

UNED

MÁSTER UNIVERSITARIO EN FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

TUTOR: LUIS VEGA REÑÓN

LIBERACIÓN

Y

CONTRAARGUMENTACIÓN

FRANCISCO JAVIER SANZ GARCÍA

CURSO 2011-2012

La auténtica política liberadora aconseja al liberador y al pueblo hasta a dar la vida por el orden nuevo; es prudencia imprudente para los dominadores del sistema, sabiduría absurda, locura para la sabiduría en boga.

Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	5
2. APROXIMACIONES	6
2.1 FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.....	6
2.1.1 PRESENTACIÓN.....	6
2.1.2. ANTECEDENTES.....	7
2.1.3 GÉNESIS Y DESARROLLO	9
2.2 ENRIQUE DUSSEL	10
2.2.1 VIDA	10
2.2.2 TEMAS	12
2.2.3 <i>FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN</i>	13
2.3 ARGUMENTACIÓN	15
2.3.1 TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN	15
2.3.2 ARGUMENTAR	18
2.3.3 ARGUMENTO	20
3. LIBERACIÓN DE LA OTRA.....	21
3.1. HISTORIA.....	21
3.1.1. GEOPOLÍTICA Y MODERNIDAD	21
3.2. METAFÍSICA.....	24
3.2.1 PROXIMIDAD	24
3.2.2. TOTALIDAD.....	25
3.2.3. MEDIACIONES	26
3.2.4. EXTERIORIDAD	28
3.2.5. ALIENACIÓN	30
3.2.6. LIBERACIÓN	31
3.3. PRAXIS	34
3.3.1. POLÍTICA	34
3.3.2. ERÓTICA	35
3.3.3 PEDAGÓGICA.....	38
3.3.4. ANTIFETICHISMO	40
3.4. POIÉISIS	42

3.4.1. NATURALEZA Y ECOLOGÍA.....	42
3.4.2. SEMIÓTICA.....	44
3.4.3. POIÉTICA	45
3.4.4. ECONÓMICA	47
3.5. MÉTODOS	51
3.5.1. CIENCIAS	51
3.5.2. DIALÉCTICA NEGATIVA	51
3.5.3. MOMENTO ANALÉCTICO.....	52
3.5.4. PRÁCTICA.....	54
3.5.5. POIÉTICA	55
3.5.6. CIENCIAS SOCIALES O HUMANAS	55
3.5.7. MÉTODOS IDEOLÓGICOS.....	56
3.5.8. MÉTODOS CRÍTICOS	57
3.5.9. FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.....	57
4. ARGUMENTACIÓN DE LA OTRA	60
4.1. ANALÍTICA.....	60
4.1.1. CATEGORÍAS	60
4.1.2 ARGUMENTOS.....	64
4.1.3 XARXA ARGUMENTAL.....	65
4.2 DIALÉCTICA.....	67
4.2.1 INTERPELACIÓN	67
4.2.2 HEGEMONÍA	70
4.2.3 PRAGMA-DIALÉCTICA	74
4.3 RETÓRICA.....	77
4.3.1 DEFINICIÓN.....	77
4.3.2 PERSUASIÓN	79
4.3.3 HECHO RETÓRICO	81
5. CONCLUSIONES	84
6. BIBLIOGRAFÍA	86

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende realizar un análisis de la obra de Enrique Dussel desde la perspectiva de la argumentación; para ello, tomaremos *Filosofía de la Liberación* (1977), como obra referencial del autor argentino, para abordarla desde los supuestos argumentales expuestos por Luis Vega Reñón en su obra *Si de argumentar se trata* (2003). Estas dos obras son las referencias bibliográficas fundamentales para el desarrollo de este trabajo que está dividido en tres partes esenciales. En la primera, la que sigue a esta introducción, se produce un acercamiento, una aproximación, en primer lugar, a la filosofía de la liberación como movimiento filosófico surgido en Latinoamérica a finales de los años setenta; en segundo lugar, el estudio se centra en la figura de Enrique Dussel como máximo representante de este movimiento surgido desde la periferia; y, finalmente, el acercamiento se produce hacia la teoría de la argumentación como investigación, análisis y evaluación de argumentos.

En la segunda parte, desarrollada en el tercer apartado, se produce un análisis de la obra de Dussel *Filosofía de la liberación* (1976) siguiendo escrupulosamente la arquitectura del libro del filósofo latinoamericano, que está dividido en cinco partes fundamentales en las que Dussel se centra: la historia, deconstruyendo el relato histórico de la modernidad eurocéntrica; la metafísica, basada en la revelación de la Otra, como trascendencia del sistema; la praxis, que estudia la relación política entre hermanos, la relación erótica entre mujer y varón, la relación pedagógica entre el padre y el hijo y el antifetichismo como ateísmo ante el sistema divinizado; la poíesis, que se centra en la filosofía de los entes; y, finalmente, los métodos, donde se estudia la cuestión de los metadisursos en el devenir de la argumentación de la liberación. Todo ello, tomando como categorías fundamentales de su marco teórico a la totalidad, sistema vigente, y la exterioridad, víctima de la totalidad, como axiomas inviolables de los que parte la argumentación dusseliana.

Finalmente, en el cuarto apartado se produce la investigación, el análisis y la evaluación de los argumentos utilizados por Dussel en su argumentación a favor de la liberación de la Otra; contraargumentación que, desde la interpelación de la exterioridad, pone en cuestión la hegemonía de la argumentación impuesta desde la totalidad ideológica neoliberal. Sin embargo, previo al acto interpelativo propio de la

dialéctica es necesario un momento analéctico, afirmativo, que desde la analítica tiene que contar con unas nuevas categorías capaces de crear una serie de argumentos interrelacionados entre sí para poder construir la contraargumentación interpelativa de la Otra. En último lugar, desde la perspectiva retórica, el estudio se centra en la importancia de la persuasión como momento fundamental en la creación de una nueva hegemonía argumentativa y, por ende, en la consecución de la liberación.

2. APROXIMACIONES

2.1 FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

2.1.1 PRESENTACIÓN

La filosofía de la liberación es un movimiento filosófico que aparece en Latinoamérica en un contexto histórico-mundial caracterizado por la crisis cultural, política y económica de finales de la década de los años sesenta del pasado siglo XX; con acontecimientos tan importantes como el Mayo francés, la Primavera de Praga o la matanza de Tlatelolco en México. Crisis que en Latinoamérica quedó ilustrada con el levantamiento popular del 29 de mayo de 1969, acaecido en la ciudad argentina de Córdoba y conocido como Cordobazo, acontecimiento inaugural para la generación filosófica que alumbró la filosofía de la liberación.

La filosofía de la liberación surge como toma de conciencia de la situación de dependencia epistemológica de la periferia postcolonial, como pensamiento crítico frente al carácter colonial de las ciencias sociales y la filosofía, dominadas por el “horizonte categorial y metódico de las ciencias metropolitanas”¹. La filosofía de la liberación es el primer movimiento filosófico que pone en cuestión la pretendida universalidad del moderno pensamiento europeo y norteamericano, acometiendo el proceso de descolonización de la propia filosofía desde la periferia mundial.

La complejidad del movimiento, como nos recuerda Beorlegui, convierte el intento de definir la filosofía de la liberación en un tarea ardua; ya que, nos encontramos frente a una corriente filosófica caracterizada por su heterogeneidad y su falta de unidad presenta tanto en su origen como en su posterior devenir histórico a lo largo de sus ya cuatro décadas de existencia. Ofelia Schutte defiende la existencia de dos

¹ DUSSEL, E., MENDIETA, E. y BOHÓRQUEZ, C. (Eds.) (2009) p. 399

interpretaciones fundamentales dentro de la filosofía de la liberación: en un sentido amplio se trata de un movimiento filosófico caracterizado por su defensa de la soberanía nacional, tanto en el campo de la cultura como de la historia de las ideas, de los países latinoamericanos; mientras que, en un sentido más restringido, nos encontraríamos con un movimiento intelectual surgido en Argentina a principios de los años setenta que presenta al “pueblo” como sujeto capacitado para filosofar y considera al filósofo, siguiendo la obra de Antonio Gramsci, como “intelectual orgánico” unido al pueblo en su lucha por la liberación.

En cualquier caso, la filosofía de la liberación surge del intento de pensar la realidad latinoamericana; realidad definida desde la opresión. Por ello, este pensamiento es esencialmente político y está unido de forma sustancial a la praxis, que hace que el filósofo se identifique con el pueblo y con su proyecto liberador.

2.1.2. ANTECEDENTES

La génesis de este movimiento se puede encontrar en la generación anterior, el grupo de filósofos que en la década de los cincuenta, tras la Segunda Guerra Mundial, se dedicó a estudiar la historia y la filosofía latinoamericana, primero centrándose en la historia de la filosofía de los diferentes países y después comenzando a dar una interpretación holista del pensamiento latinoamericano. Este grupo, comandado por Leopoldo Zea en México o Francisco Romero en Argentina, se impuso la labor, por una parte, de interpretar todo el material recogido y, por otra, la exigencia de darle un sentido; teniendo en cuenta que la filosofía latinoamericana desde la invasión europea se caracterizó por su carácter colonial, matizado por las características propias de cada país. Como miembros de la cultura occidental, este grupo que posibilitó la aparición de la filosofía de la liberación, reivindicaba autonomía y originalidad, elementos imprescindibles para el surgimiento de un pensamiento auténticamente latinoamericano.

En el devenir de este proceso es fundamental la polémica surgida, entre dos de sus miembros, en torno a la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana. La pregunta, acerca de la existencia de un pensamiento latinoamericano, fue formulada por el intelectual peruano Augusto Salazar Bondy, en su obra publicada póstumamente *¿Existe una filosofía de nuestra América?*; a la que respondió un año después Leopoldo Zea con *La filosofía como filosofía sin más*. La propuesta de Salazar Bondy partía de la realidad sociopolítica y económica latinoamericana, culturalmente colonial y

dependiente, que impedía la independencia epistemológica, necesaria para desarrollar un pensar auténtico, libre de la dominación colonial; la crítica del autor peruano incidía también en el carácter colonial de la filosofía latinoamericana, incapaz de encontrar una metodología autónoma que pudiera pensar la realidad sociohistórica de Latinoamérica. Por otra parte, el planteamiento de Zea, sin embargo, afirmaba que aquellos que habían pensado en América Latina, en sus quinientos años de historia, habían sido auténticos filósofos cuya originalidad estaba marcada por el virus colonial.

La filosofía de la liberación surge de la síntesis de ambas propuestas. La propuesta de Zea, que representa la corriente filosófica latinoamericana plenamente consciente de su historia, y el planteamiento de Salazar Bondy, que afirma el carácter de dominación propio de la filosofía hecha en Latinoamérica. La filosofía de la liberación parte, pues, de la asunción como propia de la filosofía latinoamericana, de la posibilidad de trascender la dominación colonial y de la necesidad de alcanzar una liberación efectiva, partiendo de una nueva metodología y de unas nuevas categorías filosóficas. El punto de llegada, por otra parte, de la filosofía de la liberación es la segunda emancipación latinoamericana cuyos hitos históricos son: la revolución cubana (1959), la revolución democrática socialista de Allende en Chile (1973), la revolución sandinista en Nicaragua (1979), la revolución maya zapatista en México (1994), la revolución bolivariana en Venezuela (1999) o la revolución indigenista en Bolivia (2006); peldaños que los pueblos transitan y en ocasiones les permite ascender y en otras descender por la larga escalera de la liberación latinoamericana.

También es necesario recordar a los grandes autores que desde fuera de Latinoamérica marcaron el código genético de la filosofía de la liberación. La influencia de la fenomenología husserliana o heideggeriana, junto con las revueltas del '68, hicieron que los planteamientos de la Escuela de Frankfurt calaran en el continente, especialmente la obra de Herbert Marcuse *El hombre unidimensional*, publicada en 1968, que politizó la ontología, permitió una mejor comprensión de la realidad de los pueblos sometidos bajo el terror de las dictaduras y comenzó a sugerir la importancia de la liberación como concepto filosófico y político; concepto al que desde la posguerra recurrían los movimientos de liberación nacional que pretendían deshacerse del yugo del imperialismo en África y Asia. Otra obra fundamental en la génesis de la filosofía de la liberación fue *Los condenados de la tierra*, escrita por Frantz Fanon y publicada en 1961, referente imprescindible en los procesos de descolonización del dominio

europeo y canto al orgullo de los oprimidos de la periferia. La categoría del Otro, fundamental en el devenir de la filosofía de la liberación, y la superación de la ontología heideggeriana se produce gracias a la obra de Emmanuel Levinas *Totalidad e infinito*, publicada en 1971, que apuesta inequívocamente por la metafísica como ética, filosofía primera, y rompe con el sueño dogmático de la ontología propuesta por Heidegger.

Otro antecedente fundamental es el denominado *boom* latinoamericano, caracterizado por su crítica política, económica y social y por su arriesgada creatividad. La literatura, gracias a autores como García Márquez, Rulfo, Vargas Llosa o Cortázar, sacó a Latinoamérica de la periferia y la colocó en el centro de la cultura mundial. La condición que exigía Salazar Bondy, una cultura independiente y centrada en su propia realidad, para la aparición de una filosofía auténticamente latinoamericana parecía cumplirse no sólo con la explosión literaria del *boom*, sino con la transformación de las categorías económicas y sociológicas del desarrollo, propuestas por la teoría de la dependencia, y por la valentía de la teología de la liberación en su maridaje de cristianismo y marxismo.

2.1.3 GÉNESIS Y DESARROLLO

El origen de la filosofía de la liberación² debe situarse en el intento de desarrollar filosóficamente un proyecto similar metodológicamente al presentado por la teoría de la dependencia. Esta idea surge de un grupo de jóvenes filósofos argentinos³, procedentes de diversas universidades del país sudamericano, que parten de la militancia en movimientos sociales y de la experiencia desarrollada en otros países latinoamericanos, que deciden reunirse periódicamente para tratar los temas capitales de la filosofía de la liberación. Dentro de la diversidad, todos los jóvenes filósofos que conforman el grupo tienen tres características comunes: la primera, hacer una filosofía netamente latinoamericana; la segunda, superar la filosofía de la modernidad⁴; y, la tercera, la pretensión de interpretar críticamente la filosofía del pueblo latinoamericano.

Desde 1975, apenas unos años después de su aparición, comienza el exilio de los miembros del grupo, provocado por el gobierno peronista de María Estela Martínez de

² Origen que debe situarse en los últimos años de la década de los 60 y primeros años de los 70.

³ Entre los que cabe destacar a O. Ardiles, H. Assmann, Mario Casalla, Julio de Zan, Daniel E. Guillot, Rodolfo Kusch o Juan Carlos Scannone.

⁴ En este punto el grupo se aleja del movimiento posmoderno europeo que sigue siendo eurocéntrico, moderno y metropolitano; ya que, apuesta por una filosofía transmoderna o metamoderna.

Perón⁵ que presionó a las universidades para eliminar a la izquierda de sus claustros. Se produjo una expulsión masiva de los filósofos de la liberación, que tuvieron que abandonar sus departamentos de filosofía y marchar hacia el exilio exterior o asumir el exilio interior, lo que se tradujo en secuestros, torturas o incluso asesinatos. El propio Enrique Dussel sufrió un atentado con bomba en su casa, provocado por grupos de la derecha peronista. Sin embargo, el exilio sirvió para que el movimiento se extendiera por toda Latinoamérica; ya que, sus integrantes recalaron en México, Venezuela, Colombia, Ecuador o Brasil, entre otros países.

2.2 ENRIQUE DUSSEL

2.2.1 VIDA

El máximo representante de este movimiento es Enrique Dussel cuyos primeros trabajos conforman una crítica a la modernidad, identificada con la ontología desde Aristóteles hasta Heidegger, pasando por Hegel; crítica en la que plantea el problema de la alteridad, desde una reinterpretación de Levinas, para desarrollar los planteamientos propios de la liberación de género, varón-mujer, pedagógica, padres-hijos o estado-cultura popular, desde el pueblo pero sin ser populista, y antifetichista. Dussel parte de la crítica a Hegel realizada por Schelling, Feuerbach, Kierkegaard y Marx pero asumiendo el devenir dialéctico e introduciendo en éste una afirmación originaria, anterior a la negación primera; ya que, el esclavo niega su esclavitud porque primero afirma su intención de querer ser libre. Esta afirmación, inspirada por P. Ricoeur, es denominada como el “momento analéctico” del proceso dialéctico, imprescindible en la metodología de una filosofía de la liberación que pretenda superar la ontología de Hegel y Heidegger.

Enrique Dussel nació en 1934 en La Paz, un pueblo de la provincia argentina de Mendoza. Su padre era el médico del pueblo y su madre era una mujer culta con hondas preocupaciones sociales, lo que convirtió a sus progenitores en ejemplos de preocupación y dedicación por un pueblo empobrecido como lo era La Paz. Tras su infancia, Dussel se trasladó con su familia primero a Buenos Aires y después a Mendoza, capital de la provincia situada a los pies de la cordillera andina. Durante la

⁵ Gobierno que posteriormente daría paso a la dictadura de la Junta Militar, que sumió a Argentina, desde 1976 hasta 1983, en el terror.

adolescencia, como explica el propio Dussel, con la realización de diversas actividades sociales y religiosas, el filósofo argentino comienza a descubrir la importancia fundamental de la responsabilidad por el Otro, horizonte que guiará el devenir de toda su obra.

