potentia* en latín. La voluntad de vida de una comunidad es la *potentia* que tiene para realizarse concretamente (realmente) en un mundo. La *potentia* para hacerse efectiva se institucionaliza en la *potestas*. La *potestas* es el ejercicio delegado de la *potentia*.

Esta voluntad de vida del pueblo se aúna en la asamblea, en el consenso legítimo-democrático de la comunidad política. “La posibilidad de aunar la fuerza ciega de la voluntad es la función propia de la razón práctico-discursiva. La comunidad, como comunidad comunicativa, lingüística, es en la que sus miembros pueden darse razones unos a otros para llegar a acuerdos” (Dussel, 2010: 27). El poder llegar a acuerdos es la segunda determinación esencial del poder político (la primera es la voluntad de vida). El principio democrático fundamenta la participación en simetría de los participantes para que sea legítimo el consenso comunitario. Para que dicho poder sea concreto, real, se crea la *potestas*, voluntad de vida delegada en las instituciones. La política será el uso debido o corrompido de la *potestas*. “Para poseer la facultad del poder la comunidad debe usar mediaciones, técnico-instrumentales o estratégicas, que permitan empíricamente ejercer dicha voluntad-de-vivir desde el consenso comunitario (o popular)” (Dussel, 2010: 28).

El que manda es el representante que debe cumplir una función de la *potestas*. Es elegido para ejercer delegadamente el poder de la comunidad. (...) El poder de la comunidad (*potentia*) se da a instituciones políticas (*potestas*) que son ejercidas delegadamente por representantes elegidos para cumplir con las exigencias de la vida plena

de los ciudadanos, con las exigencias del sistema de legitimidad, dentro de lo estratégicamente factible” (Dussel, 2010: 39). La voluntad de vida de una comunidad política se da instituciones para cumplir con la vida, a través de un consenso comunitario legítimo-democrático y posible. La factibilidad es la tercera determinación del poder político, y es fundamental porque no se puede hacer una política de la liberación sin que este sea un camino posible, factible y no utópico. “Las instituciones en cuanto tales son mediaciones de factibilidad” (Dussel, 2010: 73). Lo posible para una política crítica de liberación, se ubica en lo que es imposible para el conservador y el anarquista. El anarquista interpreta a todas las instituciones como dominación y por lo tanto no es posible echar mano de las instituciones para garantizar la vida de la comunidad, porque tiene una concepción fetichizada del poder político como dominación. Toda acción o institución, es reformista para el anarquista. El conservador, en cambio, quiere mantener la estructura de dominación porque quiere mantener sus privilegios, quiere seguir dominando, no ve las víctimas que produce su actuar. Dice un refrán semita que el justo peca siete veces (infinitas) por día. Cada vez que comete una injusticia la repara, porque errar es humano y corresponde hacerse cargo del error, pero en cambio, el injusto no peca ninguna vez por día, porque no logra reconocer su error. Esta es la posición del conservador, del injusto, porque no ve las consecuencias negativas inevitables de su actuar. Toda acción o institución en la dirección de la liberación, es suicida para el conservador. En medio de estas dos posibilidades, se ubica lo factible para el político crítico de liberación, en la transformación (parcial o radical) de las instituciones, totalizadas por un lado por el conservador y negadas por el otro por el anarquista.

Resumiendo, el poder político tiene tres determinaciones: voluntad de vida (material); consensual, legítima-democrática (formal), y factible de una comunidad política. La *potentia* de la voluntad de vida se institucionaliza en la *potestas*. El ejercicio delegado del poder político en la *potestas*, es obediente a la voluntad de vida de la comunidad política. Ese es su sentido coherente, de ahí que el ejercicio fetichizado del poder político sea nocivo para la comunidad política. Será necesario transformar la *potestas*.

Las acciones políticas perecen con el tiempo, se depositan, se coagulan en

instituciones. Las instituciones (*potestas*) son necesarias para el cumplimiento de la primera determinación de la política: la sobrevivencia, la reproducción y aumento de la vida de la comunidad. “Si lo privado y lo público son grados de *intersubjetividad*; lo social, lo civil y lo político son grados de *institucionalidad* de acciones o sistemas del campo político” (Dussel, 2010: 61). Lo social está ligado esencialmente con lo político por su esfera material, por su relación a la vida. Este sub sistema político se conecta por su contenido material con otros campos prácticos: el ecológico, el económico y el cultural. En este sentido, lo político se hace cargo de la “crisis social”, de las reivindicaciones no cumplidas de los movimientos sociales, minorías étnicas, etc. Lo político es el campo como totalidad en donde se dan acciones, principios e instituciones ligadas al quehacer político. Lo civil tiene una definición equívoca cuando se lo contrapone a lo político institucional (Estado restringido y su burocracia) Más bien, lo civil es un sub sistema ligado al político pero sin el aparataje burocrático. Es por esto que los movimientos sociales, estando en la sociedad civil en cuanto no participan de un poder del Estado específico ni en su burocracia, pueden no obstante, expresar la “*hiperpotentia*” del pueblo, que vendría siendo una nueva *potentia*, una nueva voluntad de vida, que tiene vigencia por el incumplimiento de sus demandas. “Las luchas reivindicativas son acciones políticas” (Dussel, 2010: 57). Luchas que cuentan con el consenso crítico del pueblo, por lo que pueden ejercer acciones ilegales para el orden vigente, pero legítimas para la construcción del orden nuevo.

Por último y algo que ha pasado de ser percibido por la tradición política moderna occidental, es el tema de lo privado y lo público. Se suele abordar el tema desde la conciencia solipsista cartesiana, para distinguir como privado aquello que ocurre en el interior, en la *res cogitans* y lo público en la *res extensa*, que es algo externo. Sin embargo lo público y lo privado son grados de intersubjetividad. Esto quiere decir que incluso en el ámbito privado de la vista del público, en la familia por ejemplo, la subjetividad está ante la mirada de otros siempre. Desde el comienzo hemos estado interrelacionados. Biológicamente, nuestro ombligo umbilical es la marca de que nacimos de alguien y nos alimentamos para crecer de alguien y no de algo. La experiencia originaria del ser humano es intersubjetiva. Por este motivo, las instituciones objetivas son instituciones intersubjetivas que obligan a la conciencia monológica de la subjetividad a comportarse en distintos campos prácticos. “La *objetividad* de las instituciones (y también sus narraciones

mítico-simbólicas) juegan una función constituyente de la *subjetividad* de los agentes: son como el inconsciente social del inconsciente singular” (Dussel, 2009: 98). La subjetividad humana está constituida desde siempre ya a priori como intersubjetiva, la subjetividad monológica (solipsista) se construye desde un participar en la “comunidad de vida”, desde el origen entre otros. “Con esto se quiere indicar que el «yo», el «sí mismo», la «conciencia» en la vigilia, la «corporalidad», aun el «ser-en-el-mundo» como momento ontológico de la subjetividad son ya siempre *a priori* y como presupuesto constitutivamente momentos de una trama intersubjetiva dentro de la cual la propia subjetividad emerge” (Dussel, 2009: 99). El ser humano siempre está participando en redes intersubjetivas, su participación es como un nodo, un punto de inter-relaciones. Lo privado, como un modo de ejercer la intersubjetividad, es necesario para el bienestar de la subjetividad, puesto que en la esfera de los próximos, la familia, se descansa de los roles que se deben cumplir en público. Junto a los próximos, el comer, el dormir, el amar, el pensar en desasosiego se tornan necesarios para una subjetividad sana. Lo público-político que se diferencia del público en el teatro por ejemplo, es un actor que ocupa un campo con otros. En este sentido, está ante las miradas de los demás, y como un actor debe representar un papel desde la narrativa social. Según esta definición, una fábrica textil, privada para el derecho-privado, es pública en cuanto la subjetividad se pone ante la vista de otros y se debe representar un rol ante una trama esta vez económica, sin embargo, también con carácter social. El campo político y sus sistemas tienen una “meta-espacialidad virtual, son meta-sistemas prácticos que se relacionan con los restantes campos desde una esfera pública investida de un carácter específico” (Dussel, 2009: 104). Por este motivo existen ministerios de diferentes campos prácticos como el cultural, deportivo, económico, educacional, de la salud, y de todas las dimensiones de la vida.

2.3. La exterioridad de lo político.

Una vez mostradas las determinaciones esenciales de la política, es decir, de describirlas en su totalidad con todos sus componentes -principios, acciones e instituciones-, cabe describirlas como un campo, una totalidad recortada del mundo cotidiano, como un

campo práctico. Corresponde ahora empezar a deconstruir esta totalidad política para dejar ver el discurso de la política de liberación en todo su esplendor. Como se indicó al comienzo del capítulo, la segunda parte de la obra *20 tesis de política* es una deconstrucción del concepto de lo político. La primera parte fue una descripción de lo político sin conflictos, solo mostrando sus determinaciones esenciales. Para mostrar una totalidad política liberada, desfetichizada, nueva, hay que avanzar de lo abstracto a lo concreto y ver el conflicto que ocurre en la realidad política cuando la exterioridad política, el pueblo, se deja sentir en la historia.

La política de la liberación parte de la exterioridad de la comunidad política, de una nación o un territorio. Esta escisión en la comunidad política es el pueblo. “Pueblo es el bloque social de los oprimidos en las naciones; es decir, las clases obrera y campesina (sean indígenas, campesinos, pequeños propietarios, peones de campo, etnias o tribus); en fin, la población periférica nacional negada desde la centralidad de las capitales o regiones capitalistas privilegiadas en los mismos países dependientes” (Dussel, 2011: 121). Es un bloque social, porque las demandas reivindicativas de los movimientos sociales, de las minorías étnicas, se articulan en determinados momentos como un bloque social histórico (Gramsci) que luego se puede disolver. Dussel llama a este proceso “constitución del *hegemon* analógico a partir de las reivindicaciones distintivas” (Dussel, 2010: 100). Los movimientos sociales, minorías étnicas, sexuales, grupos marginales, movimientos feministas, antirraciales, empiezan a traducir sus demandas y descubren la semejanza de su lucha y construyen así un bloque en un momento histórico determinado, en el “tiempo del peligro” (el tiempo kairótico, distinto del tiempo cronológico), el “tiempo ahora” de Walter Benjamín.

Pueblo es el bloque social de los oprimidos y excluidos. Con respecto a la comunidad política, el pueblo ha sido sistemática e históricamente excluido, negado. Desde 1977 se plantea explícitamente por Enrique Dussel un método, la analéctica, método que permite pensar la liberación desde la razón del Otro. Así, es posible plantear la política como un quehacer comprometido con la liberación de las víctimas de un sistema totalizado y, en este sentido, la categoría “pueblo” rescata toda la exterioridad de las víctimas: económica, política, cultural, racial, de género, religiosa, entre otras. Esta noción de pueblo no es abandonada en su obra *20 tesis de política* (2010) o *Política de la liberación* (2009).

