

EL CONCEPTO DE PRAXIS DE LIBERACION EN LA OBRA “ETICA DE LA  
LIBERACION EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACION Y LA EXCLUSION”

Lic. Ronald Romero Ramírez

UNIVERSIDAD DEL VALLE  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
SANTIAGO DE CALI

2013

EL CONCEPTO DE PRAXIS DE LIBERACION EN LA OBRA “ETICA DE LA  
LIBERACION EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACION Y LA EXCLUSION”

Lic. Ronald Romero Ramírez

Monografía de investigación para optar al título de Magister en Filosofía

Director de la investigación:

Ph D. Martin Johanio Urquijo Angarita

UNIVERSIDAD DEL VALLE  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
SANTIAGO DE CALI

2013

Nota de aceptación:

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

DEDICATORIA.

*A Nathalie, mi diosa coronada.*

*A mis padres.*

## AGRADECIMIENTOS

Expreso mi profundo agradecimiento al profesor Martin Urquijo por su invaluable comprensión y apoyo en los momentos más definitivos de este trabajo. Sin su compromiso, nada de esto hubiese sido posible.

Igualmente, es de resaltar la paciencia de mi familia en este proyecto y el aliento incondicional de tan estimados colegas y amigos como Julio Cesar Silva, los hermanos Andrade Guerrero, Luz Marina Goyes y Jennifer Soto Villota. Todos, a su manera, hicieron parte de este logro profesional.

## RESUMEN

Esta investigación propone dar cuenta del sentido que tiene el concepto de praxis de liberación en la obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* del filósofo argentino Enrique Dussel. Se argumenta que tal concepto remite a la ampliación del poder político de la comunidad de víctimas de cara a la transformación de las estructuras hegemónicas que causan la negatividad de la vida humana en comunidad.

Para tal fin en esta investigación se abordan dos momentos de estudios y de reflexión: los contenidos éticos y el despliegue político de la praxis de liberación. Estos dos momentos vienen acompañados de un capítulo que da cuenta de la instalación del problema en el marco de la ética crítica y de la tradición filosófica latinoamericana. Así mismo, el autor encontrará una reflexión conceptual sobre el concepto mismo de praxis.

Palabras claves:

Praxis de liberación, Ética de la liberación, Política de la liberación, Vida humana

## CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	8
1. De la filosofía latinoamericana a la ética de la liberación	12
1.1 Desarrollo histórico de la filosofía de la liberación	12
1.2 Surgimiento de la ética de la liberación	17
2. La praxis y la liberación: una distinción necesaria.	31
2.1 La praxis	31
2.2 La liberación	37
2.2.1 Referentes de la liberación	40
2.3 La praxis de liberación	47
3 Contenidos éticos de la praxis de liberación	54
3.1 La irrupción de la víctima como sujeto histórico	54
3.2 La alteridad	63
3.3 La razón estratégica	70
4 Despliegue político de la praxis de la liberación	76
4.1 Positividad de la praxis de liberación	88
4.1.1 Transformación del campo ecológico	89
4.1.2 Transformación del campo económico	90
4.1.3 Transformación del campo cultural	93
5 Conclusión	96
6 Perfil biográfico de Enrique Dussel	104
Bibliografía	115

## INTRODUCCIÓN

Esta investigación pretende reconstruir y caracterizar el concepto de praxis de liberación en la obra *ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* del filósofo argentino Enrique Dussel. En esta obra, Dussel desarrolla una propuesta ética de naturaleza crítica fundamentada en el principio de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. Dicho principio agencia una estructura teórica en la cual se exponen momentos de deconstrucción y de construcción de cara al establecimiento de nuevas estructuras que permitan desplegar todo el potencial del principio rector de esta ética.

La vida humana, en esta ética, es entendida como todo lo inherente al ser humano e involucra todos los niveles de la existencia ya que implica, desde lo real y concreto de cada individuo en comunidad, el aspecto físico-biológico; histórico-cultural; ético-estético y místico-espiritual. Desde esta perspectiva, la vida humana de cada individuo en comunidad se transforma en un criterio crítico de orden material que permite juzgar la validez de un sistema social determinado. La praxis de liberación, aparece entonces, como un concepto importante en la propuesta ética de Dussel ya que fundamenta el momento constructivo de nuevas posibilidades para desarrollar el principio de la vida en comunidad. En efecto, el principio de la vida en comunidad sustenta toda la batería crítica y la praxis de liberación permite la organización de la comunidad de víctimas de cara a buscar nuevas estructuras que posibiliten el desarrollo de la vida en comunidad.

En este orden de ideas, esta investigación hace una apuesta decisiva por determinar ¿Qué sentido tiene el concepto de praxis de liberación en la propuesta ética de Dussel? ¿Cómo la praxis de liberación construye nuevos

paradigmas de interacción social? Cabe destacar que Dussel no hace precisión sobre el concepto de praxis de liberación en su propuesta ética, con frecuencia, este concepto se encuentra matizado por la fuerza argumentativa del asunto que le ocupe. Por ejemplo, se matiza como toma de conciencia de la negatividad de la vida humana, como acción transformadora o como elemento constitutivo del proyecto de liberación de las víctimas. También hay que resaltar que hasta el momento no se encuentra evidencia académica sobre la “praxis de liberación” entendida como concepto que sirva de referencia a los intereses de esta investigación por lo que el mérito de la misma, se centra, entonces, por aproximarse a una definición plausible de la praxis de liberación y determinar sus alcances tomando como referencia la fundamentación ética y su despliegue político. Para tal fin, se tomará como ejes de la reconstrucción del concepto praxis de liberación tres trabajos de Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), *20 tesis de política* (2006) y *Política de la liberación Arquitectónica* (2009).

El horizonte desde donde se desarrolla el pensamiento ético y político de Dussel es el fenómeno de la globalización. Este fenómeno es una dinámica de fortalecimiento económico, político y social de algunos países en detrimento de otros. La discusión de fondo que sugiere este fenómeno radica en determinar las posibilidades de desarrollo de los países respetando la autodeterminación de los pueblos desde la exigencia de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. Por ello, la propuesta ética de Dussel y el despliegue político de la misma se muestran como desarrollos reflexivos e interpretativos de interés toda vez que allanan el camino hacia la construcción de un nuevo orden social con base en una exigencia de orden material y crítica. Así las cosas, la praxis de liberación deviene en un concepto nodal en tanto que pretende resolver la tensión entre la imposibilidad de vivir desde la lógica del sistema hegemónico

(negatividad) y la posibilidad de construir nuevas estructuras sociales que puedan agenciar la vida humana (positividad), generando, de paso, la cohesión teórica y la performatividad de la propuesta ética política de la obra de Dussel. Por lo anterior, lograr establecer el significado y sentido de la praxis de la liberación en la propuesta ética de Dussel se convierte en el objetivo de la investigación.

Para abordar la reconstrucción del concepto de praxis de liberación en la ética de la liberación que propone Dussel, se hace necesario definir un referente hipotético desde el cual parte esta investigación. Si la propuesta ética de Dussel es una apuesta por el agenciamiento de la vida humana en comunidad no se pueden establecer mediaciones de violencia para la construcción de nuevas estructuras sociales, por lo que es importante comprender la praxis de liberación como un concepto que determina un momento de la arquitectura teórica de la propuesta y esta busca aumentar el poder político de la comunidad de víctimas para poder desarrollar, de manera democrática, sus posibilidades de transformar las estructuras sociales en favor del desarrollo de la vida humana en comunidad.

En este sentido, se puede comprender que el desarrollo ético que propone Dussel tiende, inexorablemente, al ejercicio político de las comunidades en el marco de un sistema democrático de orden participativo donde se juegan las posibilidades de revertir las condiciones de negatividad de la vida humana comunitaria que propicia el establecimiento de estructuras hegemónicas. No obstante, dicho empoderamiento debe contar con una estructura procedimental que determine el ejercicio de la praxis de liberación y la comprensión del qué y para qué de dicho ejercicio es, precisamente, lo que busca establecer la presente investigación. En efecto, la reconstrucción del concepto la praxis de liberación es un ejercicio investigativo que recoge el momento arquitectónico donde se hace la concreción de los argumentos

expuestos en la propuesta ética de Dussel. Por tanto, es necesario seguir la hipótesis de trabajo en la cual, las comunidades, agencian su poder político de cara a la transformación de las estructuras sociales que provocan la negatividad de la vida humana.

Esta investigación, dará cuenta también de la transición del momento ético al momento político en el pensamiento dusseliano. En efecto, la obra de Dussel se matricula en una corriente filosófica crítica desplegada en el campo de la ética con implicaciones políticas por lo que resulta importante continuar con la comprensión crítica del mundo de su propuesta para ahondar en los desarrollos políticos posteriores y comprender la complejidad de su pensamiento y lo que implica su pensamiento respecto al compromiso como intelectual orgánico en la construcción de un nuevo orden mundial desde un referente concreto: la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

El desarrollo investigativo consta de cuatro capítulos. En el primero, se expone el contexto histórico y filosófico de donde emerge la ética de la liberación así como su arquitectónica. En el segundo, se presenta una distinción conceptual entre “praxis”, “liberación” y “praxis de liberación”. En el tercero, se desarrolla los contenidos fundantes de la praxis de liberación y en el cuarto capítulo se argumenta en torno al despliegue político de la praxis de liberación.

Finalmente, en este trabajo de investigación se encuentra un perfil biográfico de Enrique Dussel con trabajos de su autoría que se encuentran disponibles en formato digital y en línea desde internet.

## 1. DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA A LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

La ética de la liberación es una propuesta que el filósofo argentino Enrique Dussel viene desarrollando desde hace años y que se enmarca en la llamada tradición filosófica latinoamericana, especialmente, en la corriente de la filosofía de la liberación. Al hablar de tradición filosófica latinoamericana habrá de entenderse, el esfuerzo sistemático de los pensadores latinoamericanos por desarrollar una filosofía que se articule a las características propias de la realidad latinoamericana. Por ello, en este capítulo se mostrará el desarrollo histórico de la filosofía latinoamericana y la instalación del discurso de la ética de la liberación formulado por Dussel.

### 1.1. DESARROLLO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

En el año 1840, el escritor y político argentino Juan Bautista Alberdi<sup>1</sup>, redactó un artículo para el periódico *El Nacional* de Uruguay<sup>2</sup> que tituló “*Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*”, dicho artículo que apareció el día 2 de Octubre, abriría el horizonte reflexivo y problemático sobre el quehacer filosófico en América Latina. En dicho artículo, Alberdi expone un programa de filosofía<sup>3</sup> que se presenta de manera positivista y de donde deriva el sentido de “nuestra filosofía”.

Plantea Alberdi que “*La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América*”<sup>4</sup> y que “[...] *nuestra filosofía, pues, ha de salir de*

---

<sup>1</sup> Argentina 1810 – Francia 1884

<sup>2</sup> Extinto periódico uruguayo

<sup>3</sup> Este curso habrá de impartirse en el Colegio Oriental de Humanidades de Uruguay

<sup>4</sup> MARQUINEZ, 1989. Página 24.

*nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿Cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos?*<sup>5</sup>. Y se responde, *“Son los de la libertad, de los derechos, y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano.”*<sup>6</sup>

Sobre estos postulados, Alberdi llega a sostener de manera categórica que *“[...] la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus proceder; republicana en su espíritu y destinos.”*<sup>7</sup> Sólo hasta este momento surge el tema de la filosofía americana como disciplina y ejercicio reflexivo del intelectual latinoamericano, razón por la cual, el propio Alberdi se ve en la necesidad de argumentar sobre las condiciones de su existencia. Al respecto, sostiene que *“Una filosofía completa es la que resuelva los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelva los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos.”*<sup>8</sup>

De aquí en adelante, los investigadores e historiadores de la filosofía latinoamericana han tratado de darle un sentido y un orden a los esfuerzos de muchos pensadores latinoamericanos que intentan seguir las sendas del proyecto trazado por Alberdi.

---

<sup>5</sup> MARQUINEZ, 1989. Página 25.

<sup>6</sup> MARQUINEZ, 1989. Página 25.

<sup>7</sup> MARQUINEZ, 1989. Página 25.

<sup>8</sup> MARQUINEZ, 1989. Página 25.

Algunos esfuerzos académicos como los realizados por Germán Marquinez Argote y Francisco Miró Quesada<sup>9</sup> en cuanto a la historia del pensamiento latinoamericano, han permitido distinguir desde el siglo XIX algunas etapas o generaciones por las que ha atravesado el quehacer filosófico en América.

La primera generación, conocida como “*La generación de los fundadores*” (Marquinez) o “*Los Patriarcas*” (Miró) irrumpe como escritores que tratan de imponer sus nuevas vigencias en oposición a las pautas positivistas de la época, cuyo predominio entró en crisis al finalizar el siglo XIX. En esta generación se destacan: Alejandro Korn (Argentina); José Enrique Rodó; Carlos Vaz Ferreira (Uruguay); Enrique Molina (Chile); Alejandro Deustua (Perú); Raimundo Farías (Brasil); José Vasconcelos y Antonio Caso (México).

La segunda generación aparece en la segunda mitad de la década del siglo XX y es conocida como “*La generación de la normalización*” (Marquinez) o “*La generación de los forjadores*” (Miró). Los pensadores de esta generación se preocuparon por darle, en cierto sentido, una “normalidad” al quehacer filosófico. Advirtieron las dificultades de la primera generación: Autodidactismo, insuficiencia informativa, aislamiento, falta de recursos etc. Con este enfoque, la idea de normalizar la filosofía quería decir hacer de la filosofía una actividad normal al lado de otras actividades que se desarrollan dentro de una cultura. Así pues, los normalizadores procuraron formarse en las fuentes mismas de la filosofía occidental y construir una infraestructura filosófica para permitir el quehacer filosófico normalizado: cátedra de filosofía, revistas especializadas, traducciones, congresos y reuniones, todas estas actividades a fin de salir del aislamiento en que se encontraban. Algunos exponentes de esta generación son: Francisco Romero y Carlos Estrada (Argentina); José Carlos Mariátegui (Perú); Samuel Ramos (México).

---

<sup>9</sup> MIRO, 1974.

La tercera generación se conoce como “*La generación técnica*” (Marquinez) o “*La generación joven*” (Miró). Esta generación continuó con la aspiración de la normalización pero con la ventaja de contar con una filosofía en sus primeras manifestaciones de madurez de disciplina normalizada. Sobre la base de esta madurez, los integrantes de la generación técnica se aventuraron hacia la conquista de una filosofía latinoamericana auténtica. Una filosofía auténtica significaba hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera la expresión de un pensamiento filosóficamente vivo, que emergiera de nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles.

El problema de la autenticidad dio lugar a dos tendencias: la universalista y la americanista. La primera pretendía hacer “filosofía sin más” desde la tradición filosófica europea pero teniendo en cuenta la circunstancia latinoamericana. La segunda, insistía en la originalidad de la circunstancia latinoamericana como punto de partida hacia una filosofía propia. Estas tendencias no generaron discrepancias en el enfoque de asumir la filosofía, por el contrario, terminaron por confluir en una fecunda interacción de planteamientos filosóficos que se potencializaban gracias a los aportes de latinoamericanos y algunos españoles radicados por el exilio en nuestras tierras.

En esta generación se destacan Francisco Miró Quesada (Perú); Arturo Ardao (Uruguay); Cayetano Betancourt y Danilo Cruz Vélez (Colombia); Juan Adolfo Vásquez (Argentina); Ernesto May Vallenilla (Venezuela); Leopoldo Zea y Luís Villoro (México); José Gaos, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora y Eugenio Imaz (España).

La cuarta generación es *“la generación de la articulación”* (Marquinez). Esta generación aparece hacia 1960 con nuevas inquietudes y se centra en la búsqueda del ser latinoamericano, de su historia y de su cultura, pero dicha búsqueda no adquiere un sentido elitista sino popular. En este sentido la filosofía de esta generación se caracteriza por articular la filosofía a los procesos reales que vive el pueblo latinoamericano en sus luchas de liberación. Por esta vía, la filosofía se abre a nuevos horizontes y toma parte activa en los procesos de cambio que viene sucediendo en los distintos países del continente. Estas nuevas inquietudes fueron alimentadas por corrientes marxistas y de liberación de origen cristiano y popular. El resultado es una filosofía con una fuerte vocación política iluminadora de los procesos históricos de América. Los más destacados de esta generación son Augusto Salazar Bondy (Perú); Enrique Dussel (Argentina); Paulo Freire (Brasil); Abelardo Villegas (México).

Esta división periódica del desarrollo filosófico latinoamericano permite apreciar cómo se va configurando entre los pensadores americanos la aspiración de una filosofía propia. Sin embargo, el proyecto filosófico de estas generaciones no termina de consolidarse definitivamente debido al manto de escepticismo que un proyecto de esta proporción representa en el plano del debate entre lo universal y lo particular respecto al ejercicio filosófico.

La filosofía de la liberación aparece en el marco de toda esta tradición, y logra cristalizarse entre los años de 1973 y 1975 en la República de Argentina. El triunfo del peronismo en Argentina y el proceso que se inicia en 1973<sup>10</sup> hace que en el movimiento llamado *“filosofía de la liberación”*

---

<sup>10</sup> Se hace referencia a la *“misión Ivanissevich”*. Esta fue la designación popular con que se conoció en Argentina la gestión del ministro de educación Dr Ivanissevich. El Objetivo de esta *“misión”* fue *“limpiar”* de *“marxistas”* las universidades y en general todo el aparato

presentara dos sectores, el sector populista y el sector crítico. El primer sector estaba ligado con el peronismo y esta cercanía permitió que adquirieran un considerable poder en las estructuras académicas y, sobretodo, un alto grado de difusión de sus escritos a nivel nacional e internacional. El sector crítico, en cambio, no tuvo tanta difusión pero se encargó de realizar trabajos en la dirección de examinar a fondo el populismo político intentando una apreciación completa de este fenómeno y sus probables derivaciones a través de juicios críticos y aproximaciones de ideas, conceptos y visiones de los llamados “filósofos de la liberación”.

Lo anterior muestra que la llamada filosofía de la liberación tiene muchos matices y cada matiz, sus implicaciones, por lo que la filosofía de la liberación es un horizonte de reflexión que permite entender y comprender las diversas relaciones, grados y niveles que implica la liberación, no solo para el contexto latinoamericano sino también para la realidad tercermundista de nuestro planeta porque surge en un contexto social, económico y cultural que ha resultado ser también común a otras regiones del planeta como Asia y África. En todo caso, a pesar de las condiciones y características propias de cada región, la filosofía de la liberación parte del contexto de la dependencia y de su toma de conciencia.

## 1.2. SURGIMIENTO DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

En este apartado se mostrará el modo en que Dussel va instalando su discurso ético como proyecto de vida académica. Para tal efecto resulta esencial considerar su autopercepción intelectual<sup>11</sup> donde expone la forma

---

educativo. Esta “limpieza” se realizó por diversos medios que fueron desde la expulsión de docentes hasta su eliminación física. (Cf. Cerutti,2006, página 56)

<sup>11</sup> Dussel, 1998 A.

en que la experiencia de dolor, miseria y exclusión del pueblo resulta ser un principio de realidad planetaria.

Esta experiencia abre camino hacia la comprensión del mundo desde la otredad y desde la exterioridad tomando como referente una totalidad opresora y alienante. En efecto, Dussel va a sostener desde su propia autopercepción que al cambiar el lugar cambia el contexto (horizonte de reflexión) y si a ello le agregamos que para él la filosofía es pensar una realidad concreta, entonces, al cambiar el lugar geográfico-político, histórico-social, cambia, necesariamente, la temática filosófica. De ahí que la filosofía latinoamericana tenga en su origen, forma y sentido una aspiración válida de criticidad.

Al terminar sus estudios de filosofía en septiembre de 1957, Dussel parte hacia Europa con una beca otorgada por el colegio de Guadalupe en la ciudad de Madrid (España). Este viaje se convirtió en lo que él llamó la “experiencia europea”, experiencia que no tuvieron sus profesores debido a la imposibilidad de visitar el viejo continente debido al desarrollo de la Segunda Guerra Mundial y los efectos de la postguerra. Dussel confiesa que este alejamiento era absolutamente necesario, pues era una forma posible de abrirle paso a otras perspectivas interpretativas sobre la realidad latinoamericana y hacer frente a la campeante mentalidad colonial latinoamericana que se vivía en los círculos académicos en la Buenos Aires de la época.

Instalado en España, inicia una travesía que lo llevó a Israel donde conoció al sacerdote francés Paul Gauthier. Su estadía en este país lo aproxima a la experiencia del sufrimiento y el dolor humano provocado por la violencia de la pobreza. Es muy indicativo, en este sentido, la siguiente frase donde se puede identificar un referente inicial respecto a su desarrollo conceptual

sobre la corporalidad como criterio material en su argumentación ética: *“Un mes de trabajo manual en el shikún (cooperativa) árabe. La violencia de la pobreza, el rudo trabajo manual, el calor del desierto. Experiencias fuertes, definitivas, profundas, místicas, carnales.”*<sup>12</sup>

Su tránsito por Israel, incluido dos años de arduo trabajo como carpintero, pescador, constructor, peregrino y estudiante, marca de manera definitiva su perspectiva ética y se revela de esta manera, de la mano de Gauthier, el núcleo de su ética: el pobre, el oprimido. Descubre que la situación del árabe no es diferente a la situación del latinoamericano, ambos son igualmente violentados por el rigor de la pobreza y la exigencia de sobrevivir. Esta imagen en paralelo habrá de constituir la primera tarea que obliga el proyecto ético de Dussel: La desmitificación del mito griego como fuente de la filosofía. Es de notar que Dussel para ese 1959 estaba comprometido con una filosofía latinoamericana entendida como un re-conocimiento de su América Latina en tanto que el ejercicio filosófico permite pensar desde y para una realidad concreta. Con esta notación, bien puede comprenderse las implicaciones de la experiencia hebrea en su proyecto filosófico.

Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario <<destruir>> el mito griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Pues para Dussel, Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos.<sup>13</sup>

El advenimiento del pobre, del oprimido, del sufrimiento de la corporalidad humana en el universo ético-político de Dussel como categoría crítica

---

<sup>12</sup> Dussel, 1998 A. Página 16

<sup>13</sup> Dussel, 1998 A. Página 17

material se convierte ahora en el punto de partida que dará forma a su obra. Desde 1961 hasta 1969 Dussel afina su formación apoyándose en la fenomenología desde autores como Merleau-Ponty, Edmund Husserl y Paul Ricoeur. Así mismo, durante este período centra su interés en aspectos antropológicos, filosóficos, culturales e históricos de donde emerge la preocupación por la asimetría entre el “mundo moderno – civilizado europeo” y el “mundo bárbaro - amerindio” que se traduce en dominación del primero sobre el segundo. Su interés por la asimetría y la relación dominado – dominador lo lleva a incursionar por la teoría de la dependencia como nueva perspectiva analítica para su reflexión. En esta dirección, la teoría de la dependencia acentúa con mayor precisión la mirada antagónica que se construye en el marco de las relaciones de poder tipificando niveles de dominación en diversas esferas: en lo mundial, en lo nacional, en lo erótico, en lo pedagógico, en lo religioso, etc. Esta dominación enmascara la realidad del que sufre, del dominado, del pobre. Dicha dominación, al revelarse como “normalizada” y dada por “natural”, encubre y niega la “otra realidad”, la realidad del dominado que es una realidad distinta, diferente, otra, a la que se revela e impone desde la perspectiva del poderoso dominador. El otro (el pobre, dominado) existe como realidad distinta, está ahí, es.

Con este nuevo horizonte, Dussel logra concretar su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*<sup>14</sup>, obra que se desarrolla en el transcurso de

---

<sup>14</sup> Esta obra se desarrolla en cinco tomos organizados de la siguiente manera:

- a) Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I. Siglo XXI. Argentina Editores. 1973
- b) Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II. Siglo XXI. Argentina Editores. 1973
- c) Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol S.A. México 1977
- d) Filosofía ética latinoamericana IV. Política latinoamericana. (Antropológica III). USTA. Publicación de la Universidad Santo Tomas de Aquino. Centro de enseñanza descolarizada. Colombia. 1980.
- e) Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana. USTA. Publicación de la Universidad Santo Tomas de Aquino. Centro de enseñanza descolarizada. Colombia. 1980.

siete años (1973 – 1980) y que representa la primera etapa de su pensamiento ético. En esta “primera ética”, Dussel logra trascender la perspectiva ontológica de corte heideggeriano y aristotélico para, finalmente, instalarse en el discurso de Emmanuel Levinas, de quien apropia la categoría de *Autrui* (otra persona como otro). El anclaje en Levinas de su discurso ético le permite a Dussel potenciar su crítica contra las estructuras hegemónicas y alienantes desde la reivindicación del dominado excluido. En este sentido, se puede apreciar en su autobiografía un párrafo que indica la forma en que se instala el discurso de Levinas como categoría de análisis e interpretación de las estructuras de dominación:

El origen radical no es afirmación de sí mismo [...] para ello hay que poder reflexionarse, tomarse como valioso, descubrirse como persona. Estamos antes de todo ello. Estamos ante el esclavo que nació esclavo y que no sabe que es persona. Simplemente grita. El grito, como ruido, rugido, clamor, proto-palabra todavía no articulada, que es interpretada en su sentido por el que tiene conciencia ética.<sup>15</sup>

El pobre, el sufriente en su corporalidad, revela la negatividad de su existencia. Por esta vía interpela al dominante, al opresor, dando paso a la conciencia ética que obliga a la responsabilidad por otro. Esta es la potencia crítica que gana Dussel con el aporte de Levinas pues desde el discurso de la alteridad emerge un nuevo horizonte de comprensión del ser que fundamenta toda posibilidad de justicia en el ordenamiento social. No obstante, el discurso de Levinas resulta insuficiente ante el propósito de Dussel, pues no bastaba con la denuncia crítica desde el otro para transformar la realidad del sistema que oprime (totalidad vigente), se debía

---

Puede seguirse la cronología bibliográfica de Enrique Dussel que se encuentra disponible en la página oficial del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLASCO revisando el siguiente enlace: <http://sala.clacso.org.ar/gsd/ cgi-bin/library?e=p-000-00---0dussel--00-0-0Date--0prompt-10---4-----0-1l--1-es-Zz-1---20-about---00031-001-0-0utfZz-8-00&a=d&cl=CL2&dm=Date>

<sup>15</sup> Dussel, 1998 A. Página 20

pasar a la formulación de una política que lograra establecer un “nuevo orden” (nueva totalidad institucional).

Esta exigencia llevó a Dussel a reformular viejas categorías y a construir nuevas a fin de darle forma a un proyecto de liberación concreto. Así pues, desarrolla el segundo tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana* donde centra sus esfuerzos en formular una fundamentación ontológica desde la alteridad, es decir, se abre paso a la posibilidad real de construir un nuevo orden social (nueva totalidad institucional) desde la afirmación del otro como otro. Para tal fin hará uso del método que llama la analéctica para abordar horizontes concretos de reflexión. En esta dirección, Dussel se abre camino desde una mirada historicista latinoamericana hacia la erótica, la pedagógica, la política, la arqueología y el anti fetichismo que se concretan en los tomos III, IV y V de la primera ética. En estos tres últimos capítulos, Dussel se traza tres objetivos fundamentales: 1) definir el lugar ontológico de la cuestión de donde era necesario mostrar la irrupción del otro en la totalidad vigente, 2) la negación de la totalidad desde un proyecto de liberación y 3) el desarrollo de una praxis de liberación.

Esta nueva perspectiva de trabajo produjo la necesidad de escribir una nueva obra titulada *Filosofía de la liberación* publicada por primera vez en el año 1976, en la cual, se expresa de manera clara, algunas precisiones y correcciones respecto a varias categorías elaboradas en los tomos anteriores de la ética. Dussel advierte que estas precisiones y correcciones se van cimentando y despejando edición tras edición de esta obra. Entre los aspectos conceptuales de relevancia que logran una evolución en esta etapa del pensamiento de Dussel pueden destacarse la cuestión etimológica sobre la naturaleza, el peso de la pragmática, la primacía de la *poíesis* sobre la economía, la reflexión en torno a las mediaciones y al método analéctico.

Es importante resaltar que este interés por la precisión de categorías, conceptos y métodos resultaba para Dussel algo absolutamente necesario, toda vez, que debían responder a las inquietudes suscitadas por su trabajo académico: el debate nacional argentino sobre la cuestión del populismo, la creciente miseria en América Latina, la necesidad de responder críticamente al capitalismo imperante, la obligación de fundamentar una económica y una política desde la filosofía de la liberación y afianzar el movimiento revolucionario de izquierda en América Latina. Estas exigencias acaecidas sobre la filosofía de la liberación orientan a Dussel a aproximarse al pensamiento de Karl Marx.

En esta nueva fase del pensamiento de Dussel, la exégesis de la obra económica de Marx (1857 – 1882) le permite encontrar una perspectiva antropológica y ética perfectamente compatible con la aspiración económica y política de la filosofía de la liberación. Encuentra, en efecto, la posibilidad de replantear el concepto de dependencia y describir con mayor precisión la causa de la diferencia norte/sur, potenciando de paso, la fuerza argumentativa respecto a categorías propias de la filosofía de la liberación como sistema, exterioridad, *poiética* y tecnológica latinoamericana.<sup>16</sup>

Una vez superada la etapa de fundamentación de los conceptos nodales de la filosofía de la liberación en clave marxista, Dussel inicia un amplio debate de sus tesis con la ética dialógica. En ésta nueva etapa, la filosofía de la liberación entra en debate con los desarrollos éticos de Karl Otto Apel, y Jürgen Habermans. El punto a discutir se concentraba en el tema de la exclusión provocada por una comunidad de comunicación hegemónica. En

---

<sup>16</sup> Cf. DUSSEL, 2010. Para ampliar el tema de la tecnológica latinoamericana se recomienda la lectura de Cuaderno tecnológico-histórico: (extractos de la lectura B56, Londres 1851), Universidad Autónoma de Puebla, Puebla. 1984.

Disponible en:

[http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20111221111258/CARLOS\\_MARX.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20111221111258/CARLOS_MARX.pdf)

este sentido, los relatos éticos dialógicos no lograban comprender el principio de la alteridad que fundamenta la filosofía de la liberación el cual provocaba, de un lado, la emergencia de nuevas subjetividades en el “consenso” y de otro, la irrupción del disenso. Este punto crítico del debate pone en evidencia la aspiración alienante de las éticas dialógicas y lleva a Dussel a pensar la forma de reinterpretar los modos de construcción y de relaciones dialógicas desde un referente de alteridad en una nueva comunidad de comunicación. Para ésta empresa, Dussel ubica en el debate la exterioridad del pobre, de la mujer, del niño, de la cultura popular, de las razas no blancas, de la destrucción ecológica de la tierra en un horizonte más amplio de reflexión al que llama sistema mundo y desde ahí, argumenta sus tesis sobre la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en términos de materialidad en contra posición de los argumentos formalistas de los discursos éticos dialógicos. Surge así la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, obra en la cual, se hace explícito el principio de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad como exigencia de todo desarrollo ético político.

La vida humana como principio fundante dentro de la argumentación ética de Dussel se caracteriza y cobra sentido desde la interpretación del mundo como una estructura que llama, a modo de hipótesis, “sistema-mundo”. Esta estructura es el resultado de múltiples procesos históricos que desembocan en la imposición de una forma crítica de ser y estar en el mundo. En principio, el “sistema-mundo” es la consolidación de una nueva realidad planetaria que se forma a partir de “sistemas interregionales”. Dichos sistemas se estructuran de modo histórico a partir de zonas de contactos, las cuales son centros que permiten el intercambio comercial y cultural entre varias regiones sin generar periferias en sentido estricto. En esta dirección, Dussel distingue

cuatro sistemas interregionales: I Egipcio-mesopotámico, II Indoeuropeo, III Asiático-afro-mediterráneo y IV Sistema-mundo<sup>17</sup>.

El primer sistema interregional, de acuerdo a las características propias de los pueblos que lo conformaron, permite una interpretación de la vida humana basada en la corporalidad. Así pues, el ser humano es un absoluto que demanda la satisfacción de necesidades básicas y más allá de la muerte, su naturaleza corporal no desaparece. De esta manera, la corporalidad de la vida humana constituye un criterio material para las relaciones intersubjetivas.

El segundo sistema interregional recoge la postura de la corporalidad del sistema anterior pero con otros matices que imprimen una lectura negativa es decir, la positividad de la vida humana solo es posible luego de la muerte empírica del sujeto. En tal sentido, la interpretación de la vida humana desde lo corporal no tiene sentido y solo lo consigue en la medida en que el alma se libera del cuerpo que es, a su vez, el causante de todos los males que aquejan la existencia humana.

En el tercer sistema interregional se recupera el sentido de corporalidad que se presenta en el primer sistema interregional pero con alguna diferencia. En el desarrollo de este tercer sistema las culturas fueron afinando sus mecanismos de comercio y de producción, lo cual trajo consigo, diversas formas de esclavismo y de sometimiento de pueblos. Tal situación despertó de manera incipiente la criticidad del sistema debido a la participación de las diversas categorías de humanismo profesadas por el cristianismo, el islam y el judaísmo aunado a un principio de esperanza de liberación de la situación

---

<sup>17</sup> Cf. DUSSEL, 98: Esquema 01: Representación esquemática de los cuatro estadios del "sistema interregional" que llega a desplegarse como "sistema mundo" desde 1942. Página 21.

opresora. Como consecuencia de este panorama, emerge la corporalidad como referente de criticidad y la comunidad como organización que permite el sometimiento de las relaciones de producción a la experiencia de la razón en términos de la satisfacción de las necesidades corporales.

Luego de todo este desarrollo histórico se configura el cuarto sistema interregional que Dussel llama “sistema-mundo”. El surgimiento de este sistema está ligado a la creación del discurso de la modernidad pero no del modo tradicional eurocéntrico. La apuesta de Dussel es mostrar otra forma de interpretar la génesis del fenómeno llamado modernidad a razón de ubicar la interpretación de la vida humana en una dimensión más sensata que permita comprender la urgencia de pensar nuevos paradigmas sociales cuya referencia sean la producción y reproducción de la vida humana en comunidad.

En 1492 aparece Amerindia en el sistema cartográfico del antiguo mundo pero sólo es hasta 1503 cuando Américo Vespucci se da cuenta que lo encontrado no es la India de Cristóbal Colon sino tierras totalmente desconocidas a la fecha. Este descubrimiento provoca el desplazamiento del “centro de contacto” del sistema interregional III hacia la península ibérica y desde entonces la ruta mundial del comercio se establece por el occidente. El hallazgo de Vespucci viene acompañado de una nueva realidad que marca el inicio del discurso de la modernidad: las riquezas del Nuevo Mundo.

Para la explotación de los territorios recién descubiertos se hace necesario movilizar una gigantesca empresa sin precedentes hasta ese momento. La esclavitud y el aniquilamiento de la vida humana en razón de la producción y la renta provocaron la disertación en torno a la dignidad de la vida de los explotados y del derecho de los europeos a la explotación. Tales discusiones fueron ecos enraizados en la interpretación de la corporalidad que se vivió en

el sistema interregional III y que puso en aprietos la renta de Europa a costa de la explotación de las riquezas del Nuevo Mundo. En este contexto, empiezan a surgir las primeras formaciones periféricas en estricto sentido, las instrumentalizadas por el centro productivo de acuerdo a sus fines o las excluidas de este centro.

Con este panorama, se hizo necesario encontrar otro modo de manejar la dinámica productiva (agenciamiento) del “sistema mundo” y se desarrolló lo que Dussel llama “simplificación”. Ésta consiste en la legitimización de todas las prácticas productivas y opresoras en la periférica Amerindia a favor del rendimiento económico a través de la generación de un paradigma en el cual la vida humana, en términos de corporalidad y toda la criticidad que de ella se pueda desprender, es reinterpretada por un ego, un YO. Esta nueva interpretación dualista sobre la humanidad es el referente ideológico que inaugura y funda la tradición eurocéntrica de la modernidad no sin antes advertir que este proceso es una forma de acabar con la complejidad orgánica de la vida, generando, de paso, una racionalidad instrumental que inmola la comunidad ante el individualismo en el marco de un sistema liberal capitalista.

Dussel no comparte esta formulación de la modernidad pues, a su juicio, la tarea de hoy no es la de legitimar los procesos de dominación agenciados desde el “sistema-mundo” sino su superación; “[...] *superación de “la razón cínico-gestora (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo) de la destrucción de la naturaleza (en la ecología) etc.”*<sup>18</sup> Además, Dussel reconoce en el discurso de la modernidad dos límites absolutos que caracterizan el agotamiento de un sistema civilizatorio que

---

<sup>18</sup> Dussel, 1998, página 64

llega a su fin: a) La destrucción ecológica del planeta y b) la destrucción de la humanidad.

La hipótesis de Dussel en torno al “sistema-mundo” es el marco contextual de donde parte para reelaborar la concepción histórica sobre la vida humana. En la etapa I la vida humana es concebida desde la corporalidad absoluta; en la etapa II la vida humana es concebida negativamente desde la corporalidad pero positiva después de la muerte empírica del sujeto; en la etapa III la vida humana recupera la positividad corporal aunada a relaciones comunitarias; en la etapa IV la vida humana se escinde de la corporalidad y adquiere una naturaleza incorpórea, abstracta, sin referentes comunitarios y europeamente hegemónica.

Frente a lo anterior, resulta importante advertir que la elaboración conceptual que Dussel debe desarrollar sobre la vida humana debe satisfacer, por un lado, la necesidad de superar el modelo “sistema-mundo” y de otro, alcanzar niveles de exigencia ético-normativas válidas universalmente. En efecto, Dussel requiere transcender la mirada dualista moderna sobre el ser humano y ubica su discurso antropológico en la dimensión biológica. Desde esta perspectiva, encuentra que el ser humano es una unidad orgánica equipada de sistemas importantes que aseguran la vida humana: el sistema cognitivo, afectivo-evaluativo y lingüístico.

La relación inter-sistémica entre estos tres sistemas es lo que le posibilita a esa unidad orgánica la construcción de un sujeto ético trascendente de lo biológico. Así, la mirada antropológica de Dussel se caracteriza por la comprensión unitaria de lo humano implicando con ello que la vida humana es el modo de realidad del sujeto, es decir, la característica auto *poiética* de la vida humana es la que determina las condiciones, exigencias, necesidades, fines y el orden racional de la vida misma.

El ser humano, comprendido como unidad orgánica es una realidad particular y no constituye la totalidad de la realidad. Así entonces, la vida humana de todo sujeto se encuentra inmersa en modos particulares de ser y estar en el mundo (culturas e interculturalidades). A partir de esta nueva perspectiva antropológica, la vida humana se erige como referente material para abordar la posibilidad de la producción, reproducción de la vida humana en comunidad.

Por ser un referente material, la vida humana se posiciona como un criterio crítico material que permite formular enunciados descriptivos a partir de los cuales se juzgará la calidad de la vida humana misma. En tal sentido, Dussel advierte que este juicio no se puede entender con la lógica instrumental de medios fines sino desde la posibilidad de la producción, reproducción de la vida humana en comunidad. Esta mirada le abre la posibilidad al sujeto de evaluar críticamente el sistema de valores en el cual se encuentra inmerso. Sin embargo, la criticidad desde lo material al sistema de valores no será suficiente para la aplicación del principio de producir, reproducir y desarrollar la vida en comunidad, para esto, se hace necesario la formulación ética que permita establecer el referente normativo y movilice al sujeto hacia un “deber ser” del sistema. Para este fin, el objetivo que ahora se plantea Dussel es determinar la forma en que los juicios éticos formulados desde el principio material logran una validez intersubjetiva que fundamenten una nueva moral.

El desarrollo ético de Dussel no podría considerarse completo sin el anclaje político, ya que desde este horizonte se materializa el discurso ético. Al respecto, Dussel inicia una nueva etapa en su pensamiento al escribir una historia crítica de la política, en la cual se da a la tarea de develar las nociones, principios y criterios que sustentan la validez ideológica de los sistemas hegemónicos, en las diferentes etapas del desarrollo de las estructuras inter sistémicas regionales hasta la consolidación del sistema

mundo. En este ejercicio se exponen de manera crítica, los modos y tensiones que la vida humana comunitaria debe ir superando para trascender la condición de negatividad a la que se encuentra sometida. Seguido a este ejercicio, Dussel construye una arquitectónica política en la que desarrolla una serie de principios y criterios que determinan el ejercicio transformativo de las estructuras sociales. Para tal fin, la apuesta argumentativa es la de desplegar el empoderamiento político de las comunidades a través de un modelo participativo, en el cual se buscan las mediaciones más adecuadas para la transformación de las estructuras opresoras y garantizar la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. Dicho ejercicio implica, necesariamente, instalar en la reflexión dusseliana una reinterpretación de lo político, la política y los agentes políticos como esencia del desarrollo de la vida humana en comunidad.

## 2. LA PRAXIS Y LA LIBERACIÓN: UNA DISTINCION NECESARIA

Para seguir con esta investigación es necesario precisar el concepto de praxis y los sentidos que Dussel le otorga a lo que ha llamado liberación. Para tal fin, resulta interesante observar y caracterizar el término praxis para determinar porqué, preferentemente, se hace uso de este término, frente a la posibilidad de utilizar el de “práctica” y cómo es que este uso no obedece al azar o a intenciones caprichosas del autor. Igualmente, la liberación comporta un sentido muy particular que lo distingue de otros usos en la literatura política y en el marco de la obra que se analiza, ésta comporta un soporte esencial que le da carácter al concepto de praxis de liberación.

### 2.1. LA PRAXIS

En griego antiguo praxis significa “acción de llevar a cabo algo”, pero es una acción que tiene un fin en sí misma y que no crea o produce un objeto ajeno al agente o a su actividad; a diferencia de *poíesis*, que designa a la obra que engendra un objeto exterior al sujeto y a sus actos, es decir, la acción de un sujeto que “produce” algo. En el español actual, praxis es el étimo de práctica y *poíesis* lo es de vocablos como poeta, poesía o poético, sin embargo, en el tránsito histórico, el sentido de práctica y de lo práctico ha derivado hasta acercarse más a la acepción original de la acción que produce objetos, esto es *poíesis*, y se ha ido coloreando de un tinte más “utilitarista” cada vez, cosa que, irónicamente, no ha hecho más poético al término y sí más peyorativa la intención de su uso en el lenguaje ordinario o común, es decir, aquel diferente del lenguaje filosófico o científico. Aunque, dejando de lado esto último y haciendo honor a las raíces de los conceptos y sus originales significados, habría que llamar “Filosofía de la *Poíesis*” a

aquello a lo que hoy damos en llamar y estudiar como “Filosofía de la Praxis”.<sup>19</sup>

Curiosamente, el termino praxis, sobrevive en particular para la filosofía, territorio desde el cual se le usa, se le estudia, se le invoca y se le entiende como la actividad humana que produce objetos, pero despojada del rasgo utilitario presente en los términos “práctico” o “practica” del lenguaje común.

Una de las corrientes filosóficas que más se ha ocupado de la cuestión de la praxis ha sido el marxismo, que elevó el concepto a categoría central de su filosofía, en la que pasa a complementar el materialismo, como acción sobre el mundo, y del idealismo, como interpretación del mundo; perspectiva desde la cual, la praxis se imbrica en la tensión entre el interés de interpretar el mundo (interés teórico) y el afán por transformarlo (afán práctico), posibilitando así el paso de la teoría a la práctica y asegurando la unión entre ambas<sup>20</sup>. Para lo cual sería indispensable teorizar sobre la praxis hasta llegar a su concepción central, esto es creación. De esta manera, para el marxismo, la relación entre praxis y creación quedaría sentenciada como la capacidad humana para instaurar una nueva realidad que no existe de por sí, es decir, la capacidad humana para transformar el mundo.

En su intención por definir en su justa medida el concepto praxis, el marxismo plantea una clara diferenciación entre la conciencia ordinaria, -la conciencia del hecho práctico propia del hombre común y corriente, ordinario, “práctico”-, y la conciencia filosófica –conciencia del concepto praxis propia del teórico, filósofo, científico- que se tiene del mismo.

---

<sup>19</sup> SANCHEZ, 1980.

<sup>20</sup> “No solo interpretar sino transformar”, Tesis 11 sobre feuerbach. Karl Marx

De esta manera, el marxismo propone que para la conciencia ordinaria, la praxis, como acción transformadora humana, carece de sentido; el sujeto común y corriente se relaciona directa e inmediatamente con las cosas, piensa los actos prácticos pero no hace de la praxis objeto de análisis o de reflexión, es por esto que lo práctico, para la conciencia ordinaria, existe solo en la dimensión de lo práctico-utilitario, aspecto en el que coinciden la visión capitalista y las teorías económicas clásicas, donde lo práctico es lo productivo y esto a su vez es lo que produce un nuevo valor (plusvalía). Este sentido común de la praxis, que separa al pensamiento de la acción, se refleja en todos los escenarios y actividades humanas, por ejemplo, en el ejercicio político, donde por la vía de la corrupción del poder, el ciudadano se mantiene en el absoluto apoliticismo o bien, participa determinado por lo que considera “politicismo práctico”. El hombre común y corriente tiene una idea de la praxis, ya que es un hombre histórico y esta condición hace que su cotidianidad sea inseparable de una estructura social determinada que fija el marco de lo cotidiano (lo cotidiano es para el hombre corriente el comercio que tiene con las cosas, con el mundo, lo que va trazando su conciencia de praxis). Entonces, para superar la conciencia ordinaria es fundamental transitar hacia una conciencia de la praxis como proceso creador histórico y social, recorrido que se hace históricamente (en una fase histórica determinada) cuando la praxis ha alcanzado su punto máximo de desarrollo y el sujeto ya no puede seguir actuando y transformando creadoramente el mundo sin tomar una verdadera conciencia filosófica de la praxis, esto hace necesario que se maduren, a lo largo de la historia de las ideas, las premisas teóricas necesarias.