Durante su etapa como estudiante en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, su compromiso político y social contra el peronismo lo llevó a la cárcel. Tras licenciarse con la tesina *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*, Dussel atraviesa en barco por primera vez el Atlántico y en 1957 llega a España, donde descubre la marginación a la que son sometidos aquellos que no pertenecen al Norte desarrollado y que a pesar de la educación, netamente europea, recibida en su país natal él no es reconocido como europeo sino como latinoamericano, como ciudadano de segunda. Tras dos años en la Universidad Central, en la actualidad Universidad Complutense, obtiene el doctorado en Filosofía por su tesis *El bien común. Su inconsistencia teórica*.

Tras la obtención de su doctorado, Dussel vive durante dos años como carpintero en Nazaret, Israel, en una comunidad cristiana dirigida por el sacerdote francés Paul Gauthier. Es, precisamente en Israel, donde descubre al pobre como oprimido, a la marginalidad a la que son sometidos los países de la periferia mundial; lo que convertirá al pobre en el paradigma hermenéutico fundamental de su reflexión filosófica, histórica y teológica. Concluida su estancia en Palestina regresa a Europa y en 1967 se instala en París, donde se licenciará en “Estudios de la Religión” en el Instituto Católico de París y obtendrá también un nuevo doctorado en Historia por la Universidad de la Sorbona.

Su periplo europeo concluye en 1967 cuando decide regresar a Argentina y aceptar un trabajo como profesor, primero, de la Universidad Nacional Resistencia del Chaco y, después, en 1968 como profesor de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo, donde había sido estudiante. Su trayectoria crítica como profesor de la Universidad mendocina provoca que en 1973 Dussel y su familia sean objeto de un atentado con bomba por parte de la extrema derecha. Es difamado, por parte de las fuerzas más reaccionarias del país, de “marxista” y de “corruptor de la juventud”, mientras los escuadrones paramilitares argentinos le amenazan de muerte. Finalmente, en 1975 es expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo y, tras el asesinato de un compañero y de una alumna, inicia su exilio en México.

En México será profesor titular de la Universidad Autónoma Metropolitana-Itzapalapa y profesor de postgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. En el país azteca será donde desarrolle lo fundamental de su obra filosófica, impulsada por la “teoría de la dependencia”, la “teología de la liberación”, la “pedagogía del oprimido” y por toda una serie de movimientos de liberación de todo tipo, desde movimientos sociales y sindicales hasta movimientos guerrilleros, que parten de la realidad no hegemónica de culturas y grupos sociales marginales.

2.2.2 TEMAS

La filosofía de la liberación inauguró y desarrolló un pensamiento crítico desde la periferia del capitalismo, que toma como puntos de partida el colonialismo y el racismo imperantes en el continente americano desde su conquista en el siglo XV. Para ello, abandonó el helenocentrismo, hegemónico en la filosofía occidental, y giró hacia la corriente filosófica semita⁶, lo que permitió descubrir nuevas categorías y diferentes metodologías para poder recuperar e incorporar en el devenir filosófico símbolos propios de la cultura popular, posibilidad desechada por las filosofías críticas eurocéntricas tanto de la Escuela de Frankfurt como del marxismo estalinista; lo que en palabras de Gramsci implicaba la articulación entre el intelectual orgánico y el pueblo como actor político. De ahí surge la importancia de la política, que se convierte en la *prima philosophia*, dentro del movimiento; lo que dio origen a una militancia crítica de la filosofía de la liberación, que rompió con las estrecheces de la filosofía enclaustrada, sin contacto con los movimientos sociales⁷, dentro de la academia.

El uso de nuevas categorías, como totalidad y exterioridad, permitió un uso histórico y estructural de éstas, lo que facilitó su estudio desde diferentes dimensiones: económica, política, cultural, pedagógica, religiosa, de raza o de género. La filosofía de la liberación inicia un giro descolonizador, una liberación epistemológica, que pretende romper con el eurocentrismo, el patriarcalismo, el capitalismo, el colonialismo, etc.; giro que no es meramente negativo, ya que, desarrolla un discurso positivo que pretende transformar la realidad de la periferia latinoamericana, caracterizada por la dominación y la dependencia respecto del centro europeo y norteamericano. El giro descolonizador

⁶ Representada por H. Cohen, Rozenzweig, M. Buber, P. Ricoeur, W. Benjamin y E. Levinas.

⁷ La filosofía de la liberación asume la posibilidad metodológica de apuntalar argumentativamente, mediante una retórica filosófica crítica, las demandas de los movimientos sociales.

se realiza desde la exterioridad de la Otra, desde la alteridad de las explotadas y las excluidas, desde las indígenas, las afroamericanas, las trabajadoras, las campesinas, los feministas y las capas más marginales del pueblo latinoamericano. Una filosofía crítica con la realidad latinoamericana debe, pues, pensar desde “los pobres”, desde el *pauper* que Marx toma como categoría ética fundamental dentro de su proyecto filosófico.

Dussel, desde sus primeros trabajos y a lo largo de toda su obra, se enfrenta con la Modernidad, y siguiendo la senda inaugurada por Levinas en *Totalidad e infinito*, desenmascara la forma en la que ésta se ha fundamentado, cuyo verdadero origen no se encuentra en *cogito* cartesiano sino en la conquista y expolio de América, sustrato ontológico de la modernidad europea; horizonte moderno que debe ser superado desde el Otro como exterioridad, superando la equivocidad de Levinas⁸ al identificar, de forma precisa, al Otro como el indígena, el africano, el asiático, la mujer o Latinoamérica con respecto a la totalidad representada por la modernidad europea.

Tras el estudio pormenorizado de la obra de Marx, a lo largo de los años ochenta, Dussel introduce el pensamiento del filósofo alemán dentro de su marco teórico, lo que le permitirá fundamentar su ética de la liberación sobre el axioma de la vida humana, como criterio material, como corporalidad. Dussel descubre en Marx una ética material en la que el trabajo vivo, no absorbido por la totalidad excluyente del capital, es trabajo y es vida concreta de todo ser humano. Estos principios éticos son asumidos y desarrollados por Dussel dentro del campo político para alumbrar la política de la liberación. Fundamental también en el devenir de la obra dusseliana es la pragmática trascendental de Apel que da a un nuevo sentido a la pretensión de validez de la ética, basada en la interpelación del Otro, y una mayor claridad a la cuestión del sistema de legitimación en la política.

2.2.3 FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

No es posible comprender la obra que nos ocupa sin tener en cuenta la dictaduras militares que asolaron durante los años setenta el cono sur. Dussel, como hemos dicho anteriormente, tuvo que marchar al exilio mexicano, abandonando su Argentina natal, huyendo del acoso de la extrema derecha, que llegó a colocar una bomba en su casa en el año 1975. De ahí surge el carácter sintético de este clásico de la

⁸ Que habla del otro como “absolutamente” otro, sin materializarlo.

filosofía contemporánea, obra escrita sin notas ni bibliografía; puesto que, una parte de la biblioteca del filósofo latinoamericano fue destruida por el atentado y la parte que no fue afectada por la bomba tuvo que ser abandonada en Argentina por la emergencia del exilio.

En las palabras preliminares a la primera edición, Dussel nos advierte que *Filosofía de la liberación* “no pretende ser una exposición completa, sino más bien un discurso que va trabando tesis tras tesis, propuesta tras propuesta [...] un marco categorial provisorio”⁹. En esta obra Dussel pretendió resumir una serie de temas en los que llevaba trabajando desde finales de la década de los años sesenta: la descolonización de la filosofía de la periferia en general y de la filosofía latinoamericana en particular o la crítica del eurocentrismo y la Modernidad; crítica que arremetía contra el machismo, el capitalismo, el fetichismo o la pedagogía ideológica de occidente.

El marco teórico filosófico, explica Dussel, está compuesto por las categorías esenciales y los momentos fundamentales de la argumentación que se construyen con dichas categorías ligadas con la realidad; por ello, el marco categorial se desarrolla a lo largo de la argumentación llevada a cabo en la obra que nos ocupa. Este devenir argumentativo comienza con la historia, concretamente, la historia de la filosofía; Dussel realiza una descripción histórica en la que están presentes el resto de temas propios del marco teórico. En la descripción histórica de la Filosofía de la Liberación, el filósofo mendocino, recurre al uso de categorías como las de centro-periferia o clases opresoras-clases populares; descripción que desde un nuevo método histórico pretende discernir cómo las ideas devienen ideologías encubridoras de la dominación o críticas antiideológicas que apuestan por la liberación.

Tras la historia, Dussel traslada su argumentación al campo de la metafísica como ética o al campo de la ética como metafísica, en este apartado la argumentación se centra en la realidad en su sentido pleno y las categorías fundamentales son totalidad ontológica, exterioridad metafísica o ética, proximidad relacionada con la exterioridad, mediación en el ámbito óntico, alienación pasiva y liberación activa.

⁹ DUSSEL, E. (2011) p. 11

El siguiente apartado es el que está dividida *Filosofía de la Liberación* es el de la praxis, que el filósofo argentino-mexicano divide en cuatro momentos privilegiados: la política, la erótica, la pedagógica que relaciona las dos anteriores y el antifetichismo que se ocupa de la crítica de la absolutización que se produce en los momentos político, erótico y pedagógico.

El cuarto apartado es el de la poíesis o filosofía de la producción, aquí Dussel desarrolla su argumentación en torno a la relación hombre-naturaleza y las categorías fundamentales son las de naturaleza como sustantividad, semiótica como expresión de significantes y signos, poiética como tecnología y diseño y, finalmente, la económica que media entre la praxis y la poíesis.

El último apartado se centra en el análisis de la argumentación dentro del metadiscurso metodológico; para ello, Dussel analiza las ciencias fácticas o formales, el método dialéctico negativo u ontológico de la totalidad, el método analéctico o de la exterioridad, los métodos tanto prácticos como poiéticos, los métodos ideológicos basados en la ideología y los métodos críticos, dentro de los cuales se sitúa la Filosofía de la Liberación; la cual se ocupa tanto del ámbito óntico, a la manera de las ciencias formales, como del ámbito ontológico, propio de la dialéctica negativa, y del ámbito metafísico analéctico, lo que la diferencia de la dialéctica y de las ciencias fácticas. Por lo tanto, todo puede ser susceptible de análisis por parte de la Filosofía de la Liberación; ya que, parte de una opción ético-política, cuyo origen es metafísico, apuesta por el oprimido de la periferia desde la solidaridad y la empatía con la exterioridad geopolítica y social encarnada por la Otra como otra.

2.3 ARGUMENTACIÓN

2.3.1 TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN

La teoría de la argumentación, tal y como nos recuerda Vega Reñón, se encarga del “estudio y la investigación de los conceptos, modelos y criterios relacionados con la identificación, la construcción, el análisis y la evaluación de argumentos”¹⁰. Esta reflexión teórica, que parte de un análisis riguroso de todos los elementos que entran en

¹⁰ VEGA REÑÓN, L. y OLMOS GÓMEZ, P. (Eds.) (2011) p. 55

juego en el devenir argumentativo, implica también la dimensión práctica de la argumentación y cierto dominio de la confrontación dialéctico-discursiva.

La teoría de la argumentación parece remontarse a Aristóteles, que en el siglo IV a.C. en sus obras *Analíticos*, *Tópicos* y *Retórica*, funda lo que siglos después se ha dado en llamar teoría de la argumentación. Tras este momento fundacional, Vega Reñón nos recuerda, que un segundo momento fundamental en el devenir de la argumentación es la aparición de los primeros profesionales de la argumentación en las Universidades y escuelas medievales de los siglos XII y XIV; son los denominados *magistri*, que tras casi dos décadas de estudio y entrenamiento en el análisis lógico y en los recursos dialécticos siguen practicándolos desde su cátedra. Un tercer momento histórico es el renacimiento que experimenta la argumentación durante la segunda mitad del siglo XX, gracias, primero, a las obras clásicas de autores como Toulmin, Perelman y Olbrechts-Tyteca escritas durante la década de los años cincuenta; a la relevancia fundacional de estos autores hay que añadir la importancia que va cobrando el análisis del discurso argumentativo común y efectivo, realizado tanto desde la lógica informal como desde el pensamiento crítico, así como los movimientos transversales en los que convergen disciplinas como la filosofía y el derecho, sin olvidar a las ciencias de la comunicación y las ciencias cognitivas o la investigación en inteligencia artificial y sistemas multiagentes.

Por otra parte, dentro de los estudios sobre la argumentación existen dos tendencias dispares u orientaciones básicas: *a)* “lingüística”, que se centra en la descripción de la infraestructura semántica de la argumentación integrada en la lengua; y *b)* “discursiva”, que se centra en el análisis de la infraestructura pragmática del discurso argumentativo, la construcción crítica y la evaluación normativa de los aspectos cognitivos, inferenciales y racionales de la argumentación. La orientación lingüística o “argumentación de la lengua” surge a partir de la obra de Anscombe y Ducrot y su influencia se reduce, tal y como nos recuerda Vega Reñón, al ámbito francófono; mientras que la orientación discursiva, cuyo origen se encuentra en Ámsterdam, surge a partir de la obra de F. van Eemeren y sus distintos colaboradores, primero, Grootendorst y, posteriormente, Houtlosser y se extiende por Canadá y Estados Unidos a través de la obra de autores como Johnson, Blair, Govier, Woods y Walton.

Para la “argumentación de la lengua”, como resume Vega Reñón:

La actividad lingüística misma de enunciar implica una orientación argumentativa, donde la argumentación consiste en una determinación autónoma del significado de acuerdo con las secuencias admisibles que, desde el punto de vista adoptado, ciertos operadores o conectores de segmentos lingüísticos (enunciados) conforman en el curso de la conversación¹¹

En la concepción lingüística no existe preocupación ninguna por las cuestiones lógicas, epistemológicas o psicológicas; ni siquiera para el análisis de las dimensiones evaluativas y normativas de los argumentos. Nos encontramos, pues, con una concepción cerrada en el solipsismo lingüístico, cuyo alcance y fecundidad es sumamente reducida.

Por otra parte, la concepción “discursiva” se orienta hacia el análisis y evaluación de la argumentación como forma de dar, pedir y confrontar razones desde unos fundamentos pragmáticos del discurso argumentativo. La base pragmática es la teoría de los actos de habla, para la cual los argumentos devienen macro-actos argumentativos, tanto actos ilocutivos complejos como complejos de actos ilocutivos, actos de segundo nivel compuestos por actos asertivos de primer nivel, es decir, unas premisas y una conclusión. Las premisas devienen contenidos proposicionales de actos asertivos del hablante, apostilla Vega Reñón, que el oyente acepta una vez respaldadas debidamente; mientras que la conclusión deviene contenido proposicional de un acto asertivo del hablante que el oyente no acepta desde el principio.

En la orientación “discursiva”, la argumentación parte de la existencia de una discrepancia, un disenso, en función de la conclusión, y de ciertos acuerdos, consensos, en función de las premisas, para poder dilucidar la cuestión a resolver. Junto con la teoría de los actos de habla, en el seno de la orientación “discursiva”, se asumen los principios que gobiernan, según Grice, toda interacción comunicativa: el principio de cooperación y sus máximas específicas. Los compromisos adoptados se desarrollan dentro de marcos dialógicos e interactivos, sobre la base de ciertos supuestos normativos reguladores de su cumplimiento, que construyen la argumentación como un proceso en el que entran en juego la complicidad y la responsabilidad compartidas. Este

¹¹ VEGA REÑÓN, L. y OLMOS GÓMEZ, P. (Eds.) (2011) p. 57

planteamiento discursivo-pragmático hace más sencillo la comunicación con las perspectivas dialéctica y retórica.

Sin embargo, Vega Reñón nos advierte de que una teoría de la argumentación centrada en el “conocimiento relativamente sistemático que trata de modo coherente y comprensivo las cuestiones relacionadas con esas tareas de identificación, análisis y evaluación de argumentos”¹², no existe todavía; hablamos, pues, de un conocimiento que aún tenemos que alcanzar, no nos encontramos frente a un saber que podamos amar, filosofía, sino ante un conocimiento por el que tenemos que luchar, epistemaquia.

2.3.2 ARGUMENTAR

En la teoría de la argumentación los términos argumentación, argumentar y argumento están íntimamente relacionados, ya que, el sentido de cualquiera de estos términos influye en los otros, por ello, es necesario intentar plantear una definición, nunca definitiva ni uniforme, de estos tres conceptos fundamentales en la teoría de la argumentación.

Argumentar es la forma de dar cuenta de algo frente a alguien en el desarrollo de un debate, ya sea éste de carácter informal como una conversación o más formalizado como un discurso, tanto escrito como hablado. Se trata de una actividad pública y normativa en la que se incluyen aspectos intencionales y descriptivos; una práctica discursiva en la que participan distintos actores dentro de un contexto determinado.