“Pueblo es un bloque social «de los oprimidos» y excluidos. En eso se distingue la *plebs* de toda la comunidad dominante, y de la comunidad futura (*populus*). En el caso de Evo Morales, el pueblo, el «bloque social de los oprimidos» llega a constituirse en «bloque histórico en el poder» (poder obediencial, en sus acciones y declaraciones iniciales a comienzo de 2006)” (Dussel, 2010: 103). Pueblo no es una categoría abstracta que pretende explicar de otro modo al sujeto del campo político, sino más bien, una categoría concreta que viene a mostrar que hay un actor inédito en la historia (en el caso del pueblo boliviano con Evo Morales irrumpe como exterioridad inédita en la historia, según Dussel), que siempre ha estado pero al mismo tiempo siempre ha sido negado. “La *conatio vitae conservandi* (impulso de conservar la vida) se transforma en un impulso vital extraordinario. Rompe los muros de la Totalidad y abre en el límite del sistema un ámbito por el que la Exterioridad irrumpe en la historia. (...) El pueblo, antes de su lucha, es ignorado, no existe, en una cosa a disposición de los poderosos” (Dussel, 2010: 106). Exterioridad, recordemos, significa siempre “trascendentalidad interna”. Exterioridad indica el hecho de que existe una totalidad totalizada, la totalidad que se ha fetichizado y adorado a sí misma, negando y excluyendo el rostro del Otro. Otro que recordemos siempre es rostro de un pueblo, de una minoría étnica, de una clase social, etc.

Entre los aztecas el *altépetl*, y entre los mayas el *amaq* son las palabras que significan la “comunidad”, el “pueblo”, con una intensidad incluyente del “nosotros” desconocida por las experiencias moderno-occidentales. Por ello en América Latina, por influencias indígenas en todo el continente, la palabra “pueblo” significa algo más profundo que en las lenguas romance (Dussel, 2010: 102).

Es importante rescatar la categoría de pueblo, ya que expresa la experiencia originaria del ser humano, la experiencia cara-a-cara, intersubjetiva, gregaria. Desde el comienzo hemos sido un “nosotros”. En una comunidad, una tribu o un Estado, la persona particular es precisamente particularizada por la comunidad, una “comunidad de vida”. Un Robinson Crusoe que quede aislado de la comunidad y sobreviva solo en la naturaleza como humano es una ficción, porque esa persona tiene un biografía, una historia, conoce una lengua, y si vive precisamente como un ser humano, es porque practica su forma de

vida comunitaria, con su propia cultura, y no vive su humanidad en el seno privado de su subjetividad.

El pueblo es tomado como un actor colectivo político, y no como un sujeto histórico sustancial fetichizado. Es el bloque social de los oprimidos y excluidos, que provoca una fractura en la comunidad política y se distingue del bloque dominante en el poder. En este sentido, el pueblo es como la *plebs* romana, opuesta a las élites, los oligarcas y las clases dirigentes del sistema político. Como bloque, se puede integrar y desintegrar en un momento histórico dado y puede tener contradicciones en su seno, porque es el consenso de los oprimidos y como tales sus reivindicaciones son heterogéneas. Es social, porque sus reivindicaciones vienen del mundo material, en relación a su contenido vitalista (campo ecológico, político, económico, cultural, deportivo). Ahora lo popular es lo propio del pueblo en cuanto “es la última referencia y reserva regenerativa (*hiperpotentia*), pero todavía en-sí” (Dussel, 2010: 103). Será necesario ahora transformar las instituciones (*potestas*) para dar cabida a la *hiperpotentia* del pueblo. “La mera *potentia* se transforma en algo nuevo, distinto, que opera desde los oprimidos, desde los excluidos, desde la exterioridad. Voluntad como querer que el Otro viva; voluntad metafísica como solidaridad, como creación” (Dussel, 2010: 107). La fuente creativa de la liberación nace de la voluntad como “querer que el Otro viva”. Esto significa que es necesario transformar creativamente las instituciones, los sistemas y sub sistemas de todos los campos prácticos (político, económico, pedagógico, erótico, cultural, deportivo), para dar vida así a un nuevo orden más justo con la dignidad de la vida humana que, recordemos, es el criterio ético analógico a todos los campos prácticos.

Las víctimas no pueden vivir plenamente porque su voluntad de vida ha sido negada por la voluntad de poder de los poderosos. Esta es la fuente creadora de lo nuevo, emerge de la exterioridad para perforar el orden existente que no le permite vivir. Este *ethos* de crear lo nuevo, lo tiene el pueblo como valentía en los momentos coyunturales de grandes transformaciones (el tiempo del *kairós*), ya que no tiene nada que perder y todo que ganar.

La Totalidad o el orden vigente se fractura. Nace así el pueblo como *plebs* (bloque social de los oprimidos) que desde la Exterioridad (por sus reivindicaciones no satisfechas), pero igualmente desde la Totalidad (como oprimidos) luchan hacia la constitución de un pueblo futuro hegemónico

(*populus*) (Dussel, 2010: 107).

Para aunar esta *potentia* retomada por el pueblo como *hiperpotentia*, es necesario un consenso crítico del pueblo, en donde los oprimidos y excluidos toman conciencia de su situación de injusticia, y entre ellos bajo el principio democrático de legitimidad, dan razones de igual a iguales para legitimar críticamente su actuar, y llegar así a un consenso crítico disidente del consenso vigente del bloque dominante en el poder. El actor colectivo (el pueblo) ahora puede ser ilegal para el orden vigente (y su sistema legal del derecho) pero legítimo en el consenso crítico del pueblo. En la construcción del poder “desde abajo” el pueblo toma conciencia para-sí. Se embarca en el proyecto de liberación para transformar la institución (*potestas*) fetichizada. Reconstruye su historia, sus gestas, sus reivindicaciones olvidadas y ocultadas en la historia de los vencedores. “No es ya sólo la «conciencia de la clase obrera», pero no se opone a ella, la integra. Es conciencia de la clase campesina, de los pueblos indígenas, de las feministas, de los antirracistas, de los marginales... de todos esos fantasmas que vagan en la exterioridad del sistema. Conciencia de ser pueblo” (Dussel, 2010: 108). Por último la voluntad de vida crítica del pueblo, consensual, tiene que ser eficaz, posible. Se trata de realizar lo máximo posible para transformar (parcial o radicalmente) el orden vigente dominador. “Ese antipoder ante el poder dominador, esta *hiperpotentia* ante la *potentia*, efectúa eficazmente la transformación de la *potestas*, ahora al servicio del pueblo” (Dussel, 2010: 109). Este ejercicio renovado del poder político, se ejerce como *hiperpotentia* en lo que Dussel llama “Estado de rebelión” más allá del “Estado de derecho” y del “Estado de excepción”. Habría que mostrar cómo opera el Estado de rebelión. “En Buenos Aires, el pueblo argentino, engañado por el BM y el FMI, instrumentos del imperio y de una élite fetichizada nacional, el 20 de diciembre de 2001 salió a las calles en masa para oponerse a un decreto que declaraba el «estado de excepción» para paralizar las movilizaciones. Baja la consigna: «¡Que se vayan todos!», cayó el gobierno de Fernando de la Rúa” (Dussel, 2010: 110). Esto quiere decir que el Estado de rebelión deja sin efecto al “Estado de excepción” que dictó el gobierno de Fernando de la Rúa un día antes de su renuncia el 20 de diciembre de 2001. Esto es muestra de que cuando el pueblo (bloque social de los oprimidos y excluidos) tiene

suficiente fe en sí mismo, puede ejercer el *ethos* de la valentía y liberarse. Es el momento de la praxis de liberación.

2.4. El proyecto de liberación política

El proyecto de liberación política del pueblo es una praxis total que viene a subvertir el orden vigente. Organizado en el consenso crítico-democrático, el pueblo rompe el consenso vigente, es el tiempo de la disidencia. El bloque dominador en el poder, con el antiguo acuerdo vigente, dominaba a obedientes, pero con el disenso el acuerdo se rompe, y el ejercicio dominador se vuelve represor. “El proyecto de liberación, el ser futuro (no-ser en el actual sistema), es el fundamento (abismal, caótico o anárquico para el sistema vigente) analógico hacia el cual la praxis liberadora se lanza vehemente, ansiosa, totalmente” (Dussel, 2011: 130). Como pensaba Dussel en 1977, la liberación es la proyección del no-ser actual, la exterioridad, el Otro, en un sistema nuevo que haga justicia con las víctimas actuales. En el sistema político actual el poder político está fetichizado, se ejerce como dominación sobre la base de la soberanía de una persona, el presidente, o de la institución que representa y, no en el pueblo, única sede legítima del poder político. En este sentido el no-ser de lo político como dominación son los movimientos sociales, las minorías étnicas, los marginales, las feministas, los jóvenes, y todos los grupos excluidos y dominados. Ya que muestran disidencia en el acuerdo político, exigen la transformación de la *potestas*. Tienen un consenso crítico-democrático legítimo, en busca del ejercicio del poder obediencial, como poder obediente al consenso crítico del pueblo. “La política, en su sentido más noble, obediencial, es esta responsabilidad por la vida, en primer lugar, de los más pobres. Esta exigencia normativa fundamental constituye el momento creativo de la política como liberación” (Dussel, 2010: 114). El poder político obediencial es una noción que nace en 1994, desde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, cuando el subcomandante Marcos expresa que allá entre los dominadores los que mandan, mandan mandando, “entre nosotros (EZLN) en cambio, los que mandan, mandan obedeciendo”⁵. Pero el poder obediencial también se ha intentado realizar en la constitución bolivariana de Venezuela de 1999, con la creación del “poder electoral” como un poder extra a los tres

5 Entre las declaraciones iniciales del EZLN en 1994, véase http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/1994-Mandar_obedeciendo.html

clásicos poderes del Estado (ejecutivo, legislativo, judicial), a medio camino según Dussel para la fiscalización directa de las *potestas* por parte del pueblo. También en Bolivia, en la constitución del 2009, promulgada por Evo Morales, reconoce un Estado plurinacional y crea una administración campesino-indígena con autonomía de elección de sus autoridades y crea cuotas de participación de la comunidad indígena en el congreso. En este sentido, el proyecto de liberación política que esboza Enrique Dussel parte de la exterioridad de las víctimas en Latinoamérica (pero no excluye a las demás periferias mundiales. En este sentido, avanza como una filosofía con sentido planetario), para desarrollar un proyecto de liberación desde la construcción del poder “desde abajo”. No es una categoría que invente Dussel, sino que la apropia desde los movimientos sociales, los sindicatos, los Otros, para expresar un poder político nuevo y desfetichizado.