Lo anterior implica que, primero, a la conciencia ordinaria le es imposible por sí misma, trascender a conciencia filosófica y segundo, que para comprender la conciencia filosófica del concepto praxis actual, estamos obligados a

examinar el desenvolvimiento de esta conciencia y de este concepto a través de la historia, valga decir de la historia de la filosofía y de la praxis.

En un principio, los filósofos griegos no tenían mayor interés por la praxis, dado que la veían precisamente como la conciencia ordinaria, sólo en su dimensión práctico-utilitaria, lo que en aquella época constituía una actividad indigna de los hombres libres, planteándose entonces la disyuntiva entre la teoría y la praxis (disyuntiva que aun deja sentir sus efectos en nuestros días), dado que para el filósofo griego la teoría contemplativa se basta a sí misma; habría que recordar que en los albores de la civilización y de la filosofía, campeaba entre los estudiosos hombres libres el interés por explicar y comprender el mundo, transformar el mundo sería un imperativo posterior a su época. Sin embargo, Platón, plantearía que había un ámbito en el que quizás sería posible sumarle acción al pensamiento y este es la política, al hablar del rey-filósofo o del filósofo-rey, pero este connato de unidad no prosperaría en lo material, si continuando con Aristóteles, este diría que la unidad entre teoría y praxis es impracticable, la praxis debe independizarse de la teoría, el filósofo a la filosofía y el rey a la política. Esta concepción negativa de las relaciones entre la teoría y la actividad práctica, responde a los intereses de la clase dominante, la clase de los hombres libres, los que pensaban. En el universo griego, solo los sofistas serían más benévolos en sus opiniones hacia la praxis, pero esto se relacionaba más con que eran contrarios a la esclavitud que con una concepción creadora o transformadora del mundo.

Ya en el Renacimiento, con la reivindicación del hombre como sujeto conocedor y transformador de la naturaleza, la conciencia filosófica intenta zanjar la distancia entre la teoría y la praxis, pero este intento se verá limitado por la necesidad de dominar y transformar la naturaleza a través del conocimiento que se tenga de ella, con lo que el valor del trabajo humano

queda circunscrito como paso obligado para facilitar la contemplación de la naturaleza. Con Maquiavelo, se da otro giro en la conciencia filosófica, cuando éste pone su teoría al servicio de una praxis política exigida por la nascente clase social, la burguesía, y la protección de sus intereses. Posteriormente, la revolución industrial eleva el valor del trabajo humano y de la técnica, pues *“el dominio de la naturaleza, mediante la producción, la ciencia y la técnica, se convierte en una cuestión central, que responde a las necesidades y determinaciones sociales”*,<sup>21</sup> en este mismo sentido, los enciclopedistas se ocupan también de la técnica, viendo en ella la realización de la unidad de la teoría y la práctica, según esto, el hombre se afirma por dos vías, tanto la teoría como la práctica, que se unen en la técnica.

Estos avances en la conciencia filosófica de la praxis comparten una visión positiva de la misma y en cierto sentido, hasta instrumentalista; pero, J.J. Rousseau, introduce un elemento contundente en la concepción de la cuestión práctica, al decir que, la transformación de la naturaleza no ha hecho sino transformar negativamente al hombre, o en otras palabras que, *la praxis social humana, históricamente, sólo ha degradado y envilecido al hombre*,<sup>22</sup> elemento que luego será recogido y matizado por algunos filósofos y economistas alemanes, en el marxismo.

Los talles definitivos de la reivindicación plena de la praxis humana se harán en la modernidad, cuando con el marxismo se descubre el carácter propiamente humano de la praxis material, el trabajo. Es en este momento histórico, cuando el sujeto llega a las últimas consecuencias de su concepción como ser activo y creador y cuando partiendo de la importancia capital del trabajo humano, esa actividad humana creadora es considerada actividad práctica material, es decir, praxis.

---

<sup>21</sup> SÁNCHEZ, 1980. Página 42

<sup>22</sup> SÁNCHEZ, 1980. Página 48

En Marx y Engels el hombre es un ser activo, creador y práctico, que transforma al mundo no solo en su conciencia –por el conocimiento que construye de él- sino práctica, realmente, en su actividad material productiva –su trabajo-. Esto es lo que fundamenta el dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre su propia naturaleza humana. Es así como para Marx, los problemas *tienen* necesariamente que plantearse con relación a la actividad práctica humana, desde lo antropológico, lo histórico, lo gnoseológico y lo ontológico. Esencialmente, praxis y revolución se vinculan por primera vez, pues, la práctica productiva y la práctica revolucionaria aparecen como dos formas inseparables de la praxis total social. Con lo cual se allegaba no solo al deseo de unidad entre teoría y praxis sino a la necesidad de concepción total sobre la historia humana como historia de la praxis humana. Aunque más tarde, los revisionistas socialistas socavaron la importancia del concepto praxis, al punto de afirmar que el socialismo no depende de ninguna teoría, Lenin y luego Gramsci, retornarían al camino indicado por Marx, al buscar y proponer nuevamente la necesidad de la unidad entre teoría y práctica.

Este examen a la evolución de la conciencia filosófica resulta inextricable de un examen al marxismo, porque si se supone la praxis como la categoría filosófica fundamental que diferencia al marxismo de cualquier filosofía, anterior o posterior, la comprensión de la praxis es la comprensión misma del marxismo. Entendiendo, entonces, al marxismo como filosofía de la transformación del mundo, al decir de Gramsci, como “Filosofía de la praxis”. Sin embargo, es válido pensar que praxis no es una categoría exclusiva o unívoca del marxismo, pensar que en el debate filosófico de hoy, existen otras teorías, otras corrientes filosóficas que precisan el esclarecimiento teórico de la práctica humana, histórica y social, tal vez, para componer, por fin, los desdibujados asuntos, cada vez más actuales, de la liberación y de la revolución como actividades transformadoras y creadoras exorcizadas de

todo origen, medio o fin violento, tan propios del talante del hombre histórico contemporáneo.

De cara a la necesidad de ir definiendo el concepto de praxis en el marco de esta investigación es importante señalar ahora que este concepto está definido en gran medida por la actividad y, específicamente, la humana. Ahora bien, la praxis es una actividad pero no toda actividad es praxis. La actividad, en términos generales se presenta como un conjunto de actos en virtud de los cuales un sujeto activo (agente) modifica una materia prima y en este sentido no se especifica el agente (físico, biológico o humano) ni la naturaleza de la materia prima (cuerpo físico, ser vivo, vivencia psíquica, grupo, relación, o institución social) ni determina tampoco la especie de los actos (físicos, psíquicos o sociales) que conducen a la transformación. Por otro lado, la actividad propiamente humana sólo se da cuando los actos dirigidos a un objeto para transformarlo se inician con un resultado ideal o fin y terminan con un resultado o producto efectivo, real. Es decir, la determinación del objeto no viene del pasado sino del futuro lo que implica que la praxis sea una actividad adecuada a fines y, por tanto, circunscrita a la dimensión antropológica. Finalmente, se puede señalar que la praxis es una actividad práctica material adecuada a fines que transforma el mundo natural y humano.

## 2.2. LA LIBERACIÓN

El concepto de liberación presupone un estado de dominación. Conceptualmente, la dominación se entiende en la obra de Dussel desde dos referentes teóricos concretos: la teoría de la dependencia (filosofía de la liberación) y el modelo de globalización (ética de la liberación). La teoría de la dependencia surge entre los años 50 y 70 por científicos sociales,

especialmente de Argentina, Brasil y Chile, quienes desarrollaron un conjunto de teorías y modelos que trataban de explicar las dificultades de los países latinoamericanos para conquistar el llamado “desarrollo económico”. Estos teóricos sociales argumentaron que la pobreza de los países del sur se debe a condiciones históricas que han estructurado el mercado global de tal manera que favorece a los países del norte y mantiene a los países del sur en un estado constante de pobreza. Desde sus inicios, esta teoría planteaba que los países del sur han servido como proveedores de materia prima para los países del norte, y a cambio, han sido receptores de aquellos productos terminados que ya han saturado los mercados del norte, sirviendo así como una válvula de escape para las economías desarrolladas. De esta manera, las ganancias de los países del norte se convierten en pérdidas relativas para los países del sur, y crean un vínculo de dependencia en el que las economías del sur dependen de la voluntad de compra de los países del norte. Esta relación es generalmente conocida como centro-periferia, en la que los países del norte representan el centro y los países del sur la periferia.

A partir de este marco conceptual, Dussel despliega una referencia fenomenológica desde la cual instala la posibilidad de criticidad fundándola en la exterioridad causada desde el modelo etnocéntrico y hegemónico. Al respecto es importante resaltar que la exterioridad es el lugar de los oprimidos, de los marginados y excluidos que no hacen parte del horizonte constituyente de la ideología del centro. Desde este lugar se despliega la categoría de pueblo. Por pueblo se entienden las comunidades organizadas que no comparten el horizonte fundante del modelo opresor y que por ende devienen oprimidas. Este antagonismo entre oprimidos y opresores permite comprender la importancia de la conciencia ética como ejercicio de la liberación. En efecto, la toma de conciencia de los oprimidos es el resultado de la comprensión de su propio mundo en el cual se funda su realidad concreta y material. Así las cosas, los oprimidos logran entender su condición

de negatividad y de exclusión. Al desarrollar este ejercicio, la criticidad permite establecer comunidades que habrán de interpelar al sistema hegemónico desde un referente alterativo, es decir, las comunidades de oprimidos logran fisurar la solidez ideológica del modelo hegemónico al revelarse como otro y distinto al patrón ideológico impuesto desde el modelo hegemónico. Esta fisura convoca a la responsabilidad del opresor por la vida del oprimido y moviliza la reflexión crítica del opresor sobre su propio horizonte mundo. Este movimiento se desarrolla en un proceso dialéctico en la cual la epifanía del oprimido descentra el *ethos* dominador del opresor.

La toma de conciencia como elemento constituyente de la criticidad y primer sentido de la liberación resulta insuficiente, no por las posibilidades de articulación de las luchas entre opresores y oprimidos, sino por la falta de mediaciones concretas necesarias para el desarrollo de una nueva estructura social incluyente. En este sentido, el marco de referencia desde donde parte (teoría de la dependencia) no le permite al autor pensar más allá de las posturas críticas al sistema hegemónico, pues desde dicho marco, al ser este un horizonte ideologizante, necesariamente, la liberación debe estructurarse desde la toma de conciencia de la opresión y fundamentar la epifanía que obliga a la responsabilidad del opresor por la vida del oprimido pero si el opresor no toma conciencia ¿Qué pasa? La pregunta es válida en la medida en que no se reconocen otras posibilidades de mediaciones más allá del despliegue crítico que pueden hacer las comunidades de opresores en busca de nuevos sentidos para la totalidad del sistema vigente. Sin embargo, esta limitación permite pensar dos salidas posibles a la pregunta: la epifanía de las comunidades de víctimas se despliega hasta el punto de reventar al sistema ideológico dominante que obliga al opresor a recomponer sus estructuras para evitar la guerra o, por el contrario, el sistema dominador desplegará su fuerza legítima para ampliar su *ethos* de dominación y

aniquilar la alteridad de los oprimidos para salvaguardar su horizonte hegemónico.

Ambas posturas son posibles y no hay razón para pensar en una salida de guerra total. El ejercicio que propone Dussel es la ampliación de la capacidad crítica tanto de opresores como de oprimidos, porque si bien es cierto el oprimido cobra conciencia de su realidad excluida, la totalidad del sistema encierra otros niveles de opresión que el opresor no logra develar dado su nivel de compromiso ideológico con su horizonte concreto. Desde esta perspectiva, resulta evidente que la apuesta de Dussel es por el empoderamiento de las comunidades oprimidas hacia la construcción de nuevas realidades por la vía de la criticidad que le otorga su lugar de exclusión de la totalidad vigente. La articulación de las luchas por esa nueva estructura social con los opresores se da, precisamente, por esa capacidad crítica que se despliega tanto dentro como fuera del sistema que obliga al opresor a asumir la responsabilidad por el otro.

#### 2.2.1. Referentes de la liberación.

En la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Dussel parte de un marco referencial más amplio que la teoría de la dependencia. En esta oportunidad su discurso de liberación se instala desde el modelo de globalización, el cual se despliega en un sistema inter regional llamado sistema mundo. Desde este marco, a diferencia del anterior, se pone de manifiesto, no la situación de exclusión como posición para el ejercicio crítico, sino, las consecuencias de dicha exclusión. En esta dirección, la criticidad se sustenta en la imposibilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad.

En efecto, mientras en la filosofía de la liberación hay una lectura fenomenológicamente más estructurada de la totalidad que sustenta la criticidad en la exterioridad como espacio de referencia para el juicio crítico, en la ética de la liberación esa mirada hacia la totalidad del sistema hegemónico como sistema mundo implica una comprensión más detallada de los niveles y complejidades que subyacen al *ethos* dominador donde la criticidad se sustenta a partir de la corporalidad humana. Por ejemplo, el antagonismo centro-periferia y oprimidos-opresores es reelaborada como consecuencia de la comprensión de una formación social histórica (sistema mundo) que implica, necesariamente, la emergencia de categorías como víctimas o vida humana.

Es de precisar que aunque la criticidad que sustenta la liberación parten de marcos referenciales diferentes, tanto la filosofía como la ética de la liberación conservan en esencia la misma tesis: el empoderamiento de las comunidades hacia la construcción de nuevas relaciones sociales. Podría afirmarse que la filosofía de la liberación cumple con una estrategia argumentativa que da cuenta de la opresión ideológica que no le permite al oprimido transformar la estructura dominante y opresiva, mientras que la ética de la liberación fundamenta como estrategia de transformación la simetría dialógica que se alcanza, luego de afinar el juicio crítico desde un referente material y concreto como la vida humana. Son, entonces, dos momentos que se complementan. El primero, la revelación de las causas de la negatividad y el segundo, la fundamentación de la liberación. No obstante, ambas coinciden en la transformación de las estructuras y en el empoderamiento de las comunidades como estrategia de la liberación.

¿De qué depende la toma de conciencia? Tanto en la *Filosofía de la Liberación* como en la *Ética de la Liberación* la toma de conciencia es un proceso perceptual que desarrolla el ser humano en su parte intelectual. Esta

conciencia, le abre la posibilidad al ser humano de diferenciarse él mismo de los otros con base en su experiencia. Esto es posible porque el ser humano es capaz de reorganizar su sistema de valores, el cual será el criterio base para juzgar su posibilidad de producir y reproducir su vida. Esta conciencia genera una autoconciencia en donde el ser humano se nombra como un Yo y se diferencia claramente de un no-yo, permitiéndole hacerse una reflexión o auto referencia de sí mismo, en tanto que sujeto en su corporalidad. La reflexión o auto referencia es la base de la conciencia crítica. Esta conciencia crítica es la que le permite a la víctima jugar con las relaciones de alteridad (si yo fuera él – si él fuera yo) y encontrar en este juego que, en lo postulado por el sistema victimario está el origen de su negatividad. En la indignación por el origen de su negatividad, la víctima encuentra la no-verdad del sistema victimario y la verdad de su condición de víctima. Este descubrimiento da lugar a la negación del sistema victimario que no permite la producción y desarrollo de la víctima.

Como se logra apreciar, la toma de conciencia remite necesariamente a la comprensión del mundo de la víctima. En esta construcción, la referencia última es la corporalidad del individuo. Desde el modelo hegemónico, se niega la corporalidad de la víctima, cuando la víctima, desde lo empírico, no puede producir ni reproducir su propia vida porque, sencillamente, no puede vivir desde la racionalidad del modelo hegemónico vigente a causa de su condición de excluido o víctima. Dicha corporalidad es un concepto amplio que implica tanto el cuerpo biológico como lo pulsional e intelectual. Es una unidad que contiene en sí diversos niveles de carácter material que implican, necesariamente, la respectiva satisfacción para cumplir el mandato de la vida humana en comunidad.

En este orden de ideas, la corporalidad humana encierra un alto grado de complejidad, que permite la construcción del discurso ético desde tres

momentos decisivos: el momento material, el momento formal y el momento de factibilidad. El momento material del discurso ético se sustenta en la comprensión del ser humano como una unidad orgánica donde el cerebro es el responsable por la vida humana. Dicha responsabilidad se despliega en tres procesos: el estímulo, la categorización y lo perceptual. El estímulo es la captación sensible del mundo. La categorización se da a través del sistema evaluativo que es el responsable de evaluar y ordenar los estímulos de acuerdo a su valor en tanto que mediación para la vida humana entendiendo esta vida humana como una unidad orgánica (corporalidad-totalidad). El cerebro humano asume este proceso como un criterio de verdad en el cual toma como valioso lo que mantiene la vida humana. Lo valioso es guardado en la memoria y puede ser llamado de nuevo (recordado) cuando el ser humano capta un nuevo estímulo. Finalmente, el proceso perceptual se encarga de organizar el sistema de valores desde el criterio de la producción y desarrollo de la vida humana. Un elemento importante y complementario en este proceso perceptual es la autoconciencia ya que ésta permite, desde la dimensión lingüística (función superior del cerebro) comprenderse y nombrarse como un YO que posibilita la reflexión o la auto referencia del sujeto sobre sí mismo.

Esta fundamentación neurobiológica, es, necesaria para los fines argumentativos del discurso ético de la liberación toda vez que sustenta la corporalidad del ser humano como una unidad orgánica y posibilita la comprensión de la vida humana como el modo de realidad del sujeto. Es decir, es la vida misma del sujeto la que determina sus posibilidades de producir, reproducir y desarrollar la vida en comunidad. Dussel en este sentido sostiene que:

La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se necesitan alimentos, casa,

seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los contenidos más relevantes de la vida humana). La vida humana es el modo de realidad del ser ético.<sup>23</sup>

En esta dirección, los enunciados descriptivos de orden material se despliegan como exigencias normativas de naturaleza ética. Cada ser humano es auto responsable de su vida, es decir, gracias a las funciones superiores de su cerebro logra tener acceso consciente de su existencia y desde ahí, establecer las mediaciones, posibilidades o acciones como exigencias de la realización de su propia vida, comunitariamente y como último horizonte implícito de toda la humanidad. En palabras de Dussel: *“La vida está bajo su responsabilidad. Es lo propio y exclusivo del modo de realidad de la vida humana: tenerse bajo su propia responsabilidad”*<sup>24</sup> y líneas seguidas concluye: *“El vivir se transforma así de un criterio de verdad practica en una exigencia ética: en el deber vivir”*<sup>25</sup>

El momento formal se sustenta en la validez dialógica de las víctimas en el marco de una comunidad hegemónica. Su punto de partida se ubica en el reconocimiento del otro como un sujeto ético distinto al que referencia al sistema hegemónico y en el cual, la posibilidad del disenso es lo que permite la construcción de la racionalidad ética del sistema. En esta dirección, el reconocimiento del otro como otro (en tanto que sujeto histórico) es la mediación que concreta la simetría dialógica ya que solo desde este horizonte es posible alcanzar la validez intersubjetiva de lo acordado.

Es de resaltar que este reconocimiento del otro como otro en el proceso de mediación no se da por la vía de la interpelación ante quien tenga oídos para

---

<sup>23</sup> DUSSEL, 98. Página 129.

<sup>24</sup> DUSSEL, 98. Página 138.

<sup>25</sup> DUSSEL, 98. Página 139.

escuchar en el sistema hegemónico. Parte del descubrimiento de la víctima de su propia negatividad y de su responsabilidad por subvertir las estructuras que lo dominan en tanto que sujetos históricos comunitarios. Este aspecto cobra precisión y claridad al leer en palabras de Dussel la siguiente afirmación: *“Sin conciencia de la negatividad no se concluye la necesidad útil de la lucha [...] la organización [...] y, sobre todo, la necesidad de ir construyendo un proyecto de liberación.”*<sup>26</sup>

En efecto, de cara a la construcción de la validez discursiva, Dussel pone en evidencia un movimiento dialéctico que asegura la asimetría discursiva entre la víctima como sujeto que irrumpe en la historia y el sistema victimario. Este movimiento dialéctico, parte de la toma de conciencia de la víctima articulando su experiencia de manera intersubjetiva con otras víctimas constituyendo la comunidad de víctimas (tesis). Desde este horizonte, niega su condición de víctima legitimada por el sistema victimario a la vez que invalida toda racionalidad discursiva desde el referente hegemónico lo que obliga, necesariamente el momento de la interpelación con el victimario, el cara a cara (antítesis) y cuando desde la experiencia de la interpelación el victimario acoge la víctima desde la responsabilidad por el otro, se reconoce la dignidad de la víctima y se le toma su palabra como verdadera posibilitando la explicación teórica crítica del sistema (síntesis). Desde este desarrollo dialéctico, se abre la posibilidad del disenso argumentativo frente al discurso hegemónico en el cual, la no verdad o la imposibilidad de vivir del sistema hegemónico abre un nuevo horizonte para la construcción de nuevos consensos desde la comunidad de víctimas organizadas.

El momento de factibilidad se expresa en la posibilidad que tiene la comunidad de víctimas para concretar lo inédito posible donde se asegure la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana comunitaria. En

---

<sup>26</sup> DUSSEL, 98. Página 422.

esta dirección, la vía de este ejercicio se enmarca en la construcción de nuevos consensos, fundamentados en la emergencia de la comunidad de víctimas como sujetos históricos donde, a partir de la interpretación crítica material de su realidad, éstas estructuran sus mediaciones, fines y estrategias en el marco de una democracia participativa que tiene como fin último la transformación de las relaciones entre las estructuras y los sujetos históricos emergentes.