El primer autor que se dedicó al estudio detallado de la argumentación fue Aristóteles, que distinguió tres perspectivas diferentes de abordar la argumentación: analítica, dialéctica y retórica. Tal y como afirma el propio filósofo griego en su *Retórica*:

De los argumentos procurados por el discurso hay tres especies: unos residen en el comportamiento del que habla; otros, en poner al oyente en una determinada disposición; otros, en el propio discurso, por lo que demuestra o parece demostrar.¹³

Estas tres perspectivas, que en el fragmento de Aristóteles hacen referencia a la dialéctica, la retórica y la analítica respectivamente, deben analizarse de forma

¹² VEGA REÑÓN, L. y OLMOS GÓMEZ, P. (Eds.) (2011) p. 56

¹³ ARISTÓTELES (1998) 1356a

complementaria y nunca excluyente a la hora de analizar una argumentación. Por otra parte, en toda argumentación están presentes dos rasgos fundamentales, junto con su carácter discursivo y su componente intencional e inferencial, un debate a dos bandas y una cuestión en torno a la cual se desarrolla la discusión; conocer la cuestión a debatir ayuda a distinguir la argumentación de otros géneros discursivos y a juzgar su calidad y eficacia. La eficacia suasoria o disuasoria, componente retórico, la calidad inferencial, componente analítico, y la solidez dialéctica se aprecian mejor como un todo interrelacionado; ya que, una argumentación no es una simple suma de argumentos.

Por argumentación entendemos “la acción de argumentar o el producto de esta actividad”¹⁴. La acción de argumentar consiste, en palabras de Vega Reñón, en dar: “razones a favor o en contra de una propuesta para sentar una opinión o rebatir la contraria, para defender una solución o para suscitar un problema”¹⁵. En tal acción participa un agente que cuenta con una determinada pretensión, dar razón de algo a alguien, y con un determinado propósito, que alguien acepte lo propuesto; por lo tanto, en el proceso argumentativo, participan un agente y unos destinatarios del discurso, incluso el propio agente puede convertirse en destinatario de su argumentación, lo que implica una acción comunicativa, la adopción pública de un rol discursivo bien como defensor bien como detractor de una determinada posición. El agente a lo largo del proceso argumentativo recurre a una serie de argumentos para dar cuenta o razón ante alguien con la intención de lograr su comprensión y asentimiento.

La argumentación, por tanto, es una actividad propia de agentes discursivos que actúan en base a ciertos fines, como la justificación y la persuasión, y cuyas acciones implican ciertas normas, valores y condiciones; lo que implica que la argumentación debe tener tanto un carácter descriptivo e intencional como un carácter normativo y público. Por ello, existen dos maneras diferentes de entender la argumentación: una centrada en la calidad lógica de los argumentos utilizados, propia de la lógica formal, y otra centrada en su poder de convicción o resolución, característica de la lógica informal.

¹⁴ VEGA REÑÓN, L. y OLMOS GÓMEZ, P. (Eds.) (2011) p. 66

¹⁵ VEGA, L. (2007) p. 9

2.3.3 ARGUMENTO

Un argumento es “una unidad discursiva básica”¹⁶ tanto en el campo de la argumentación como actividad de argumentar como en el marco de la argumentación entendida como producto textual. La argumentación se puede entender, pues, desde una doble perspectiva; como actividad discursiva y como producto textual. Como actividad discursiva, la argumentación es una acción que pretende persuadir racionalmente a la persona o al grupo de personas a las que el agente dirige sus argumentos para que aquella o aquellas hagan o acepten algo. En este campo, los argumentos pueden ser simples o complejos, series unilineales o multilineales de argumentos; en este contexto, la argumentación se convierte en:

una práctica social regida por normas y convenciones, hábitos y expectativas, que se va desarrollando al hilo de la producción, la exposición, la crítica o la contraposición, la clarificación y la modificación de intenciones, actitudes, creencias o compromisos.¹⁷

Dentro de esta perspectiva, los argumentos también pueden ser concebidos como jugadas de un determinado “juego” argumentativo, como un ajedrez en el que los argumentos son los diferentes movimientos susceptibles de ser realizados y las piezas pueden ser de carácter lingüístico, actos de habla¹⁸, o visual y gestual.

Partiendo de la argumentación como producto textual, ésta deviene una “interacción discursiva entre un agente que argumenta y unos destinatarios de su discurso”¹⁹. En este caso, el argumento puede definirse como un conjunto de proposiciones, entendidas como lo propuesto, que pretenden mostrar que una de ellas está fundamentada en la presencia del resto de proposiciones que entrar en juego. El argumento se convierte en una unidad lingüística compuesta por una conclusión, la proposición que queda justificada por las demás, una o más premisas, proposiciones usadas para fundamentar la conclusión, y un nexos inferencial que une las premisas con la conclusión, marcando la dirección que tienen que seguir aquellas para llegar a ésta.

Esta segunda perspectiva de la argumentación es la asumida, prácticamente de forma exclusiva, por el análisis lógico que acepta el argumento como un producto o un

¹⁶ VEGA REÑON, L. y OLMOS GÓMEZ, P. (Eds.) (2011) p. 67

¹⁷ VEGA REÑON, L. y OLMOS GÓMEZ, P. (Eds.) (2011) p. 68

¹⁸ Unidades básicas de la comunicación lingüística.

¹⁹ VEGA, L. (2011) p. 68

texto, que pretende justificar su conclusión en razón de sus premisas. Los tres ingredientes básicos de todo argumento: una o más premisas, una conclusión y una conexión inferencial entre ellas; determinan la forma tradicional del argumento como producto o texto. Otro de los supuestos que ha manejado de forma tradicional el análisis lógico es el paradigma asertivo, en el que el argumento está compuesto de forma paradigmática por aserciones, afirmaciones o negaciones; lo que provoca que el valor de un argumento no sólo resida en su capacidad de justificación sino en la verdad o en la falsedad de sus premisas y su conclusión.

En la tradición dialéctica o suasoria, en la que se compaginan modelos abstractos y usos concretos, el argumento deviene argumentativo. Es el caso de las tesis defendidas por Walton, en las cuales el argumento se convierte en un medio socio-lingüístico destinado a plantear un conflicto en el que una de las partes, frente a la otra u otras partes, sostiene y defiende una posición por medio del diálogo. Para Johnson, empero, el argumento está constituido con un núcleo ilativo con el que el argumentador pretende persuadir a un interlocutor de las razones a favor de una proposición; pero también implica que el argumentador asume los posibles compromisos dialécticos implícitos en el proceso argumentativo, legitimando de este modo el devenir de la argumentación.

Otro de los autores que trabaja en el marco de la perspectiva dialéctica es Pinto, que se centra en la interacción suasoria del uso de argumentos; para este autor, un argumento es un conjunto de enunciados utilizados por una persona para inducir a otra para aceptar, mediante las razones aducidas en su favor, la conclusión propuesta; sin embargo, Pinto es consciente de que no todo enunciado o razón expuesta a favor de una conclusión puede ser aceptada por el destinatario. Por otra parte, Blair defiende, desde una perspectiva abstracta, la fuerza normativa de un argumento, basada en la consistencia de las premisas que infieren su conclusión.

3. LIBERACIÓN DE LA OTRA

3.1. HISTORIA

3.1.1. GEOPOLÍTICA Y MODERNIDAD

Para Dussel, el sistema que domina el mundo, por medio del uso de la razón cínico-instrumental, debe ser enfrentado por medio del ejercicio de la razón estratégica, que asume el estado de guerra en el que nos encontramos. El espacio deviene campo de

batalla, radicalmente diferente de la abstracta ingenuidad del espacio vacío de la física newtoniana o del espacio existencial, no conflictivo, de la fenomenología. Es necesario tomar en serio la importancia del espacio geopolítico, el espacio ético-político, del que surgió la filosofía en la periferia, para poder comprender todos los demás espacios producto de la geopolítica.

La Filosofía de la Liberación, defiende Dussel, deviene contraargumentación de la Modernidad atrapada en una crisis múltiple, de dimensiones ecológicas, económicas, éticas y políticas; por ello, la Filosofía de la Liberación es metamoderna, asume la sustancia racional moderna pero, por medio de la crítica, va más allá de la Modernidad. No acepta la modernidad filosófica eurocéntrica que surge del *ego conquiro*, previo al *ego cogito*, que desde Cortés convierte a las otras culturas, a los otros pueblos, en materias primas susceptibles de ser manipuladas, transformadas, anuladas o aniquiladas bajo la losa de la razón cínico-instrumental. La ontología eurocéntrica nace de la dominación cultural ejercida sobre otros pueblos, otros mundos, otras lógicas; la ontología moderna surge del sometimiento de la periferia ante el centro, que transita desde el “yo conquisto”, fundamento práctico de la Modernidad, hasta el “yo pienso”, fundamento teórico.

La verdadera filosofía no se dedica a pensar la filosofía, como hace la sofística o la ideología, sino que piensa aquello que no es filosófico; la filosofía piensa la realidad. Para Dussel, la filosofía surge en la periferia, ante la necesidad de pensarse a sí misma, como exterioridad y a pensar la posibilidad de liberación, frente al centro; por ello, es preciso que el pensamiento filosófico parta de la opresión, libre de privilegios y, por ende, sin miedo a perderlos.

La filosofía, afirma el filósofo latinoamericano, como pensamiento crítico con afán liberador, surge en la periferia, tanto geopolítica como social, pero tiende siempre a dirigirse hacia el centro; por ello, la filosofía de la liberación deviene ontología e ideología cuando abandona la periferia y se acomoda en el centro, como totalidad hegemónica. La filosofía de la liberación, contraargumentación enfrentada a las falacias de la argumentación totalizante, se transforma, pues, en filosofía de la dominación al servicio de las élites y culturas dominantes. La filosofía de la liberación surge del no-ser de la periferia, mientras que la filosofía de la dominación delimita las fronteras del ser.

La Modernidad mercantil, defiende Dussel, comienza con el descubrimiento del Atlántico, el Mediterráneo deja de ser el centro, por parte de los pueblos ibéricos, lo que provoca que el mundo musulmán pierda la centralidad que había ejercido durante prácticamente mil años. Europa se convierte, por tanto, en el centro, España y Portugal darán paso a Holanda e Inglaterra como protagonistas del proceso que origina la primera historia mundial, y desde esta centralidad conquistada por medio de la violencia se produce el nacimiento de la subjetividad moderna, el eurocentrismo. Desde el “yo conquisto”, practicado sistemáticamente en América, se construye el pensamiento cartesiano del “yo pienso”; de este modo, el “*homo homini lupus*” se convierte en la definición política del *ego cogito* y de la modernidad filosófica europea. La máxima de Hobbes, denuncia Dussel, es “la expresión ontológica de la ideología de la clase burguesa triunfante en la revolución inglesa, y que dominará el mundo por el sistema capitalista”²⁰. Por ello, la filosofía hegemónica deviene ideología hegemónica de la clase dominante en la actual globalización neoliberal.

La Filosofía de la Liberación surgió a finales de los años sesenta del siglo XX en Argentina; sin embargo, podemos encontrar antecedentes de ésta, afirma Dussel, en el propio principio de la filosofía moderna europea. Bartolomé de las Casas (1484-1566) es el primero en analizar y criticar, en su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1522), la forma en la que los europeos han dominado a la periferia americana. Es necesario, también en la actualidad, una filosofía que piense la realidad desde la periferia, no desde el centro, para que esa filosofía no devenga ideología, filosofía alienada o filosofía de la dominación.

La contraargumentación de la Filosofía de la Liberación de la periferia se enfrenta a la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Habermas, partiendo en su pensar desde las oprimidas, las excluidas, la Otra, la exterioridad, desde “los condenados de la tierra” en palabras de Fanon; creando un proyecto que avance más allá de la Modernidad, un proyecto que camine por la Metamodernidad. La Filosofía de la Liberación, defiende el filósofo latinoamericano, mediante el uso de una razón crítica exige un cambio radical, una crítica que supere la ontología, una contrahegemonía que muestre, mediante la praxis, las falacias de la “sociedad abierta” de Popper. En palabras del propio Dussel:

²⁰ DUSSEL, E. (2011) p. 32

1.1.9.7.3 [...] es necesario negar el ser vigente y su pretendida fundamentalidad eterna y divina, negar la religión fetichista, mostrar a la ontología como la ideología de las ideologías, desenmascarar los funcionalismos y desarrollismos, sean estructuralistas, lógico-cientificistas o matematizantes que, al pretender que la razón ética, discursiva o práctica no puede criticar dialécticamente el todo, el sistema, lo legitima, lo afirma por más analíticamente que se critiquen u operativicen sus partes, ya que son funcionarios académicos de la razón cínica. Es necesario describir el sentido de la praxis de la liberación que sólo abstractamente vislumbraron los críticos poshegelianos de izquierda europeos y que la praxis de los actuales pueblos oprimidos de la periferia, los trabajadores asalariados ante el capital, de la mujer violada por el machismo, del hijo y de la juventud pretendidamente educados, y de las generaciones futuras que recibirán un planeta ecológicamente destruido, pueden en realidad revelarnos.²¹

3.2. METAFÍSICA

3.2.1 PROXIMIDAD

Mientras que la filosofía griega y la Modernidad, defiende Dussel, se centraron en la relación sujeto-objeto, lo que provocó que el ámbito ontológico, fundamental en estos dos momentos de la filosofía europea, y, por ende, el ámbito político, fuesen definidos como lo visto y como lo dominado, respectivamente. Sin embargo, si tomamos como punto de partida la relación sujeto-sujeto, como afirma el filósofo latinoamericano, si privilegiamos la espacialidad, se puede construir un discurso filosófico que no hunda sus raíces ni en el helenocentrismo clásico, ni en el eurocentrismo moderno, de corte ontológico.

Por medio de la praxis nos aproximamos a la proximidad, acortamos distancias frente a la Otra como otra. La proximidad es el fundamento de la praxis y el origen de toda responsabilidad por la Otra. Tal y como lo expresa el propio Dussel:

2.1.6.2. La proximidad metafísica se cumple inequívocamente, realmente, ante el rostro del oprimido, del pobre, el que exterior a todo sistema clama justicia, provoca a la libertad, invoca responsabilidad. La proximidad inequívoca es la que se establece con el que necesita servicio, solidaridad, porque es débil, miserable necesitado.²²

²¹ DUSSEL, E. (2011) p. 43

²² DUSSEL, E. (2011) p. 50

Por ello, la proximidad es fiesta; fiesta de los iguales en la libertad y en la justicia, fiesta de la liberación y no de la dominación. La proximidad es esencial para el ser humano, ya que, es el detonante de la argumentación filosófica de la liberación; la proximidad es metafísica, es revelación de la Otra.

La persona no nace en la naturaleza, constata Dussel, nace en alguien y no en algo; nace en Otra. El nacimiento también se produce dentro de una totalidad cultural, en una familia, en un grupo social, en una sociedad y en una época histórica determinada. No podemos olvidar, insiste el filósofo latinoamericano, que antes de que el mundo acontezca encontramos una cultura y un pueblo en los que la hija tiene que crecer porque anterior a toda anterioridad debemos situar a la responsabilidad por el débil, por el que aún no es.

El aproximarse a las cosas es la proxemia. Nos aproximamos, argumenta el filósofo mendocino, desde la fraternidad y la justicia, recortando distancias en busca de una libertad distinta, situada, en palabras de Levinas, “más allá de la esencia”. El aproximarse hacia la proximidad es un momento previo a cualquier significante y significado; ya que, es un “significar significándose”. La proximidad es el punto de partida de toda praxis y responsabilidad por la Otra; ya que, como proximidad metafísica debe cumplirse frente al rostro del oprimido, de la exterioridad que interpela desde su crítica al sistema.

3.2.2. TOTALIDAD

Por otra parte, la proximidad metafísica, el cara-a-cara del sujeto-sujeto, origina la lejanía. La proxemia, afirma Dussel, se da en el nivel de los entes, es lo óntico; mientras que en el nivel de la totalidad se da la proximidad, es decir, lo ontológico. Por ello, el entendimiento da cuenta de los entes, mientras que de la totalidad se ocupa la dialéctica.

El mundo, sentencia el filósofo latinoamericano, es la totalidad de las cosas con sentido, los entes; ya que, son en la relación a la persona, sin persona no hay mundo sólo cosmos. El mundo, como piensa la ontología, no es lo primero; ya que, anterior al mundo es la proximidad; sin embargo, el mundo es una totalidad, la totalidad fundamental, “totalidad de totalidades”, que tiene su origen en el ser humano. El cosmos es la totalidad de las cosas reales, con o sin sentido. Mientras que el idealismo afirma el mundo como única realidad y tanto el realismo como el materialismo ingenuos

afirman que el cosmos es la única realidad; Dussel defiende, por una parte, frente al idealismo que el cosmos posee una anterioridad real y, por otra parte, frente al realismo y al materialismo que el mundo es una creación del ser humano.

El mundo es una totalidad insertada en el tiempo y en el espacio. Así como la filosofía europea ha privilegiado a la temporalidad, el proyecto futuro, donde la fundamental es lo que ya somos; la propuesta de Dussel pretende centrarse en la espacialidad, donde la totalidad de los entes se relacionan en base a una determinada proximidad o lejanía, privilegiando de este modo el pasado temporal, el “donde-nací”, que deviene determinación de todas las determinaciones. La Filosofía de la Liberación, tal y como lo expresa el filósofo mendocino, se centrará en el pasado del mundo y en su espacialidad para poder determinar el origen y las causas de la dependencia de la periferia frente al centro.