Para realizar una política de la liberación, es necesario empezar por los principios. Una política sin principios, es como un barco sin brújula, no tiene ningún rumbo y va a la deriva. Este tipo de políticas sin principios son las que reducen la política a la acción política–estratégica, por ejemplo. “Acción estratégica, que desde Maquiavelo al menos ha sido despojada de normatividad práctica, conservando en la mayoría de los casos la exigencia de una *virtú*, que sólo contiene un sentido técnico o procedimental” (Dussel, 2009: 107). La política de la liberación, en cambio, parte de los principios normativos porque nace de ellos como praxis de liberación.

El primer principio es material. El criterio ético de validez (la vida humana), es subsumido en la política como justicia. La vida es el criterio material de la ética de la liberación, pero principalmente la vida del Otro, del pobre, del huérfano, del joven, de la mujer, del negro, del marginal, del homosexual, del discapacitado, del cesante, del subcontratado, del explotado, del indígena. El principio crítico material de la política de la liberación puede enunciarse así: “¡Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas, descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumentará la vida de toda la comunidad!” (Dussel, 2010: 114). El criterio fundamental es la vida de los oprimidos y excluidos. Desde aquí se construye un orden nuevo más justo, con esta primera determinación crítica de la vida de los Otros. Es a través de la solución de las insatisfacción de los oprimidos, los

últimos, que los sistemas históricos han progresado a lo largo de la humanidad.

Los principios crítico-materiales de la política de la liberación están cruzados con otros campos materiales, principalmente el ecológico, el económico y el cultural. En relación a la subesfera *ecológica* de la política, la vida humana se encuentra en peligro de extinción como nunca antes en la historia de la humanidad. La creación de bombas nucleares, los desechos tóxicos, y la creciente contaminación, han puesto en un camino probable la extinción de la vida humana en la tierra. Esto pone a la clase política en una situación nueva, puesto que no se imaginaba que los recursos naturales eran limitados y que la contaminación repercutiría en la salud de la población planetaria. El principio ecológico crítico político, entonces, podría enunciarse así: “¡Debemos en todo actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una *vida perpetua!*” (Dussel, 2010: 115). En función de que a largo plazo podríamos extinguirnos, es necesario tener un principio que garantice la vida perpetua de la vida en la Tierra. Esto quiere decir que, debemos resguardar los recursos finitos como sagrados y utilizarlos de una manera razonada, avanzar en el uso de energías limpias, y dejar de contaminar con productos desechables de uso único, como las botellas desechables por ejemplo.

En relación a la subesfera *económica* de la política, “el sistema capitalista se ha transformado en el peligro supremo, tanto ecológico como social” (Dussel, 2010: 115). Un sistema económico que tiene como criterio racional el aumento irracional de la tasa de ganancia, elige una tecnología destructiva para la vida en el planeta Tierra, sobre la base de reducir por cualquier medio los costos de producción de una mercancía. Por la reducción de los salarios mínimos en el tercer mundo, el aumento del desempleo estructural, se genera pobreza y miseria para las víctimas. El principio económico político crítico, entonces, podría enunciar así: “¡Debemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital!” (Dussel, 2010: 116), para así recuperar una relación simbiótica con la naturaleza, la ciencia y la tecnología.

Por último, en la subesfera *cultural* de la política, hay que superar el eurocentrismo de la modernidad colonialista. Esto se logra con la afirmación de la multiculturalidad dentro de la población de un sistema político nacional. Todos los Estados modernos del planeta hegemonizan bajo el Estado nacional, a un grupo de comunidades internas. Así por ejemplo Inglaterra no es el nombre de una cultural nacional, el Reino Unido son varias naciones,

culturas hegemónicas y homogeneizadas por Inglaterra. Lo mismo ocurre en España, Francia, y los Estados nacionales en América Latina. “En realidad ningún Estado moderno (España, el Reino Unido, Francia, Italia, etc.) tiene como base una nación, una etnia o lengua, sino varias culturas, con lenguas, historias y hasta religiones diversas. Es una ficción la unidad cultural del Estado moderno” (Dussel, 2010: 156). El hecho de que pensemos que Europa y EE.UU son superiores en todas las dimensiones posibles, es una construcción ideológica hecha por la ilustración alemana (Kant y Hegel). Será necesario deconstruir críticamente las categorías que se desarrollan en Europa y se aplican acríticamente a todo el planeta, como universales. Políticamente, en la subesfera cultural será necesario realizar una revolución cultural, y avanzar hacia Estados plurinacionales resguardando así la distinción cultural dentro de cada Estado nación. En este sentido, el principio cultural político crítico se podría enunciar así: “¡Debemos apoyar la identidad cultural de todas las comunidades incluidas dentro del sistema político, y defender la diferencia cultural cuando se intente homogeneizar la cultura y las lenguas de la población desde la dominación de una de ellas con la exclusión de las otras! ¡Debemos efectuar una Revolución cultural! Es el principio que nos propone desde Bolivia Evo Morales” (Dussel, 2010: 116). Es importante recordar también que no se trata de abandonar el pensamiento occidental, sino más bien de situar geo-políticamente su discurso. “Hay que ser reiterativos en señalar que no se trata de una negación total del pensamiento de la modernidad occidental, sino, un «intento de lograr un nuevo criterio ético o principio epistemológico»” (Rodríguez, 2016: 204). Por esto, la superación del eurocentrismo epistémico y cultural, será la condición necesaria para encontrar un nuevo principio. Epistémicamente, la analéctica pretende superar la totalización del Otro que se da en la dialéctica, por introyectar en “lo mismo” al Otro, desde el reconocimiento de la distinción cultural de las víctimas, desde su exterioridad, y el proyecto de liberación trans-ontológico. La superación del eurocentrismo por parte de la Filosofía de la Liberación es muestra de que dicha filosofía no abandona el núcleo racional de la modernidad, por lo que piensa que el error no es la razón, como lo piensan los pos modernos, sino la alienación de la razón humana en una razón eurocéntrica.

El segundo principio crítico de liberación es el de legitimación. Es el principio

crítico-democrático. Por su cumplimiento este principio permite la legitimación del consenso crítico del pueblo para la transformación de las instituciones (*potestas*). El bloque histórico hegemónico en el poder ha generado víctimas, grupos excluidos que se organizan en nuevos movimientos sociales. Estos grupos excluidos, que en la construcción del “*hegemón* analógico” constituyen al pueblo como bloque social de los oprimidos y excluidos, toman conciencia crítica de su situación, se dan cuenta que no son naturales las injusticias que padecen, y se ponen de acuerdo en un consenso del pueblo. “Ese consenso es un consenso crítico que ahora crea disenso ante el antiguo acuerdo vigente que constituía a los mismo oprimidos o excluidos en la masa obediente del poder «como dominación legítima» (en la definición de M. Weber, que en realidad era el poder fetichizado)” (Dussel, 2010: 117). En este sentido, el principio formal crítico de legitimación es la democracia liberadora. Este principio vela por un consenso crítico logrado por las condiciones de participación simétrica de los oprimidos y excluidos, porque son las víctimas afectadas por las decisiones que se acordaron en el pasado institucional, que los constituyeron como víctimas del sistema político vigente, las que se liberarán del yugo del dominador (Dussel, 2010: 118). Los excluidos no deben ser incluidos en el antiguo sistema, sino que deben participar como iguales en un nuevo momento institucional. Se lucha por la transformación de la *potestas* y no por la inclusión en la antigua *potestas*. La democracia liberadora pone en tela de juicio la actual democracia liberal, mostrando que el acuerdo vigente no se realizó con la participación real y simétrica de las víctimas del sistema político. Las víctimas fueron oprimidas y excluidas del acuerdo vigente. La *potentia* creó *potestas* que en su época clásica funcionó con el acuerdo hegemónico de la comunidad política. Pero cuando el pueblo, como escisión de la comunidad política, toma conciencia crítica de la injusticia del acuerdo vigente, se constituye como *hiperpotentia* que pretende transformar la *potestas* uno en una *potestas* dos, para que ahora haga justicia con las víctimas. Por último, la democracia crítica o liberadora es un principio normativo (una obligación del político como vocación, del militante, del ciudadano en favor del pueblo) “pero también es un sistema institucional que hay que saber transformar permanentemente” (Dussel, 2010, 118). Esta transformación es de la que hablamos cuando decimos que debemos transformar la *potestas* uno en una *potestas* dos, que ahora dé cabida al poder obediencial y a poderes nuevos del Estado que puedan fiscalizar el ejercicio no corrupto de la *potestas* (ejercicio

delegado de la *potentia*), como el “poder electoral” y el “poder ciudadano” que debiesen expresarse como nuevos poderes del Estado.

El último eslabón de los principios críticos de liberación es el de factibilidad crítica. Ya una vez que se ha afirmado la vida (ecológica, económica y cultural) de las víctimas, y que estas se hayan organizado en un consenso crítico de legitimación crítico-democrática de liberación, es necesario ahora llevar a cabo este proyecto de liberación y realizar institucionalmente y efectivamente la transformación del orden vigente. Las instituciones y acciones a realizar deben ser posibles. “Su posibilidad se encuentra situada de manera más clara entre lo que el anarquista cree *posible* empíricamente (y sólo lo es como postulado), y lo que el conservador del orden vigente cree *imposible*. Lo posible del político crítico, liberador, responsable de las víctimas, está más acá de la posibilidad anarquista (en realidad imposible) y consiste en una imposibilidad conservadora (posible entonces, si se transforman las condiciones de opresión y exclusión vigente)” (Dussel, 2010: 119). Es decir, debemos obrar lo máximo posible, aquello que aparece como reformista para el anarquista y suicida para el conservador. Todo en vistas de la transformación institucional para liberar al pueblo (como víctima del sistema vigente). Recordando el dicho semita, el injusto no peca ninguna vez por día, porque es precisamente el que no reconoce que su actuar trae inevitablemente consecuencias negativas. Este es el caso del conservador, es injusto porque según él este es el mejor sistema posible, transformarlo significaría perder su posición privilegiada en la sociedad. De aquí se desprende la idea de que ninguna acción política o institución política está exenta de producir víctimas. Por la finitud del ser humano, siempre se cometerán errores, pero de lo que se trata es de saber verlos y corregirlos. Es la “pretensión política de justicia”. Para que se cumpla con dicha pretensión se debe obrar bajo los tres principios críticos de liberación anteriormente descritos. Y la corrección de los errores se realiza en vista también de estos tres principios: material crítico de vida (ecológico, económico y cultural); formal crítico, de democracia liberadora; y de factibilidad crítica, la realización de la utopía presente de las masas irredentas, de las víctimas, que como fantasmas vagan en la exterioridad del sistema político fetichizado, totalizado. “Cuando el político ejerce delegadamente el poder obediencial, cuando tiene una honesta pretensión crítico-política de justicia, puede decirse que cumple con el noble oficio

de la política” (Dussel, 2010: 122). Cuando se diferencian estos tres principios críticos de liberación de las tres determinaciones esenciales de lo político, es en base a que los principios críticos (que en nombre son parecidos) parten desde la razón del Otro, que en este caso es el pueblo, como actor transformador del antiguo sistema al nuevo orden. Los principios críticos de liberación parten de la exterioridad del Otro, para su liberación.