Es de anotar que para el despliegue de este ejercicio, Dussel entra a considerar algunas condiciones importantes que se deben tener en cuenta. La primera es la de comunidades de víctimas organizadas desde un consenso constituyente atendiendo al horizonte de la razón crítica material, es decir, Dussel estima como definitiva la importancia de una comunidad consiente e ilustrada sobre su condición de victimización, ya que no comparte la tesis de la vanguardia ilustrada. Esto implica que dado los diversos y múltiples niveles de opresión por parte del sistema victimario y los diversos proyectos de liberación que pueden construir las comunidades de víctimas, se hace necesario que estas comunidades construyan su propia organización y a la luz de dichas estructuras sus medios, fines y estrategias de liberación. La segunda condición es el reconocimiento de los límites de la acción legítima de la coacción del sistema victimario. Al respecto, Dussel sostiene que si bien es cierto, la emergencia de las nuevas reivindicaciones sostenidas por la comunidad de víctimas originan la represión del sistema hegemónico ya que es el mecanismo que garantiza el *status quo* del sistema, ésta deviene ilegítima (violencia) hasta tanto no se asegure la reproducción y desarrollo de la vida humana, la participación intersubjetiva simétrica en la toma de decisiones de los afectados y la construcción de consensos respecto a la estructura.

### 2.3 LA PRAXIS DE LIBERACION

Entendiendo la praxis como una actividad práctica material adecuada a fines que transforma el mundo natural y humano; y la liberación como la toma de conciencia crítica frente a un sistema ideológicamente hegemónico en el cual subyace la imposibilidad práctica de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, se hace preciso ahora articular estas dos definiciones para construir el concepto de praxis de liberación en el marco de la obra ética de Dussel.

La liberación, como se ha expuesto hasta el momento, parte de la toma de conciencia de una condición de negatividad provocada por la mirada excluyente del sistema hegemónico vigente. Dicha toma de conciencia se sustenta en la experiencia subjetiva y material de no poder vivir atendiendo a los criterios de la racionalidad hegemónica. Esta experiencia se ubica en el plano de la corporalidad de la víctima. De ahí la exigencia de un principio rector de su sistema ético: potenciar la vida humana comunitaria.

Para sostener esta afirmación es preciso indagar sobre esta corporalidad ya que es el criterio material de la criticidad. Dussel se apoya en una referencia neurobiológica de la corporalidad para indicar con ello que el cerebro humano, a través del sistema cognitivo y afectivo evaluativo, es el responsable de que la unidad corporal se mantenga viva.

Este sistema actúa en tres momentos: el estímulo, el proceso de categorización y el proceso perceptual. El estímulo es la captación de la realidad y el proceso de categorización se desarrolla a partir del sistema afectivo evaluativo. Este sistema hace las veces de sistema de alarma, juzga y valora lo que permite o no la vida del organismo, de la corporalidad como totalidad. El cerebro humano asume este proceso como un criterio de verdad

en el cual toma como valioso lo que mantiene la vida del organismo corporal (proceso de categorización). Lo valioso es guardado en la memoria y puede ser llamado de nuevo (recordado) cuando el ser humano capta un estímulo. Finalmente, el proceso perceptual se encarga de organizar el sistema de valores en tanto que mediaciones, objetos o enunciados ya “juzgados” desde el criterio de verdad de sobrevivencia, en un “orden” donde lo más compatible con la sobrevivencia (también cultural o ética en el ser humano) ocupa el primer lugar. Ahora bien, la autoconciencia de esa corporalidad orgánica viviente se hace manifiesta en la dimensión del lenguaje. Seguimos aquí textualmente a Dussel:

La autoconciencia sólo puede darse cuando la corporalidad, por las funciones superiores del cerebro, la llamada “mente (mind)”, se comprende y puede nombrarse (y ahora de manera más radical que en la mera “conciencia”) como un “yo (self)” (o un “nosotros”) claramente distinto del “no-yo (nonself)” y del “tu”, “el”, “ella”, “vosotros”. Así surge la posibilidad de la reflexión o autorreferencia del sujeto (del “yo”) sobre sí mismo (el “sí mismo”), tomando conciencia del estar conociendo como un sujeto consciente y de pertenecer a una comunidad de los hablantes distinta de una mera realidad dada “de suyo”, desde el horizonte del pasado recordado lexicalmente en cuanto recurso de una lengua de una comunidad, volcándose al futuro en proyectos históricos.<sup>27</sup>

Lo anterior denota por parte de Dussel un interés definido por fundamentar la criticidad de los sujetos en una perspectiva diferente al dualismo. En efecto, es la misma unidad corporal del sujeto la que se revela como criterio material, pero al articular el componente del lenguaje, Dussel logra encontrar el sentido y la orientación de esa corporalidad. La construcción narrativa deviene en un componente que potencia la construcción de realidades a partir de comprensiones históricas (pasadas, presentes y futuras) que son definidas por la experiencia corporal. Esto es importante entenderlo porque

---

<sup>27</sup> Dussel, 1998. Página 99

de ello dependerá la comprensión de la realidad vivida y la definición de las apuestas del sujeto por el mantenimiento de la vida.

Podría acusarse a Dussel de presentar una lectura limitada y sesgada desde el horizonte fisiológico, que podría dejar por fuera de la comprensión unitaria de la corporalidad humana, otras características propias de la corporalidad como las sensaciones y emociones. Si bien es cierto, las sensaciones y emociones son reacciones de los diferentes sistemas biológicos, por lo cual no serían criterios fundantes para una comprensión de la realidad (en tanto que reacciones, consecuencias), éstas llaman la atención de Dussel por constituir un momento importante para comprender la praxis del sujeto en términos de categorías como fraternidad, indignación, frustración, etc.

En el sistema cerebral evaluativo-afectivo se haya un subsistema llamado "circuito de Papez"<sup>28</sup> donde se desarrollan las sensaciones y ahí Dussel mostrará la diferencia de éstas respecto a las emociones primarias y secundarias. Las sensaciones son productos de estímulos que irritan o hieren, que calman o producen estados agradables, es decir, sensibilizan a las células receptoras, sea de una manera placentera o traumática. La emoción es la percepción del estado corporal a partir de la sensación. Estos estados corporales repercuten en toda la estructura de la corporalidad (a nivel endocrino, químico, neurológico, muscular, psicológico, etc.) y constituyen el mecanismo básico de las emociones primarias. La emoción secundaria es una experiencia refleja de la emoción primaria como

---

<sup>28</sup> En 1937, James Papez sugirió un esquema anatómico para el circuito neural de la emoción, conocido como el circuito de Papez (Papez, 1937). El circuito comienza cuando un estímulo emocional se presenta, este llega directamente al tálamo, donde va a la corteza sensorial y al hipotálamo, cuando la información proveniente de estas dos estructuras es integrada por la corteza cingulada ocurre la experiencia emocional, es decir las sensaciones se convierten en percepciones, pensamientos y memorias. Papez demostró que la corteza cingulada y el hipotálamo están interconectados mediante el núcleo anterior del tálamo, el hipocampo y los cuerpos mamilares, y que éstas conexiones son necesarias para el control cortical de la expresión emocional.

aceleración del ritmo cardíaco, ruborización de la piel, tensión muscular, alteración en el sistema inmunológico, etc. Así pues, las emociones son estados corporales que pueden ser sentidas en la corporalidad orgánica viviente, éstas, son elementos constituyentes de la unidad corporal de las víctimas, en tanto que marcan la diferencia entre lo humano y lo animal, ya que trasciende la relación estímulo reacción propia del universo de lo animal recuperando así la dimensión humana de la corporalidad.

Lo anterior, permite comprender que Dussel apuesta por una comprensión holística de la víctima como una corporalidad orgánica viviente trascendente al universo animal, recuperando así, lo humano de la corporalidad del sujeto viviente. Este punto, determina que la corporalidad orgánica viviente, en tanto que orgánica, es una expresión de la vida humana potenciando, de paso, la negatividad de la vida humana como criterio crítico material fundante de la criticidad respecto al sistema ideológico hegemónico.

Considerando esta fundamentación sobre la unidad corporal de la víctima, de donde se desprende el criterio crítico material de toda criticidad subjetiva al sistema hegemónico dominante, se hace preciso ahora pasar al desarrollo conceptual que se desprende de ello, en el marco de la ética de la liberación para comprender la potencia de lo ganado hasta ahora de cara al desarrollo de la hipótesis de la investigación.

La criticidad que alcanza la víctima desde la comprensión de su realidad le permite articular su juicio con la de otros, de a cara un proyecto inédito posible que reivindique el principio de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. Es el momento de la organización de las víctimas. Este momento es importante, ya que la transformación social no se produce por la sola epifanía de la víctima y del “tomar a cargo” del victimario, se requiere de agenciar procesos que den validez y legitimidad a la

fundamentación crítica que subyace al proyecto de construcción social inédito.

Desde este horizonte, Dussel aborda la reflexión considerando la articulación entre teoría y praxis y para ello se apoya en dos autores: Karl Marx y Rosa Luxemburgo. Del primero, retoma la tesis de que son las víctimas (los proletarios en el discurso marxista) los únicos responsables de su emancipación. En esta perspectiva, el diálogo permanente entre la ilustración que brinda la dimensión teórica sobre las causas de la dominación y la experiencia de negatividad de la vida humana comunitaria son las que permiten la definición de principios para la acción. En otras palabras, de esta articulación dependerá el grado de cohesión entre la comunidad de víctimas respecto a la acción transformadora. En esta tarea, la comunidad de víctimas puede articularse con los “conscientes” del sistema hegemónico y de aquellos intelectuales orgánicos que comprendan la urgencia de la apuesta de la comunidad de víctimas.

Desde Marx, Dussel argumentará la posibilidad inédita de un proceso histórico donde los sujetos, ahora ilustrados, son los únicos responsables de subvertir su condición de exclusión y negatividad. Desde esta lógica, la comunidad de víctimas no es un bloque homogéneo y sólido, pues habrá tantas comunidades como formas identitarias de exclusión y negación, por lo que la articulación de dichas comprensiones, juicios y principios son determinantes para ampliar el horizonte de la validez y legitimidad de la lucha por transformar las condiciones que impiden el desarrollo del principio de producir, reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria.

Desde la interpretación de Rosa Luxemburgo respecto a la articulación de la teoría y la praxis, Dussel encuentra una característica esencial para su argumentación emancipadora: la determinación de la acción transformadora

a los fines, medios y métodos. En efecto, la construcción intersubjetiva de un proyecto inédito social desde la comunidad de víctimas, impone estrictos marcos de referencia para la acción transformadora, por lo que resulta imposible obrar cualquier acción, ni usar cualquier medio ni escoger cualquier fin, sino que pueden decidirse, fundamentarse discursivamente, aquellos que sean posibles (fundados o aplicables) dentro del estrecho marco delimitado por la construcción intersubjetiva de principios o desde la teoría que fundamente el proyecto inédito.<sup>29</sup> La acción transformadora, dará cuenta, entonces, de los principios y medios adecuados a los fines establecidos consensuadamente.

Con estas dos referencias, Dussel logra establecer una cohesión sólida entre la crítica, la organización de las comunidades y la acción transformadora. Con ello, abre paso a la posibilidad de ubicar en otra perspectiva la construcción del concepto, donde es posible comprender la interpretación sostenida en esta investigación en la que la praxis de liberación refiere al aumento del poder político de las comunidades de cara a la transformación de las estructuras que no permiten la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

Hasta el momento se puede afirmar que la crítica, subsume el momento material, la intersubjetividad subsume el momento formal y la organización subsume el momento de factibilidad en la que se estructura la propuesta ética de Dussel. Así las cosas, retomando la caracterización de la praxis y la caracterización de la liberación, la praxis de liberación deviene en proceso y por ello es imposible definirla como un nuevo “estado de cosas”, no será un estado concreto alcanzado por la transfiguración de la negatividad de las víctimas en positividad sino más bien, refiere al proceso articulado de un proceso necesario que la comunidad de víctimas debe ir alcanzando de cara

---

<sup>29</sup> DUSSEL, 98. Página 506

a la transformación de las estructuras hegemónicas. En efecto, el proceso de toma conciencia es un proceso que se logrará desde la instauración de mecanismos dialógicos que deben ser articulados de manera intersubjetiva con otras comunidades ya que los niveles de victimización difieren entre comunidades y, por tanto, la toma de conciencia no es un proceso estándar sino un proceso hermenéutico que demanda consensos. La construcción de un proyecto inédito, así como el establecimiento de los medios, dependen, igualmente, de la posibilidad de articular comprensiones del mundo. Por ello, la praxis de liberación es un concepto que deviene como proceso y no como la realización de un nuevo orden social por lo que la definición política del proceso fundamenta la naturaleza de la praxis de liberación en tanto que se entienda la política como ejercicio articulado de intersubjetividades y no como la relación de dominación de unos contra otros, donde se deba suprimir las condiciones de negatividad en una lógica de amigos-enemigos, puesto que desde esta perspectiva, se caería en un proceso ilegítimo, carente de validez y contradictorio al principio de la vida humana toda vez que instaura un escenario de guerra ya que el principio de la vida, siguiendo a Luxemburgo, determina los medios de la lucha que, para este caso, necesariamente y para evitar contradicciones, se debe resolver en la esfera de lo político.

La definición de la praxis de liberación como ampliación del poder político de la comunidad de víctimas, es necesaria para comprender la fuerza de la propuesta de la ética de la liberación.

### 3. CONTENIDOS ÉTICOS DE LA PRAXIS DE LIBERACIÓN.

En el capítulo anterior se indicó que la praxis de liberación se define como un proceso de naturaleza política que busca la ampliación del poder político de la comunidad de víctimas para alcanzar la transformación de las estructuras hegemónicas que impiden el desarrollo de la vida humana en comunidad. Para comprender esta dinámica se hace preciso indicar algunos elementos esenciales, por ello, se hará una exposición de algunos momentos esenciales que le permiten al concepto de praxis de liberación afianzar su naturaleza política. En primer lugar, se dará cuenta de la irrupción de la víctima como sujeto histórico y de los fines de la liberación para comprender la validez y legitimidad de la comunidad de víctimas en el proceso emancipatorio. Seguidamente, se hará una exposición sobre la alteridad ya que este concepto permite comprender el horizonte de la sustentación de la crítica en tanto que exterioridad y justificar de paso, la construcción de un proyecto social inédito. Finalmente, se hará una exposición en torno a la razón estratégica de las comunidades de víctimas, la cual permitirá fundamentar el ámbito de las mediaciones de cara a la transformación de las estructuras hegemónicas que impiden el desarrollo de la vida humana en comunidad.

#### 3.1. La irrupción de la víctima con sujeto histórico.

La epifanía de la víctima funda nuevos horizontes para la interpretación de la praxis de liberación. En primer lugar, dicha epifanía obliga a las víctimas a construir proyectos inéditos sociales estructurados desde la articulación y la cohesión de las víctimas a partir de la comprensión de las causas que generan la negatividad de la vida humana en comunidad. Así las cosas, este

proceso intersubjetivo amplía el horizonte comprensivo sobre el mundo y articula comunidades fundamentando, de paso, la validez y legitimidad del empoderamiento político de la comunidad. La validez y legitimidad no serían posibles si no se presentara la crisis en el sistema hegemónico ocasionada por la epifanía de la víctima, toda vez que la víctima resulta siendo, en últimas, el criterio crítico material que fundamenta el juicio contra el sistema hegemónico. En segundo lugar, la construcción de un proyecto social inédito, al ser una construcción colectiva intersubjetiva, demanda resolver los medios y fines necesarios para llevar a cabo este proceso. Este proyecto, que aspira a transformar una situación de negatividad a una que potencie la vida humana en comunidad, se convierte en un marco de referencia que guiará la acción de la comunidad. Esta transformación emprendida por la comunidad de víctimas se irá desarrollando de acuerdo a las condiciones y posibilidades de la misma comunidad. En esta perspectiva, el sistema hegemónico, por fundarse en un horizonte ontológico de naturaleza tautológica, resistirá toda acción emprendida desde la exterioridad que busque la transformación de sí mismo. Por esta razón la epifanía de la víctima revela su otredad frente al sistema y obliga a buscar consensos amplios, de cara a la transformación de las condiciones que propicien la negatividad de la vida humana. Por ello, el escenario consensual es necesariamente el campo político ya que este es el mejor escenario para desarrollar y resolver las contradicciones que se presentan en el proceso de transformación. Otro escenario es la guerra total. De aquí se entiende entonces, lo importante del empoderamiento político de las comunidades como ejercicio y mediación de su acción transformadora.

Si ésta epifanía obliga a construir procesos de unidad más amplios basados en los consensos (construcción de comunidad) y permite la definición de los procesos de organización para el ejercicio de la praxis de liberación (ejercicio político), la caracterización de “sujeto histórico” de la víctima ¿Qué significado puede tener en la argumentación dusseliana?

Para responder esta pregunta habrá que entender que el sujeto del que habla Dussel no es el sujeto que formula la modernidad. Dussel argumenta que el sujeto moderno es un ser humano sin corporalidad debido a que el YO se vuelve absoluto. En este sentido, el sujeto moderno es una entidad metafísica, escindida de un referente material concreto y, debido a esto, la crítica desde la referencia de un criterio de verdad material concreto de la víctima se diluye por completo. De esta manera, el sujeto auto referente en sí mismo, desde la abstracción del YO absoluto acaba con la finitud de la vida humana y de paso, acaba también con la posibilidad de una ética crítica. Dussel comenta este drama de la modernidad de la siguiente manera: *“Sin muerte la vida humana pierde su vulnerabilidad, finitud; deja de ser criterio de verdad; la lógica de la vida no impera en ella; la ética se torna imposible [...]”*<sup>30</sup> En efecto, la concepción antropológica moderna representa una limitación para comprender la concepción de víctima y la fundamentación crítica material de las comunidades de víctimas por ello se hace preciso en la argumentación Dusseliana resolver esta situación.

En esta dirección Dussel hace una apuesta decisiva por recuperar la pluralidad del sujeto y el reconocimiento de la diferencia. En esta perspectiva Dussel cree que la subjetividad de los seres humanos debe ser redefinida de manera flexible, compleja, fluida, quiasmática. Desde este horizonte, habrá de aparecer el sujeto corporal vivo que da base y fundamento a todo modo de sistematicidad posible de la realidad, pues toda intersubjetividad consensual discursiva presupone siempre, de modo *a priori* un sujeto humano concreto vivo como último criterio de subjetividad.

Esta corporalidad concreta de cada sujeto irrumpe en la sistematicidad de la realidad a partir de su negatividad. Aparece el sujeto como víctima, excluido de dicho sistema y desde ese lugar (la exterioridad) interpela de manera

---

<sup>30</sup> Dussel, 1998, página 515

crítica material el sistema hegemónico que no le permite afirmar la positividad de su existencia. Esta situación es explicada por Dussel del siguiente modo:

En la víctima, dominada por el sistema o excluida, de la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como <interpelación> en última instancia: es el sujeto que ya no puede vivir y grita de dolor. Es la interpelación que exclama: <¡Tengo hambre! ¡Denme de comer, por favor!><sup>31</sup>

Esta nueva interpretación antropológica es lo que le permite a Dussel descubrir la verdadera dimensión de la tragedia humana y ubicar la fuente de toda fundamentación crítica material. Este horizonte antropológico es esencial para la comprensión del carácter histórico de la víctima, puesto que para la comprensión del mundo y la estructuración de nuevos sentidos para su existencia se requiere del concurso de otras miradas, de otras víctimas, es decir, se demanda una construcción intersubjetiva de la mayor amplitud posible.

Dicha articulación intersubjetiva de los sujetos es la fuente de la subjetividad de las comunidades de las víctimas. Es decir, el sujeto concreto se articula con otros sujetos concretos y de esta manera se constituye la comunidad de las víctimas. Esta comunidad alcanza la subjetividad frente a otras comunidades de víctimas en relación a la totalidad del sistema, formando así, lo que Dussel llamará frentes de liberación. Estos frentes, son el resultado de comprensiones históricas de las comunidades que pueden aparecer o desaparecer de acuerdo a las circunstancias del momento. Dussel describe este proceso así:

La <subjetividad> intersubjetiva se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la

---

<sup>31</sup> DUSSEL, 1998. Página 524

vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumos semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria.<sup>32</sup>

Siguiendo este argumento se puede entender que el carácter de sujeto histórico de la víctima no da cuenta de las tradiciones ni del acervo cultural de las mismas, más bien, el carácter histórico denota la capacidad de articular la criticidad de las víctimas en un proyecto inédito social más amplio y convergente que de sentido a su proceso de emancipación.

Ya se ha argumentado que la praxis de liberación no es un “estado de cosas” sino el proceso por medio del cual la comunidad de víctimas amplía su poder político y con ello, las posibilidades de transformación de las condiciones que causan la imposibilidad de producir y reproducir la vida humana comunitaria. No obstante, la pregunta por los fines y los medios de este empoderamiento resultan importantes para comprender los alcances de la praxis de liberación.

En cuanto a los fines de la praxis de liberación es importante resaltar que el empoderamiento político que pueda agenciar la comunidad de víctimas, no es para reformar las estructuras hegemónicas sino que se caracteriza por la urgencia de transformarlas. Para Dussel, la reforma es definida como *“aquella que cumple con los criterios y principios de un “sistema vigente formal”; es decir, es una acción como medio dentro de los marcos de los fines de la razón instrumental de un sistema dado”*<sup>33</sup>. Desde esta definición, la praxis de la liberación no logra trascender los hechos empíricos de dominación que causan la negatividad de la vida humana, debido a que la acción de los sujetos históricos emergentes tendería a fortalecer el proceso de ontologización del propio sistema, en la medida en que las acciones de

---

<sup>32</sup> Dussel, 1998, página 525

<sup>33</sup> Dussel, 1998, página 528

estos sujetos se revelan como éticas a los ojos del sistema. Es decir, el punto de partida de los sujetos históricos emergentes que adoptan esta postura, es un punto formal y abstracto que no logra dimensionar la verdadera comprensión de la negatividad de la vida humana de las comunidades de víctimas. En este sentido, son pseudos críticos, pues su ejercicio liberador se basa en la reproducción del sistema formal performativo de la razón instrumental. Por tal razón, el actuar de los sujetos históricos emergentes desde la perspectiva de la reforma causa efectos perversos no intencionales en la medida en que no intenten permear la estructura desde su conciencia ético crítica-material.