El ser humano comprende el mundo como totalidad, por ello, la totalidad está presente en toda actividad humana. La comprensión del mundo como totalidad no es un proceso especulativo, como defendía Hegel, ni conceptual, como han defendido desde Aristóteles hasta Husserl pasando por Kant, sino preconceptual; puesto que, la comprensión es fundamental en el origen de la conceptualización, aquella abarca el mundo desde la interpretación vigente, construyendo de esta manera el sentido de los entes. Por ello, el mundo debe ser comprendido como un proceso dialéctico, como un devenir que traspasa fronteras e incorpora nuevos entes al mundo del ser humano.

3.2.3. MEDIACIONES

La totalidad del mundo está formado por entes, objetos con sentido, que posibilitan nuestra existencia como seres humanos, puesto que, son medios para un fin. Para Dussel, al principio el ser humano apareció en el cosmos, rodeado de cosas inabarcables para la especie *homo*; sin embargo, las cosas devinieron entes cuando por medio de la mano se convirtieron en mediaciones, en artefactos, dando lugar al mundo abarcable por el ser humano.

La cosa aparece en el mundo como fenómeno. El fenómeno, afirma el filósofo latinoamericano, es un ente con sentido y el sentido es aquello que interpretamos del fenómeno, la estructura eidética interpretada conceptualmente. Mientras que el mundo es comprendido, el fenómeno es interpretado por medio de su sentido. El sentido,

mínima unidad conceptual, es descubierto por el ser humano; Dussel parece recurrir a un cierto platonismo, en este punto, según el cual, “no hay constitución del ente sino descubrimiento del mismo”²³. Este descubrimiento del sentido hace referencia a la realidad del ente como cosa; ya que, un ente o fenómeno puede ser comprendido en su constitución real, en su relación con la realidad, pero, al mismo tiempo, puede ser interpretado por diversos sentidos, en su relación con el mundo. Todo fenómeno y todo hecho está dotado de un sentido; sentido que no se define como una mera consideración teórica o abstracta sino cotidiana y existencial.

Es necesario distinguir sentido y valor, puesto que, todo aquello que es descubierto en su sentido no necesariamente es estimado en su valor. A pesar de que tanto el sentido como el valor son añadidos a la cosa gracias a su integración en el devenir humano, es necesario señalar que el acceso al sentido, intelectual y existencial, se da dentro de una totalidad interpretativa, mientras que el acceso al valor, estimativo y operativo, se origina dentro de una totalidad práctico-poiética. Dussel insiste, deslizando una fina crítica a la ética de los valores de Scheler, en que:

2.3.7.5 [...] ni el sentido ni el valor son el fundamento del mundo, ni de los sistemas éticos, económicos, estéticos. El valor es la mediación en cuanto tal y toda mediación se dirige a un proyecto que la funda. Las axiologías son ideologías cuando olvidan que la jerarquía de valores nunca es absoluta sino relativa al sistema histórico al cual sirven de mediación. Igualmente es ideológico el pensar que el sentido de los entes es absoluto, olvidando que es mi mundo el que funda y da sentido a todo lo que me rodea²⁴.

Las cosas y los entes son meras mediaciones o posibilidades para el ser humano; ya que, éste se define por estar dotado de la capacidad electiva sobre las cosas y entes. El ser humano se define, pues, por su libertad a la hora de poder elegir una posibilidad, una mediación, frente a otras; precisamente, la libertad es posible gracias a que ninguna mediación cumple totalmente el proyecto humano. Sin embargo, esta libertad es una “libertad situada”, ya que, el ser humano es libre pero también está históricamente determinado. A pesar de esta determinación histórica de la libertad, ésta es la condición necesaria para la existencia del ser humano, del ente, del sentido y del propio mundo; ya que, sin libertad sólo existiría el cosmos, constituido por meros estímulos, cosas y animales.

²³ DUSSEL, E. (2011) p. 68

²⁴ DUSSEL, E. (2011) p.72

3.2.4. EXTERIORIDAD

Mientras que el ser es el fundamento y la identidad ontológicos de todo sistema y, por ende, del mundo que es el sistema de sistemas; trascendiendo al ser, existe la realidad de la exterioridad. Esta exterioridad se encarna en un rostro, en otra persona que se revela como lo radicalmente opuesto a la totalidad; la persona es lo propiamente real, exterioridad metafísica que trasciende al mundo y al ser.

Mientras que la lógica de la totalidad, argumenta Dussel, deviene lógica de la naturaleza o lógica del totalitarismo y su fundamento es la alienación de la exterioridad, su cosificación; la lógica de la exterioridad establece su argumentación desde la libertad de la Otra; por ello, es histórica y no evolutiva, analéctica, y no simplemente dialéctica o científico-fáctica. Para la totalidad del sistema, basado en la injusticia, la Otra es el infierno, como diría Sartre, el fin del sistema, el caos y el desorden, y en el mejor de los casos una estéril utopía. Sin embargo, la presencia de la Otra, como oprimida, significa el fin de la buena conciencia, de la supuesta bondad del opresor; ya que, la Otra como rostro interpelante deviene persona, encarnando lo “dis-tinto”, la metafísica como ética. Tal y como lo expresa, al referirse a la realidad de un pueblo frente a la biografía singular, el propio Dussel:

2.4.5.1. El rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. El rostro del mestizo, el rostro surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú, el rostro amarillo del chino son la irrupción de una historia de un pueblo, de grupos humanos antes que de la biografía de Tupac Amaru, Lumumba, Nehru y Mao Tse-tung. El describir la experiencia de la proximidad como experiencia individual, o la experiencia metafísica del rostro-a-rostro como una vivencia entre dos personas, es simplemente olvidar que el misterio personal se juega siempre en la exterioridad de la historia popular (3.1.3-1.4). La individualización de esta experiencia personal-comunitaria es una de las deformaciones europeas dependientes de la revolución burguesa. Cada rostro, único, misterio insoldable de decisiones todavía no tomadas, es rostro de un sexo, de un género, de una generación, de una clase social, de una raza, de una nación, de un grupo cultural, de una edad de la historia.²⁵

²⁵ DUSSEL, E. (2011) pp. 82-83

La Otra es exterioridad de toda totalidad gracias a su libertad, que deviene incondicionalidad de la Otra con respecto al mundo. Toda persona en cuanto otra es libre, exterioridad de la totalidad, es rostro interpelante; sin embargo, como miembro de un sistema, la persona deviene ente funcional pero no Otra, carece de libertad. La persona se reconoce como ser humano libre en la proximidad que proporciona la exterioridad, lejos de la lejanía solipsista de la totalidad. La Otra en cuanto incondicionada, exterior al sistema; la Otra como otra no es, es nada, mera alteridad de la totalidad. Por ello, podemos afirmar que nacemos libres en la exterioridad, mas vivimos sometidos a la dominación de la totalidad; por ello, es imprescindible la liberación para poder conquistar de nuevo nuestra dignidad y libertad.

En su desarrollo argumentativo, Dussel se centra también en la relación entre razón y fe. Para el filósofo argentino, siguiendo el sentido que a ésta dan Hegel o Heidegger, la razón “es la capacidad especulativa humana por la que se ve o descubre lo que los entes son y en lo que el mundo, el sistema o la totalidad, consiste”²⁶. La razón es la capacidad mediante la cual el ser humano es capaz de abarcar el fundamento y la diferencia. Empero, al definir la razón es necesario también definir aquello que está más allá de la razón, que no puede reducirse únicamente a lo irracional, que para nuestro autor es la exterioridad de la otra que no puede llegar a ser comprendida porque ni siquiera es escuchada; puesto que, más allá de la “comunidad de comunicación” se sitúa aquella que no puede argumentar porque no forma parte de la totalidad representada por la idealizada “comunidad de comunicación”.

Por ello, la razón no es suficiente, insiste Dussel, para poder abarcar y comprender el misterio que representa la otra como otra; es necesaria la fe para poder adentrarse en ese misterio. Escuchar y aceptar la interpelación, la palabra, la argumentación de la Otra, capacidad que representa la relación ético-metafísica fundamental, por medio de la fe, no es lo irracional sino aquello que supera, desborda, a la propia racionalidad. Siguiendo el último postulado del *Tractatus*, Dussel recurre a Wittgenstein para afirmar que la revelación de la Otra sólo se produce guardando silencio; ya que, ante la revelación de “lo ético” y “lo místico” nada puede decirse.

²⁶ DUSSEL, E. (2011) p. 85

3.2.5. ALIENACIÓN

La Otra deviene enemigo del sistema, ya que, para éste aparece como algo diferente, dis-tinto, que pone en peligro la unicidad del ser. En el sistema capitalista, denuncia Dussel, la Otra como enemigo es la persona que decide no vender más su trabajo y retoma su libertad alienada y decide construir una comunidad de trabajadoras que alumbrará un mundo nuevo, un nuevo sistema económico.

La Otra en su exterioridad niega la unidimensionalidad del sistema, como diría Marcuse, que pretende que la Otra sea una más entre los demás; ya que, el bien del sistema se traduce en la “incorporación indiferenciada intrasistemática” de la Otra. Por ello, concluye el filósofo latinoamericano, el sistema necesita de la aniquilación de la dis-tinción; para realizar esta actividad, la totalidad recurre al hombre práctico, al héroe del sistema para llevar a cabo la labor de exterminio como hicieron en su momento Julio César en las Galias, Cortés y Pizarro en América, Napoleón en Rusia, Hitler en Europa o en la actualidad los ejércitos del Imperio en Oriente Próximo. Por medio de la subsunción de la exterioridad y en nombre del ser, de la civilización, el sistema aniquila la alteridad de otros seres humanos y de otras culturas. Podemos recurrir a las palabras del propio Dussel para constatar este terrible hecho:

2.5.4.3. La conquista de América Latina, la esclavitud del África y su colonización al igual que la de Asia, es la expansión dialéctica dominadora de “lo mismo”, que asesina “al otro” y lo totaliza en “lo mismo”. Este proceso dialéctico-ontológico tan enorme de la historia humana ha simplemente pasado desapercibido a la ideología de las ideologías (más aún cuando pretende ser la crítica de las ideologías): a la filosofía moderna y a la contemporánea posmodernidad europea.²⁷

Esta totalización de la exterioridad, por la que se niega la alteridad de la Otra como otra, es la que Dussel denomina alienación; ya que, insertar a un pueblo o a un individuo dentro del ser de otro es alienarlo. De este modo, la periferia geopolítica mundial, la mujer o el hijo devienen propiedad del centro, del varón y del adulto. El otro aspecto fundamental, junto a la alienación, de la totalidad totalizada es la dominación. El ejercicio del poder dominador, basado en la relación sujeto-sujeto, sitúa a la Otra bajo el yugo del dominador. Por ello, es en el trabajo donde esta *praxis* de dominación se realiza realmente; ya que, el fruto del trabajo de la otra totalizada es robado por el dominador de forma habitual y es consentida institucional e históricamente, entonces, la

²⁷ DUSSEL, E. (2011) p. 95

alienación es real y efectiva dentro de un sistema de producción intrínsecamente injusto. Esta alienación y dominación se da paradigmáticamente en la actual globalización neoliberal, donde el capital aliena a la Otra al comprar parte de su trabajo mediante el salario y al robarle otra parte mediante el plusvalor; de este modo, la trabajadora alienada se convierte, desde un punto de vista ontológico, en un aspecto del capital y en una de las formas fenoménicas, trabajo productivo del capital, en que se manifiesta la totalidad capitalista.

Del mismo modo, que la Otra, por medio de la ideología, deviene enemigo en tiempos de guerra; en tiempos de paz, el rostro de la Otra es manipulado, sustituido por una máscara, por la intervención de la razón estratégico-instrumental, que no interpela sino que se convierte en un mero instrumento, cosa útil, para la totalidad totalizada. Por otra parte, Dussel recalca la importancia del *ethos*²⁸ del dominador, que se construye mediante la mistificación de los vicios propios del oprimido en el pasado que deviene dominador en el presente; ya que, los viejos vicios del pasado devienen virtudes con la dominación ideológica. El autor argentino pone el ejemplo del perseguido habitante del burgo medieval para mostrar como la avaricia del burgués medieval se convierte en la “virtud del ahorro” con la llegada de la modernidad mercantilista primero y capitalista después. Por ello, la justicia queda relegada a la capacidad de entregar al poderoso lo robado al débil, disfrazando este expolio con los ropajes de la legalidad.

3.2.6. LIBERACIÓN

La liberación es la parte central de la segunda parte de la obra que nos ocupa; ya que, es el momento esencial de la metafísica, entendida ésta como el tránsito de la ontología a lo transontológico, como la superación del ser. Dussel, siguiendo a Levinas, entiende la ontología como fenomenología; por ello, la ontología da paso a la metafísica, como “epifanía apocalíptica del otro”. En palabras del filósofo mendocino:

2.6.1. [...] la liberación no es una acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la *crítica* a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto.²⁹

²⁸ “El *ethos* es el carácter de un pueblo o de una persona; es el conjunto estructurado de actitudes que predeterminan la acción”. DUSSEL, E. (2011) p.100

²⁹ DUSSEL, E. (2011) p. 104

Para que se produzca la praxis liberadora es necesaria la aparición de la conciencia ética, que es la capacidad para atender la interpelación de la Otra, escuchar la voz transontológica, metafísica, que se revela desde más allá del sistema hegemónico. La conciencia ética es fundamental para aceptar a la Otra como otra en la justicia y da paso al punto del que parte toda actividad guiada por la justicia: el respeto. El respeto afirma la exterioridad de la Otra, como alguien *dis-tinto*, no se trata de un respeto por la ley o por el sistema sino respeto por la libertad de la Otra. Para Dussel, el respeto es “silencio, pero no silencio del que nada tiene que decir, sino del que todo tiene que escuchar porque nada sabe del otro como otro.”³⁰ Sin embargo, el mero respeto no es suficiente para alcanzar la liberación; ya que, es necesario asumir la responsabilidad por la otra, hacernos cargo del pobre, en este punto el profesor mexicano sigue también a Levinas, que se revela desde la exterioridad frente a la totalidad del sistema. Mientras que el respeto es pasividad metafísica, la responsabilidad ya es casi actividad metafísica porque es previa a la apertura ontológica al mundo, puesto que la hace posible. La responsabilidad por la otra, por el pobre, coloca a la persona justa en la diana del sistema, que se siente desagraviado por su afán de justicia; por ello, la totalidad persigue y agrede a todos aquellos seres humanos que se comprometen y se responsabilizan por la Otra oprimida y por su necesidad de construir un mundo nuevo.

Para que sea posible un nuevo orden, afirma Dussel, fundado en la liberación y en la justicia es necesaria la destrucción del viejo orden injusto; ya que, todo orden nuevo surge de la corrupción o de la destrucción del orden anterior. Este tránsito es terrible y agónico porque, parafraseando a Gramsci, se enfrentan en un mismo tiempo y espacio un mundo viejo que no acaba de morir y un mundo nuevo que no acaba de nacer. Por ello, la liberación representa el movimiento metafísico, constituido por dos momentos, mediante el cual los límites del mundo son traspasados y es posible adentrarse en el territorio de la exterioridad. Tal y como lo expone Dussel:

2.6.5.3. La liberación, acto del oprimido por el se transforma, del reprimido por el que se expresa o realiza, tiene dos momentos. El doble momento pasa desapercibido en la mera *dialéctica* como negación de la negación. Negar la exterioridad del sistema es afirmar al sistema en su fundamento, por cuanto lo negado o determinado en el sistema (el oprimido) es el otro. Para poder *negar* lo negado en el sistema es necesario antes efectuar la *afirmación* de lo que el oprimido es como exterioridad (dejó de ser *otro* de lo que nunca estuvo en el sistema, porque era *dis-tinto*, porque

³⁰ DUSSEL, E. (2011) p. 105

estuvo separado y afuera desde siempre). La liberación, entonces, es una acción compleja constituida por un doble momento. Liberar es dejar la prisión (negar la negación); pero antes es afirmación de la historia que fue anterior y exterior a la prisión (la del preso antes de estar en la cárcel).³¹

Para llegar a la liberación, afirma Dussel, es necesario superar la alienación, que había convertido el rostro de la Otra en una grotesca máscara que impedía su interpelación; es necesario, pues, que la máscara, que define a la Otra según la función que cumple dentro del sistema, devenga rostro de nuevo para impedir que la exterioridad de la Otra quede sepultada dentro de las fronteras funcionales de la totalidad. Es necesario destruir las instituciones, las categorías, los axiomas y las funciones sobre las que se sustenta la “totalidad sistematizada” para que se revele el rostro histórico-biográfico de la Otra en la justicia.