2.5. Praxis de liberación

La praxis indica la actualidad del sujeto en el mundo, la praxis política indica la actualidad en el campo político, y la praxis de liberación pone en duda las estructuras hegemónicas del campo político. De todas formas, la praxis política modifica el campo político de alguna manera, puesto que siempre hay sistemas que corregir o perfeccionar. Pero “cuando es una «actividad crítico-práctica», la denominaremos praxis de liberación. Esta praxis tiene dos momentos. Una lucha negativa, deconstructiva contra lo dado. Y un momento positivo de salida, de construcción de lo nuevo” (Dussel, 2010: 124). Primero, el pueblo se da cuenta de la injusticia de su situación. En el consenso crítico del pueblo, niega la estructura de dominación, luego deconstruye el sistema injusto y desde su potencialidad negada como *hiperpotentia* (poder del pueblo “desde abajo”), como voluntad de vida del Otro, construye un proyecto nuevo, más fuerte que la muerte, la injusticia y la corrupción.

La praxis de liberación es la acción por la cual un “nuevo” actor irrumpe en la historia. En verdad, es un actor negado sistemáticamente pero que siempre ha estado ahí: el pueblo. Para que el nuevo proyecto sea posible, hay que creer suficientemente en él. “Sin esperanza de un futuro que hay que hacer posible no hay praxis crítica liberadora. (...) La utopía es un postulado político necesario para la praxis de liberación en cuanto pone la tensión hacia el futuro, hacia el proyecto de liberación futuro como proceso inacabable. En el Foro Social Mundial se dice: ¡Otro mundo es posible!” (Dussel, 2010: 125). Este postulado político es el fundamento que abre lo aparentemente imposible para el sistema: su transformación. Hay que tener siempre presente afirmativamente la *potestas* dos. Es lo que la praxis de liberación hará sobre la marcha, transformar la *potestas* uno fetichizada, en una *potestas* dos liberada. Dussel es cuidadoso en este punto. Ya en la obra *Filosofía de liberación* plantea que cada proyecto de liberación debe tener bien en cuenta las condiciones geopolíticas de cada país o región. “Cada tipo de liberación debe tener bien en

cuenta la estructura de dominación de la que parte. De aquí que los modelos de liberación política ante el imperialismo estadounidense, deban ser diferentes, teniendo en cuenta la exterioridad, originaria o alteridad histórica concreta de cada región y país” (Dussel, 2011: 126). En este sentido, los postulados políticos tienen diferentes formas de llevarse a cabo en cada región o territorio, tomando en cuenta su historia negada como exterioridad, que es desde donde surge el pueblo. Será necesario realizar un nuevo “pacto social” que se renueve en una “hegemonía popular”, de identidad nacional (en los países periféricos el Estado es el último bastión de batalla que permite resguardar los derechos avasallados por las transnacionales); en una renovada eficiencia administrativa, “ante la democracia liberal, el Estado benefactor o el keynesianismo económico, y ante las democracias de transición en América Latina (desde 1983) que generaron una «clase política» que frecuentemente se corrompe” (Dussel, 2010: 126). Se debe trabajar con partidos políticos progresistas, críticos, de liberación, con equipos científicos (de ciencias políticas, economistas, pedagogos, médicos, dirigentes sindicales, de movimientos sociales, etc.), donde se expliciten los fines concretos de la acción liberadora en todas las esferas (materiales, de legitimación y de administración estatal). Además se debe resguardar que en todos los niveles (esferas) del campo político, desde los movimientos sociales, populares, hasta la burocracia más tecnificada del aparataje estatal, se apliquen los principios críticos de liberación (material, formal y factible). Es decir, la praxis de liberación se abre camino en las diferentes subesferas materiales (ecológica, económica y cultural) desde el consenso crítico del pueblo (esfera formal de legitimación), hegemonizado en un “*hegemón* analógico” de las reivindicaciones sociales, de los oprimidos y excluidos.

La praxis de liberación no es solipsista, no es llevada a cabo por un sujeto único, el genio. Es un acto intersubjetivo, colectivo, de consenso recíproco. El político liberador entonces, es como un intelectual orgánico, un promotor, un organizador, es “una luz que ilumina un camino que el pueblo en su caminar construye, despliega, perfecciona” (Dussel, 2010: 128). Para que la *hiperpotentia* del pueblo no quede en el aire, no sea voluntarismo ideal, anarquismo, es necesario que la *hiperpotentia* (poder en-sí como mera potencia) se institucionalice (poder para-sí institucionalizado). Estamos hablando de la creación de la nueva institucionalidad (*potestas* dos) que hará justicia con el pobre, el oprimido y el

excluido, pero desde el consenso crítico del propio pueblo (bloque social de los oprimidos y excluidos), y no desde la inclusión a la institucionalidad corrupta, fetichizada. El consenso crítico del pueblo en simetría como determinación de legitimidad-crítico democrática, es una superación de la izquierda clásica vanguardista. El sandinismo aún solía “bajar” las ordenes desde arriba a las masas sandinistas. “Sólo con el zapatismo se ha superado definitivamente el vanguardismo” (Dussel, 2010: 129). Esto precisamente porque el Zapatismo abandona la idea de tomarse la institucionalidad política para liberar al pueblo desde la administración del partido vanguardista, y se interna en la selva para ejercer un nuevo tipo de liderazgo abandonando un vanguardismo iluminado.

Dussel en 1977 no podía anticipar la superación del vanguardismo por un renovado tipo de ejercicio del poder político, ya no como dominación, sino como obediencia. Pero la construcción de una arquitectónica define los momentos de una formación social mínimos pero necesarios, desde los cuales la exterioridad (oprimidos y excluidos) y la liberación (afirmación de la vida de los Otros) tiene lugar central.

Los sistemas políticos o formaciones sociales pueden pasar por cuatro momentos estructurales (análogos, nunca idénticos). El tiempo de la liberación, que parte de la opresión, de la represión, de la lucha que ha comenzado el dominado y que responde el que se libera. (...) El segundo tiempo es de la organización del nuevo Estado, es el tiempo de Jefferson, de Lenin, de F. Castro. Es el tiempo de justicia; hay lugar para todos; hay mucho que hacer; todo está por delante. (...) El tercer momento es la época clásica, la estabilización, el lento ascenso; los patricios creadores dejan lugar a los ancianos (el senado), a los conservadores. La cuarta etapa es al mismo tiempo el esplendor y la decadencia. Es en esta etapa que el Estado y las instituciones se endurecen entrópicamente (Dussel, 2011: 131).

La praxis de liberación es el inicio y el término de esta arquitectónica del cambio político. El cambio político, el cambio del orden vigente, es ilegal para el sistema dominador, pero es legítimo desde el consenso crítico del pueblo, que justifica como legítimo su propio actuar. En este sentido, el pueblo puede realizar lo ilegal para poder llevar a cambio la transformación de la *potestas* uno fetichizada. A. Gramsci describe adecuadamente cómo la clase dirigente pasa de hegemónica a dominadora, cuando se

rompe el consenso vigente por el disenso popular. La coacción legal (por el estado de derecho vigente) y legítima (en el consenso vigente) del orden establecido (A), se vuelve dominación, represión con el disenso popular, por lo que ahora, la coacción es legal pero ilegítima (desde el consenso crítico del pueblo). La praxis de liberación, en la transformación del orden vigente (B), es ilegal (para el sistema de derecho vigente). Sin embargo, es legítima desde la conciencia de nuevos derechos reivindicados por el consenso crítico del pueblo. Cuando los héroes de la independencia de los territorios latinoamericanos se alzaron contra España, eran ilegales para las Leyes de Indias, pero eran legítimos desde el consenso patriota. En este sentido, Dussel distingue entre coacción legítima y violencia (coacción ilegítima). La coacción legítima es aquella que cuenta con el consenso vigente hegemónico o el consenso crítico popular. Pero cuando el consenso hegemónico se pierde con el disenso popular, la coacción legítima y legal del actual orden vigente, se vuelve violencia, terrorismo de Estado. De la misma forma, violencia también es la acción pretendida por una vanguardia anti institucional, como el anarquismo individualista de izquierda o derecha.

La praxis de liberación es el proceso mismo de construcción del poder “desde abajo”, y no solo “desde”, sino que el poder se construye “abajo”. Primero se construye la unidad, la unificación de fuerzas en un “*hegemón analógico*”, donde por traducción de las reivindicaciones, las comunidades, las minorías étnicas, los marginales, los movimientos sociales, se unen bajo un mismo postulado. Se construye la normatividad subjetiva de los agentes y las instituciones. Luego viene el ejercicio delegado del poder (*potestas* nueva). “Habiendo comenzado como lucha de liberación del sindicato cocalero, cuando Evo Morales es elegido presidente de Bolivia en diciembre de 2005, comienza ahora, desde una praxis de «construcción» de hegemonía, la transformación del Estado” (Dussel, 2010: 137). Desde la posición crítica (siempre un tanto destructiva, peligrosa y negativa), se pasa al ejercicio delegado positivo del poder. Entonces, lo que tiene que poder realizar el político liberador, es traducir las demandas de los distintos movimientos sociales para que desde abajo se construya una nueva hegemonía popular.

Una filosofía política no propone ni los proyectos ni las transformaciones concretas, empíricas. Aquí solo se enuncian los principios y los criterios de transformación, a mediano

y largo plazo, de los modelos totalitarios o autoritarios de Latinoamérica, “y del reciente modelo neoliberal aplicado en las dos últimas décadas del siglo XX, por un nuevo paradigma que supere el monopolio de la «clase política» (de los partidos burocráticos) en el periodo de las democracias formales endeudadas (desde 1983 en nuestro continente político)” (Dussel, 2010: 140). Las instituciones que se crearon con el objetivo de perpetuar la vida humana, en su época de esplendor y decadencia, se vuelven represoras, se han fetichizado y con esto ponen en peligro su objetivo principal: la voluntad de vida de la comunidad. Por lo que se hace necesaria la transformación de la antigua *potestas*. Dussel, haciendo eco de las *Tesis sobre Feuerbach* de K. Marx, plantea que “los filósofos en la historia se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”. La praxis transformadora es lo que hay que realizar. Se distingue entonces, entre reforma, transformación y revolución.