La transformación es para Dussel un concepto más contundente que la reforma, ya que su acción penetra en la estructura misma del sistema formal. Dussel define este concepto así:

Dicho desarrollo como transformación con factibilidad crítico-ética es el proceso histórico de liberación, no como mera emancipación de ilustración (en el orden del conocimiento, la ciencia y aún de la teoría crítica), sino como dicha emancipación integrada en un proceso inmensamente más complejo, siempre también material, corporal, cultural, de contenidos, que tiene momentos autorregulados, con intervenciones auto-conscientes de discursividad crítica y cuya materialidad – formal llamamos liberación.<sup>34</sup>

Lo anterior permite apreciar la complejidad que encierra el concepto de transformación, ya que ubica el ejercicio político de la comunidad de víctimas desde un referente ontológico que recupera lo propio de la comunidad. Desde este lugar se potencia la desideologización del sistema hegemónico y abre la ruta para lo inédito posible. Si comparamos esta definición de transformación con la definición de reforma, encontramos que el concepto de transformación le imprime a la praxis de liberación un sentido más profundo,

---

<sup>34</sup> Dussel, 1998, página 537.

en la medida en que obliga a los sujetos históricos-sociales emergentes a transformar toda norma, acción, microestructura o institución que no permita producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada sujeto en comunidad, en tanto, que dicha transformación se fundamenta en el criterio crítico material de la víctima.

En cuanto a los medios para la praxis de liberación es importante destacar que si la praxis de liberación implica un proceso de empoderamiento político, dicho proceso no será necesariamente un proceso exento de resistencias o de tensiones, toda vez, que la comunidad hegemónica se juega su propia existencia. Es decir, todo sistema tiene el derecho de emplear mecanismos de coacción legítima para mantenerse, pues, empíricamente, es imposible sostener un sistema desde la autorregulación ética de los sujetos debido a que jamás la humanidad será perfecta. Dussel lo expresa de la siguiente manera:

[...] el derecho de todo sistema institucional (político, económico, de género, racial, ecológico, etc.) de contar con medios jurídicos e instrumentales suficientes, acordados discursivamente por los afectados en simetría (lo legítimo), que permita reproducir y desarrollar la vida de cada sujeto ético en el ámbito sistémico, y por ello institucional respectivo. La institución vigente (con referencia a la vida comunitaria de todos y a lo acordado válidamente) debe apoyarse en una cierta coacción legítima, que permita encausar a los que no estén dispuestos a cumplir con los acuerdos válidamente aceptados.<sup>35</sup>

Si bien es cierto que para Dussel, todo sistema institucional requiere de la coacción, entonces con esta caracterización queda claro que el problema de los medios para la praxis de liberación esta atravesada por el tema de la coacción que se vuelve violencia. En efecto, la única coacción permitida o posible es la que todos han acordado como “necesaria” para mantener la

---

<sup>35</sup> Dussel, 1998, página 539.

producción y desarrollo de la vida humana. Esta decisión consensual es lo que le da legitimidad a la coacción del sistema. Pero en el momento en que dicha legitimidad desaparezca, esa coacción se convierte en violencia ya que no es consensuada.

La fuente del problema de la coacción legítima se haya cuando las comunidades de víctimas irrumpen en el sistema institucional con conciencia ético-crítica y descubren la negatividad de su existencia. En ese momento, la coacción que mantiene la institucionalidad del sistema se torna ilegítima en tanto que no permite producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad del sujeto. Dussel describe esta situación:

Para esos nuevos sujetos históricos la coacción <legal> del sistema vigente (que causa su negación y los constituye como víctimas) ha dejado de ser <legítima>. Y ha dejado de serlo, en primer lugar, porque cobran conciencia de que no habían participado en el acuerdo originario del sistema (y por ello comienza a dejar de ser <válido> para ellos); y, en segundo lugar, porque en dicho sistema dichas víctimas no pueden vivir (por ello deja de ser una mediación factible para la vida de los dominados).<sup>36</sup>

Por esta razón, para Dussel:

Todo uso de la fuerza contra los nuevos derechos, que se van manifestando histórico-progresivamente a los propios ojos de la víctima, será ahora para ellos no ya <coacción ilegítima> sino estrictamente violencia: uso de la fuerza contra el derecho del Otro, sin validez ni consistencia objetiva (será la fuerza destructora de la <exclusiva reproducción> del sistema vigente, pero no la reproducción y desarrollo de la vida humana).<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Dussel, 1998, página 541.

<sup>37</sup> Dussel, 1998, página 541.

Con este nuevo panorama, el tema de la legalidad tiende a relativizarse. Por un lado, para el sistema hegemónico la coacción es legítima en tanto que mantiene el sistema sin importarle sus efectos victimarios y, por tanto, toda acción por parte de las víctimas por transformar el sistema es ilegítima. Por otro lado, para las víctimas, la coacción del sistema es ilegítima en tanto que no permite la positividad de la vida humana, razón por la cual se justifica toda acción tendiente a modificar el sistema y, por tanto, la coacción del sistema es catalogada como violenta y agresiva para la vida humana. |

No obstante, Dussel supera esta “relativización” de la legitimidad de la coacción del sistema institucional a través de la identificación de la crisis de la legitimidad con la crisis de la reproducción de la vida humana. En este sentido, esta nueva perspectiva conceptual le permite ubicar la legitimidad de la praxis de la liberación de las comunidades de víctimas ya no en el campo de la “legalidad – ilegalidad”, sino en la validez que alcanza la legitimidad de la acción de los nuevos sujetos sociales emergentes. Esto se observa cuando Dussel explica que:

[...] los movimientos de liberación emergentes, después del triunfo, podrán ratificar y organizar su legitimidad con un orden legal, constitucional, de derechos y deberes nuevos, con leyes que ordenen los preceptos fundamentales. Pero el orden “legal”, de derecho, es posterior a la “toma de poder” por parte de la comunidad de víctimas, si es que ella llega a ser victoriosa. La legalidad se funda en la legitimidad, y la legitimidad se funda en el orden que permite la reproducción y desarrollo de la vida humana de cada miembro de la comunidad, antes excluida y ahora simétricamente partícipe en el ejercicio de la racionalidad discursiva en todo lo que le afecta [...] <sup>38</sup>

Para la construcción de un nuevo orden social habrá que reconocer que la perspectiva antagónica entre víctimas y victimarios debe superarse a partir

---

<sup>38</sup> Dussel, 1998, página 581, nota 275

del reconocimiento de la diversidad humana. En esta dirección, la diversidad connota la posibilidad de encontrar en la intersubjetividad la posibilidad de construir amplios consensos como alternativa a la confrontación violenta. En efecto, la praxis de liberación, en tanto que empoderamiento político de las comunidades de víctimas, potencia la articulación de principios, fines y medios que dan validez y legitimidad a las acciones emprendidas por la comunidad de víctimas de cara a la transformación de lo inédito posible. Por ello, se aborda el tema de la alteridad como esencia de la comprensión de lo diverso.

### 3.2. La alteridad.

Se viene argumentando que la epifanía abre la posibilidad de comprender la realidad desde otras realidades divergentes al postulado por el sistema hegemónico. De ahí la importancia de que las comunidades de víctimas estructuren sus procesos de empoderamiento político articulando sus comprensiones a partir de un referente crítico material, es decir, construir lo inédito posible desde la crítica a la imposibilidad de producir y reproducir la vida humana comunitaria. En este horizonte, las comunidades establecen los principios, medios y fines para su praxis de liberación y devienen como sujetos históricos en tanto que irrumpen ante el horizonte hegemónico y propenden por su transformación.

Ahora se hace necesario fundamentar aún más el proceso alterativo de las víctimas, ya que este se constituye en el escenario de referencia de donde se legitima y se valida la praxis de liberación de la comunidad de víctimas. En este sentido, este apartado, se centrará en mostrar cómo el concepto de alteridad permite instalar la crítica material como soporte argumentativo para interpelar desde la exterioridad el modelo ideológico del sistema hegemónico

y buscar su transformación. Para tal fin, se hace indispensable seguir la interpretación que hace Dussel de Emanuel Levinas<sup>39</sup> de quien toma este concepto.

La alteridad se presenta en el marco de la ética de la liberación como un escenario conceptual donde se juega la posibilidad de concretar lo ético. Dussel reconoce desde este escenario la potencia de dos momentos importantes: la apuesta por la vida y el reconocimiento del otro. Para entender lo que aquí se define como “la apuesta por la vida” se hace preciso señalar un horizonte de partida.

En el marco de lo que Dussel desarrolla como “sistema-mundo”, la tendencia hegemónica de afirmar los valores del sistema establecido provoca una contradicción en los valores del sistema a partir de la imposibilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida humana del sujeto en comunidad. Desde este horizonte, el sujeto reconoce la negatividad de su vida, de donde se sigue, la toma de conciencia de su situación en el sistema y su respectivo enjuiciamiento, formando así la posibilidad de la crítica ética. Lo anterior se explica porque lo ético no se fundamenta en la positividad de la vida sino desde la negatividad de la misma. Desde aquí, se descubre la dialéctica afirmación-negación de la vida humana en el marco del sistema mundo.

Siguiendo el ejercicio analítico que hace Marx, Dussel encuentra que el sistema, desde su pretensión de validez hegemónica, se convierte en una totalidad alienante que subsume la subjetividad del sujeto. En este sentido, la posibilidad de vivir (momento positivo / afirmación de la vida) solo es determinada por la obligación de plegarse al sistema de valores de la totalidad como opción diferente a la de perecer en el sistema (momento negativo /negación de la vida). Esta dialéctica implica la afirmación del

---

<sup>39</sup> Ver, Dussel, 98. Página 359 ss

sistema sobre la base de la negación de la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto. A partir de lo anterior, queda claro que los juicios de valor sobre la vida humana en el marco del sistema mundo, a pesar de contar con criterios críticos desde la materialidad que hacen posible la crítica y su validez, no son suficientes para fundamentar el criterio crítico-ético y por ello obliga a Dussel a trascender la mirada corporal de la vida humana y ubicarla en la dimensión pulsional en aras de ganar amplitud y profundidad en la criticidad material del discurso ético.

Desde este mismo marco de referencia (sistema-mundo) se legitiman y validan estructuras hegemónicas y, por ello, la apuesta por la vida es interpretada por Dussel desde lo pulsional tomando como referente al psicoanalista Sigmund Freud. Desde este autor<sup>40</sup>, Dussel va a sustentar que los instintos de vida están conectados de manera intrínseca en la corporalidad humana y se expresan en lo individual y colectivo desde la exigencia del principio de reproducción y desarrollo de la vida. Distingue dos tipos de instintos de vida: a) de auto conservación (*anánke*) y, b) instintos de placer (*eros*). El primero da cuenta del momento de la reproducción de la vida y se manifiesta a partir de lo monológico individual a través de los instintos de agresividad (ataque – resistencia). De igual manera se manifiesta a partir de lo intersubjetivo a través de los instintos reproductivos (destrucción – construcción - producción). El segundo da cuenta del momento de desarrollo de la vida humana y sustenta el eros como satisfacción de las necesidades básicas (posición narcisista) y ante el resto de seres humanos (posición de alteridad).

Con lo allanado por Freud, Dussel ubica ahora el tema de lo pulsional en un orden trascendente y lo aborda desde el marco del sistema mundo. Desde este nivel de interpretación, Dussel llama la atención sobre los efectos no

---

<sup>40</sup> Cfr. Dussel, 1998. Páginas 352 a 358.

intencionales de naturaleza institucional como el dolor, la infelicidad y el plus-represión de las víctimas dominadas. Por esta razón, su análisis desde esta nueva perspectiva lo desarrolla apoyándose en Levinas entendiendo la importancia del ágape, es decir, desde el encuentro con el otro como otro y, por ello, se ubica, categorialmente, en los desarrollos teóricos de Levinas en torno a la alteridad.

En Levinas<sup>41</sup> se encuentra una tesis importante que marca el desarrollo de su pensamiento y da luces para comprender su concepto de alteridad: “yo no soy el otro, soy en soledad”. Desde esta tesis, Levinas reconoce dos categorías para desarrollar el concepto de soledad: el existente y el existir. El primero se refiere al sujeto de la existencia y el existir a la acción de la existencia. Estas categorías quedan ligadas a partir del acontecimiento de la hipóstasis, acontecimiento por el cual, el existente contrae su existencia, entra en relación con su existir entendiendo el existir como un atributo de ese existente. En este sentido, la hipóstasis, es la acción propia de la identidad, pues para que pueda haber un existente en el existir anónimo, ese existente debe poseer la cualidad de salir de sí y retornar a sí. Dicho de otra manera, el existente está encerrado en sí mismo, está solo porque es uno, precisa esta soledad para que pueda existir la libertad del comienzo (hipóstasis), el dominio del existente sobre el existir.

Es fundamental anotar que para Levinas, el acontecimiento de la hipóstasis es el presente, constituyendo este presente, el inevitable retorno a sí del existente. A su vez, este retorno implica la materialidad del sujeto, el imperativo de ocuparse de sí mismo, la limitación de la libertad del comienzo, dada por la hipóstasis, debido a la asunción de la responsabilidad que tiene

---

<sup>41</sup> Levinas, 1993.

consigo, “un ser libre que ya no es libre porque es responsable de sí mismo”<sup>42</sup>

La soledad, al decir de Levinas, no es trágica porque sea privación del otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia. Más allá de esto, plantea que entre la experiencia de la soledad y la experiencia social no solo hay oposición sino antinomia; para cada una de ellas, la otra no solo es equívoca sino inauténtica, imposible. Esto se presenta debido a que la relación se da en términos de mediaciones a partir de todo aquello que es necesario para mantener la existencia, pues la única experiencia del existente es su propia existencia, es decir, en la relación que se establece con el mundo, el mundo es un conjunto de alimentos (o como plantea Heidegger, un sistema de útiles) y no se considera la posibilidad de establecer una relación en referencia con los otros<sup>43</sup>. Sin embargo, el existente materializado puede distanciarse de su materialidad a partir de la luz y el conocimiento. Aunque este conocimiento no supera la soledad, ya que la razón se encuentra en soledad también, es absoluta y no encuentra nunca otra razón para interlocutar.

El encuentro con el otro, como otro, no como un alter ego, se da por medio de la experiencia del acontecimiento de la muerte. En efecto, esta experiencia se revela como un misterio que desborda toda posibilidad de aprehensión por parte del sujeto. Así, la muerte, anuncia un acontecimiento del que el sujeto no es dueño; un acontecimiento respecto del cual, el sujeto deja de ser sujeto y pasa de una posición activa a una inactiva, pues la muerte no se asume, llega. Esta característica de la muerte es lo que

---

<sup>42</sup> Levinas, 1993. Página. 80

<sup>43</sup> Nótese que se habla de existencia en singular, dado que la existencia es una experiencia particular del existente. De ahí que, la relación con el otro resulta imposible, pues el otro no existe como existente. En otras palabras, el otro no es un existente con existir desde mi existencia.

determina la pluralidad de la existencia del existente, no como la multiplicidad de existentes, sino como propiedad implícita de la existencia del existente. De acuerdo con esta característica, la relación con el otro es una relación que se resuelve en el plano del misterio pero no desde la relación idílica y armoniosa, ni tampoco desde la comunión ni empatía sino desde la perspectiva del tiempo futuro, del porvenir, en fin, desde lo desconocido.

Desde esta perspectiva, Levinas sostiene el argumento que *“El otro en cuanto otro no es solamente un alter ego: es aquello que no soy”*<sup>44</sup>, no por las particularidades del yo, sino en razón de su alteridad misma, de ahí que el espacio donde se concreta la relación intersubjetiva no sea simétrica. Por esta vía, el otro se revela como un acontecimiento para el existente por eso, no es un objeto que se torna nuestro o que se convierte en un nosotros, al contrario, se retira en su misterio como acontecimiento. Así, la relación posible en la cotidianidad de la vida se argumenta desde la relación “yo-tu”, desde el “cara a cara” y no desde el “junto a”.

Con el desarrollo de Levinas, Dussel encuentra la posibilidad de fundamentar su criterio crítico-ético desde la relación del cara a cara. Al preguntarse por lo pre-ontológico de esta relación, Dussel encuentra que la sensibilidad es el campo que constituye lo ético, pues es esta sensibilidad la que logra interpelarme, desde la responsabilidad, a partir de la vulnerabilidad corporal *a priori* del otro, la víctima. Dussel explica esto del siguiente modo:

Es desde esta anterioridad desde la que el YO se abre al mundo, y en él irrumpe de manera inmediata, como lo posterior, lo post-ontológico, desde la hospitalidad del psiquismo de lo que se sitúa en la exterioridad del horizonte del mundo, <<el rostro y sensibilidad>> el otro desde su transcendentalidad.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Levinas, 1993. Página 127

<sup>45</sup> Dussel, 1998. Página 363

Lo anterior permite sostener que el concepto de alteridad abre el escenario para que la relación con el otro, desde el cara a cara, se fundamente en el reconocimiento de la existencia del otro, no como un diferente, sino como un distinto<sup>46</sup>, una subjetividad que interpela y articula discursos desde una realidad particular. Lo esencial de este reconocimiento es que la proximidad entre el victimario y la víctima no se sustenta desde la lástima o del pesar, sino en la responsabilidad por la vida del otro. En efecto, la capacidad crítica material que sustenta el juicio de la comunidad de víctimas pone en escena la negatividad de la vida humana de la víctima y las estructuras que la sustentan. Este escenario descentra, deslegitima e invalida el referente ontológico del sistema hegemónico, lo que obliga al victimario a plantearse las preguntas propias del juicio crítico sobre su propia realidad desde el imperativo de una sociedad donde todos puedan producir y desarrollar su vida humana. Siguiendo a Levinas, Dussel postula esta responsabilidad por el otro como el pasaje que permite el tránsito de los enunciados de hecho a los enunciados normativos. En efecto, el otro me interpela desde su corporalidad, desde su imposibilidad de vivir, desde su negación; su rostro me vuelve rehén, perseguido, quedo apresado con una irrecusable responsabilidad, obediencia y obligación de “exponerme” para el Otro. Así, surge la única razón sostenible, la razón ética.

Desde el anterior escenario que potencia el concepto de alteridad, se puede argumentar entonces que la praxis de liberación, entendida como el empoderamiento político de la comunidad de víctimas se fortalece en la medida en que la responsabilidad, fruto del juicio ético del victimario, permite la proximidad y la articulación entre víctimas y victimarios en el plano de la comprensión del mundo y ello alienta el diálogo intersubjetivo y comunitario, para trazar rutas y estrategias que conduzcan a la transformación de las

---

<sup>46</sup> Lo diferente connota una referencia etnocéntrica mientras que lo diferente remite a una realidad desgajada de la referencia etnocéntrica.

estructuras que generan la exclusión y la negatividad de la vida humana comunitaria, ya que la apuesta última es la construcción de un proyecto social inédito.

### 3.3. La razón estratégica.

En este apartado se hará una exposición de la razón estratégica. Se intentará mostrar la importancia de la misma para la praxis de liberación de las comunidades de víctimas, en tanto que ésta es la que posibilita la fundamentación de las mediciones necesarias para las transformaciones sociales que puedan emprender las víctimas.

Para iniciar esta exposición es importante reconocer que la toma de conciencia es un acto reflexivo-monológico que hace la víctima desde su historia, y pone en crisis la validez formal del sistema hegemónico victimario al crear un disenso en referencia a la participación de la víctima en el consenso de la comunidad hegemónica que deviene negativa y excluyente. Esta toma de conciencia no es un proceso que surge *sui generis*, por el contrario, es un proceso mediado por la formación de criticidad del sujeto.

Dussel plantea dos posturas que dan cuenta de la formación de criticidad del sujeto: una cognitivista y otra comunitaria. La primera, enfatiza la importancia del manejo de la inteligencia desde la perspectiva de su modificación, corrección o desbloqueo en una clara apuesta por mejorar el performance intelectual del sujeto. Así, las posibilidades de la criticidad se reducen al mínimo pues la relación educador-educando se configura desde la mediación del mediador experimentado (educador) que orienta la inteligencia del educando en el marco de lo ya dado, es decir, la criticidad se presenta desde la corrección de las barreras cognitivas del sujeto y no en la transformación

de las estructuras históricas que provocan su exclusión. En la segunda, tomando como referente a Paulo Freire, Dussel logra plantear que la criticidad se forja desde el sujeto mismo, pues el acto de la educación y del aprendizaje se torna en una relación indisoluble. En tal sentido, el rol del educador es aportar la mayor criticidad posible y para ello, debe aprehender el universo del educando, de donde se sigue, la posibilidad real de la intervención en el ámbito de la toma de conciencia por parte del educando. En otras palabras, la postura comunitaria, propende por enseñarle al educando a interpretar de manera objetiva y crítica la realidad en una apuesta de compromiso concreto del educador por la concienciación del educando de las estructuras que causan su negatividad en la estructura histórica. Entre estas dos posturas, Dussel se inclina por la comunitaria ya que es la que permite que el oprimido, la víctima, haga uso de la razón teórica, explicativa, desde los criterios del contenido económico y político para el diagnóstico de la cultura de dominación y la emergencia del sujeto histórico de la transformación.

A partir de este referente conceptual sobre la formación de la conciencia crítica del sujeto histórico, Dussel orienta ahora su reflexión a describir el campo teórico donde se determina la posibilidad de movilizar este acto reflexivo monológico que encarna la toma de conciencia hacia un horizonte intersubjetivo donde la aprehensión colectiva sobre las posibilidades reales de transformación sea lo que determine la praxis de liberación.

Para esta tarea, Dussel se apoya en dos categorías: el principio de esperanza y la razón estratégica. La primera, es una categoría que Dussel toma del filósofo alemán Ernst Bloch, quien presenta este principio como el apetito por un horizonte al que sólo tienden los no satisfechos. Dussel encuentra en la postura de Bloch una recuperación de la corporalidad material de la víctima desde la dimensión de las pulsiones, por ello,

considera que el principio de esperanza emerge desde la vida misma y su exigencia de producirla, reproducirla y desarrollarla. El tránsito de este principio de esperanza hacia un horizonte de lo posible real objetivo se estructura desde la representación. Bloch explica esta situación de la siguiente manera:

El desear es un apetecer o afecto humano que tiende hacia una imagen de la que el deseo esboza su contenido". [Por ello] "La representación de lo que se desea se presenta como lo que satisface: las representaciones incitan al deseo en la misma medida en la que lo imaginado, presentido, promete realización [...]. Así debería ser.<sup>47</sup>

De acuerdo con la explicación de Bloch, la satisfacción desde lo deseado es la base que da cuenta de cómo se constituye la positividad de la víctima. En esta dirección, es posible ahora entender lo inédito posible, pues la víctima, de modo intersubjetivo y comunitario, se figura un escenario inexistente cuyas determinaciones constitutivas son en su positividad la negación de la negatividad de la víctima. A juicio de Dussel, este principio de esperanza no se queda en el plano formal, todo lo contrario, representa una exigencia ética debido a su contenido material y crítico. Ahora bien, para la concreción de esta exigencia, es necesario que este principio se apoye en las mediaciones que permitirá la posibilidad real de transformación a partir de la praxis de liberación: la razón estratégica.