La praxis de liberación es el acto mediante el cual cruzamos las fronteras del sistema y nos adentramos en la inhóspita exterioridad. Para Dussel, la praxis es la relación sujeto-sujeto y en el caso de la praxis de liberación, ésta incluye también a la poíesis, como relación sujeto-naturaleza; ya que, la actividad liberadora incluye un trabajo, una poíesis, a favor de la otra. Por ello, el filósofo mexicano afirma que la praxis de liberación se puede definir como una poíesis práctica o como una praxis poiética. Frente a la praxis de dominación que se da dentro del sistema totalizante, que defiende la injusticia del viejo orden, Dussel describe, de la siguiente manera, su opositor liberador:

2.6.7.3. La praxis de liberación, por el contrario, es puesta en cuestión real (no sólo posible o pensada, sino constituida y realmente abriendo un camino de suyo, de sí) del sistema; es una praxis metafísica, transontológica, la liberación propiamente dicha. Esta praxis deberíamos denominarla ya no en griego (porque no tuvieron este tipo de experiencia), sino en semita (en hebreo *habodáh* significa “trabajo”, pero también “servicio” como en griego *diakonía*). Servicio, solidaridad que no es un mero trabajo funcional intrasistémico, o que se cumple por deber o coaccionado por la ley. Es un trabajo (*poíesis* práctica y praxis *poiética*) que se efectúa por el otro en la responsabilidad; por su liberación. Es la actividad innovadora del uso de los instrumentos que se ponen al servicio del pobre. La praxis de liberación es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura inédita, al mismo tiempo que

³¹ DUSSEL, E. (2011) p. 108-109

las funciones y entes que lo componen. Es la tarea performativa, realizativa por excelencia, creadora, inventora, innovadora.³²

Tras esta presentación de la praxis de liberación, Dussel define el ethos, costumbre y carácter, liberador como el “modo habitual de no repetir lo mismo”; es decir, el ethos liberador es una especie de “no hacer” mediante el cual es posible desarrollar, crear e innovar el nuevo orden basado en la justicia. El ethos de la liberación se levanta sobre una “pulsión alterativa”, una demanda de justicia metafísica basada en el amor a la otra como otra, como exterioridad, como oprimida y excluida; el ethos liberador no se basa ni en la compasión, ni en la simpatía, ni siquiera en la amistad o en la fraternidad sino en la solidaridad mediante la cual se defiende la dignidad de los oprimidos por su exterioridad.

3.3. PRAXIS

3.3.1. POLÍTICA

En este apartado, Dussel, parte de la relación hermano-hermana, que es la esencia de la política, tomada ésta como “práctica comunicativa”. La relación que nos ocupa se da, insiste el filósofo argentino, “dentro de una totalidad estructurada institucionalmente como formación social histórica, y por último, bajo el ejercicio delegado del poder de un Estado”³³; esta totalidad hegemónica está estructurada por partes que llevan a cabo diferentes oficios, tareas y responsabilidades, un todo práctico concreto al que Dussel denomina “campo político”; por otra parte, la estructura macroinstitucional que ejerce el poder delegadamente es el Estado. El sistema político, por tanto, es un sistema de sistemas porque condiciona a todos los demás sistemas: culturales, económicos, pedagógicos, etc.

La exterioridad política, compuesta por las oprimidas y las excluidas, de la totalidad hegemónica es el pueblo: la Otra política. El bloque social de las clases oprimidas forma parte del sistema como agentes funcionales dentro de la arquitectura de la totalidad política; bloque que en las naciones dependientes, tal y como afirma Dussel, representa el culmen de la exterioridad del sistema globalizado actual. Es precisamente en el nivel internacional donde se da la alienación de los pueblos periféricos bajo la dominación del imperialismo; imperialismo filosófico fundado por la ontología del

³² DUSSEL, E. (2011) p. 111

³³ DUSSEL, E. (2011) p. 117

Norte, imperialismo militar basado en el desarrollo tecnocientífico estadounidense e imperialismo cultural representado por la ideología neoliberal de los medios de comunicación. El imperialismo ejerce su praxis de dominación, en el plano económico, mediante el expolio de la plusvalía mundial poscolonial y bajo la amenaza del uso de la “violencia racionalizada” ejercida por el control militar; uso que es llevado a cabo cotidianamente por el burócrata o por el fanático que cumplen disciplinadamente con los mandatos imperiales, es lo que Dussel denomina “ethos de la dominación”, cuyo carácter es esencialmente policiaco.

La alienación de las clases oprimidas de la periferia se produce por la explotación del capital sobre el trabajo, bajo la forma de expolio de la plusvalía que ejercen las clases dominantes sobre las clases subalternas. Sin embargo, estas clases dominadas lentamente van tomando conciencia de su situación de dominación y comienzan a enfrentarse a las fuerzas del orden, que actúan como guardianes de la totalidad hegemónica, cultivando a partes iguales el miedo y la represión sobre la población dominada que busca la liberación. Dussel nos recuerda en este punto, que la liberación del capitalismo central debe tener en cuenta las diferentes formas de dominación de las que parte para poder crear una contrahegemonía, por medio de la contraargumentación, que sustituya a la hegemonía ejercida por la totalidad excluyente, para evitar que la liberación sea frustrada. El profesor mexicano apuesta por las clases populares, campesinos y trabajadores, de los países periféricos para liderar el proceso político de la liberación; ya que, sin la revolución social de la periferia no habrá auténtica liberación porque en la periferia reside la posibilidad de desarrollar una nueva cultura mundial que sobrepase cualitativamente la totalidad social capitalista mundial.

3.3.2. ERÓTICA

En este apartado intentaremos recurrir mínimamente a las referencias freudianas que realiza Dussel; ya que, en muchos aspectos han quedado desfasadas gracias a los estudios sobre género realizados en los últimos 30 años, es el caso del concepto de falocracia que sustituiremos por el de patriarcado, más acorde con la realidad.

Para el autor argentino, si la injusticia política se traduce en el fratricidio, la injusticia erótica deviene uxoricidio, bajo la ideología machista y su correlato político-social: el patriarcado. Para Dussel, la erótica es un momento metafísico que describe la relación varón-mujer. En este punto, pues, el filósofo mendocino se centra en la

metafísica de género que parte del mundo erótico dominado por el “*Ich wünsche*”, yo deseo, de Freud que muestra como el *ego cogito* es un *ego* masculino y machista, que sostiene a la totalidad patriarcal. Frente a esta totalidad, que tiende a ignorar a la Otra, encontramos la exterioridad erótica que es tomada como un mero objeto que debe someterse al deseo totalizante.

En la erótica, como momento metafísico, la Otra no puede perder su alteridad porque, de este modo, perdería también su capacidad de plenitud erótica; desaparecería la esencia de la erótica que consiste en “cumplir con el deseo del otro como otro, como otra carne, como exterioridad”³⁴, Dussel en este punto recurre a la unidad de la carne³⁵ para superar el dualismo cuerpo-alma y comprender la dimensión metafísica de la relación erótica.

Partiendo de Levinas, Dussel describe metafísicamente el eros afirmando que la relación sexual comienza con la caricia, que es “proximidad presentida”, con el contacto de las pieles desnudas. La caricia navega sobre la piel siempre guiada por la libertad de la Otra, alejándose tanto de la ontología, traspasando las fronteras del ser, como de la fenomenología, más allá de cualquier sentido. El filósofo argentino describe de la siguiente manera la importancia metafísica de la relación erótica:

3.2.4.3. La unidad carnal mujer-varón es, por todo ello, una de las experiencias meta-físicas privilegiadas del ser humano. Es un acceso al ámbito de la realidad más allá del horizonte del mundo. Es un más allá de la razón hasta donde el deseo nos lleva como satisfacción del deseo del otro. No es ya siquiera un mero deseo o pulsión alterativa, sino la satisfacción misma de dicho deseo en la proximidad. El órgano sexual es en el ser humano la presencia de la totalidad de la ausencia del otro: es un llamado a la realización del otro en su negatividad.³⁶

El machismo uxoricida representa la alienación erótica, la muerte de la mujer, en la ideología machista, que oculta la dominación de la mujer frente al varón. Este asesinato, en la ontología erótica, es enunciado como la afirmación del varón y la negación de la mujer. Dussel lo resume de la siguiente manera:

3.2.5.3. El machismo, como ideología que oculta la dominación de la mujer definida como objeto sexual, no sólo aliena a la mujer, sino que además torna impotente al

³⁴ DUSSEL, E. (2011) p. 135

³⁵ Concepto presente en la lengua hebrea: *basár*.

³⁶ DUSSEL, E. (2011) p. 136

varón por cuanto le impide relacionarse con alguien, el otro sexuado (la mujer), y sólo accede en la masturbación solipsista a un objeto que cumple su autoerotismo.³⁷

Por otra parte, la dominación sexual es una reproducción de la dominación política, económica y cultural. El patriarcado, organización social en la que el varón ejerce la dominación sobre la mujer, es una máscara más, tras la cual se oculta la plutocracia, gobierno de los más ricos. En este punto, Dussel recurre a la historia de la conquista de América para describir como el conquistador ibérico no sólo sometió al indígena sino que violó a la indígena; lo que en la actualidad, en la mujer perteneciente a las culturas periféricas se traduce en una triple dominación que la convierte en víctima del imperialismo, víctima del capitalismo y víctima del machismo. Por ello, es necesaria e imprescindible la liberación sexual que debe realizarse mediante la liberación de la mujer, a través de la destotalización y de la desobjetualización de la exterioridad sexual. En este punto, deberíamos recordar, pues Dussel apenas hace referencia a esta cuestión, que la alteridad sexual no sólo está formada por la mujer sino que también está compuesta por homosexuales, lesbianas y transgénero³⁸.

La totalización de la relación mujer-varón origina una nueva totalidad, la pareja, que puede negar la exterioridad representada por la hija-hijo. El hogar familiar como totalidad representa las totalidades restantes: política, hermanas-hermanos, erótica, mujer-varón, y pedagógica, padres-hijos. Por ello, Dussel afirma que:

3.2.8.4. La ideología machista aliena a la mujer; la pareja alienada deforma al hijo; el hijo deformado es materia dispuesta a la injusticia política. La liberación de la mujer aniquila el machismo y permite la aparición de la pareja de los iguales (distintos sexualmente pero personas o rostros con igual derecho a la vida, al trabajo, a la educación, a la política, etc.). La pareja permite la aparición del hijo y el hermano. La muerte de la casa, de la familia fálica, permitirá la aparición de una nueva casa, el hogar liberado donde reine una erótica expansiva, innovadora, fecunda, no traumática.³⁹

³⁷ DUSSEL, E. (2011) p. 138

³⁸ Concepto introducido por la teoría queer a finales de los años 90 del siglo pasado en el debate feminista.

³⁹ DUSSEL, E. (2011) p. 141

3.3.3 PEDAGÓGICA

La pedagógica es la relación metafísica que se da entre padres-hijos o entre maestro-discípulo; proximidad en la que se da la convergencia entre los dos momentos metafísicos anteriores: la política y la erótica. Para Dussel, la argumentación pedagógica es siempre doble; ya que, representa una cuestión tanto cultural como ideológica. El filósofo mendocino parte de la exterioridad de toda erótica representada por la hija, ésta no es huérfana sino que es la hija de unos padres y de un pueblo. La exterioridad pedagógica política de las culturas periféricas tiene una características propias despreciadas y silenciadas tanto por el sistema universitario como por los medios de comunicación. Estas “epistemologías del Sur”, como defiende B. de Sousa Santos, son víctimas de un “epistemicidio” sistemático que para Dussel representa una oportunidad; ya que, la exterioridad de la cultura popular debe convertirse en el núcleo de la revolución cultural que dará origen al hombre nuevo. Este “epistemicidio de las epistemologías del Sur” se traduce en el filicidio representado por la alienación pedagógica del hijo ejercida por la ideología hegemónica.

La cultura del centro, cuyo carácter imperial se encarga de dominar el orden vigente, es la cultura de las élites europeas y estadounidenses que pretende alzarse, frente a las culturas periféricas, como canónica gracias a su supuesto carácter natural y no cultural; intento que muestra su proyecto ideológico cultivado desde el monopolio de los grandes medios de comunicación, que penetran en las naciones dependientes de la periferia a través de sus clases dominantes, que son las que desprecian sus propias culturas nacionales y todo aquello que no provenga del Norte. A esta cultura alienante, propia de los oprimidos de la periferia dependiente y no del pueblo liberado, Dussel la denomina cultura de masas. En palabras del propio Dussel:

3.3.6.5. Todo este proceso de alienación cultural es profundamente ideológico, en cuanto que expresa conocimientos o ideas pretendidamente universales (porque son los del centro) y que ocultan la dominación que sufren los países dependientes y las clases oprimidas. Es a través de la cultura de masas que la ideología propaga con pretendida ingenuidad el proyecto imperial, y que produce un mercado para sus productos (4.3.3.). La dominación cultural es así un momento de la alienación política (3.1.5-1.6) y económica (4.6-4.7); como la vanguardia del ejército que va preparando el terreno para el ataque en regla. El imperialismo ideológico cultural supera hoy todo otro tipo anterior de influjo cultural, y cuenta con todo el apoyo de

las ciencias, de aquellos que N. Chomsky llamaría “los intelectuales guerreros”, los “nuevos mandarines”, las élites formadas en Harvard, Yale...⁴⁰

Para Dussel, la liberación del hijo debe convertirse en la tarea fundamental de la pedagógica como momento de la metafísica; esta liberación sólo es posible respetando la exterioridad de la hija, permitiendo que crezca como Otra, para evitar el filicidio. Sin embargo, para que no se produzca el filicidio es necesario evitar, previamente, el uxoricidio; puesto que, la liberación de la mujer es la que permite que surja la pareja liberada que comprende y es responsable de la alteridad del hijo, asumiendo que éste no es lo opuesto al padre y a la madre sino lo distinto.

Por otra parte, la liberación de la cultura popular tiene que producirse por la mediación de la conciencia crítica del pueblo oprimido azuzada por el “intelectual orgánico” gramsciano. Dussel, en este punto, distingue entre cultura nacional, cultura de masas y cultura popular; la primera, sería un *tótum revolútum* conformado por la cultura imperial, la cultura de masas y la auténtica cultura popular; la segunda, como hemos visto antes, es la cultura de los oprimidos; finalmente, la cultura popular es la cultura de la exterioridad oprimida, afirma Dussel, como tal, es el motor que favorecerá la resistencia del oprimido contra el opresor. En la cultura popular, el pueblo dominado que busca su liberación, encontrará los argumentos necesarios para liberarse de su dominación; empero, la cultura popular es necesaria pero no es suficiente, como afirma el profesor mexicano:

3.3.8.4. El pueblo es el que se libera. Sin embargo, el sistema le ha introyectado la cultura de masas, lo peor del sistema. Es por ello que la conciencia de los grupos críticos, crítica del “intelectual orgánico”, de las comunidades, de los movimientos o partidos críticos, es indispensable para que un pueblo cobre conciencia crítica y discerna lo peor que tiene en sí (la cultura imperial vulgarizada), y lo mejor que ya es desde antiguo (la exterioridad cultural: el máximo de crítica posible). La filosofía en este campo tiene mucho que hacer (5.9.5.)⁴¹

Para Dussel, el proyecto y la praxis de liberación pedagógica debe superar la posición “bancaria del educando”, tal y como defiende el pedagogo brasileño Paulo Freire, y afirmando la exterioridad, los valores propios, del pueblo; puesto que, la liberación pedagógica no es una tarea exclusiva de los maestros sino que debe realizarse

⁴⁰ DUSSEL, E. (2011) p. 150

⁴¹ DUSSEL, E. (2011) p. 152

desde y a través de la conciencia crítica del propio pueblo, favorecida por los “intelectuales colonizados” convertidos a la descolonización, como afirma Frantz Fanon, por el “intelectual orgánico” de Gramsci o por el “trabajador revolucionario de la cultura”, como defiende el propio Dussel. Sin la conciencia crítica y la afirmación de la cultura popular, toda educación, afirma el filósofo argentino, será elitista, alienante y dominadora. Por ello, el ethos de la liberación pedagógica debe asumir la veracidad antiideológica de toda pedagogía; buscando y denunciando las falacias del sistema y afirmando y potenciando el carácter liberador de la exterioridad de la cultura popular, que originará “una nueva cultura pluriversa mundial, alternativa mucho más rica que la actual cultura imperial”⁴².