Se suele oponer a la revolución la reforma. Todo lo que no sea revolucionario del orden vigente pasa por ser reformista. Dussel llama reformista a la acción política que aparenta realizar un cambio, pero que mantiene la esencia del sistema político vigente. La acción política reformista puede traer consecuencias positivas accidentales para la comunidad, pero no responde a las reivindicaciones populares. En cambio, la transformación política es una acción que subvierte el orden establecido, cambia la institucionalidad por otra que cumpla las reivindicaciones populares. La transformación se realiza desde el consenso crítico del pueblo. Esta puede ser parcial o radical, en el caso de ser radical la llamamos revolución. Por lo tanto, la revolución es una transformación radical del orden vigente. En un momento histórico dado se puede subvertir todo el orden vigente, cambiar toda la institucionalidad, pero ese momento llega después de un arduo trabajo en la construcción de la nueva hegemonía popular “desde abajo”. Sin embargo, en la construcción del poder “desde abajo”, la praxis de liberación realiza transformaciones parciales, las cuales hay que saber distinguir de las acciones reformistas. Así, por ejemplo, el cambio de constitución en Bolivia en 2009 hacia un Estado plurinacional es una transformación parcial, no una revolución radical, pero tampoco es reformista, en cuanto transforma la esencia dominadora del antiguo orden (por el reconocimiento de la distinción cultural que el antiguo Estado Nacional de Bolivia negaba).

Por último, la praxis de liberación tiene que tener a la vista como brújula, los

postulados políticos, para no perder el rumbo. En un mundo político donde se confunden las posibilidades empíricas (que efectivamente pueden ser realizadas) con las posibilidades de vida, hay que saber tener una guía para no perderse en la praxis de liberación. Una política sin principios éticos-normativos, es una reducción de la política a la mera acción estratégica, nociva para la primera determinación de lo político: la voluntad de vida de una comunidad. Con esto se quiere indicar el ámbito reformista de la acción política dominante, siempre posible, pero que responde fetichizadamente a los intereses de una “clase dominante”. “La institución creada para la vida comienza a ser motivo de dominación, exclusión y hasta muerte” (Dussel, 2010: 140). Las instituciones se han fetichizado, es el tiempo kairótico de la praxis política.

La política en su esfera material (en relación a la vida) se cruza con otros campos prácticos. En relación al campo económico, cuando la vida en general, y la de la comunidad están en peligro por la catástrofe ecológica, la política debe intervenir, cruzarse con el campo económico. Esto no es extraño, por esta razón los Estados tienen ministerios de economía, porque el campo económico se cruza con todos los demás campos prácticos puesto que el ser humano se mueve por todos ellos. Todos los campos prácticos de la vida humana se interrelacionan, contra lo que sugiere un politicismo como el de J. Habermas o K. O. Apel al reducir la política a la esfera formal (de legitimidad-democrática) en la “comunidad de comunicación”, sin incluir la esfera material, por no ver que la determinación primera del poder político es la voluntad de vida de una comunidad.

Por lo tanto, hay un criterio ético que se expresa en todos los campos prácticos como esfera material (de vida). Análogamente, la esfera material del campo económico guarda relación con la dignidad de la vida en general, siendo lo económico la relación persona-naturaleza-persona, una relación intersubjetiva con la naturaleza, pues está en cuestión la vida tanto de la tierra como la vida humana. En relación a la vida humana, el capitalismo es una reducción del campo económico, se fundamenta en la competencia perfecta (F. Hayek), y no en un horizonte del trabajo cero donde la economía perfecta sería aquella que hubiese reemplazado el trabajo humano del todo, liberando a la persona para gozar de los bienes culturales (Dussel, 2008: 150). Se trata de pensar una nueva etapa transmoderna que se base en el respeto completo a la dignidad de la vida en general. “¿No

será que el capitalismo, y aun el socialismo real, responden a un desprecio de la *dignidad absoluta de la vida en general*, la vida como la prolongación y condición de nuestro cuerpo viviente (al decir de Marx en los *Manuscritos de 1844*)? ¿No fue el criterio del «aumento de la tasa de ganancia» (en el capitalismo) y el «aumento de la tasa de producción» (en el socialismo real) lo que llevó al cataclismo ecológico?» (Dussel, 2010: 150). La economía no puede basarse en el aumento de la tasa de ganancia. Esto significa inmolar a la humanidad en la miseria, en la opresión y exclusión, en el afán de sobre explotación de los trabajadores para conseguir más ganancias. En las economías nacionales periféricas, por transferencia de plusvalor de las economías periféricas a las economías dominantes en la competencia de precios en el mercado mundial, se transfiere riqueza de las crecientes masas de pobres en la periferia mundial al primer mundo (Dussel, 2011: 226). El postulado político económico sería perpetuar la vida en general por siempre. Por esto se deben racionalizar los recursos naturales, avanzar en recursos renovables y energías limpias, además de la reducción de la jornada laboral por medio de la tecnología. “La *intervención* en los sistemas del campo económico es parte de la función política (contra el «economicismo de mercado» del sistema capitalistas y del sistema político liberal), si se tiene claridad acerca de la imposibilidad del mercado de producir equilibrio y justicia para todos” (Dussel, 2010: 153). El capitalismo transnacional está produciendo un creciente aumento de la brecha entre las masas de pobres y los ricos. Cada vez más la riqueza se concentra en manos de pocos y aumentan las masas de pobres.

En relación al campo cultural, la Modernidad, que empezó con la conquista, se ha impuesto con la cultura occidental: sus instituciones, su sistema educativo, su lengua, su arte, su religión, su cultura. Se ha producido un enorme genocidio cultural, al ubicar la cultura occidental como naturalmente superior. Se ha despreciado la cultura indígena de los distintos pueblos originarios, no se ha respetado la diferencia cultural. Se necesita realizar una revolución cultural para recuperar las lenguas despreciadas, la cultura, la sabiduría, el arte, la arquitectura y la cosmovisión de las culturas originarias y mestizas, y de ese modo, avanzar desde un Estado unicultural hacia un Estado pluricultural, en una civilización transmoderna, respetuosa de la diferencia cultural y la dignidad humana: “(...) Una Revolución cultural, como proclama Evo Morales en Bolivia, donde cada comunidad pueda afirmar su cultura, hablar su lengua, ejercer su derecho, defender su seguridad, tener

autoridades propias elegidas según sus costumbres (al menos en el nivel municipal), su sistema escolar, el uso de su sistema de salud, su sistema económico, etcétera” (Dussel, 2010: 156). Se trata de una educación en respeto por el Otro, como víctima, y proclamar ahora la solidaridad por el Otro en vez de la fraternidad burguesa, que se ha transformado en hipocresía histórica. Es la fecundidad teórica de la solidaridad como un método que diagnostica la patología del Estado desde los ojos de las víctimas. “Llamamos solidaridad en la esfera del derecho a la responsabilidad por el que no lo tiene (o por el que no se le ha otorgado)” (Dussel, 2010: 160).

Respecto a los sistemas del derecho, éstos son históricos y constantemente sufren transformaciones. Para la transformación de los códigos legales, la salida eurocéntrica ha sido afirmar la existencia “de derecho naturales” (Dussel, 2010: 161). Este es el telos eurocéntrico de los derechos perennes. Acontece que históricamente se descubren nuevos derechos. Los movimientos sociales, las comunidades indígenas, los marginales, los trabajadores, los estudiantes, descubren que su *falta-de*, se traduce en *derecho-a*. En el consenso crítico el pueblo, su *hiperpotentia* se institucionaliza. En el sistema del derecho, el pueblo descubre o reivindica nuevos derechos. El pueblo hará lo necesario para que las transformaciones de estos nuevos derechos se expresen en el sistema del derecho. El criterio de transformación de la *potestas* está siempre ligado a la subesfera material. Es decir, se deben transformar los códigos legales para dar cabida a nuevos derechos que permitirán el aumento y desarrollo de la vida del *populum* (pueblo hegemónico futuro, en la civilización transmoderna).

La transformación del sistema de representación tiene que ser sobre la base del ideal representante = representado. Como dicho efecto es imposible, se busca constantemente perfeccionar el sistema de representación, para evitar su corrupción. El ejercicio del poder obediencial cumple con el postulado anterior. Sin embargo, será necesario crear nuevos poderes que permitan la fiscalización del ejercicio delegado del poder (*potestas*), y del ejercicio del poder obediencial. Esto es lo que ocurre en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, donde se puede leer una novedad mundial: “El Poder Público Nacional se divide en *Legislativo, Ejecutivo, Judicial, Ciudadano y Electoral*” (Dussel, 2010: 166). Aún a medio camino de lo que debería ser un nuevo poder ciudadano

de fiscalización del ejercicio delegado del poder (*potestas*), se debe avanzar en esa dirección, la de obedecer al consenso crítico del pueblo y producir la transformación de la institución para dar cabida a los nuevos derechos, en una nueva sociedad futura, más tolerante y respetuosa de la dignidad humana en general. “La democracia representativa (que tiende a ser un movimiento de arriba hacia abajo) debe ser articulada con la democracia participativa (como movimiento fiscalizador de abajo hacia arriba)” (Dussel, 2010: 166).

Por último, sin el ejercicio delegado del poder no es factible transformar realmente el mundo. El postulado de factibilidad de la liberación guarda relación con que el representante sea igual al representado, por esto debe articular la participación ciudadana. “Es siempre necesario considerar si las instituciones sirven de verdad para satisfacer las reivindicaciones de la comunidad, del pueblo, de los movimientos sociales. Si no sirven hay que transformarlas. H. Chávez cambia de Constitución al comienzo del ejercicio delegado del poder; Evo Morales también. Es decir, el paquete de las instituciones estatales (*potestas*) hay que desatarlo, cambiarle la estructura global, conservar lo sostenible, eliminar lo injusto, crear lo nuevo” (Dussel, 2010: 172).