La razón estratégica involucra categorías analíticas, axiológicas e instrumentales para determinar los medios más oportunos para el fin práctico, estratégico y político de las relaciones de poder, es decir, no es la razón instrumental, sino la razón de las mediaciones en el nivel práctico, no técnico. En este sentido, las mediaciones tienen como objetivo y fin concretar

---

<sup>47</sup> Dussel, 1998. Página 455

el éxito del pleno desarrollo de la vida humana de todos los sujetos en comunidad. De esta manera, la razón estratégica deviene crítica y fundamenta la razón liberadora que concreta la acción transformadora de la comunidad de víctimas.

Esta caracterización de la razón estratégica le permite a Dussel trascender el ámbito instrumental medios – fines, ya que la fijación de las mediaciones posibles que pueda establecer la comunidad de víctimas para concretar la vida humana se encuentra sujeta a un marco ético de acción posible. En efecto, Dussel no ahorra esfuerzos para explicar que intentar un fin y su realización (solo el éxito de la acción) puede ser eficaz, pero puede que nada tenga que ver con la ética y con la ética crítica, es decir, con la reproducción de la vida y la participación simétrica de toda la humanidad. Si de lo que se trata es de liberar a las víctimas, el éxito dependerá del cumplimiento de sus condiciones de posibilidad y, por ello, no se pueden tener las manos libres, es decir separar, la praxis de la teoría, para obrar independientemente de ella como bien sostiene Rosa Luxemburgo.

Desde este horizonte, la razón estratégica fundamenta toda acción posible de transformación desde lo ético a partir de los principios, la teoría y el proyecto de liberación trazado por la comunidad de víctimas y estos a su vez determinan las mediaciones de la praxis del sujeto histórico de liberación: los fines (estrategia), los medios (la táctica) y los métodos (los modos de organización).

Lo expuesto anteriormente, permite pensar que la razón estratégica se perfila como un marco amplio que regula el ejercicio de la praxis de liberación. En esta dirección habrá que entrar a definir algunas situaciones concretas para que la razón estratégica cumpla con las condiciones de un marco regulador. Primero; toda praxis de liberación se fundamenta desde el principio ético de

producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. En este sentido, la vida humana requiere una comprensión universal que involucre todos los niveles de la existencia humana. Podría argumentarse que la apuesta última de esta comprensión es por el despliegue de una vida humana en términos de dignidad. Segundo; toda praxis de liberación responde al proceso que la crítica material logra construir a partir de la reflexión que hace la víctima de su realidad. En este sentido, se logra entender que la toma de conciencia de la negatividad, potencia el análisis de las estructuras hegemónicas permitiendo el descubrimiento de las causas de negatividad. Tercero; toda praxis de liberación involucra un proceso articulado de intersubjetividad. En efecto, los procesos de liberación se construyen comunitariamente por lo que se hace necesario la consolidación de un proyecto común, de naturaleza incluyente, que permita la transformación de las estructuras que originan la negatividad de las comunidades de víctimas. Esto es importante tenerlo presente ya que los niveles de negatividad que se expresan en las comunidades varían de acuerdo a los niveles de tolerancia y resiliencia que puedan alcanzar las comunidades. Es decir, no hay un grado homogéneo de negatividad por lo que el dialogo intersubjetivo desde la crítica material resulta esencial para construir el referente de lo inédito posible. Cuarto; toda praxis de liberación se resuelve desde el horizonte político. En efecto, habida cuenta de que la fundamentación de toda praxis de liberación es la vida humana, la violencia no es una opción válida so pena de ser una contradicción respecto a la vida misma. Si bien es cierto que la violencia puede ser una mediación para asegurar la vida, no menos cierto es que desde esta lógica es imposible asegurar la vida puesto que las garantías las otorga el consenso. Así las cosas, la praxis de liberación debe caracterizarse por la búsqueda de nuevos consensos que permitan diseñar otras formas de estructuras que agencien la vida humana comunitaria de todos los sujetos. Para ello hay que reconocer la importancia de la ampliación del poder político de las comunidades.

Estas cuatro situaciones configuran el marco de la razón estratégica de donde las comunidades de víctimas habrán de establecer el modo de hacer efectivo el ejercicio de su praxis de liberación. En el próximo capítulo se profundizará esta cuestión.

#### 4. DESPLIEGUE POLITICO DE LA PRAXIS DE LIBERACIÓN.

En esta investigación se ha venido argumentado que la praxis de liberación se define como la ampliación del poder político de las comunidades de víctimas de cara a la transformación de las estructuras hegemónicas que causan la negatividad de la vida humana comunitaria. Por ello, en este capítulo se hará una exposición del sentido que le otorga Dussel a lo que llama “poder político” para seguir fortaleciendo esta definición de la praxis de liberación. Para tal fin se hace preciso abordar el momento político del pensamiento dusseliano y, por ello, se tomarán como referencia dos obras importantes: *20 tesis de política* y *Política de la liberación: Arquitectónica*. En estas dos obras, Dussel expone lo esencial de su construcción argumentativa sobre la acción política transformadora. En la primera obra se presentan 20 tesis que a juicio del autor constituyen lo fundamental de su construcción argumentativa sobre lo político. En la segunda, Dussel desarrolla una amplia presentación de la arquitectura de su discurso. En este sentido se interesa por exponer los diferentes niveles y esferas que se encuentran involucradas en la acción política transformadora.

Para iniciar este capítulo se recomienda, como primera medida, seguir las observaciones que presenta el autor sobre los sentidos que comúnmente se tienen sobre el poder político. Esta precisión es de interés ya que allana el camino hacia una nueva interpretación de lo que puede implicar el poder político en el marco de la obra dusseliana y sus eventuales complejidades.

En la introducción de la arquitectónica, Dussel reconoce once sentidos limitados o reducidos de lo político. Entender lo político como estrategia es una reducción, porque si bien es cierto, la definición de la acción política se resuelve desde lo estratégico, a pesar de ser necesaria, esta resulta

insuficiente toda vez que se requiere de otras condiciones. Entender lo político como teleología instrumental medio-fin no explica adecuadamente lo político porque la racionalidad para definir medios y fines puede caer en la irracionalidad y, por ende, tornarse sin fundamentos. Entender lo político solo como competencia amigo-enemigo implica, necesariamente, entrar a comprender los criterios de la amistad o la enemistad en el horizonte político y es esto, justamente, lo que se pone en cuestión. Lo político como hegemonía desconoce las variables que acontecen como condición necesaria para su mantenimiento, las cuales pueden cambiar en un momento determinado y sustentar las transformaciones. Entender lo político como un consenso discursivo es una comprensión limitada ya que reduce todo a un formalismo lingüístico y excluye la esfera material del concepto. Comprender lo político como el espacio para resolver conflictos no es una buena base, porque desconoce el análisis de las causas y desarrollo del conflicto por centrar todo el interés en la conciliación de los mismos. En esta perspectiva, habrá conflictos inevitables y cuanto más estructurales y profundos, serán más innegociables. Entender lo político como estructura de lo económico es reducirlo como ejercicio administrativo del Estado. Lo político como independiente de lo económico implica negar la dialéctica entre lo político y lo económico puesto que ambas determinan, en diferentes momentos y escenarios, diversos campos materiales de la vida humana.

Entender lo político como referencia exclusiva al Estado es una reducción, puesto que el ejercicio del poder político se disemina por varias micro estructuras institucionales. Lo político como una estrategia comunitarista propia del conservadurismo republicano es limitado ya que este “conservadurismo compasivo” se torna etnocéntrico y excluyente. Finalmente, entender lo político como la afirmación o negación de principios normativos resulta para Dussel una falacia reduccionista, ya que desde este

enfoque se descuida los fundamentos de dichos principios y esta omisión acarrea errores procedimentales.

Las anteriores definiciones limitadas que presenta Dussel sobre lo político problematiza la hipótesis sostenida en esta investigación, ya que sí este ejercicio conduce a despejar las malas interpretaciones de lo que es lo político, a fin de allanar el campo hacia una definición “más precisa” y “acertada” de lo que es el poder político, y si se viene argumentado la idea de que la praxis de liberación es la ampliación del poder político de las comunidades de víctimas, entonces, ahora, los esfuerzos argumentativos se deben enfocar a precisar, de la mano de Dussel, la naturaleza de este poder político y su ejercicio por parte de las comunidades de víctimas.

En la reflexión sobre la naturaleza y el ejercicio del poder político es necesario tomar como referente que Dussel, seguirá construyendo sus argumentos en esta política (arquitectónica), desde los tres momentos constitutivos que caracterizaron la construcción argumentativa en la ética de la liberación: la esfera material, la esfera formal y la esfera de factibilidad. En efecto, se puede afirmar que la construcción argumentativa de la política parte de la esfera material de la víctima, en donde Dussel encuentra el fundamento ontológico de su discurso.

La tesis central de la fundamentación material del poder político sostiene que la víctima es un ser corporal viviente y en tanto que viviente precisa de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. Desde esta tesis, la voluntad del ser humano es la fuerza, el motor que agencia el mantenimiento de la vida. Habría entonces que despejar el sentido de esta voluntad ya que la voluntad, como concepto, puede remitir a elaboraciones que no corresponden, precisamente, a potenciar la vida humana.

Para Dussel, la voluntad se entiende como el querer vivir de la vida humana, es la pulsión de vida en su máxima expresión. Es el referente material y fundante de toda acción política. Esta voluntad es, exactamente, *“el querer fundamental que puede (como potencia, fuerza o poder) unir como tendencia los dos polos de lo mismo: la vida que es y la vida por venir.”*<sup>48</sup> Esta definición de la voluntad pone en escena algunas consideraciones esenciales. El ser humano, en tanto que corporalidad viviente y sufriente, fundamenta una interpretación de la realidad desde un criterio material que devela las estructuras de dominación. Desde este horizonte, la intersubjetividad de la comunidad de víctimas anima lo inédito posible y allana el terreno para definir las mediaciones de las transformaciones necesarias para producir y reproducir la vida humana. En este orden de ideas, la voluntad, así definida, se sobrepone a la voluntad entendida como dominación.

Esta última interpretación de la voluntad es una comprensión defectiva, ya que implica la negación de la diversidad, la pluralidad en favor de un referente ontológico impositivo. En efecto, la diversidad humana se presenta como el gran potencial humano, la gran riqueza de la especie. Sin embargo, a la hora de pensar y construir un proyecto inédito de transformación social, que sirva de referente para la acción política de la comunidad de víctimas, ésta se presenta desde la perspectiva hegemónica como un obstáculo que debe resolverse por la violencia. Los sistemas hegemónicos defienden un horizonte ideológico concreto que salvaguarda una voluntad determinada, por lo tanto, deben hacer uso de sus mediaciones para mantenerse. Por esta vía, aparece el uso de la fuerza, que desde el horizonte hegemónico se presenta como legal y legítima pero desde el juicio crítico material de la comunidad de víctimas se presenta como violencia en tanto que dicha mediación sostiene el estado de cosas y no permite la producción y

---

<sup>48</sup> Dussel, 2009 página 49

reproducción de la vida humana en comunidad. Así las cosas, es posible sostener la tesis de que el conflicto es una característica inherente a la diversidad humana. Por lo anterior, la exigencia de superar el conflicto desde la necesidad de construir una sociedad donde se pueda desplegar el principio de la vida comunitaria plantea la exigencia de resolverse por la apuesta de mediaciones que no impliquen violencia.

Dussel no escapa a esta caracterización de voluntades confrontadas y reconoce un punto importante sobre el conflicto:

Los conflictos, entonces, no “aparecen” en el horizonte fenoménico, superficial, fenomenológico, como acontecimientos inexplicables, infundados. Hay conflictos inevitables, fundados, necesarios; y cuanto más estructurales y profundos son más innegociables. Es decir, los conflictos estructurales son aquellos que exigen transformaciones del orden institucional.<sup>49</sup>

Esta interpretación sobre el conflicto es importante ya que permite comprender, por un lado, que los conflictos son inherentes a la diversidad humana en tanto que se presentan como la tensión entre voluntades; por otro lado, que los conflictos se resuelven desde la transformación de las estructuras en tanto que dichas voluntades se encuentren más distantes. Ahora bien, desde este nuevo horizonte de referencia se hace preciso plantear la pregunta sobre cómo se puede desarrollar estas transformaciones estructurales en favor de la vida humana comunitaria sin terminar en una confrontación violenta.

Recordemos que Dussel establece la fundamentación material del poder político en la voluntad de vivir de la víctima, y desde el juicio crítico material, que abre la tensión estructural de la sociedad entre lo que no permite la vida

---

<sup>49</sup> Dussel, 2009, página 31

humana comunitaria y lo necesario para agenciar la vida humana, emerge el concepto de *potentia* y *potesta*. El primero, es el poder político de la comunidad en sí misma, es un poder indiferenciado, sin mediaciones, es la voluntad consensual instituyente. Está constituido por la pluralidad de todas las voluntades aunada por el consenso y que cuenta con los medios instrumentales para ejercer su poder-poner las mediaciones necesarias para la producción y reproducción de la vida humana en comunidad.<sup>50</sup> El segundo, es la institucionalización del poder de la comunidad (*potentia*). Dicha institucionalización hace referencia al proceso de construcción real de mediaciones necesarias para la producción y desarrollo de la vida humana a través de la delegación del poder en representantes, lo que genera una relación entre *potentia* y *potesta* en tanto que la primera es el fundamento de la segunda que se define como poder obediencial.

Dussel explica esta relación del siguiente modo:

La *potentia*, el poder político de la comunidad, se constituye como voluntad consensual instituyente: se da instituciones para que mediata, heterogénea, diferenciadamente pueda ejercerse el poder (*potestas* de los que manda) que desde abajo, (la *potentia*) es el fundamento de tal ejercicio (y por ello el poder legítimo es el ejercido por los que mandan obedeciendo la *potentia*): poder obediencial. Al poder político segundo, como mediación, institucionalizado, por medio de representantes, le llamaremos *potesta*.<sup>51</sup>

Para esta investigación la fundamentación material del poder político resulta de mucha importancia, ya que si la praxis de liberación se define como la ampliación del poder político de la comunidad de víctimas, comprender que la voluntad de vivir de la víctima sustenta el poder obediencial del representante a la hora del ejercicio de las mediaciones necesarias para

---

<sup>50</sup> Dussel, 2009, página 60

<sup>51</sup> Dussel, 2009, página 61

asegurar la producción y reproducción de la vida humana comunitaria, permite argumentar que la praxis de liberación, en tanto que ejercicio comunitario, habrá de tomar como una característica esencial, la imperiosa necesidad de buscar consensos cada vez más amplios que legitimen las mediaciones para la vida humana. Así las cosas, la capacidad de la comunidad para construir, fundamentar y ampliar consensos que orienten el ejercicio del poder obediencial de los depositarios de la confianza colectiva resulta siendo una característica de la praxis de liberación.

El momento formal del poder político implica para Dussel, la necesidad de sustentar la legitimidad institucional del acuerdo alcanzado por la vía de la intersubjetividad de la comunidad de víctimas. El tema de la legitimidad es esencial para comprender el momento formal del poder político, ya que de ella depende la validez del poder. En efecto, el acuerdo legítimo se logra sobre la base de las razones presentadas por la comunidad y no por la fuerza o la violencia de los participantes. Es decir, la legitimidad del poder político se logra desde el imperio de los argumentos y de las razones. Dussel entiende, que para alcanzar este tipo de acuerdo, resulta necesario indagar sobre las condiciones de los participantes en dicho consenso. En tal sentido, reconoce que es fundamental que los participantes del consenso participen en equidad de condiciones. Entre las condiciones que reconoce Dussel como importantes para la construcción del consenso es que los participantes gocen de libertad y autonomía. *“Cuanta mayor libertad, autonomía tienen los participantes, cuando mayor simetría suponen, mayor es el poder resultante”*.<sup>52</sup> Este argumento es importante no perder de vista, ya que sustenta el concepto de legitimidad como tal, entonces, será legítimo lo decidido con equidad.

---

<sup>52</sup> Dussel, 2009. Página 279

Esta tesis presupone que el poder de decisión se sustenta necesariamente en la comunidad y no en los representantes. Esta situación que se presenta llama la atención sobre la soberanía de la comunidad que decide y construye sus propias mediaciones para producir y reproducir la vida humana comunitaria. La soberanía es pues la libertad, independencia que tiene la comunidad de víctimas para ejercer su poder político. Implica, entonces, la naturaleza instituyente del consenso intersubjetivo de la comunidad. Ante este nuevo horizonte de reflexión, donde la soberanía y la legitimidad componen el momento formal del poder político de la comunidad, Dussel plantea una distinción entre estos conceptos. Para el autor:

La soberanía se refiere al carácter de la comunidad como origen de toda decisión, por lo tanto las leyes. La legitimidad se refiere en cambio aun modo de alcanzar el consenso de los ciudadanos. Tiene que ver con los singulares en cuanto a participantes simétricos. Legítimo es lo decidido con equidad en todos los momentos de la participación libre o autónoma de los ciudadanos afectados por lo que se decide consensualmente.<sup>53</sup>

A partir de este nuevo referente entre los conceptos de legitimidad y soberanía se hace preciso determinar la relación propia entre los mismos ya que ambos hacen parte de la misma naturaleza formal del poder político. Para tal fin, es necesario seguir al autor para comprender las conexiones entre ambos conceptos. Estos son necesarios y complementarios para el ejercicio del poder político ya que a juicio del autor, sin legitimidad, el poder político no tiene forma, sin voluntad de vida el poder no tiene contenido y sin institucionalización, el poder se disuelve en la imposibilidad de su ejercicio.<sup>54</sup> Estos elementos (legitimidad y soberanía) fundamentan el momento formal del poder político de la comunidad de víctimas, de ahí que la pregunta necesaria se formule de la siguiente manera: ¿qué relación tiene la

---

<sup>53</sup> Dussel, 2009. Página 281

<sup>54</sup> Dussel, 2009. Página 285

dimensión formal del poder político con la definición de praxis de liberación sostenida en esta investigación?

Si la praxis de liberación se ha de definir como la ampliación del poder político de la comunidad de víctimas, la esfera formal del poder político le imprime a la praxis de liberación otra particularidad a su caracterización. La legitimidad del consenso alcanzado por la intersubjetividad de víctimas se fundamenta en el ejercicio discursivo racional de los participantes, en plena simetría y libertad que deviene en el ejercicio soberano del poder. Desde esta soberanía de la comunidad se logran establecer mediaciones que resultan legítimas y legales para la comunidad y, por tanto, se asegura la permanencia histórica de dichas mediaciones. Así, otra característica de la praxis de liberación desde la esfera formal es la de asegurar cada vez más la institucionalidad de lo instituido por el poder instituyente (*potentia*).

La factibilidad del poder político comprende la operatividad de dicho poder, es decir, da cuenta de las instituciones intersistémicas legítimamente instauradas y necesarias para la producción y desarrollo de la vida humana. En este orden de ideas, la intersistematicidad se expresa en el Estado. Dicho Estado se presenta como una totalidad que compone una doble direccionalidad instituyente, a saber, desde una acción auto-*poética* cuya funcionalidad se sustenta en los representantes (funcionarios públicos) que se encargan del ejercicio del poder delegado en el marco de la división del poder instituido (gobierno). La otra dirección se manifiesta, ya no como totalidad, sino como articulación de microestructuras que responden a intereses particulares de grupos significativos organizados en movimientos sociales. Así las cosas, el Estado en tanto que estructura sistémica totalitaria se compone de la sociedad política (primera dirección – sentido restringido) y la sociedad civil (segunda dirección – sentido ampliado) que se encuentran en lo que Dussel llama campo político.

La factibilidad del poder político cobra importancia para la praxis de liberación ya que hace posible, a través de la interrelación de instituciones, la agencia de la vida humana en tanto que fundamenta la gobernabilidad de la estructura social. En este orden de ideas, la praxis de liberación tomará de la factibilidad del poder político la característica de poder determinar y articular instituciones que permean la cotidianidad de la vida en comunidad.

Estos tres momentos del poder político (material, formal y de factibilidad), le dan a la praxis de liberación unas características específicas que permiten comprender los procesos de transformación estructural que hace referencia su aspiración última. En este sentido, la esfera material, desde la voluntad de vida, fundamenta el poder delegado del poder político, que, finalmente, expresa la soberanía del pueblo de cara a la construcción de consensos. La esfera formal del poder político posibilita que, desde la praxis de liberación, se legitimen y legalicen las mediaciones e instituciones necesarias para la producción y desarrollo de la vida humana comunitaria asegurando la sostenibilidad histórica de dichas mediaciones. Desde la esfera de la factibilidad, la praxis de liberación puede desarrollar relaciones intersistémicas en el campo político (sociedad política – sociedad civil) que dan gobernabilidad a las estructuras que agencia la vida humana comunitaria.

Lo expuesto hasta el momento da cuenta de la naturaleza que posee la praxis de liberación, desde las esferas material, formal y de factibilidad del poder político. Ahora bien, el concepto de praxis de liberación sostenido en esta investigación da cuenta, además del ejercicio del poder político, cuenta con otro aspecto aun sin desarrollar, la transformación de las estructuras hegemónicas que impiden producir y desarrollar la vida humana comunitaria.

La praxis de liberación se ha definido como la ampliación del poder político de las víctimas para transformar las estructuras hegemónicas que originan su negatividad. Ahora bien, al comprender que el poder político articula voluntades en consensos amplios que legitiman mediaciones y condiciones para el sostenimiento a largo plazo de la vida política, se hace necesario precisar lo que implica la cuestión de transformar las estructuras hegemónicas (el para qué de la praxis de liberación).

Las estructuras hegemónicas, en principio, fueron establecidas sobre la base de amplios consensos de voluntades que en su momento, legitimaron las mediaciones e instituciones que se estimaron necesarias para potenciar la vida humana. Sin embargo, no todo consenso, por más amplio que se concrete, puede prever las consecuencias excluyentes del consenso. Siempre habrá, en el mejor de los casos, consecuencias no intencionales del consenso. Desde este orden de ideas, el sistema vigente deviene legítimo y válido. No obstante, en la medida en que la estructura se vuelve corrupta, es decir, pierde de vista su punto de referencia (la producción y desarrollo de la vida humana comunitaria) y el poder delegado de los representantes se funda de manera auto referenciada, la estructura deviene en hegemónica, dominante, excluyente y victimaria.