3.3.4. ANTIFETICHISMO

Para Dussel, la fetichización es un proceso mediante el cual una totalidad deviene absoluta, cerrada, divina. De esta manera nos encontramos con el imperialismo y con el totalitarismo nacionalista cuando la totalidad política se fetichiza, con el patriarcado sustentado por la ideología machista cuando la totalidad erótica se fetichiza y con la cultura elitista alienante cuando la pedagógica se fetichiza. El fetichismo, pues, es la muerte de la totalidad, el fin de la argumentación y el origen de las falacias ideológicas. Frente a la fetichización, Dussel afirma la importancia del antifetichismo:

3.4.1.2. El antifetichismo, noción negativa que quiere velar intencionalmente su infinita afirmación meta-física, es la garantía de la perenne dialéctica de la historia, de la destotalización que la liberación produce en todo sistema fosilizado. El ateísmo del sistema vigente es condición de la praxis innovadora, procreadora, liberadora.⁴³

Todo sistema tiende a la fetichización, tiende a totalizarse, deviene divino al conquistar el poder central y dominar a la periferia geopolítica, económica y militarmente. Una vez divinizado, el sistema prohíbe y condena cualquier tipo de blasfemia; por ello, Dussel afirma, que el verdadero ateísmo reside en la negación de la divinidad del sistema fetichizado. El antifetichismo es la única forma de situar las cosas en su lugar, en su verdad, en su materialidad mundana. La crítica debe comenzar con la crítica de la religión del sistema, con la identificación del fetiche; la proclamación de la muerte de Dios, como anuncia el Zaratustra de Nietzsche, no es suficiente porque es necesario descubrir que Dios se encuentra en lo más alto del altar en cada momento histórico. En la actualidad estamos sometidos al fetichismo del capital, el “dios de los

⁴² DUSSEL, E. (2011) p. 154

⁴³ DUSSEL, E. (2011) p. 155

mercaderes” que diría el alter ego de Nietzsche, que ha desplazado a los demás dioses y es adorado a lo largo y ancho de la globalización neoliberal. Por esta razón, el ateísmo frente al fetichismo es fundamental para lograr la liberación, ya que, ésta debe contar con un punto de apoyo situado en la exterioridad de la totalidad hegemónica; es necesario, pues, “negar la divinidad del capital” para poder comenzar el proceso liberador.

La praxis atea deviene lucha por la justicia, es la negación de la negación de todo ser humano; puesto que, la lucha por la liberación es la afirmación de la injusticia del sistema, es la negación de la divinidad de la totalidad. Sin embargo, el simple ateísmo que no afirma a la Otra absoluta en su trascendencia metafísica, afirma Dussel, no es lo suficientemente crítico; ya que, permite una futura fetichización. El filósofo mendocino defiende la hipótesis de la otra que trasciende la totalidad como necesaria para la práctica revolucionaria, puesto que:

3.4.4.4. [...] el ateísmo del fetiche debe confirmarse claramente por medio de la afirmación de la exterioridad insubsumible del Otro como Absoluto. El centro (Europa, Estados Unidos, Rusia, etc., unos como Idea, otros como Materia) se autoafirmó como divino: negó la exterioridad antropológica (el indio, africano, asiático) y por ello también negó la Exterioridad absoluta. El antifetichismo es negación de la negación de la Exterioridad. La afirmación de la Exterioridad absoluta es cerrar el camino a una futura tautológica negación de la afirmación liberadora.⁴⁴

Si el fetichismo es la condición negativa, postula Dussel, la afirmación de la Exterioridad es la condición positiva de la liberación. Por ello, frente al fetichismo que no sólo diviniza al sistema sino que diviniza también las instituciones, los argumentos, las categorías y las funciones dentro de la totalidad; es necesario crear⁴⁵ desde la libertad incondicionada de la Otra, desde la exterioridad de toda totalidad, nuevas instituciones, nuevos argumentos, nuevas categorías y nuevas funciones. Esta teoría metafísica de la creación garantiza teóricamente la liberación, ya que, afirma categóricamente, por medio de la contingencia, que ningún sistema es eterno. Como afirma el propio Dussel:

3.4.5.5. La creación es así la teoría meta-física que da fluidez al todo y a todo. Ni el cosmos, ni el mundo, ni la totalidad, ni el sistema, nada es divino. La teoría de la

⁴⁴ DUSSEL, E. (2011) p. 160

⁴⁵ En este punto, Dussel recurre al concepto *bará* procedente del hebreo, cuyo significado es poner en la realidad algo sin antecedentes.

creación es la contrapartida y la afirmación del ateísmo del fetichismo: el mismo fetiche es creatura, hechura sólo de las manos del hombre. Fabricación de una creatura. Es decir, si todo es creado nada es divino sino la Exterioridad absoluta. La creación es, teóricamente, ateización del cosmos y del mundo.⁴⁶

Frente al sistema fetichizado que tiende a totalizarse como un mundo cerrado, solipsista, únicamente la interpelación de la Otra es capaz de denunciar la injusticia del orden hegemónico y la buena conciencia del dominador; puesto que, en la protesta que procede de los márgenes de la sociedad, libre del miedo provocado por la dominación, se produce la epifanía, la revelación metafísica del Absoluto, la interpelación que desde la exterioridad anuncia la movilización del esfuerzo liberador.

3.4. POIÉSIS

3.4.1. NATURALEZA Y ECOLOGÍA

Para Dussel, la relación práctica con la Otra implica una relación proxémica o poiética del tipo persona-naturaleza. Como hemos dicho anteriormente, la naturaleza es la “totalidad de entes no-culturales comprendidos en el mundo”, cuyo sentido reside en la pertenencia al proyecto histórico del mundo; por lo tanto, la naturaleza es un ente, una cosa con sentido, es la forma mediante la cual el cosmos aparece en el mundo como totalidad. Por ello, la interpretación de la naturaleza y de los entes naturales está determinada por la historia, la política, la erótica y la cultura. Esta afirmación lleva a Dussel a exponer como los griegos comprendieron a la *fysis* como un ente divino, eterno; mientras que la Europa medieval asumió la *natura* como un ente creado y finito; y la modernidad europea comprendió la *nature* como materia observable científicamente y explotable económicamente. La naturaleza, por tanto, es interpretada desde un plano político de diferente manera si esta interpretación se produce desde el centro o la periferia, desde las diferentes clases sociales o desde los diferentes sistemas políticos-económicos.

Por otra parte, el cosmos es un macrosistema con unidad, coherencia y sustantividad propia, que al ser constituido desde un punto de vista histórico deviene naturaleza. Mientras que el universo, apunta Dussel, es el cosmos modelizado como naturaleza pero en un nivel astrofísico en el que se unifican cosmología y cosmogonía. En la actualidad, el paradigma macrofísico, siguiendo la terminología de Kuhn

⁴⁶ DUSSEL, E. (2011) p. 162

propuesta en *La estructura de las revoluciones científicas* (1971) propone un espacio finito en expansión.

La sustantividad del hombre es definida por Dussel, más allá de la razón, por su referencia metafísica a la alteridad, por la apertura a la Otra; es, el devenir una cosa para la Otra, lo que convierte al hombre en hombre. La pulsión de la alteridad, el deseo metafísico que diría Levinas, es lo que posibilita la experiencia “de la proximidad de la totalidad-exterioridad y el manejo de las múltiples mediaciones en la totalidad del mundo”⁴⁷. Por ello, nuestro autor defiende que en el amanecer de nuestra especie, el hombre tuvo que afirmarse como “exterioridad libre”, como Otra; puesto que, la metafísica de la exterioridad y la liberación, argumenta Dussel, es indisoluble de la sustantividad humana.

Finalmente, en su devenir argumentativo Dussel nos presenta las profundas contradicciones que se originan dentro del capitalismo con respecto a la ecología⁴⁸, mostrándonos como desde la aparición de la Modernidad europea se ha ido produciendo una progresiva destrucción de la naturaleza y un incesante expolio de los recursos naturales de la periferia en beneficio del centro imperial. Lo que ha provocado que el planeta pase de ser un jardín a un basurero insostenible ecológicamente. Como afirma Naredo:

Hasta el advenimiento de la “revolución industrial” la especie humana, al igual que las otras especies de la biosfera, vivió utilizando los recursos “bióticos” que le brindaba la fotosíntesis y los demás materiales de su entorno próximo. Este proceder había asegurado su sostenibilidad o viabilidad a largo plazo al articular su abastecimiento sobre el mismo modelo de la biosfera [...] sin embargo, la especie humana se alejó del modelo de funcionamiento de la biosfera cuando empezó a usar masivamente los combustibles fósiles [...] evidencia la inviabilidad del modelo de funcionamiento al que nos tiene habituados el sistema industrial.⁴⁹

Frente a este deterioro ecológico, Dussel apuesta por la liberación política de la periferia como condición necesaria para conseguir la regeneración del equilibrio ecológico previo al desarrollo industrial.

⁴⁷ DUSSEL, E. (2011) p. 177

⁴⁸ Contradicciones que han sido estudiadas sistemáticamente por J. M. Naredo. Ver *Raíces económicas del deterioro ecológico y social* (2010).

⁴⁹ NAREDO, J. M. (2010) p. 47-48.

3.4.2. SEMIÓTICA

Para Dussel, la semiótica filosófica es una filosofía del “signo y la comunicación” donde lo dicho proviene de la revelación interpelante de la otra; mientras que el signo es un ente cultural, de cuyo estudio se encarga la proxemia u óptica. La comunicación y, por ende, la argumentación surgen de la “proximidad pragmática del cara-a-cara”, su origen se encuentra en la epifanía de la otra. Como no existe proximidad sin lejanía, la comunicación surge como puente que cruza distancias para salvar la lejanía y recuperar la proximidad. Por tanto, sólo la persona desarrolla la capacidad semiótica, ya que, el signo remite tanto a un significado, sentido interpretado, como a un mundo, totalidad de sentido.

La contraargumentación que debe desarrollarse para alcanzar la liberación tiene que enfrentarse en un primer momento a la unidimensionalidad de la argumentación hegemónica, a la totalidad semiótica, cuyo sentido, al conseguir la aceptación de la mayoría de sus miembros, deviene tautología; puesto que, “se ha perdido el sentido del sentido y del sin-sentido”⁵⁰, nadie sabe lo que dice o la razón por la cual lo dice. La argumentación hegemónica, basada en el sentido común, es aceptada ingenuamente obviando los diferentes conflictos existentes dentro de la totalidad dominadora; conflictos lingüísticos, políticos, sociales, de género, etc.

Cuando la interpelación de la Otra es reprimida se impone violentamente la argumentación hegemónica, “la totalidad semiótica como dominación ideológica, como tautología fratricida, uxoricida, filicida”⁵¹. La ideología como argumentación justifica y oculta la dominación, mediante la publicidad y el adoctrinamiento de los medios de comunicación, convirtiendo a los ciudadanos en meros consumidores condicionados, cuya libertad se reduce a la elección de una u otra marca del mercado global. La argumentación ideológica convierte sus argumentos en falacias, por lo que es necesario, en palabras de Dussel:

4.2.7.3. Descubrir la cuestión de la ideología es abrir el capítulo de la semiótica conflictual (de la lingüística del conflicto) que parte del silencio obligatorio al que ha sido reducido el pueblo de la periferia, y en la periferia las clases oprimidas obreras y campesinas, la mujer y la juventud.⁵²

⁵⁰ DUSSEL, E. (2011) p. 189

⁵¹ DUSSEL, E. (2011) p. 191

⁵² DUSSEL, E. (2011) p. 192

Es necesaria, pues, una subversión semiótica que se enfrente a la absolutización fetichista de la argumentación hegemónica, que no argumenta la realidad de la opresión sino que la oculta y la justifica. Subversión semiótica o contraargumentación que surge de la revelación interpelante de la Otra; sin embargo, para Dussel, la decodificación de la palabra interpelante es una tarea imposible porque el referente de la argumentación no es óntico sino metafísico y su decodificación sólo es posible por aproximación, no se produce en el nivel de la interpretación racional sino que es un acto histórico y arriesgado basado en la fe y en la solidaridad, única manera de acceder a la exterioridad interpelante en la que se encuentra la otra como otra; lo que implica, para el interpelado, salir de la totalidad semiótica mediante la crítica a la argumentación hegemónica y apostar por la liberación semiótica, basada en la creación de nuevas palabras, nuevas categorías, nuevos argumentos que renuevan el sentido del mundo y alumbran nuevos códigos culturales e históricos.

3.4.3. POIÉTICA

La poiética o filosofía de la producción, asegura Dussel, hace referencia a la producción material, a la relación persona-naturaleza, y se ocupa del ente como instrumento de transformación de la naturaleza, como cultura; superando la reducción de la poiética a la estética o poética. El acto poiético práctico, frente al acto teórico que es contemplativo, mediante la producción convierte la cosa cósmica en ente con sentido; transformando la forma de la materia de la cosa real para otorgarle una estructura funcional.

Dussel hace una distinción entre la totalidad instrumental y lo no-diseñado; puesto que, cada artefacto pertenece a una totalidad cultural, cuya coherencia formal está supeditada a la coherencia funcional de la totalidad cultural. La definición del tipo de artefactos es otorgada por la Otra, ya que, cada instrumento “es una mediación que se utiliza en la lejanía del otro (2.2)”⁵³. Para poder analizar cualquier tipo de producto o instrumento es necesario conocer la totalidad instrumental en la que está englobado funcionalmente; por ello, es necesario, nos advierte el filósofo mexicano, tener presentes las lindes políticas, por ejemplo, dentro de las que se encuentra cada sistema instrumental. El diseño deviene sistema de dominación, cuando el sistema totalizante utiliza los artefactos producidos en favor del dominador de los sistemas políticos,

⁵³ DUSSEL, E. (2011) p. 206

pedagógicos o eróticos. En la exterioridad del sistema poiético dominante aparece un “ámbito no diseñado según la medida del diseño dominador, según su tecnología y arte”⁵⁴, que es despreciado y condenado al poiéticidio por la totalidad opresora, en nombre de su supuesta incultura y retraso.

La exterioridad poiética, como trascendentalidad, no puede ser definida por la totalidad alienante y represora, que condena al “trabajo sobrante” al paro, a la marginalidad o al subempleo; por ello, la exterioridad poiética surge como trascendentalidad interna, para exigir un nuevo sistema poiético. El nuevo sistema, apunta Dussel, surge de la superación de la contradicción a la que se tiene que enfrentar la totalidad dominante cuando aparece una clase expulsada a la exterioridad improductiva. El devenir dialéctico acontece tras la aparición de la Otra que constituye la contradicción y que se revela como clase dominada y rebelde, negando la negación a la que es condenada. Sin embargo, el devenir dialéctico no se resuelve en la pura negatividad; ni en la negatividad pasiva, donde una clase no es la otra, ni en la negatividad activa, donde una clase se enfrenta a la otra, sino que tiene que partir de una afirmación previa a cualquier negación. Dussel defiende que esta afirmación es la “afirmación analéctica”, que es el momento inicial del devenir dialéctico que provoca la resolución de la dialéctica y de su negatividad, mediante la “afirmación de la alteridad”. En palabras del filósofo mendocino:

4.3.7.6. El proceso dialéctico como pasaje a la nueva totalidad, por otra parte, no puede apoyarse sólo en el movimiento negativo de negación, sino en *la afirmación de la alteridad* del nuevo sistema que surge desde la manifestación de la exterioridad del Otro en la trascendentalidad interna del trabajo sobrante.⁵⁵

Dussel continúa su argumentación centrándose en el problema de la alienación productiva, que se produce por la dependencia cultural, económica y política. El diseño alienado es un diseño ideológico, que no sólo oculta y justifica la dominación sino que seduce, hipnotiza al comprador mediante una estética y una tecnología subordinadas a los intereses del capital. El *styling*, dentro del diseño, convierte el producto en signo ideológico y provoca la disociación entre valor de uso y valor de cambio, reduciendo el producto a un simple signo de *status* social⁵⁶; producto que, tal y como nos advierte

⁵⁴ DUSSEL, E. (2011) p. 208

⁵⁵ DUSSEL, E. (2011) p. 210

⁵⁶ El caso de Apple es paradigmático en este punto. La multinacional estadounidense ha conseguido, gracias a su *styling*, que sus productos sean consumidos a lo largo de todo el planeta, convirtiendo a sus

Dussel, en las naciones dependientes solamente es accesible para los grupos minoritarios pertenecientes a las oligarquías periféricas.

Es necesaria una liberación productiva, afirma el filósofo argentino, que dote a las naciones dependientes de la necesaria independencia tecnológica, que facilite la aparición de un diseño propio que gracias a la reducción del capital inversor, el uso de recursos nacionales y de una tecnología adecuada garantice el derecho al trabajo de las poblaciones periféricas. La importancia de la liberación de la producción es fundamental para Dussel; ya que:

4.3.9.2. El primer criterio de toda tecnología o diseño de liberación de los países periféricos es garantizar el derecho absoluto del hombre al trabajo. El uso de una mano de obra razonable, mucho mayor que en los países desarrollados se hace un imperativo de *pleno empleo*. El derecho a la vida se cumple no sólo a través de garantizarse las necesidades de sobrevivencia (alimento, salud), sino también en un alto grado dignidad humana. El derecho a sobrevivencia se lo gana el hombre por el trabajo.⁵⁷

3.4.4. ECONÓMICA

Dussel distingue la económica de la economía; ya que, la primera es, para el profesor mexicano, la parte de la filosofía que reflexiona sobre la “relación práctico-productiva”, la relación persona-otra que se da por medio del producto surgido de la relación persona-naturaleza. Se trata de una relación práctica e histórica que difiere de la relación práctica o de la relación poiética, cuyo carácter es abstracto y no histórico; ya que, toda “producción, distribución, intercambio o consumo se hace para alguien”⁵⁸ dentro de una estructura social determinada, lo que convierte a la relación económica en la relación metafísica fundamental. La relación económica provoca la unidad del ámbito práctico o comunicativo con el ámbito poiético o productivo⁵⁹ y garantiza una economía metafísica; ya que, tal y como afirma Dussel.