La praxis de liberación entonces es un proceso operativo con tensión hacia el futuro como sistema nuevo más justo, así ahora no nos referiremos a la libertad, sino a la liberación como proceso, como negación de un punto de partida, como tensión hacia el punto de llegada” (Dussel, 2010: 179). En este sentido, la categoría positiva y operativa del método analéctico es la liberación, que funciona como categoría operativa en la Filosofía de Liberación, como una arquitectónica aun inconclusa, pero con firmes cimientos, de una sociedad futura transmoderna más respetuosa de la vida en general y de la vida humana en particular. Si la categoría principal del método dialéctico es la de totalidad, la analéctica subsume este método en uno que pone como categorías centrales las de exterioridad y liberación como dos caras de una misma moneda. Se libera al Otro: rostro siempre de un pueblo o comunidad. El método analéctico puede resumirse como una lucha por la alteridad desde la solidaridad para su liberación. “Unido a los otros postulados de la Revolución burguesa que se enunciaban con la proclamación de «¡Igualdad, fraternidad, libertad!», debemos transformarlos en la rebelión de los pueblos oprimidos y excluidos de la periferia en sus luchas por la Segunda Emancipación en el nuevo postulado: «¡Alteridad,

Solidaridad, Liberación!» (Dussel, 2010: 179).

CAPITULO III: FILOSOFÍA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

2.6. La Ética de la liberación en dialogo con la Ética del discurso

La Ética de la liberación en la década de 1990 entra en dialogo con otra escuela ética importante, la Ética del discurso, cultivada por J. Habermas y K.O Apel. Es la etapa de dialogo de la Filosofía de la Liberación con otras corrientes críticas de pensamiento. En este sentido, para probar la actualidad de la Filosofía de la Liberación y el método analéctico, se trabajarán los diálogos sostenidos con otras tradiciones contemporánea de la ética, política y filosofía, a propósito de problemas contemporáneos como la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), la crítica a la Modernidad eurocéntrica, desde lo post o trans moderno (con diferencias distintivas) (Vattimo), los diálogos multiculturales, las teorías sub alternas, los estudios de género, entre otros. Dussel entra en diálogos en diferentes congresos internacionales con filósofos como K. Otto Apel, J. Habermas, Adela Cortina, G. Vattimo, C. Taylor, P. Ricoeur y R. Rorty. En este apartado y por razones de espacio, sólo abordaremos el diálogo que tuvo la Ética de la liberación con la Ética del discurso de K.O. Apel entre 1989 y 1993 (dialogo que se extendió hasta el 2002). Tal debate está presente en las cinco primeras conferencias transcritas en la obra *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur* de Enrique Dussel de 1993.

La Filosofía de la Liberación inicia así una etapa de confrontación y diálogo que le permitirá madurar en lo que será luego la *Política de la liberación* (2009), una económica de la liberación, desarrollada en *16 tesis de economía política* (2014), una estética de la liberación, y más recientemente un nuevo trabajo de ética tomando todo lo aprehendido en estos diálogos, en *14 tesis de ética* (2016). En este sentido, veremos cómo el método analéctico de la Filosofía de la Liberación subsume el núcleo racional de la Modernidad para establecer un meta-discurso desde los oprimidos y excluidos, para así generar categorías universales-situadas analógicamente a cada realidad geopolítica de exclusión en el planeta.

En 1993 Dussel sostiene que en las últimas dos décadas no se han contradicho las

tesis fundamentales de la Filosofía de la Liberación, y no solo eso, se han profundizado y desarrollado aún más los problemas de la exclusión y la opresión. La táctica de la dominación no ha sido contradecir aquellas tesis, sino más bien ignorarlas (práctica no racional) (Dussel, 1993: 13). La Filosofía de la Liberación no tiene más remedio que enfrentarse a las demás tradiciones. El dialogo con la Ética del discurso de K. O. Apel es significativo en este sentido, porque marca una nueva etapa en la praxis de liberación, marcada por la madurez de su pensamiento y el dialogo con otras tradiciones filosóficas contemporáneas.

La Filosofía de la Liberación debe enmarcarse dentro de la tradición filosófica llamada “continental”, específicamente dentro de la tradición “fenomenológica, hermenéutica y dialogal. (...) Herbert Marcuse nos permitió «politizar» la ontología” (Dussel, 1993; 14). Producto de las dictaduras militares de los años '70 un grupo de filósofos interpretaron el Otro de E. Levinas no sólo como un Otro del lenguaje, sino fundamentalmente como pobre, como oprimido, como la mujer dominada por el machismo, el joven dominado por la pedagogía bancaria (Paulo Freire), el mestizo dominado por el blanco europeo, entre algunos ejemplos de grupos excluidos y dominados. La postmodernidad de un M. Foucault, o un pensamiento crítico como el de Heidegger o Nietzsche, nos sirven como método destructivo, para deshacer la historia de la modernidad, de la política, la ética, la historia, entre otros campos. Sin embargo, no nos sirven para construir. La Filosofía de la Liberación, con su método analéctico, propone un método que construye desde la razón del Otro, y esta es la novedad, es un método positivo que nace de la dialéctica. La praxis de liberación es sobre todo la creación de lo nuevo desde la utopía presente de los excluidos y oprimidos. Es necesario por lo tanto asumir la crítica de estos autores pero ir más lejos. La ética de la liberación hará lo mismo con la crítica que hace la Ética del discurso a la tradición analítica en filosofía, al subsumir el giro lingüístico de la lógica analítica (de oraciones) en la comunicación (en los actos de habla) y por lo tanto en el giro pragmático. Pero irá más lejos, pues Dussel dirá que una “comunidad de comunicación” (pragmática trascendental) es subsumida por una “comunidad de vida” en una Económica trascendental. El concepto de comunidad de científicos de T. Kuhn, será transformado por K. O. Apel en una comunidad de comunicación a priori a cualquier acto de habla, y por lo tanto ese a priori es una pragmática trascendental, es la comunidad

como supuesto primero de cualquier acto de habla de comunicación. La comunidad de comunicación es el ámbito de la pragmática del significado. Esto quiere decir que el significado de un acto de habla sólo puede descifrarse si se tiene conciencia de que él se da en una comunidad de comunicación a priori que le da sentido. Por este motivo, la pragmática trascendental es a priori de cualquier acto de habla, es decir, que la lógica semántica o sintáctica tiene sentido siempre en una comunidad de comunicación asumida trascendentalmente a todo acto de habla.

La Filosofía de la Liberación afirma una ética de la liberación que pone como criterio ético (y material) la vida. Para el meta discurso de la Filosofía de la Liberación, la ética es la *prima philosophia*. “La filosofía comienza por la realidad, y la realidad humana es práctica, es siempre-ya a priori relación persona-persona en una comunidad de comunicación (del lenguaje y la vida) presupuesta real (objetiva) y trascendentalmente (subjetivamente)” (Dussel, 1993; 19). Si el campo ético que atraviesa todos los campos prácticos (económico, político, pedagógico, erótico, deportivo, social) tiene como criterio la vida, es porque la relación originaria es la de sujeto-sujeto y, por tanto, la vida del sujeto, de la comunidad y del pueblo.

La “pragmática trascendental” de K. O. Apel, que supone una comunidad de comunicación a priori de la comunicación en donde todo acto-de-habla tiene sentido, es útil para la filosofía de la liberación, pues se podrá proponer un *paradigma vitalista* y suponer una comunidad de vida trascendental, una Económica trascendental (Dussel, 2011: 215) al mundo humano (dimensiones sujeto-sujeto y sujeto-naturaleza) que subsuma a la comunidad de comunicación. “La económica no es la «economía», sino que es la parte de la filosofía que piensa la relación práctico-productiva, la relación de la «persona-el otro» mediada por el producto de la relación «persona-naturaleza»” (Dussel, 2011: 215). La interpelación del pobre cuando pide un pan para saciar su falta de comida, porque es un excluido de los beneficios del sistema capitalista, es un acto de habla que en su fuerza ilocucionaria demanda la realización del acto de justicia que debe ser realizado por el interlocutor en una “comunidad de comunicación ideal” que es interpelado por la demanda de pan para el hambriento (pobre), pero que requiere a la comunidad de productores/consumidores.

Por un lado, el 75% de la población mundial vive fuera de los países desarrollados. Según la teoría de la dependencia, la transferencia de plusvalor por parte de los países dependientes (del capital extranjero) se produce mediante la competencia injusta en el mercado mundial, puesto que los países desarrollados crean la tecnología y están en la vanguardia. Así, al producir las mismas mercancías con menor costo de producción obtienen más ganancias. Pero además, las políticas y filosofías dominadoras (desarrolladas en las potencias centrales) aplicadas sobre la periferia, pueden privilegiar un extractivismo exportador (no industrial) el cual sólo empobrece a los países periféricos no dejándolos desarrollarse nunca. “La ambigüedad de una tal «realización» de la modernidad, por parte de la «sociedad abierta» del «capitalismo tardío», (por parte de Habermas) se encuentra limitada por lo que llamamos la «falacia del desarrollismo»” (Dussel, 1993; 16). La “falacia del desarrollismo” supone que el desarrollo económico es lineal y continuo en la historia, por lo que la pobreza del tercer mundo y su subdesarrollo se deben a que no han adoptado las políticas económicas del primer mundo. Tal falacia ignora que la pobreza y el subdesarrollo es consecuencia directa de una estructura de transferencia de valor de la periferia al centro en una economía-mundo, como lo demuestran las teorías del sistema-mundo. Por otro lado, la realización de la interpelación del pobre por pan, requiere la cosecha de trigo, la producción de harina, el transporte del pan, ponerlo en las manos del pobre, consumirlo. Es decir, requiere de lo que Dussel denomina la Económica, un campo que integra tanto las dimensiones prácticas (política, ética, erótica), como productivas (semiótica y pragmática del lenguaje, ecológicas, tecnológicas, de diseño), en una praxis-poética de liberación. La dominación se hace real según Dussel cuando el dominador se apropia del producto del trabajo del dominado. En última instancia, la dominación es real cuando las potencias centrales expolían el trabajo de la periferia (en la guerra por ejemplo). En este sentido, la praxis-poética de liberación supone una Económica de la liberación que no expolie el trabajo del trabajador en beneficio de un individuo dominador. “La irracionalidad del capitalismo la sufre la periferia capitalista (cuestión que Marcuse no pudo sospechar y que Habermas ignora absolutamente), tema de la filosofía de la liberación” (Dussel, 1993: 16). Esta negatividad es la exterioridad, como trascendentalidad interna, desde donde se sitúa el discurso de la Filosofía de la Liberación. Es la irracionalidad del capitalismo, la que Dussel describe en el “mito de la modernidad”. La práctica del “yo

conquisto” (un yo práctico anterior al yo pienso) del europeo del siglo XV, forjó la identidad del europeo como naturalmente superior a las demás culturas, y fue constituyendo su eurocentrismo. La filosofía de la liberación no es “lo otro que la razón” sino más bien la “razón del Otro” (Dussel, 1993: 43; Dussel, 2011: 240).