Desde el juicio crítico material de la comunidad de víctimas se sustenta el disenso, horizonte de reflexión que sustenta la ilegitimidad del sistema dominante. Desde este referente, la voluntad de vivir de las comunidades se va articulando desde sus más diversos grados de exclusión y marginalidad hasta que van constituyendo lo que Dussel llama la *hiperpotentia*. Esta *hiperpotentia* no es nada más que un bloque de reivindicaciones, fundamentadas en y desde la negación de la vida humana. Estas se abren paso desde la exterioridad del sistema hegemónico y desde su pretensión de validez, irrumpe en el orden dado desde la sustantivación de dichas

reivindicaciones en forma de pueblo. Para Dussel, el concepto de pueblo remite necesariamente al bloque social de los oprimidos y no alude a conceptualizaciones peyorativas.<sup>55</sup>

El pueblo, como fundamento del disenso, enfrenta la necesidad de participar en la construcción de nuevos escenarios para la construcción de nuevos consensos que permitan la reproducción y desarrollo de la vida humana comunitaria. En tal dirección, cabe mencionar de antemano que tal proceso no debe entenderse como una simple maniobra del pueblo para incluir sus reivindicaciones en el orden vigente (el victimario). Se trata, por el contrario, de buscar una nueva legitimidad para las instituciones que agencian la vida humana. Es decir, la estructura que sostiene el orden vigente deberá, necesariamente, ser transformada para alcanzar la eficacia instrumental de la vida humana en comunidad, ya que la transformación, en oposición a la reforma, comporta en sí un nuevo proyecto alternativo que da cuenta de un nuevo consenso que legitimará, igualmente, otras instituciones.<sup>56</sup>

Para comprender un poco más la cuestión de la transformación se debe considerar que el paso que da un sistema hegemónico dominante y excluyente se produce, necesariamente, por la deslegitimidad del sistema al aparecer el pueblo, demandando, desde la exterioridad del sistema, las reivindicaciones necesarias (nuevo consenso) para la producción y reproducción de la vida humana comunitaria. Así las cosas, y para ir despejando el momento de la transformación de las estructuras hegemónicas a través de la praxis de liberación, resulta importante advertir que dicha praxis de liberación compone dos momentos especiales: el momento de la crítica y el momento de la transformación. El primero da cuenta, desde el juicio crítico material, de toda la negatividad expresada en la exclusión que

---

<sup>55</sup> Dussel, 2006. Página 87. Tesis 11

<sup>56</sup> Dussel, 2006. Página 127. Tesis 17

hace imposible la vida humana en comunidad. El segundo, es el momento positivo, el momento de la creación de lo inédito posible, que abre la posibilidad al nuevo orden legitimado en el consenso. Este momento positivo comprende, a juicio del autor, seis niveles de desarrollo: la utopía, el paradigma, el proyecto, la estrategia, la táctica y los medios.<sup>57</sup>

La utopía es la condición necesaria para recrear lo inédito posible y define la condición de posibilidad de la construcción colectiva. El paradigma es el bosquejo del nuevo proyecto de estructura que se ha venido desarrollando colectivamente. El proyecto refiere a las apuestas de corto y largo plazo que ha construido la comunidad y por las cuales se define la acción política de la comunidad. La estrategia da cuenta de las mediaciones necesarias y legítimas para ir desarrollando la acción política de la comunidad. La táctica define los medios, así como las vías más eficaces para la acción política de la comunidad. Los medios refieren a las exigencias normativas y fundantes de la acción política de la comunidad.

#### 4.1 POSITIVIDAD DE LA PRAXIS DE LA LIBERACIÓN

Los anteriores niveles de la dimensión positiva de la praxis de liberación (la transformación) se desarrollan en un marco preciso y concreto que Dussel define como democracia liberadora. Esta perspectiva de la democracia, la democracia liberadora es la que posibilita alcanzar mayores niveles consensuales desde el reconocimiento de las nuevas exigencias de vida del pueblo.<sup>58</sup> Es decir, desde esta democracia liberadora, es posible transformar la estructura del sistema hegemónico vigente, en tanto que, las reivindicaciones de los excluidos no se incluyen en el sistema ya dado

---

<sup>57</sup> Dussel, 2006. Página 112. Tesis 15.

<sup>58</sup> Dussel, 2006. Página 105 Tesis 14.

(reforma), no es la inclusión por la inclusión. De lo que se trata es que los excluidos logren participar, desde su criticidad material y con plena simetría dialógica, en la construcción de un nuevo orden político. De esto se trata la democracia liberadora, una institucionalidad que se actualiza constantemente en favor de la vida humana comunitaria.

La democracia liberadora como escenario de la transformación de las instituciones del sistema hegemónico, se encuentra dinamizada por tres tipos de transformaciones que potencian el ejercicio de la praxis de liberación: las transformaciones ecológicas, las transformaciones económicas y las transformaciones culturales. Estos tipos de transformaciones se presentan como esenciales ya que estructuran los campos materiales esenciales para la producción y desarrollo de la vida humana comunitaria.

#### 4.1.1 Transformación del campo ecológico.

La transformación del campo ecológico es esencial ya que la vida humana se desarrolla en un planeta finito, con recursos igualmente finitos y con una dinámica de consumo voraz, que hacen necesaria la sustentabilidad del medio ambiente como garantía para la existencia de la humanidad como especie. Por ello, la inexorable contaminación, la sobre explotación de los recursos no renovables del planeta, la falta de políticas públicas que aseguren para las futuras generaciones el sostenimiento de la vida, son condiciones que ubican la obligación de buscar las transformaciones ecológicas como una exigencia para la praxis de liberación. Desde esta exigencia transformativa, Dussel argumenta un postulado político que, de modo indicativo para la praxis de liberación, se define del siguiente modo:

*“¡Debemos actuar de tal manera que nuestras acciones e instituciones permitan la existencia de la vida del planeta Tierra para siempre, perpetuamente!”*<sup>59</sup>

Si se toma en consideración este postulado político para la transformación ecológica, la praxis de liberación debe establecer apuestas legítimas y factibles que impacten de manera favorable la íntima relación interdependiente entre la especie humana y la naturaleza. En esta dirección, la exigencia de la perpetuidad de la vida humana; la praxis de liberación debe, necesariamente, confrontar el modelo de desarrollo impuesto por las transnacionales y fundar una nueva racionalidad respecto al consumo responsable. Ambas condiciones llevan a la especie humana a construir amplios consensos desde marcos éticos de responsabilidad por la vida del otro que deben ser elementos constituyentes de la praxis de liberación a la hora de emprender las transformaciones ecológicas.

#### 4.1.2. Transformaciones del campo económico.

Las transformaciones económicas son otra exigencia que moviliza la praxis de liberación en el marco de la democracia liberadora. En este punto, la producción y desarrollo de la vida humana en comunidad es la finalidad de todo el campo económico y, por ello, toda acción desde el campo económico que implique detrimento de la vida misma debe ser transformada por la vía de la praxis de liberación. En este orden de ideas, la economía debe estar al servicio de la vida humana y no al contrario. La praxis de liberación en el campo de la economía debe establecer apuestas regidas por un principio político, que no estimule la competencia salvaje ni la explotación del hombre por el hombre, sino más bien, generar una nueva racionalidad que estimule

---

<sup>59</sup> Dussel, 2009. Página 131.

la recreación de nuevos principios que potencien la vida humana en comunidad. Dussel presenta un principio político, que lo expreso Marx y que se debe tener en cuenta para la transformación del campo económica desde la praxis de liberación: *“Actúa económicamente de tal manera que tiendas siempre a transformar los procesos productivos desde el horizonte del trabajo cero”*.<sup>60</sup>

Al considerar este principio político se pone en evidencia dos aspectos importantes que no deben escapar a la praxis de liberación: la eticidad subrepticia de la economía y la innovación tecnológica. Del primer aspecto se puede decir que la eticidad se expresa en el mensaje contundente de humanizar la economía. Como ya se ha planteado en líneas atrás, la finalidad de la transformación del campo económico es potenciar la vida humana en comunidad y por ello, la responsabilidad por mejorar las condiciones de vida del pueblo, a través de un sistema económico estructurado desde la equidad, se convierte en una exigencia.

El horizonte del trabajo cero, se convierte en una aspiración que cumple con la exigencia ética de la vida humana y amplía el horizonte de comprensión del proceso transformativo del campo económico. En tal sentido, el horizonte del trabajo cero no implica la mutilación de la capacidad productiva del ser humano, por el contrario, es un horizonte cuya contribución es la de ampliar el panorama interpretativo del sentido del trabajo y su relación con la producción económica. Así las cosas, la idea del trabajo cero, implica para la praxis de liberación, modificar la idea de que la vida humana es propiedad exclusiva de los procesos de producción económica, reduciendo la vida del sujeto a una condición de esclavo del trabajo en detrimento de otros niveles de producción y desarrollo de la vida humana comunitaria. Lo ético del proceso transformativo del campo económico se encuentra, entonces, en

---

<sup>60</sup> Dussel, 2006. Página 134. Tesis 18

articular y sintonizar la producción económica con los otros niveles de producción y desarrollo de la vida humana de manera balanceada.

Lo anterior obliga, de igual manera, a comprender con detenimiento el segundo aspecto: la innovación tecnológica. En efecto, la implementación de nuevas tecnologías para el desarrollo del sistema productivo responde a una lógica de eficiencia rentista que bien puede expresarse desde la ecuación menor inversión mayor rentabilidad. Desde esta lógica, la tecnología se convierte en antagonista para la vida humana, toda vez que el criterio de selección de las mediaciones para la producción económica se determina por la capacidad de maximizar la renta. Así las cosas, la eficiencia de la tecnología pondría en crisis la posibilidad de las personas de acceder a un mercado laboral justo, donde existan garantías para el ejercicio de un empleo digno. Este horizonte de eficiencia rentista con que se desarrolla el modelo de producción actual, incide de manera directa en la construcción de estructuras normativas aplicadas a la sociedad provocando amplias desigualdades y la imposibilidad de producir y reproducir la vida humana en comunidad.

Con este contexto de referencia, el proceso de transformación del campo económico implica para la praxis de liberación, fundamentar una nueva racionalidad en las relaciones productivas, haciendo énfasis en las mediaciones tecnológicas, ya que estas se presentan como violentas desde el juicio crítico material de las comunidades de víctimas. Esta nueva fundamentación, debe dar cuenta de la urgente necesidad de superar el antagonismo hombre-máquina, para llevar la relación a otro nivel, donde el desarrollo tecnológico en el campo de la producción económica se encuentre al servicio de la potencia de la vida humana en comunidad y no desde su detrimento. Para tal fin, resultaría importante no olvidar el horizonte de reflexión acerca de la idea de trabajo cero y sus implicaciones para la praxis

de liberación, ya que esta superación nos aproximaría a contemplar la idea de la libertad como aspiración política última. Nótese la siguiente exposición de Dussel al respecto:

El fin de la economía es la vida humana, lo cual debe lograrse en el menor tiempo posible de uso de la misma (reducción de la jornada laboral) y no, al contrario, aumentar la jornada de unos (que sufren), dejar sin trabajo a otros (que mueren en la pobreza), e imponer como finalidad de la economía la acumulación creciente de ganancia, inmolando con ello a la humanidad (víctima de la miseria) y a la vida en la tierra (por el problema ecológico).<sup>61</sup>

Si bien es cierto que estas aspiraciones políticas se presentan como exigencias éticas, no menos cierto es que las mismas se convierten en guías para la acción política del pueblo. Al cambiar las relaciones entre el hombre y los medios de producción, atemperando dicho cambio en la exigencia de la producción y desarrollo de la vida humana en comunidad, se obliga a la praxis de liberación de las comunidades a buscar la recuperación de su libertad, entendida esta como, la recuperación de su humanidad para el disfrute pleno de la vida humana en todos los niveles de la existencia.

#### 4.1.3. Transformación del campo cultural.

Las transformaciones del campo cultural por su parte, abren la posibilidad de comprender la praxis de liberación como la necesaria apuesta por la defensa de la multiplicidad de culturas y su respeto. En este orden de ideas, habrá que reconocer que la gran riqueza de la especie humana es su diversidad cultural. Esta diversidad afirma la identidad de los pueblos, fortalece las tradiciones y potencia la actualización del hombre en el mundo. No obstante,

---

<sup>61</sup> Dussel, 2006. Página 135. Tesis 18

desde el ejercicio fetichista del poder esta diversidad se ve anulada por los referentes culturalmente ideologizados socavando las bases del pueblo. Es decir, el reconocimiento de lo propio se va desdibujando para darle paso a los parámetros del referente dominante, a partir del cual se van construyendo falsos referentes de normalidad respecto a la imposibilidad de producir y reproducir la vida humana en comunidad. En este sentido, se puede apreciar a modo de ejemplo, la situación de las comunidades indígenas de nuestro país que indignadas ante el abandono sistémico del Estado (negatividad) se organizan y reivindican sus valores y tradiciones para exigir autonomía territorial, exigencia que se hace desde un acervo histórico y al que al Estado le resulta intolerable desde la mirada de la unidad nacional (hegemonía).

Esta pluralidad cultural le exige a la praxis de liberación desarrollar apuestas decisivas por la defensa de las particularidades de cada referente cultural en el marco del respeto por lo otro. Así las cosas, las transformaciones en el campo cultural deben dar cuenta del reconocimiento de la multiculturalidad de las comunidades políticas y comenzar una educación en diálogo intercultural respetuoso de la diferencia. De aquí se desprendería la exigencia ético-política de la praxis de liberación en el marco de las transformaciones del campo cultural: *“Cuando la igualdad destruye la diversidad, hay que defender la diferencia cultural. Cuando el uso de la diferencia cultural es una manera de dominar a los otros, hay que defender la igualdad de la dignidad humana.”*<sup>62</sup>

Las anteriores transformaciones actúan como orientaciones para la praxis de liberación y desarrollan postulados éticos y políticos que obligan, en el marco de la democracia liberadora a la construcción de nuevas estructuras que permitan la producción y desarrollo de la vida humana.

---

<sup>62</sup> Dussel, 2006. Página 139 tesis 18

Para cerrar este capítulo es conveniente sintetizar lo expuesto. La praxis de liberación se ha venido definiendo como la ampliación del poder político de la comunidad para transformar las estructuras que causan la negatividad de la vida humana. Por ello fue necesario tratar de comprender el sentido del poder político. Al respecto, se argumenta que el poder político es la capacidad de concretar consenso cada vez más amplios, que vayan articulando las reivindicaciones de los excluidos y marginados. En otras palabras, es el tránsito del disenso al consenso. Al llegar a este punto se hizo importante indagar por el sentido de estos consensos. Frente a ello, se argumentó que la finalidad de los consensos es transformar las estructuras, no reformarlas. Para transformar estas estructuras, la praxis de liberación deberá responder por las transformaciones en el campo ecológico, el económico y el material. Estos campos hacen parte de la esfera material de la vida humana. Cada campo tiene implícitas exigencias éticas que guían la acción política en un marco que Dussel ha llamado como democracia liberadora. Este marco da cuenta de la posibilidad de potenciar la construcción de nuevas legitimidades desde el ejercicio crítico de las comunidades políticas. Pasemos a la conclusión.

## 5. CONCLUSIÓN.

Esta propuesta de investigación se desarrolló tomando como referencia las obras del filósofo argentino Enrique Dussel *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), *20 tesis de política* (2006) y *Política de liberación Arquitectónica* (2009) . En el marco de estas obras se pretendió reconstruir el concepto de praxis de liberación dando cuenta de su fundamentación y desarrollo. Dicha reconstrucción fue necesaria para comprender la profundidad del principio rector formulado en la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*: producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad.

Dussel desarrolla un principio ético universal expresado en la posibilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida humana de los sujetos en comunidad, el cual, se convierte en criterio crítico material para el ejercicio político de transformar las estructuras hegemónicas que causan la negación de la vida humana. De ahí que el autor se preocupe por elaborar una construcción argumentativa que le permita a las víctimas desarrollar procesos de liberación para desplegar la positividad de la vida humana comunitaria.

Hay que resaltar que la propuesta ética que desarrolla Dussel, se instala en el marco de un mundo globalizado que, desde su horizonte hegemónico, obliga al lector a focalizar el interés investigativo en la posibilidad de reconocer la legitimidad de la lucha de las comunidades de víctimas que emergen desde un horizonte completamente invisibilizado y enajenado por parte de ese sistema victimario y hegemónico. De ahí que, en esta investigación se haya pretendido resaltar la comprensión del concepto de

praxis de liberación destacando su sentido, los contenidos éticos y el despliegue político.

El estudio desarrollado en este trabajo desataca el esfuerzo argumentativo de construir, desde categorías y principios críticos materiales, la referencia al concepto de praxis de liberación, concepto desde donde emergen las posibilidades fácticas que tienen las comunidades de víctimas para construir un nuevo orden estructural, en el cual la vida humana se pueda agenciar. En este orden de ideas, se prestó atención a como las comunidades de víctimas pueden desarrollar procesos organizativos autónomos fundamentados en la capacidad crítica y el ejercicio de proyección, bases de donde es posible establecer los fines y medios de su proceso liberador.

En el marco de la *Ética de la liberación* resulta evidente la preocupación de Dussel por instalar el discurso ético desde una perspectiva totalmente inédita para las grandes corrientes del pensamiento ético. Esta preocupación es determinante y definitiva, ya que desde este nuevo horizonte logra posicionar un principio universal que permite la deconstrucción crítica del sistema hegemónico por parte de las comunidades de víctimas y la construcción de nuevas estructuras que acaben con la negatividad de la vida humana a la que se encuentran sometidos por parte del sistema hegemónico.

En esta perspectiva, la praxis de liberación deviene en un concepto importante dentro de la arquitectónica discursiva, ya que ésta es la que posibilita la concreción de las tesis expuestas. Es de aclarar que la praxis de liberación es un concepto que no debe confundirse con la materialización de las condiciones que permitan el agenciamiento de la vida humana, sino más bien, con el proceso de empoderamiento político de las comunidades de víctimas para lograr incidir en favor de sus intereses frente al sistema hegemónico. La praxis de liberación no es el establecimiento del nuevo

orden, un reino de lo ya dado, es el agenciamiento de la capacidad política de las comunidades para producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. Es importante reconocer esta diferencia para no caer en distorsiones interpretativas.

En cuanto a los contenidos éticos que fundamentan la praxis de liberación hay que llamar la atención sobre la concienciación de las comunidades de víctimas sobre su negatividad. Esta toma de conciencia es posible gracias a la comprensión material de la corporalidad humana, que interpela de manera crítica los fundamentos de las estructuras hegemónicas que causan la negatividad de la vida humana comunitaria alentando, de paso, a desarrollar consensos amplios que permitan la legitimidad del nuevo orden a largo plazo.

Otro de los contenidos éticos de la praxis de liberación se expresa en el momento de la organización de las víctimas. Las comunidades de víctimas devienen como sujetos históricos que, desde la criticidad de su negatividad y el anuncio de la positividad de su vida humana, logran consensos respecto a los fines y medios de su lucha contra el sistema hegemónico. Estos consensos son el resultado de un proceso crítico y profundamente democrático, ya que son las mismas víctimas las responsables de determinar la praxis. En este sentido, la vanguardia de los intelectuales o de los partidos no aplica, solo es posible y aceptable el papel del intelectual orgánico que apoya desde su ilustración el programa de investigación científico social para comprender las causas de la negatividad de las víctimas y la imposibilidad de vivir. Esta caracterización de la organización de las comunidades de víctimas resulta importante, toda vez que, en el marco de los múltiples niveles de negatividad que puede originar el sistema hegemónico victimario, pueden emerger diversas expresiones de liberación o, lo que Dussel llama, frentes de liberación. Cada frente de liberación, de acuerdo a la comprensión

desarrollada sobre su negatividad, tendrá la obligación de establecer los medios y fines de su praxis.

Es preciso resaltar que la praxis de liberación no implica la confrontación de entidades antagónicas en pugna: la comunidad hegemónica por mantener su dominación y la comunidad de víctimas por establecer nuevas condiciones estructurales para desarrollar la vida humana en comunidad. Una lectura en esta dirección implicaría, necesariamente, entrar a una justificación de la guerra, que dicho sea de paso, no es la postura de Dussel. Por el contrario, la legitimidad de la confrontación entre víctimas y victimarios se fundamenta, precisamente, en las fisuras del poder dominante que, al generar víctimas, legitiman y justifican la lucha de las víctimas por reivindicar la plenitud de la vida humana en comunidad. En este sentido, la guerra y la violencia no son alternativa posible, ya que de expresarse como medio de lucha, se convierte en una contradicción performativa. En efecto, es completamente absurdo que en el marco de la ética de liberación, cuyo principio rector es la producción, reproducción y desarrollo de la vida comunitaria, se defienda la muerte o el aniquilamiento como expresión reivindicativa de condiciones para el agenciamiento de la vida humana. Por ello, la apuesta de la praxis de la liberación es finalmente el agenciamiento de la capacidad política de la comunidad de víctimas por transformar las condiciones que originan la negatividad de la vida humana en comunidad.

Estas transformaciones no se dan en el vacío, tienen como marco de referencia un sistema democrático. Evidentemente, si la salida a los conflictos no es la violencia sino los consensos, y si el poder político, en el que se sustenta la praxis de liberación, refiere la capacidad de transitar desde el disenso hasta el consenso, entonces el escenario necesariamente tiene que ser un escenario de democracia. La novedad al respecto se encuentra en que el ejercicio de la praxis de liberación conlleva a una

interpretación diferente de la democracia. En efecto, la democracia actual es una democracia de corte liberal donde se defiende postulados que no favorecen la diferencia. Este tipo de democracia se sustenta en un consenso, ideológicamente definido, que limita toda posibilidad de articular las reivindicaciones de las comunidades excluidas, en virtud de que la apuesta de este modelo de democracia es la incluir dichas reivindicaciones desde el *ethos* vigente. Implica, entonces, una reforma, una actualización del sistema democrático liberal. La democracia liberadora, por su parte, potencia la transformación de las estructuras hegemónicas desde el ejercicio del poder delegado de la comunidad política, en tanto que, se fundamenta en la construcción de nuevas legitimidades. Desde este horizonte, la democracia tiene que hacer un viraje importante hacia la fundamentación de esas nuevas reivindicaciones, de cara a la construcción de nuevos paradigmas donde la vida humana pueda producirse, reproducirse y desarrollarse en comunidad.

Con el advenimiento de un modelo globalizador que imprime una profunda transformación de la sociedad, la praxis de liberación resulta un paradigma esencial para los diversos grupos sociales que emergen desde el horizonte de la negatividad, toda vez que reivindica, el valor de la discusión sobre los fines de la vida humana en comunidad como estrategia esencial para salirle al paso a la exclusión y marginalidad, desde la búsqueda del poder, no por el poder mismo, sino como horizonte de participación social.