4.4.1.4. Se ha caído frecuentemente en el economicismo (olvido de los momentos prácticos o poiéticos, “un paradigma productivista”), o en posiciones ideológicas que niegan la consistencia de lo económico (idealismo que justifican la opresión

compradores en miembros del selecto iClub y portadores de un producto embellecido ideológicamente por el neoliberalismo global.

⁵⁷ DUSSEL, E. (2011) p. 213

⁵⁸ DUSSEL, E. (2011) p. 216

⁵⁹ El primer ámbito constituido por la política, la erótica, la pedagógica y el antifetichismo; y, el segundo, por la semiótica, la tecnología, el diseño, etc.

económica al quitarle aparentemente su consistencia: como el caso de M. Scheler que coloca a los valores *espirituales* en tal grado superiores que desvirtúa a los *materiales*: comer, vestir, habitar...). Ambos extremos deben ser superados por una economía con sentido meta-físico, donde lo práctico productivo tiene una entidad propia que procede de la esencia humana de la misma relación. Un cierto “politicismo” (J. Habermas, E. Laclau) olvida igualmente la aprioridad de la “corporalidad” económica.⁶⁰

En la argumentación de Dussel, la económica se convierte en una relación primaria para la persona; ya que, ésta intercambia, siempre de forma colectiva y nunca individualmente, lo necesario para cubrir sus necesidades materiales básicas. Esta relación económica ha originado diferentes sistemas económicos a través de la historia, basados en las diferentes maneras en las que se ha producido o se ha dotado de contenido a la relación económica. Para el autor argentino, la totalidad práctico-productiva hasta el siglo XV se basó en la dominación y en la apropiación del trabajo, básicamente, apunta Dussel, de dos maneras diferentes: mediante la esclavitud, un hombre es propietario de otro, o mediante el sistema tributario, un hombre exige parte de su trabajo a otro. Sin embargo, esta dinámica cambia en Europa gracias al colapso del feudalismo y al expolio colonial, lo que originó el surgimiento de un nuevo sistema económico: el capitalismo, a partir de la industrialización del mercantilismo en siglo XVIII, que convierte a la mercancía, producto con valor, en el ente fundamental de su ontología. La mercancía, como mediación, afirma Dussel remite al sistema económico como totalidad; ya que, en el capitalismo “todo producto es producido para cumplir primeramente no una necesidad, sino para ser mediación de aumento de capital, de ganancia: es mercancía antes que satisfactor”⁶¹. En cada sistema histórico o en cada formación social compuestos por uno o diferentes modos de producción⁶², el producto como producto surge del trabajo como trabajo, nos advierte nuestro autor; lo que en el capitalismo, por medio de la dialéctica capital-trabajo, deviene plusvalía que el capital obtiene del trabajo.

Dussel continúa su argumentación centrándose en la exterioridad económica del sistema, que no se encuentra incluida en la totalidad económica. Esta “anaeconomía”, como la define el filósofo argentino, está constituida por las clases dominadas, las

⁶⁰ DUSSEL, E. (2011) p. 217

⁶¹ DUSSEL, E. (2011) p. 220

⁶² Momento constituyente de una forma histórico-social determinada que incluye tanto una relación persona-naturaleza como una relación persona-persona.

naciones dependientes, las economías de la pobreza; en definitiva, todo aquello que ha sido excluido por el sistema, el *pauper ante festum* que definió Marx. La exterioridad económica es un producto de la exterioridad cultural, tanto nacional como popular, apunta Dussel, porque existen diferentes significaciones y diferentes estructuras sociales.

Como consecuencia de esta exterioridad económica surge la alienación económica tanto mundial como nacional. Las víctimas de la alienación mundial son las naciones dependientes, dominadas por el sistema imperial, que transfieren plusvalía desde la periferia hasta el centro. Parte del trabajo de obreros y campesinos de la periferia es acumulado en el centro mediante diferentes formas: mediante la transferencia de valor, el pago de patentes, los altos intereses de la deuda contraída ilegítimamente, la tecnología inadecuada o la facturación ficticia que realizan las sucursales nacionales de las transnacionales del centro. Para Dussel, esta violencia estructural, fundamental en el neoliberalismo global, representa la alienación más importante en la actualidad; y la Filosofía de la Liberación debe partir de este hecho para iniciar su ruptura teórico-epistemológica. El profesor mexicano define de la siguiente manera la dependencia de los países periféricos:

4.4.6.2. [...] los países más desarrollados centrales logran “ganancia extraordinaria” en la venta de sus productos, mientras que los países menos desarrollados periféricos “transfieren plusvalía” al vender los suyos. Por la “composición orgánica del capital” el país desarrollado logra producir la mercancía con un valor menor que la de los países subdesarrollados, ya que los países periféricos tienen menor productividad por la falta de tecnología. Al vender su producto el país más desarrollado a uno menos desarrollado, puede ofrecer sus productos con igual precio de venta que el que logra el capital del país subdesarrollado, obteniendo así una ganancia extraordinaria. Por el contrario, el capitalista de la periferia debe vender su producto en el país central con menor precio que si lo vendiera en su propio país para poder competir con otros capitales en el país central, transfiriendo así plusvalor (aunque logre ganancia: siendo ambos plusvalor obtenido del obrero de la periferia). Este tipo de ganancia y transferencia es *vida* de los pobres de la periferia que alimenta la economía del centro.⁶³

En cuanto a la alienación nacional, Dussel apunta como en la periferia existen regiones que ejercen su dominación sobre las otras, alcanzando de esta manera una

⁶³ DUSSEL, E. (2011) p. 226-227

aparición de alto desarrollo que contrasta con la extrema pobreza del resto. Estas regiones privilegiadas, en torno a las grandes capitales de la periferia⁶⁴, son las que ejercen de intermediarias geopolíticas en la transferencia de plusvalía desde la periferia al centro. En este punto, Dussel denuncia la falacia desarrollista que afirma que el subdesarrollo de la periferia está motivado porque los países atrasados no imitan el modelo económico de las grandes potencias centrales; falacia desarrollista que motivó y animó el Consenso de Washington en 1989⁶⁵, ideología que oculta y justifica el expolio sufrido durante cinco siglos por Latinoamérica. Por ello, el filósofo mendocino aboga por una liberación económica, frente al capitalismo, que rompa con la dependencia y el subdesarrollo al que son sometidas las naciones periféricas por parte del neoliberalismo global⁶⁶. Para ello, es necesario que las naciones periféricas apuesten por un nuevo modo de producción que evita la extracción de la plusvalía capital-trabajo, que impide la liberación nacional y consolida el imperialismo, en el marco interno y la extracción de la plusvalía centro-periferia, basada en la subordinación de las filiales nacionales a las matrices supranacionales, que se produce a nivel mundial.

La liberación económica de la periferia y de sus clases trabajadoras, apunta Dussel, debe partir de una economía, una antieconomía, que muestre el sesgo ideológico de las reformas neoliberales impuestas a la periferia desde el centro; y, puesto que, la alienación económica es la plena realización de todas las alienaciones, la liberación económica provocaría la materialización de la liberación humana en un nuevo proyecto económico basado en la exterioridad de la Otra. Por ello, la liberación de las clases oprimidas debe partir del ejercicio de la justicia que ampare una verdadera libertad económica⁶⁷, basada en la posibilidad de que los iguales pueden elegir aquello que consideran justo; para ello, es necesario la destrucción de aquellas instituciones que favorecen y dan cobertura a las injusticias del actual sistema económico y su sustitución por nuevas instituciones y nuevos modos de producción que superen el actual sistema

⁶⁴ São Paulo en Brasil, Buenos Aires en Argentina, Cairo en el norte de África, el DF en México, Bombay en la India, etc.

⁶⁵ Hoja de ruta para implementar la ideología neoliberal en Latinoamérica durante los años 90.

⁶⁶ En este punto no podemos olvidar, como en la actualidad, la periferia no se encuentra únicamente en lejanos países del Sur o del Oriente, sino que países aparentemente desarrollados como España se encuentran sometidos a un progresivo subdesarrollo motivado por la ofensiva neoliberal, que en el marco europeo quedó consagrada por el Tratado de Maastricht de 1992; ofensiva que está provocando la pauperización de la periferia europea a favor del centro, en este caso, ocupado por Alemania.

⁶⁷ En este punto, Dussel denuncia la libertad económica burguesa basada en la propiedad privada y la herencia, que gracias a la acumulación y la apropiación a través del tiempo, consiguió, finalmente, que algunos fueran propietarios de todo y el resto de nada; libertad económica que tras el velo de la competencia y el libre mercado oculta la dominación del débil frente al poderoso.

mundial basado, desde hace siglos, en la extracción de plusvalía desde la periferia. Es necesario, defiende Dussel, un nuevo sistema en el que ya no exista una periferia dominada ni un centro dominador; una nueva relación económica metafísica construida desde la solidaridad y la justicia con la otra. En palabras de nuestro autor, “no se trata de oír que el oprimido tiene hambre; es necesario darle buen pan al hambriento”⁶⁸.

3.5. MÉTODOS

3.5.1. CIENCIAS

En este apartado, Dussel defiende una evolución crítica del conocimiento del mundo. La comprensión e interpretación cotidiana es ingenua, con respecto a la ciencia; sin embargo, ésta es crítica frente a la interpretación ofrecida por las diferentes mitologías a lo largo de la historia. Del mismo modo, la interpretación científica es crítica con respecto a la interpretación cotidiana. Las ciencias prácticas, argumenta Dussel, que se sitúan en el nivel óntico toman la sustantividad real: física, viviente y humana; como categoría fundamental en su análisis del mundo.

El hecho en cuanto fenómeno, en el devenir epistémico, es objeto de experiencia a través de la percepción o de la probación tanto directa como indirecta; empero, la ciencia no estudia el hecho en cuanto hecho sino que se ocupa de la explicación del hecho en el contexto de un marco teórico previo, un paradigma, en el que el método experimental debe construir una hipótesis que mediante las técnicas de explicación, confrontación y probación origine una explicación, que si se ajusta al paradigma hegemónico será incluida en éste, dentro de lo Kuhn denomina la “ciencia normal”:

Investigación basada firmemente en uno o más logros científicos pasados, logros que una comunidad científica particular reconoce durante algún tiempo como el fundamento de su práctica ulterior [...] las personas cuya investigación se fundamenta en paradigmas compartidos se encuentran comprometidas con las mismas reglas y normas de práctica científica. Dicho compromiso y el aparente consenso que produce son prerrequisitos de la ciencia normal.⁶⁹

3.5.2. DIALÉCTICA NEGATIVA

Dussel tras iniciar su recorrido metodológico en las ciencias, continúa éste analizando la dialéctica negativa, ámbito metódico que no es apodíctico o epistemático,

⁶⁸ DUSSEL, E. (2011) p. 231

⁶⁹ KUHN, T. S. (2006) pp. 70-71

como lo es la ciencia, sino mostrativo o deíctico; puesto que, no parte de nada previo, de ningún *a priori*. La dialéctica, afirma el profesor mexicano, es “un atravesar (*dià-*) diversos horizontes ónticos para llegar de totalidad (2.5) en totalidad hasta la fundamental”⁷⁰. En este punto Dussel, parte tanto de Aristóteles que coloca en sus *Tópicos* a la dialéctica, como método, por encima de la ciencia y de Marx que define el método dialéctico como el devenir que desde de lo abstracto llega a lo concreto, a la categoría más simple, donde reside el fundamento de la totalidad; por ello, la categoría fundamental dentro del método dialéctico es la de totalidad y su principio es el de identidad y diferencia. La dialéctica se desarrolla en el plano ontológico, es un recorrido que traspasa las diferentes fronteras, dentro de las cuales se agrupan los diferentes entes, hasta alcanzar su fundamento. Mientras que la ciencia parte de una teoría y explica sus resultados mediante demostraciones, afirma Dussel, la dialéctica parte de las ciencias, por ejemplo, como totalidad y se eleva a sus determinaciones históricas, sociales y económicas, totalidades poiéticas.

La dialéctica negativa, método que surge de la negación de lo negado en la totalidad, es aplicable a cualquier tipo de argumentación: política, erótica, pedagógica o antifetichista e incluso es un método adecuado para desentrañar los fundamentos de las ciencias fácticas, la semiótica, la económica o la estética. Para nuestro autor, frente al método dialéctico, el método científico es tan ingenuo como el conocimiento del hombre de la calle lo es para la ciencia; ya que, cada método, en el desarrollo que propone Dussel, es crítico con el que le precede e ingenuo con el que le antecede.

3.5.3. MOMENTO ANALÉCTICO

Puesto que, argumenta Dussel, la “exterioridad es el ámbito que se sitúa más allá del fundamento de la totalidad [...] analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo (3.4.6), se sitúa siempre “más allá” (*anó-*) del horizonte de la totalidad”⁷¹, es necesario que la exterioridad sea afirmada; ya que, la dialéctica negativa no es suficiente, la mera negatividad es insuficiente para llevar a cabo la praxis de la liberación. La analéctica cubre el ámbito metafísico, superando en su devenir metódico a las ciencias fácticas que cubren el espacio óntico y a la dialéctica negativa que cubre el ámbito ontológico. La categoría propia de la analéctica, asegura el

⁷⁰ DUSSEL, E. (2011) p. 236

⁷¹ DUSSEL, E. (2011) p. 238

filósofo argentino, es la de la exterioridad de la Otra, mientras que su principio fundamental es el de separación, distinción. Tal y como lo expresa el propio Dussel:

5.3.2. El momento analéctico del método *dialéctico positivo* o meta-físico, cuyo ejercicio y desarrollo concreto es práctico, poético o científico crítico en el nivel de las ciencias sociales o humanas (pero no en el nivel de las ciencias fáctico-naturales en donde no hay exterioridad meta-física sino sólo sustantividad física), sigue una secuencia propia, ya descrita en cierta manera en el proceso de la revelación y comunicación en la proximidad. En primer lugar, la totalidad es puesta en cuestión por la interpelación provocativa del otro. Saber escuchar su palabra (2.4.5) es tener conciencia ética (2.6.2); no poder interpretar adecuadamente dicha palabra, porque irrumpe desde más allá del fundamento, es aceptarla simplemente por respeto a su persona (2.4.8). Saber jugar hasta la vida a fin de cumplir los requerimientos de dicha protesta, y lanzarse a la praxis por el oprimido (2.6.7), es parte del proceso del que se origina en el *momento analéctico*. En la analéctica no es suficiente la teoría. En la ciencia y en la dialéctica lo especulativo es lo constitutivo esencial. En la analéctica, por cuanto es necesario la aceptación ética de la interpelación del oprimido y la mediación de la praxis, dicha praxis es un constitutivo primordial, primero, condición de posibilidad de la comprensión y el esclarecimiento, que es el fruto de hacer efectiva y realmente accedido a la exterioridad, único ámbito adecuado para el ejercicio de la conciencia crítica. Marx escribía en el *Manuscrito II de 1844*, que eran necesarios “otros ojos” para ver los “fantasmas” que deambulan en la exterioridad del capital. Prestarle oídos, y crear teorías para tal exterioridad es de lo que se trata.⁷²

El momento analéctico, pues, es fundamental en la Filosofía de la Liberación que ha desarrollado Dussel; ya que, suple las carencias de la dialéctica basada en la negación de lo negado porque para que se produzca esta negación primero es necesario que lo negado por la totalidad, la exterioridad, se afirme positivamente para poder superar su negación. Como afirma nuestro autor:

5.3.4. El momento analéctico es *afirmación* de la exterioridad: no es sólo negación de la negación del sistema desde la afirmación de la totalidad. Es superación de la totalidad pero no sólo como actualidad de lo que está en potencia en el sistema. Es superación de la totalidad desde la trascendentalidad interna (2.4.8) o la exterioridad, la que nunca ha estado dentro (5.2.4).⁷³

⁷² DUSSEL, E. (2011) pp. 239-240

⁷³ DUSSEL, E. (2011) p. 240

El momento analéctico es crítico frente a la ingenuidad de la dialéctica negativa, que no niega pero la subsume y completa; ya que, el método dialéctico negativo, apunta Dussel, es “insuficiente respecto a la criticidad *positiva* de la utopía de la exterioridad política de los pueblos periféricos, de la mujer popular, de la juventud oprimida”⁷⁴. La afirmación de la exterioridad implica la posibilidad de superar los límites impuestos por el sistema, la actualización de lo imposible desde la libertad liberadora. La analéctica es, pues, “negación de la negación desde la afirmación de la Exterioridad”⁷⁵.

3.5.4. PRÁCTICA

Si la anadialéctica o dialéctica positiva, asegura Dussel, permite la utilización de métodos que no son meramente científicos ni simplemente teóricos, puesto que parte de una opción ética y de un devenir histórico concreto; entonces, la analéctica permite el desarrollo de un método práctico, que nuestro autor identifica con la política y que está basado en la toma de decisiones prácticas. Empero, este método práctico también es adoptado en la erótica, la pedagógica y el antifetichismo; puesto que, todos estos momentos metafísicos parten de la exterioridad interpelante y actúan desde una doble vía: la afirmación de la exterioridad y la negación de la exterioridad negada. Por ello, afirma Dussel, “la categoría esencial de este método es, negativamente (metafísicamente), la de exterioridad; afirmativa y operativamente la de liberación”⁷⁶.