“El *lógos* es una función de la vida y no viceversa” (Dussel, 1993: 24). La razón está subordinada a la vida. Esto quiere decir, por un lado, que la filosofía de la liberación no abandonó el núcleo racional de la modernidad, puesto que es necesario para la liberación de la humanidad en su sentido planetario. La razón es necesaria para afirmar la vida de los excluidos y oprimidos, mostrando a la totalidad vigente como fetiche totalizado, que ha devenido en muerte y no vida para la humanidad. Se podría pensar que más allá de la razón está la irracionalidad, pero en realidad está la exterioridad del Otro que no puede ser comprendida del todo por el sistema vigente. “Más allá de la «comunidad de comunicación» está el que no argumenta porque no forma «parte» de ella” (Dussel, 2011: 86). El “paradigma de la conciencia” (de Descartes hasta Husserl) fue subsumido por el “paradigma del lenguaje” (como lo muestra Apel); este segundo paradigma, por su parte, debe ser subsumido en el “paradigma de la vida”, vida de la comunidad humana como “participación” y “comunicación” del producto del trabajo social (Dussel, 1993: 25). La Filosofía de la Liberación debe dialogar con el “paradigma de la comunicación” (Apel y Habermas) para mostrar desde una Económica trascendental (subsumiendo la pragmática trascendental) cómo el Otro (pobres, clases populares, trabajadores, jóvenes, minorías étnicas, sexuales, marginales) ha sido excluido de la “comunidad de comunicación” y ni siquiera participa de ella, porque su protesta es un proto acto de habla y no existe simetría real en el debate de dicha “comunidad de comunicación”.

“Apel muestra claramente cómo la mera «oración», objeto de la filosofía del *linguistic turn*, desde Frege o el primer Wittgenstein, queda subsumida en el «acto-de-habla», el *pragmatic turn*” (Dussel, 1993: 35). Para la filosofía de la liberación, el acto de habla desde el que se comienza es el que parte de la víctima, aquel que sufre la irracionalidad del acuerdo tomado en una comunidad de comunicación, de la que no fue parte en el acuerdo alcanzado. La víctima es la que expone como traumatismo su sufrimiento, en una interpelación, un “decir” como exposición que anticipa “lo dicho”

como expresión (Dussel, 2011: 191). Este acto de habla es la “interpelación” del pobre por pan, por ejemplo. “Por «interpelación», entonces entenderemos un enunciado performativo *sui generis* que emite alguien que se encuentra, con respecto a un oyente, «fuera» o «más allá» (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del «sistema», de la *Lebenswelt* husserliana-habermasiana o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que fungen como la «totalidad» de un Lévinas” (Dussel, 1993: 37). Esta “interpelación” es distinta de la interpelación dentro del sistema vigente, porque la interpelación de los grupos de excluidos “se «opone» por principio al consenso vigente, al «acuerdo» conseguido intersubjetivamente *en el pasado que lo excluyó*. Su argumentación será radical y difícilmente aceptada de hecho” (Dussel, 1993: 41). La demanda por pan del pobre, es una interpelación de la que, si me hago cargo racionalmente, por fe en su palabra, me obliga a cambiar el sistema vigente, ya que saciar el hambre del pobre es transformar radicalmente el sistema. La aceptación de la sinceridad de palabra del Otro (en la interpelación), es el fruto de la fuerza ilocucionaria, y su efecto perlocucionario nos llevará a la praxis poiética de liberación.

Apel distingue un lado A y un lado B de la comunidad de comunicación trascendental (Apel) o universal (Habermas) de una Ética del discurso. La parte A es una comunidad de comunicación ideal y la parte B, una comunidad de comunicación real. En la parte A, presuntamente democrática, se asumen los principios éticos de la comunicación, para poder conseguir acuerdos vigentes, y derivar así en una ética de la responsabilidad por el cumplimiento y efectos de dichos acuerdos. En la parte B se muestra una comunidad de comunicación real, histórica, que en efecto ha excluido del acuerdo a varios grupos de la comunidad de vida, sobre la base de que el 75% de la humanidad vive fuera del primer mundo y no participa de la comunidad de comunicación real (Dussel, 1993: 99). Para Apel, el problema de la ética de la liberación se ubica en la parte B, por lo que los principios de una tal comunidad de comunicación ideal no son puestos en duda. El tema sería la aplicación correcta de los principios éticos de una comunidad de comunicación ideal a la comunidad de comunicación real (Dussel, 1993: 99). Sin embargo, Dussel sostiene que en la parte A de una Ética del discurso, se debe superar la pragmática trascendental en una Económica trascendental, que asuma la exterioridad virtual, que tiene toda persona respecto a una comunidad de comunicación ideal, en una comunidad de vida. Es el pobre,

interpelando a un oyente por pan, el que lanza una praxis poética de liberación, desde la constatación de la injusticia de su situación. Es “la interjección como exposición del dolor del oprimido (...) la protesta feminista de la mujer, la rebelión y hasta el insulto del joven contra sus maestros son mensajes, palabras, discursos, textos, revelación, apocalíptica metafórica, que nos arrastran hacia un más allá de la palabra dicha: hacia un mundo del que habla como exterioridad distinta” (Dussel, 2011: 193). Los Otros construyen el disenso del acuerdo vigente, que ahora demanda la transformación de las instituciones para dar cabida a su vida negada. Es por eso que desde la comunidad de vida en una Económica trascendental, se pone en tela de juicio una comunidad de comunicación ideal (como libre de dominación) al integrar la exterioridad como momento de su definición, y así poder afirmar la razón del Otro y no lo otro que la razón (Dussel, 1993: 43). Es la capacidad que tiene toda persona de encontrarse virtualmente más allá del acuerdo vigente en una comunidad de comunicación ideal, es la capacidad virtual de ser siempre un Otro. Esto es sobre la base de que no se pueden tener acuerdos absolutos, que fueran vigentes para siempre. Por este motivo, hay que incluir en la definición de una comunidad de comunicación ideal la capacidad de ser virtualmente otro de dicha comunidad.

Por último, explicaremos el paso de una pragmática trascendental a una económica trascendental. Análogamente, como todo acto de habla supone una comunidad de comunicación y por ende se asume una pragmática trascendental a todo acto lingüístico, el acto de habla sólo tiene sentido y se puede descifrar su significado en una comunidad de comunicación presupuesta a priori y trascendentalmente. Todo acto-de-trabajo presupone ya siempre a priori una comunidad de productores. En este sentido, “si Apel habla de una «pragmática trascendental» (en el nivel de la comunicación lingüística), con el mismo derecho podría hablarse de una «económica trascendental» (en el plano de las relaciones prácticas productivas)” (Dussel, 1993: 50). La acción comunicativa y la acción económica son dos dimensiones de la relación práctica entre personas. La interpelación del pobre por pan, supone la producción, supone el acto de trabajo por el que se transforma la naturaleza. Por esto que la interpelación del Otro, es un acto de habla sui generis que desde una comunidad de vida busca hacer justicia con el hambre del pobre (en este caso particular de exclusión económica) desde el criterio ético de vida, superando así una ética formalista, que

no tenga consideración de los ámbitos económicos que supone la realización perlocucionaria de la “interpelación” de un excluido u oprimido. La ética del discurso es formalista, según Dussel, porque su criterio ético es meramente formal, es sobre las condiciones de simetría mínimas para que una comunidad de comunicación quiera llegar a acuerdos legítimos. Sin embargo, estos principios formales pueden ser subsumidos en un paradigma vitalista, que presupone la vida como criterio ético universal, y por ende, suponer una comunidad de vida que integra la comunidad de comunicación formal, pero a la vez integra las demás dimensiones prácticas de la vida (la política, la economía, la cultura, el deporte). En una Económica trascendental, se subsume a la pragmática trascendental, puesto que el diseño que se planifica para producir el satisfactor del hambre del pobre, parte de una interpelación pero necesita mínimamente de la comunidad de productores/consumidores, de la comunidad política para saciar estructuralmente su hambre.

En la lengua de los hombres murciélago, los que hablando se van orientando en su caminar, los tzotziles, hablar con la verdad se dice YALEL TA MELEI. Les enseñamos a hablar y también a escuchar. Porque aquel que sólo habla y no escucha, termina por creer que lo que dice es lo único que vale. En la lengua de los tzotziles, los que escuchando se van orientando en su caminar, escuchar con el corazón se dice YATEL TAJLOK ‘EL COONTIC (Relatos Zapatistas, 2015: 9).

CONCLUSIÓN

Luego de presentar el sistema filosófico de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, su método analéctico, su política y su ética de la liberación, podemos concluir que la problemática de la exclusión y opresión sigue vigente en cuanto es una realidad no superada aún por la humanidad, y que siguen siendo la mayoría de las personas en el planeta las que sufren, como víctimas, los efectos irracionales del capitalismo y de la democracia liberal, hegemonizadas y totalizadas por Europa y EE.UU desde 1492 hasta el presente. En cuanto la Filosofía de la Liberación es un contra discurso filosófico y ético, que parte de una praxis de liberación concreta e histórica, asume su compromiso como un “proyecto de liberación” construido no desde una pretendida vanguardia iluminada de izquierda, sino más bien, como una praxis de los oprimidos y excluidos, como una forma de dar voz a los fantasmas del sistema, de dar razones argumentativas para que el disenso popular pueda hegemonizarse en el pueblo y construir lo nuevo.