Al reconocer en nuestro horizonte político latinoamericano el ejercicio del poder, se puede encontrar que en su gran mayoría, las directrices políticas de muchos países de la región reivindican las directrices internacionales de organismos multilaterales que imponen una visión hegemónica desde el enfoque del mercado y que, quiérase o no, terminan por determinar el ejercicio político nacional apalancado, en las élites criollas, su modelo y programa de sociedad. En este sentido, resulta necesario resaltar que este

ejercicio fetichizado del poder resulta siendo la “normalidad” de lo político en nuestros países dependientes de los intereses internacionales. Entonces, ¿resultaría utópico hablar de una política que sirva a las personas? He aquí la importancia actual de la praxis de liberación para nuestros países.

Un examen reposado sobre la situación política hace evidente la pregunta anterior y nos llevaría a reconocer que, desde ese horizonte fetichizado, las personas (los políticos, las élites criollas nacionales) son las que se sirven del ejercicio político, articulando intereses propios y extraños según su conveniencia. De una situación así sólo resultaría un sistema hegemónico fundamentado en una ideología excluyente y necrofílica que reduce lo político a la legitimación de una “representación” que en nada se articula con las verdaderas aspiraciones de cambio social que necesita la sociedad. Esta minimización de lo político acarrea que el pueblo limite su potencial político a la convergencia sobre el administrador de turno de los intereses particulares. Por ello, pensar en un ejercicio político diferente, creador, leal al pueblo, implicaría pensar en acciones transformadoras, liberadoras, pensar en conjunción.

Este nuevo horizonte, que le saldría al paso a la fetichización del poder, resulta sumamente complejo de concretar sin pensar en la posibilidad de la formación de la conciencia política en los ciudadanos. En efecto, cuando los procesos fetichizados permean estructuras esenciales como la educación, la capacidad de construir conocimiento divergente, crítico y alternativo minimizan las posibilidades de una verdadera transformación de las estructuras ideológicamente viciadas desde el referente material de la vida humana comunitaria y, en tal sentido, el escenario educativo se transforma en una extensión del sistema victimario que tiende a fundamentar el sometimiento, la singularidad y la competencia entre el pueblo. Así las cosas, resultaría sumamente frívolo sostener que la educación potencia la

democratización de la sociedad. ¿Será posible, entonces, dejarle a la educación la responsabilidad de transformar la sociedad? Seguramente, no la educación como tal, pero si le asiste la responsabilidad de transformar a las personas para que estas puedan llevar la sociedad a otros niveles estructurantes donde la vida humana pueda desarrollarse y reproducirse en comunidad. Para tal fin, se hace preciso que la educación se piense a sí misma en cuanto a sus mediaciones y fines de cara a una comprensión totalizante del mundo. Esta sería, entonces, la tarea necesaria para la formación de la conciencia política del pueblo en una sociedad que aspire a su liberación.

La cristalización de ideas que emergen del pueblo mismo se constituyen en dinámicas traducibles en pensamiento y acción; participación y toma de posturas; el accionar político resultaría, entonces, en una responsabilidad compartida de donde surge la necesidad de construir espacios permanentes de debate crítico, de construcción de consensos y de afinar lo factible. En esta dirección, el pensamiento de Dussel, en cuanto a la concepción de una democracia alentada desde lo intersubjetivo y desde la alteridad, resulta vital en contextos hegemónicamente globalizados, toda vez que, dicho escenario potencia el consenso desde lo divergente, ampliando así, las posibilidades de producción y reproducción de la vida humana comunitaria.

Este proceso consensuado transforma la concepción del ejercicio político, lo hace ético, ya que obliga a todos a cumplir con el mandato construido colectivamente. Toda desviación al mandato deviene en violencia. Por ello, la idea de concretar una verdadera democracia participativa, donde el debate de ideas desde el horizonte del respeto por la diferencia sea una constante para la transformación social se impone como una necesidad en estas épocas de globalización y de exclusión. En esta perspectiva, Dussel llama la atención sobre una lección que no debe perderse de vista: la política es un

ejercicio del poder en forma delegada, no ejercida en primera persona, sino rostricidad de la voluntad del pueblo.

La política debería ser, entonces, legitimada moralmente, no por ramas del poder ejecutivo o legislativo, sino más bien, por la sociedad misma en la medida en que el ejercicio reflexivo sobre la comprensión del mundo, tomando como horizonte de referencia la necesidad de producir y desarrollar la vida humana en comunidad fundamenta todo consenso resultante que tienda a dignificar la existencia humana.

## PERFIL BIOGRAFICO DE ENRIQUE DUSSEL

Enrique Dussel (24 de diciembre 1934, Mendoza, Argentina) es reconocido internacionalmente por su trabajo en el campo de la Ética, la Filosofía Política y la Filosofía latinoamericana, y en particular por ser uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación, corriente de pensamiento de la que es arquitecto. Ha mantenido diálogo con filósofos como Karl-Otto Apel, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Emmanuel Lévinas. Su vasto conocimiento en Filosofía, Política, Historia y Religión, plasmado en más de 50 libros y más de 400 artículos -muchos de ellos traducidos en más de seis idiomas-, lo convierte en uno de los más prestigiados pensadores filosóficos del siglo XX, que ha contribuido en la construcción de una filosofía comprometida. Ha sido crítico de la modernidad apelando a un "nuevo" momento denominado transmodernidad.

Licenciado en Filosofía (Mendoza, Argentina, 1957), Doctor en Filosofía (Complutense, Madrid, 1959), Licenciado en Ciencias de la Religión (Inst. Católico, París, 1965), Doctor en Historia (La Sorbonne París, 1967), Doctor Honoris Causa (Friburgo, Suiza, 1981) y en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia, 1995).

Profesor de Ética y Filosofía Política en el Colegio de Filosofía de la FFyL de la Universidad Nacional Autónoma de México (definitivo en Ética, con una antigüedad académica que inicia en 1976) y en la Universidad Autónoma Metropolitana., México). Entre sus responsabilidades científicas destacan: miembro investigador del Instituto de Historia Europea (Maguncia, Alemania, 1962-1965); miembro de la Asociación Filosófica Mexicana (1975-); miembro de Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (Köln, Alemania, 1994-); miembro del Consejo Editorial de la revista African Philosophy (Lewisburg,

PA, USA, 1997-); presidente de la Asociación de Filosofía y Liberación (miembro de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, FISP); Investigador Nacional Nivel III, del Sistema Nacional de Investigadores (SNI, México, 2004-2014).

Profesor invitado distinguido en: Universität Freiburg (Suiza, 1981); Visiting Professor John O'Brien de la Notre Dame University (Indiana, USA, 1986); Distinguish Visiting Professor de la California State University of California, (Los Angeles, USA, 1987); Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt, (Alemania, 1992); Visiting Professor at the Loyola University (Chicago, USA, 1994); Robert Kennedy Visiting Professor (Harvard University, 2000); entre otras. Fue invitado como Keynote Speakers en la sesión planaria del XXII World Congress of Philosophy (Seoul National University, Seoul, Korea, 2 de agosto de 2008). Distinguido recientemente por la Universidad de Köln, Alemania, para ocupar en 2010 la Albertus-Magnus-Professur.

Entre 1953 y 1957 estudia filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo. Su tesis de licenciatura trata la noción del bien común entre los griegos. Radicado en España, siguió sus estudios Filosóficos en la Universidad Complutense de Madrid. En 1959 presentó su tesis (en la que continuó investigando acerca del bien común) y obtuvo el doctorado.

Desde 1959 y hasta 1961 vivió en Nazaret, Israel, junto al sacerdote Paul Gauthier, trabajando como carpintero. Esta experiencia en medio oriente determinó su futura reflexión, porque allí tuvo la oportunidad de vivenciar al pobre como excluido.

Radicado en Francia en 1961, estudió Teología e Historia en La Sorbona. En un viaje a Alemania en 1963 conoció a su futura esposa, Johanna Peters. Se puso en contacto con Joseph Lortz, y entre 1964 y 1966 estudió en el

Archivo de Indias de Sevilla. Obtuvo un título en estudios de la Religión en el Instituto Católico de París, en 1965. Sus conocimientos e intereses por la historia de la Iglesia en el periodo de la conquista y colonización de América, eclosionaron en su tesis *Les Evêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l' indien (1504-1620)*, por la que obtuvo el Doctorado en Historia.

En 1968 regresó a Mendoza para dar Ética en la Universidad Nacional de Cuyo. Entre 1969 y 1973 comenzó una prolífica etapa de su reflexión, cuyo resultado son importantes publicaciones. Acusa un profundo influjo de Heidegger y Husserl, sin embargo, su lectura de Emmanuel Lévinas le produce, según sus palabras, el "despertar del sueño ontológico".

Junto con otros filósofos argentinos como Mario Casalla, Carlos Cullen, Osvaldo Ardiles, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch, Horacio Cerruti Guldberg, Arturo Andrés Roig y Julio de Zan crea el movimiento conocido como filosofía de la liberación, cuya presentación en público ocurrió durante el II Congreso Nacional de filosofía realizado en la ciudad de Córdoba en 1972. Algunos meses después el grupo publica el libro colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, considerado el primer manifiesto de la filosofía latinoamericana de la liberación.

Sufre un atentado con bomba en su casa en 1973. Lo acusaron de marxista y comenzaron a hacerle frecuentes amenazas de muerte por grupos paramilitares. Las purgas en la Universidad Nacional de Cuyo dieron como resultado su expulsión en 1975. Sus libros fueron prohibidos y las publicaciones que dirigía fueron clausuradas. Ese mismo año se exilió en México, donde publicó su célebre libro *Filosofía de la liberación*. Allí trabajó como profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma

Metropolitana unidad Iztapalapa (1975) y en la Universidad Nacional Autónoma de México (1976).

Enrique Dussel ha recibido dos doctorados *Honoris Causa*: por la Universidad de Friburgo de Suiza en Teología, en 1981, y por la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia, en 1995. Ha fundado y/o presidido asociaciones como la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica, la *Ecumenical Association of Third World Theologians* y la *Asociación de Filosofía y Liberación*. Ha sido fundador de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, de Buenos Aires.

Durante la primera década del siglo XXI Dussel formó parte del Grupo modernidad/colonialidad, el más importante colectivo de pensamiento poscolonial en América Latina. En Marzo del 2013, Enrique Dussel fue nombrado por el tercer consejo universitario, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, como rector interino de la institución.

Su mayor contribución es la Filosofía de la Liberación, donde critica el método filosófico clásico y propone la analéctica como un nuevo método de pensamiento crítico integral sobre la realidad humana. Algunos de sus libros y artículos se encuentran disponibles de manera gratuita en internet, así como ensayos de otros autores sobre su obra. A continuación se presentan varios de ellos:

Artículos de Enrique Dussel:

De la fraternidad a la solidaridad (hacia una política de la liberación). En: Pasos (Segunda Época No 126 julio – Agosto 2006), Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José. 2006. Disponible en: [http://biblioteca.clacso.edu.ar//Costa\\_Rica/dei/20120710041249/fraternidad.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar//Costa_Rica/dei/20120710041249/fraternidad.pdf) [Recuperado 25 de abril de 2013]

Europa, modernidad y eurocentrismo. En: La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires. 2000. Disponible en:

[http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/sur-sur/20100708040738/4\\_dussel.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf)

[Recuperado 25 de abril de 2013]

Sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y la estrategia política. En: Bajo el Volcán, Volumen 4, número 8, 2004, pp 139 – 159. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28640810>

[Recuperado 25 de abril de 2013]

Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617). En: Caribbean Studies. Vol. 33, Núm. 2, July – December, 2005, pp 35-80. Instituto de estudios del Caribe. Puerto Rico. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39233204>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica). En: Signos filosóficos, núm, 9, Enero – Junio, 2003, pp. 111-132. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300910>

[Recuperado 25 de abril de 2013]

El siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto dialogo mundial entre tradiciones filosóficas. En: Signos Filosóficos, Vol. XII, núm. 23, enero – junio, 2010, pp. 119-140, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México. Disponible:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34316039005>

[Recuperado 25 de Abril 2013]

¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría. En: Andamios. Revista de investigación social, Vol. 4, núm. 7, diciembre, 2007, pp.157-205, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62840707>

[Recuperado 25 de abril de 2013]

Principios, mediaciones y el “bien” como síntesis (de la ética del discurso a la ética de la liberación). En: Signos Filosóficos, Vol. 1, núm. 1, enero- junio, 1999, pp. 115-138, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300108>

[Recuperado 25 de Abril de 2012]

Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. En: Tabula rasa, núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 153-197, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600910>

[Recuperado 25 de abril de 2013]

Las transformaciones históricas del Estado moderno: Tesis para interpretar las praxis antihegemónicas. En: Utopía y praxis latinoamericana, Vol.12, núm. 36, enero-marzo, 2007, pp.9-34, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903602>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Principios éticos y economía (En torno a la posición de Amartya Sen). En: Signos Filosóficos, núm. 6. Julio – Diciembre, 2001, pp. 133-152, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Disponible en:

<http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=315&article=149&mode=pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Seis tesis para una crítica de la razón política (ciudadano como agente político). En: Signos filosóficos, Vol.1, Núm.2, diciembre 1999, pp. 171-197. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Disponible en:

<http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=343&article=42&mode=pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Deconstrucción del concepto de tolerancia (De la intolerancia a la solidaridad). Centro de estudios y actualización en pensamiento político, decolonialidad e interculturalidad, Universidad Nacional de Comahue. Argentina. Disponible en:

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/106.pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

La china (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo. 2004. Centro de estudios y actualización en pensamiento político, decolonialidad e interculturalidad, Universidad Nacional de Comahue. Argentina.

Disponible en:

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/91.pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Libros completos de Enrique Dussel.

1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad. UMSA. Facultad de humanidades y ciencias de la educación. Plural editores. La paz. 1994. Disponible en:

<http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

[Recuperado 25 de abril de 2013]

América latina: Dependencia y liberación. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires. 1973. Disponible en:

[http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20111218045836/AMERICA\\_LATINA.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20111218045836/AMERICA_LATINA.pdf)

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas. EUDEBA, Buenos Aires. 1969. Disponible en:

<http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20120130104720/Semita.pdf>

[Recuperado 25 de abril de 2013]

Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina. Editorial Estela, Barcelona. 1967. Disponible en:

<http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20120131111813/HIPOTESIS.pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Historia de la iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación. (1492-1992). Editorial Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid. 1992. Disponible en:

<http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuesta de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Editorial Universidad de Guadalajara, Guadalajara. 1993. Disponible en:

<http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20111218052727/APEL.pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

América latina y conciencia cristiana. Editorial Don Bosco, Colección Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) # 8, Quito. 1970. Disponible en:  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20120131124343/america.pdf>  
[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Caminos de liberación latinoamericana: (interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano). Latinoamérica libros, Buenos Aires. 1972. Disponible en:  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20120131094753/CAMINOS.pdf>  
[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Caminos de Liberación latinoamericana II: Teología de la liberación y ética. Latinoamérica libros, Buenos Aires. 1973. Disponible en:  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20120131101011/TEOLOGIA.pdf>  
[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Cuaderno tecnológico-histórico: (extractos de la lectura B56, Londres 1851), Universidad Autónoma de Puebla, Puebla. 1984. Disponible en:  
[http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20111221111258/CARLOS\\_MARX.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20111221111258/CARLOS_MARX.pdf). [Recuperado 25 de Abril de 2013]

El dualismo en la antropología de la cristiandad. Editorial Guadalupe, Buenos Aires. 1974. Disponible en:  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20120130111139/ANTROPOLOGIA.pdf> [Recuperado 25 de Abril de 2013]

El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620). Centro de reflexión teológica, México D.F. 1979. Disponible en:  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20120131104309/episcopado.pdf> [Recuperado 25 de Abril de 2013]

El humanismo helénico. Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Buenos Aires. 1975. Disponible en:  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar//clacso/otros/20120130103302/humanismo.pdf>  
[Recuperado 25 de Abril de 2013]

La pedagógica Latinoamericana. Editorial nueva américa, Bogotá. 1980. Disponible en:  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/uploads/FTPtest/clacso/otros/20120423090342/historia.pdf> [Recuperado 25 de abril de 2013]

Materiales para una política de la liberación. Plaza y Valdez editores, Madrid. Primera edición 2007. Disponible en:

<http://enriquedussel.com/txt/Materiales%20%28a%29.pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

20 Tesis de Política. 2006. Centro de estudios y actualización en pensamiento político, decolonialidad e interculturalidad, Universidad Nacional de Comahue. Argentina. Disponible en:

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. 1983. Centro de estudios y actualización en pensamiento político, decolonialidad e interculturalidad, Universidad Nacional de Comahue. Argentina. Disponible en:

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/96.pdf>

[Recuperado 25 de abril de 2013]

La producción teórica de Marx. Un comentario a los grundrisse. Centro de estudios y actualización en pensamiento político, decolonialidad e interculturalidad, Universidad Nacional de Comahue. Argentina. Disponible en:

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/95.pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

Historia de la filosofía y la filosofía de la liberación. 1994. Centro de estudios y actualización en pensamiento político, decolonialidad e interculturalidad, Universidad Nacional de Comahue. Argentina. Disponible en:

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/108.pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

### **Artículos, ensayos y tesis de grado sobre Enrique Dussel y su obra.**

ÁLVAREZ GÓMEZ, Salustiano: La liberación como proyecto ético: un análisis de la obra de Enrique Dussel. [Tesis Doctoral] Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007. Disponible en:

<http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t29842.pdf>

[Recuperado 25 Abril 2013]

KARAM, Tanius: La idea de expresión e interacción en la filosofía latinoamericana de Enrique Dussel. [Artículo en línea] Razón y palabra, núm. 64, 2008, ISSN-e 1605-4806. Disponible en:

<http://www.razonypalabra.org.mx/N/n64/actual/tkaram.html>

[Recuperado: 25 de abril de 2013]

PACHON SOTO, Damián: Historiografía, eurocentrismo y universalidad de la filosofía de Enrique Dussel. En: Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía. Vol. LXI, Núm. 148, pp. 37-58, Abril de 2012. ISSN 0120 – 0062. Bogotá. Disponible en:

[http://www.sci.unal.edu.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-00622012000100003&lng=es&nrm=iso](http://www.sci.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622012000100003&lng=es&nrm=iso)

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

MIRANDA ALONSO, Tomas: E. Dussel: Filosofía de la liberación y diálogo intercultural. En: Daimon: Revista Internacional de Filosofía, Núm.47, 2009, pp. 107-122. Ediciones de la Universidad de Murcia, ISSN 1130-0507. Disponible en:

<http://revistas.um.es/daimon/article/view/97521/93601>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

ROJAS HERNANDEZ, Mario: Vida humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón. En: Andamios: Revista de investigación social, Vol. 2, Núm. 3, Diciembre, 2005, pp. 79-105. ISSN-e 1870-0063. Disponible en:

<http://www.uacm.edu.mx/sitios/andamios/num3/articulo%201.pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

LIVOV, Gabriel: El Marx teológico de Enrique Dussel. En: Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales, Núm. 13, enero –junio, pp. 201-246, 2005. ISSN 1575-0361. Disponible en:

<http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=9&DN=642&IDA=26772>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

RETAMAZO, Martin: Enrique Dussel: Hacia una filosofía política de la liberación. Notas en torno a “20 Tesis de política”. En: Utopía y praxis latinoamericana, Año 12, Núm.36, enero-marzo, pp. 107-123, 2007. Universidad de Zulia. Maracaibo, Venezuela. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903607>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

CABRERA, Julio: Dussel y el suicidio. En: Revista de Filosofía Diánoia, Vol. XLIX, Núm. 52, mayo, pp. 111-124, 2004. Instituto de investigaciones filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, ISSN 0185-2450. Disponible en:

[http://132.248.184.15/dianoia/files/1913/6132/3542/DIA52\\_Cabrera.pdf](http://132.248.184.15/dianoia/files/1913/6132/3542/DIA52_Cabrera.pdf)

[Recuperado 25 de abril de 2013]

GONZÁLEZ, SANMARTIN, Patricia: La erótica dusseliana o la posibilidad de pensar lo social más allá del Edipo. En: Revista F@ro, Año 4, Núm. 8, 2008. Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. ISSN-e 0718-4018. Disponible en:

[http://web.upla.cl/revistafaro/02\\_monografico/pdf/08\\_pgonzalez.pdf](http://web.upla.cl/revistafaro/02_monografico/pdf/08_pgonzalez.pdf)

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

FIGUEROA, MUÑOZ, Maximiliano: Cultura y dominación masculina: Aportes críticos de Enrique Dussel y Richard Rorty. En: Persona y sociedad, Vol. XIX, Núm. 2, pp. 131-142., 2005. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. ISSN 0716-730X. Disponible en:

<http://www.personaysociedad.cl/wp-content/uploads/2011/04/figeroa.pdf>

[Recuperado 25 de Abril de 2013]

PADILLA, ARIAS, Alberto: Enrique Dussel: una aproximación a su pensamiento. En: Veredas. Revista del pensamiento sociológico, pp. 183-204, Universidad Autónoma de México, Xochimilco, 2010. Disponible en:

[http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/articulos/12-538-7675wtl.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/12-538-7675wtl.pdf)

[Recuperado 25 de abril de 2013]

## BIBLIOGRAFÍA

DUSSEL, Enrique, 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta

\_\_\_\_\_, 1998 A, *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, Madrid, Revista anthropos Edición 180

\_\_\_\_\_, 1996, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial nueva américa

\_\_\_\_\_, 1994, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial nueva américa

\_\_\_\_\_, 2006, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI Editores

\_\_\_\_\_, 2010, *La producción teórica de marx*, República Bolivariana de Venezuela, fundación editorial el perro y la rana

\_\_\_\_\_, 2012, *Pablo de tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, Ediciones paulinas

\_\_\_\_\_, 2012, *Radicalizar la democracia. Democracia participativa, Disolución del Estado y liderazgo político*, Mexico, Editorial tinta roja tinta negra.

\_\_\_\_\_, 2008, *Marx y la modernidad. Conferencias de la paz*, Bolivia, rincón ediciones.

\_\_\_\_\_, 2009, *Política de la liberación, Arquitectónica, volumen II*, España, editorial trotta.

\_\_\_\_\_, 2012, *Hacia los orígenes de occidente. Meditaciones semitas*. México, ediciones paulinas

\_\_\_\_\_, 2007, *Materiales para una política de la liberación*, España, Plaza y Valdez editores

MARQUINEZ ARGOTE, German, 1989, *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?*, Colombia, Editorial el búho

MIRO QUESADA, Francisco, 1974, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, fondo de cultura económica

CERUTTI, Horacio, 2006, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México. Fondo de cultura económica.

LEVINAS, Emmanuel, 1993, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Ediciones paidós

SÁNCHEZ VASQUEZ, Adolfo, 1980, *Filosofía de la praxis*, Argentina, ediciones Lautaro.