Se puede constatar una maduración en el pensamiento de Enrique Dussel, manteniendo el mismo sistema categorial propuesto en su obra *Filosofía de la Liberación* publicada por primera vez en 1977, principalmente el método analéctico que consiste en pensar el Otro desde el Otro, y no pensar así la negatividad del sistema desde el mismo sistema vigente, fetichizado. Se siguen manteniendo las seis categorías esenciales de su obra antes mencionada (Proximidad, Totalidad, Mediaciones, Exterioridad, Alienación y Liberación), aunque con algunas variaciones analógicas propias del método analéctico. Por ejemplo, la meta categoría de totalidad en la Filosofía de la Liberación se aplica analógicamente en la política de la liberación, en *20 tesis de política (2010)* o *La política de la liberación (2009)*, como campo político, que precisamente, es la totalidad de todos los principios, acciones e instituciones que se dan en dicho campo político. Este campo político es un campo práctico que esta recortado del mundo de la vida. La meta categoría de exterioridad en la Filosofía de la Liberación se aplica analógicamente en la política de la liberación como “pueblo”. Pueblo es el bloque social de los oprimidos y excluidos que desde el consenso popular, que funciona como disenso para el acuerdo vigente hegemónico y fetiche, fractura a la comunidad política. Es la exterioridad de la comunidad política, son

los movimientos sociales, las comunidades indígenas, los marginales, los jóvenes oprimidos, las mujeres dominadas por el machismo, los sub contratados, los movimientos sin tierras, los movimientos antirracistas, entre otros. La meta categoría de liberación funciona analógicamente en la política de la liberación, como “proyecto de liberación”, una arquitectónica de la política de la liberación. Desde la praxis de liberación, la creación de la nueva institución supone crear los principios, como sustentos mínimos, necesarios, para construir el nuevo sistema. Los principios de una arquitectónica política, mínima pero necesaria, son construidos en base a las utopías presentes: la de los movimientos sociales o comunidades indígenas, de los excluidos y oprimidos de la comunidad política. En este sentido, Dussel construye sus principios de liberación: Material (de vida), Formal (democrático crítico - legítimo) y de Factibilidad crítica, en base a hechos históricos: el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas (1994), la constitución bolivariana de Venezuela de 1999, la reunión del Foro Social Mundial de Porto Alegre (2001), el ascenso al poder ejecutivo de Evo Morales (2004), y la Constitución Plurinacional del Estado en Bolivia (2009)⁶, entre algunos hechos históricos que permiten proponer los principios de liberación sobre la base de la praxis del pueblo. En este sentido, los principios son como una brújula sobre la base de la praxis de los oprimidos que buscan su liberación. Está fuera del alcance de una filosofía política plantear una solución concreta (histórica) como proyecto de liberación para los pueblos históricos actuales. Sólo le cabe proponer los principios mínimos y necesarios como brújulas sobre la base de la praxis de liberación misma del pueblo.

Por último, los diálogos de la ética de la liberación con la ética del discurso, dan inicio a la maduración y confrontación de la Filosofía de la Liberación con otras tradiciones filosóficas europeas y norteamericanas, asumiendo desde el inicio el núcleo racional de la modernidad. La Filosofía de la Liberación, en este sentido, no es postmoderna. Por lo mismo, la Filosofía de la Liberación se ofrece como una filosofía planetaria, planteando una universalidad situada análogamente de acuerdo con su realidad geopolítica, o lo que es lo mismo, un pluriverso planetario, donde se resguarde la distinción de cada comunidad humana. Estos diálogos dieron frutos para la Filosofía de la Liberación, al descubrir la

⁶ Estos ejemplos históricos son del propio Enrique Dussel en su *Política de la liberación* (2009) y en *20 tesis de política* (2010).

“comunidad de vida” desde la “comunidad de comunicación” de Apel, al subsumir el giro pragmático (pragmática trascendental) al giro vitalista (Económica trascendental). La comunidad de vida es lo exterior de la comunidad de comunicación, que desde fuera moviliza la creación de lo nuevo. Estos diálogos además, muestran que la Filosofía de la Liberación es contemporánea en cuanto es crítica del sistema vigente, y en cuanto tal, se confronta con otras tradiciones filosóficas importantes de su tiempo.

No obstante, la Filosofía de la Liberación es contemporánea en contraste con otras corrientes filosóficas de nuestro tiempo. Las escuelas filosóficas europeas y norteamericanas siguieron otros problemas de investigación, por lo que se produjo la confrontación de la Filosofía de la Liberación con ellas. Si la Filosofía de la Liberación ha dado frutos y aún tiene mucho que desarrollar sobre su problemáticas y proyecciones, se debe a que ha estado en constante diálogo directo o indirecto con las filosofías políticas contemporáneas, mostrándolas como encubridoras de la dominación estructural de la modernidad.

Por último, se reconoce que hay muchos temas abiertos en la investigación, que son fruto de algunas novedades que plantea la Filosofía de la Liberación en el ámbito de una política de la liberación. Desde el descubrimiento del eurocentrismo como encubridor de la dominación, se puede mostrar una historia mundial crítica de la política, que en contra de Hegel describa el desarrollo real, histórico, de las culturas por el planeta. Este tema es abordado por Dussel en *Política de la liberación: Historia mundial y crítica* (2007). Esta deconstrucción de la historia mundial nos permite leer a los distintos autores de la filosofía desde otro horizonte interpretativo. Al mostrarlos en contraste desde la analéctica, nos permite comprender la relación que tienen con la dominación, y por ende, cómo superarla. También nos permite pensar la cuestión de la corrupción política como una forma de alienación del poder político. Si el poder político reside en la comunidad política, y la *potestas* (institución) es una forma de institucionalizar el ejercicio delegado del poder político, entonces, la corrupción es que el representante crea ser la sede del poder político, y ejerza su poder como dominación legítima ante obediente. En este sentido, el ejercicio de un poder obediencial, trae luces para pensar la solución a la corrupción política en el mundo político contemporáneo.

En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores. En el mundo que queremos nosotros caben todos. El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos (...) Viva la palabra. Vive el Ya basta! Vive la noche que se hace mañana. Vive nuestro digno caminar junto a los todos que lloran. Para destruir el reloj de muerte del poderoso luchamos. Para un nuevo tiempo de vida luchamos (Relatos Zapatistas, 2015: 21)

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE ENRIQUE DUSSEL

- Dussel Enrique, (2011), *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Dussel, Enrique, (2010), *20 tesis de política*. Editorial El perro y la Rana, Centro Simón Bolívar, Venezuela.
- Dussel, Enrique (2009), *Política de la Liberación, volumen II, arquitectónica*. Editorial Trotta, Madrid, España.
- Dussel, Enrique (2007), *Materiales para una política de la liberación*, editorial plaza y Valdés, Madrid, España.
- Dussel, Enrique (2004), “Sistema-Mundo y Transmodernidad” en *Modernidades Coloniales: otros pasados, presentes históricos*. Saurabh Dube; Banerjee, Dube, y Walter Mignolo, Editorial El Colegio de México, edición Centro de Estudios de Asia y África, Mexico.
- Dussel, Enrique (2001), *Hacia una filosofía política crítica*, Editorial Desclée de Brouwer, España.
- Dussel, Enrique (1993), *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Editorial Universidad de Guadalajara, México.
- Dussel, Enrique (1992), *1492, El encubrimiento del otro, hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Editorial Plural, La Paz, Bolivia.
- Dussel, Enrique (1974), *Método para una filosofía de la liberación*, Editorial Ágora, Salamanca, España.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Alvarado Lincopi, Claudio (2013), “La emergencia de la ciudad colonial en Ngülu mapu: control social, desposesión e imaginario urbanos”, en *AWÜKAN KA KUXANKAN ZUGU WAJMAPU MEW, Violencias coloniales en Wajmapu*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche (CHM), Centro de Estudios e Investigación Mapuche. Chile.
- Arendt, Hannah (1997), *¿Qué es la política?* Editorial Paidós Iberica. España.
- Castro-Gómez, Santiago (2000), “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro»” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.
- Córdoba, María Eugenia & Vélez-De La Calle (2016), “La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14 (2), pp. 1001-1015, Colombia.
- De Sousa Santos, Boaventura (2013), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones TRILCE LOM, segunda reimpresión 2016. Sociología /ciencias sociales y humanas. Chile.
- Fanon, Frantz (2007), *Los condenados en la tierra*, Fondo de Cultura Económica. México.
- González San Martín, Patricia (2014), “Estudios de Filosofía práctica e historia de las ideas” / -ISSN 1515-7180 / vol. 16 n° 2. *Revista Anual del Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / INCIHUSA – CONCISET / Diciembre / Artículos (45-52)*, Argentina.
- Hegel, G.W.F. (1999), *Principios de la Filosofía del Derecho*, Romanya/Valles. Editorial Sisifo, España.
- Hegel, G.W.F (1966), *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, España.
- Jacksic, Iván (2013), *Rebeldes Académicos, la filosofía chilena desde la*

independencia hasta 1989. Editorial Universidad Diego Portales, Chile.

- Pachón Soto, Damián (2007), “Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/colonialidad”. Ponencia presentada en la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
- Palieraki, Eugenia (2014), *¡La revolución ya viene!* Lom Ediciones, Santiago de Chile.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.
- Rodríguez Reyes, Abdiel, (2016), “Enrique Dussel y el pensamiento crítico de la liberación”, Universidad de Panamá, *Brocar*, 40: 199-220. DOI: <http://doi.org/10.18172/brocar.3248>, Panamá.
- Schmitt, Carl (2009), *El concepto de lo político*. Alianza Editorial, España.
- Zapatistas Relatos (2015), *No morirá la flor de la palabras*. Colectivo Editorial Nihil Obstat, Viña del Mar, Chile.

BIBLIOGRAFÍA ELECTRÓNICA.

- Cepal (2017), “La pobreza aumentó en 2016 en América Latina y alcanzó al 30,7% de su población, porcentaje que se mantendría estable en 2017”, México. (<https://www.cepal.org/es/comunicados/la-pobreza-aumento-2016-america-latina-alcanzo-al-307-su-poblacion-porcentaje-que-se>). Consultado durante enero y febrero del 2018.
- Dussel, Enrique (2018), ““Filosofía y Teoría Crítica” La ética del discurso: perspectivas de sus alcances y límites, diálogo con Karl-Otto Apel”, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM México.

(<https://www.youtube.com/watch?v=Lpvcu390DNk>). Consultado durante junio, julio y agosto del 2018.

- Dussel, Enrique (2015a), Conferencia "20 tesis de política" (Clase 1), en UNSAM, Argentina.
(<https://www.youtube.com/watch?v=cqLvkvGSUTY&t=14s>). Consultado durante junio, julio y agosto del 2018
- Dussel, Enrique (2015b), Conferencia "20 tesis de política" (Clase 2), en UNSAM, Argentina.
(<https://www.youtube.com/watch?v=E6zwCBVGzKM>). Consultado durante junio, julio y agosto del 2018.
- Dussel, Enrique (2015c), Conferencia "20 tesis de política" (Clase 3), en UNSAM, Argentina.
(<https://www.youtube.com/watch?v=Rn91Yf2yRX8>). Consultado durante junio, julio y agosto del 2018.
- Mignolo, Walter (2015), "Geomodernidad, colonialidad y desoccidentalización", Duke University. EE.UU. (<https://www.youtube.com/watch?v=IYjIwFubOpM>) Consultado durante junio y julio del 2018.
- Scannone Juan Carlos, (2009), "La filosofía de la liberación, historia, características, vigencia actual". Revista *Teología y Vida*, Vol. L, 59-73, Scielo.
(https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492009000100006). Consultado durante enero y febrero del 2018.