El método práctico que origina decisiones prácticas, defiende el filósofo mendocino, no puede abstraerse, en su devenir, de la práctica; por ello, puede recurrir a mediaciones científicas pero éstas deben inscribirse dentro de los parámetros prácticos y no pueden condicionar la argumentación práctica. Tras la toma de decisiones, afirma Dussel, es imprescindible su ejecución real y material; lo que puede provocar, por una parte, el afianzamiento del sistema vigente y la conservación de la totalidad excluyente o, por otra parte, la creación de un orden nuevo mediante la afirmación de la exterioridad y la negación de su negación, lo que provoca la praxis liberadora y revolucionaria.

⁷⁴ DUSSEL, E. (2011) p. 240

⁷⁵ DUSSEL, E. (2011) p. 241

⁷⁶ DUSSEL, E. (2011) p. 242

3.5.5. POIÉTICA

Mientras la teoría analiza la actualidad de los entes, argumenta Dussel, la poésis se encarga de producir y desarrollar la potencialidad de los entes; por ello, el devenir poiético se da dentro del ámbito óntico, tanto material como natural, pero su referencia semántica abarca a los artefactos culturales, lo que provoca que la categoría fundamental de la poiética sea la “coherencia formal del artefacto”. En este punto, nuestro autor nos advierte del carácter ideológico que tiñe la aplicación de las ciencias puras; ya que, la revolución tecnocientífica⁷⁷ ha provocado, a partir del desarrollo de nuevas teorías, la subordinación de la ciencia en su búsqueda de nuevas respuestas. Lo que ha suscitado que la elección de temas, nos advierte Dussel, realizados por la ciencia, esté marcado por un fuerte cariz ideológico; puesto que, los principios prácticos, en este caso la política, están incluidos en los principios poiéticos, por ello, la política se encuentra en el origen mismo de la ciencia.

3.5.6. CIENCIAS SOCIALES O HUMANAS

La diferencia entre las ciencias fácticas y las ciencias del hombre, afirma Dussel, se encuentra en que las últimas, por medio del momento analéctico, han integrado en su análisis a la exterioridad, dotando a su estudio de una variable metafísica, que se caracteriza por su sustantividad, estatuto y significado diferentes. Es la exterioridad, precisamente, la que inaugura un nuevo ámbito práctico: político, erótico, pedagógico y antifetichista; y un ámbito poiético: tecnológico, estético y tecnológico. Ámbitos que configuran el mundo histórico cultural, que no depende solamente de la naturaleza humana sino de la historia cultural, de una interpretación, en la que está inscrito el ser humano.

El carácter teórico, apunta Dussel, diferencia a las ciencias sociales de los métodos prácticos o poiéticos y les otorga su estatus científico; sin embargo, la diferencia con las ciencias fácticas reside en su objeto de estudio: los seres humanos. Las ciencias humanas desarrollan su estudio no sólo en el ámbito óntico sino que se centran también en el ámbito metafísico; puesto que, su punto de partida es un hecho

⁷⁷ Que se comienza a gestar durante la II Guerra Mundial y los inicios de la Guerra Fría, de ahí su marcado carácter político-militar, y encuentra su pleno desarrollo tras la implantación neoliberal auspiciada por Reagan en EE.UU. y Thatcher en el Reino Unido, a principios de los años 80 del siglo pasado. Para una mayor comprensión de este asunto ver *La revolución tecnocientífica* (2003) de J. Echeverría.

histórico, cultural y práctico. Las categorías esenciales son las de totalidad, como estructura social, exterioridad y liberación. Las ciencias sociales no pueden recurrir al modelo de las ciencias naturales, por ello, deben introducir el momento dialéctico, para poder englobar cada hecho dentro de su totalidad condicionante, y el momento analéctico, para poder detectar las interpelaciones de la exterioridad excluida. La importancia de la dialéctica y la analéctica es fundamental en las ciencias sociales, ya que, como explica Dussel:

5.6.3. Por ello, el modelo de las “ciencias humanas”, y aún más de las sociales, tiene como componente propio una opción ético-política; es una comprensión “hermenéutica”. Cuando se identifican sin más las ciencias fácticas y las humanas quiere decir que se ha tomado como único horizonte de estudio el horizonte de la totalidad vigente. El funcionalismo es un claro ejemplo de identificación. Al eliminarse los momentos dialéctico y analéctico la ciencia humana, con pretensión de cientificidad, ha caído ya en el cientificismo ideológico.⁷⁸

3.5.7. MÉTODOS IDEOLÓGICOS

Dussel nos advierte, en este apartado, del profundo sesgo ideológico que se oculta en la oposición entre ciencia e ideología, a la que se apela desde el centro como si del principio de no contradicción se tratara; ya que, el carácter ideológico de una totalidad argumentativa, en este caso la científica, no sólo se puede inscribir en su desarrollo intrínseco sino que también puede estar originado por su punto de partida, por su proyecto o por la totalidad que le da sentido. Sin embargo, este sesgo ideológico no es exclusivo de las ciencias fácticas, también se puede dar en el método dialéctico o en los métodos práctico y poético.

Toda mediación semiótica, toda teoría o toda práctica, devienen ideológicas cuando ocultan y justifican la dominación del hombre sobre el hombre. Por ello, apunta Dussel, la ciencia, la praxis, la tecnología, el arte o el diseño pueden devenir ideológicas; lo que origina la aparición de métodos como el cientificismo, el tecnologismo, el esteticismo, el politicismo, eroticismo, pedagogismo, etc., que nuestro autor identifica con los métodos ideológicos. La ideología se convierte, por tanto, en un “conjunto de expresiones semióticas” que colaboran activamente en la dominación y la justifican en su versión más acabada cuando este conjunto es metódico. Por ello, la ciencia puede llegar a justificar la “praxis dominadora” y devenir cientificismo, cuando

⁷⁸ DUSSEL, E. (2011) p. 248

prescinde de los condicionamientos sociales, económicos o políticos; es decir, condicionamientos dialécticos, y olvida su carácter ético. Esta crítica que realiza Dussel le lleva a acusar a aquellos científicos sordos a la interpelación de la otra oprimida por el sistema totalizante de cientificistas, ya que, en su praxis científica lo que están haciendo es ocultar y justificar la dominación que ejerce el centro geopolítico y el centro social sobre la periferia tanto geopolítica como social.

3.5.8. MÉTODOS CRÍTICOS

Dussel nos muestra, en este apartado, como es posible que las ciencias prácticas puedan tener una conciencia crítica de los temas o del uso de los resultados obtenidos para evitar el devenir cientificista; sin embargo, esta conciencia crítica no es intrínseca a la ciencia, ya que, su objeto de estudio son los entes naturales y no los seres humanos. Mientras que en los métodos prácticos, poéticos o en las ciencias humanas y en la filosofía la criticidad es intrínseca; puesto que, su objeto de estudio es el hombre. Empero, si sólo se toma la totalidad dialéctica como el fundamento último, entonces la crítica se vacía y deviene afirmación del sistema. Por ello, es imprescindible partir de la justa interpelación de la exterioridad para poder cuestionar la “totalidad funcional” y poder comenzar a construir la alternativa al orden existente.

3.5.9. FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Dussel afirma que el método de la filosofía es teórico-analéctico, puesto que, no es ni práctico ni poético, aunque ambos le condicionan; mientras que el método meramente dialéctico, tampoco es suficiente para la filosofía porque cuando se le toma como filosofía primera deviene justificación del sistema⁷⁹. Por ello, la Filosofía de la Liberación toma a la política como filosofía primera; ya que, ésta es el eje de la ética como metafísica que supera a las limitaciones de la ontología, que el filósofo argentino identifica con la filosofía de la dominación. La Filosofía de la Liberación, defiende Dussel, tiene que enfrentarse, como filosofía de la periferia, a los peligros que encarnan el cientificismo de una filosofía analítica sin marco político, al marxismo sin marco histórico y ajeno a la conciencia del pueblo y a un historicismo sin marco teórico o hermenéutico. Por ello:

5.9.1.5. La Filosofía de la Liberación pretende asumir dichas posiciones desde una actitud creadora, pero no ecléctica. Pretende proponer un discurso que incluya

⁷⁹ Aquí la crítica de Dussel se centra en el devenir totalitario de los regímenes encuadrados dentro del comunismo burocrático de corte estalinista.

orgánicamente los discursos enunciados, sin desnaturalizarlos, sino más bien dándoles un profundo sentido. Pretende además, histórico filosóficamente, superar el fisiologismo griego, el teologismo medieval y el conciencialismo moderno del centro, para discernir una antropología, una filosofía que tenga como pivote central al ser humano como libertad, como exterioridad, como persona, como oprimido. Por ello la política, en un sentido ético meta-físico, es su mismo centro; claro que política popular de las clases explotadas.⁸⁰

La Filosofía de la Liberación, apunta Dussel, comienza a gestarse en 1965 cuando algunos filósofos latinoamericanos comenzaron a cuestionarse la posibilidad de hacer filosofía en una cultura dominada y dependiente como la latinoamericana; la cuestión del filosofar desde la periferia se convirtió, pues, en el problema central de la incipiente Filosofía de la Liberación. El peruano Salazar Bondy, afirmó en los años 60 del pasado siglo, la imposibilidad de filosofar desde una cultura dominada que ha adoptado la ideología del dominador; sin embargo, la rotundidad del peruano daba un portazo ante la posibilidad de hacer filosofía desde la periferia, por ello, la posibilidad afirmativa fue retomada como hipótesis de trabajo por el grupo de filósofos que conformó la Filosofía de la Liberación, como nos recuerda Dussel:

5.9.2.3. Esta hipótesis fue lanzada por un grupo de pensadores del cono sur de América Latina, en Argentina, bajo la denominación de *Filosofía de la Liberación*. La hipótesis es la siguiente: Parece que es posible filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominadas y coloniales, en una formación social periférica, desde las clases explotadas y populares, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, sólo si se descubre otro discurso. Dicho discurso, por ser otro radicalmente, debe tener otro punto de partida, debe pensar otros temas, debe llegar a distintas conclusiones y con método diverso. Esta es la hipótesis, el programa. El presente trabajo pretende ser un bosquejo de lo que debiera ser un *marco teórico filosófico* provisorio primero de tal discurso. Es decir, es necesario no sólo no ocultar sino partir de la disimetría centro-periferia, dominador-dominado, capital-trabajo, totalidad-exterioridad, y desde allí repensar todo lo pensado hasta ahora. Pero, lo que es más, pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de la liberación de los pueblos dependientes y periféricos. El tema es la misma praxis de liberación; la opción por dicha praxis es el comienzo de un proto-discurso filosófico. La política introduce a la ética, y ésta a la filosofía.⁸¹

⁸⁰ DUSSEL, E. (2011) p. 255

⁸¹ DUSSEL, E. (2011) pp. 256-257

El método de la Filosofía de la Liberación, defiende el filósofo latinoamericano, es teórico y práctico; ya que, el carácter analéctico lo sitúa análogamente a la metodología propia de la práctica y de la poiética. Por otra parte, todo problema definido desde la interpelación de la exterioridad se convierte en un problema que la Filosofía de la Liberación puede abarcar e intentar resolver. Una vez determinada la hipótesis de trabajo se pone en marcha el método filosófico propuesto por Dussel que consiste: en primer lugar, en pensar el tema en la totalidad; en segundo lugar, situarlo como mediación; en tercer lugar, cuestionarlo desde la exterioridad; en cuarto lugar, juzgarlo positivamente o negativamente como alienación; y finalmente, describir la posibilidad de alcanzar la liberación; la conclusión consiste en mostrar el tema, que se adoptado, en su estructura y contexto.

La validez de la Filosofía de la Liberación, argumenta Dussel, reside en su carácter pedagógico, se trata de una praxis condicionada tanto por la praxis política como por la praxis erótica; una praxis que se establece desde la proximidad maestro-discípulo, filósofo-comunidad o intelectual orgánico-pueblo, según la terminología de Gramsci. Sin embargo, junto con su carácter práctico, la pedagógica también es especulativo-teórica y en su acción poiético intelectual pretende descubrir y denunciar, frente al sistema, la exclusión de la exterioridad sin justicia. Se trata, la Filosofía de la Liberación, de una pedagógica analéctica, cuyo magisterio realiza en nombre del pobre, del oprimido, de la otra; rehenes del fetichismo alienante de la totalidad y anhelantes de la liberación del dominado. Frente a la filosofía de la academia, la escolástica moderna, Dussel apuesta por una epistemaquia, por una lucha incansable y arriesgada por alcanzar el conocimiento, que describe de la siguiente manera:

5.9.5.2. Si el método dialéctico *negativo* permite acceder al fundamento del mismo pensamiento científico, el hecho de acceder *positivamente* a la exterioridad del sistema como totalidad permite alcanzar la máxima crítica posible. Si la Filosofía de la Liberación es el pensar mismo de la praxis de liberación, en la militancia como intelectual orgánico del pueblo, la filosofía se transforma en crítica de toda crítica; crítica radical, meta-física, más allá que la propia crítica dialéctica negativa. Por ello la filosofía es muerte, muerte a la cotidianidad, a la segura ingenuidad del sistema; es riesgo, riesgo de muerte, porque en este caso la filosofía se levanta, dentro del sistema, como su rehén, como testimonio de un orden nuevo futuro, y formula

claramente su provocación, la misma que la del oprimido pero ahora con el mismo código dominador.⁸²

La importancia de la Filosofía de la Liberación es crucial, puesto que, puede no sólo asumir los métodos críticos de corrientes filosóficas como la teoría crítica, la analítica o el marxismo sino que puede criticar a éstas desde la exterioridad geopolítica mundial; lo que la convierte en un arma filosófica fundamental que debe enfrentarse al sistema como totalidad sabiendo que éste se enfrentará a la Filosofía de la Liberación con todo su arsenal, tanto metafórico como real.

4. ARGUMENTACIÓN DE LA OTRA

4.1. ANALITICA

4.1.1. CATEGORÍAS

En este apartado seguimos la definición de Marx de categorías. Para el filósofo alemán, las categorías son formas del intelecto, cuya verdad objetiva se basa en la constatación que realizan de las relaciones sociales reales; sin embargo, esas relaciones pertenecen a una época histórica determinada, por ello, su carácter es concreto e histórico y, en ningún caso, universal y absoluto. De esta constatación realizada por Marx, parte Dussel para introducir las categorías necesarias para desarrollar su proyecto filosófico.

La categoría más importante dentro de la Filosofía de la Liberación es la de exterioridad; ya que, es imprescindible para crear una argumentación filosófica desde la periferia, desde las oprimidas. Dussel propone una nueva argumentación, dentro de la historia de la filosofía mundial, que al tomar la realidad como exterioridad asume una realidad histórica nueva, lo que provoca que la filosofía construida desde esta nueva realidad sea, al mismo tiempo, una filosofía nueva. La exterioridad es el “más allá del horizonte del ser del sistema una trascendencia interior”⁸³.

El rostro de otros seres humanos irrumpe, junto con los entes y cosas que acontecen en el mundo, cotidianamente en nuestro entorno como una mera cosa con sentido, un ente, más, mostrándonos, de este modo, la proximidad postergada de la Otra. Sin embargo, hay momentos en los que el rostro de la Otra se nos revela en toda su

⁸² DUSSEL, E. (2011) p. 264

⁸³ DUSSEL, E. p. 77

exterioridad porque ya no es algo sino alguien; es el caso de la trabajadora respecto del capital.

La Otra es el término con el que denominamos la exterioridad histórica y no la exterioridad cósmica. Usamos, en este trabajo, frente a la utilización que realiza el propio Dussel, el género femenino, por una parte, para remarcar el carácter de alteridad histórica de la mujer frente al patriarcado milenario y, por otra parte, para subrayar la importancia de la revelación, la epifanía, metafísica en la argumentación tanto hablada como escrita, que nos facilita el recurso del género femenino frente al uso sistemático y del abuso ideológico del género masculino, en demasiadas ocasiones disfrazado de género neutro. La Otra es “la alteridad de todo sistema posible, más allá de “lo mismo” que la totalidad siempre es”⁸⁴, como afirma el autor argentino:

2.4.4.2. El otro se revela realmente como otro (3.4.8.1.), en toda acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de la norma) (E. Levinas), como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante: “¡Tengo hambre!, ¡tengo derecho a comer!” El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana. Cuando se avanza en el mundo, el pobre, conmueve los pilares mismos del sistema que lo explota. Su rostro (*panim* en hebreo, *prósopon* en griego), su persona (éste es el significado de persona) es provocación y juicio por su sola presencia, epifanía, revelación.⁸⁵

La contraargumentación de la Otra, excluida de la “comunidad de comunicación”, comienza con la creación de nuevas categorías capaces de sintetizar realidad e intelecto, capaces de expresar la lejanía de la exterioridad frente a la totalidad. La revelación metafísica de la Otra se produce a través del uso de nuevas categorías que afirman la exterioridad de la Otra como otra pero, al mismo tiempo, niegan la validez de las categorías propias de la totalidad; las categorías de la liberación tienen una doble naturaleza: por una parte, son afirmaciones analécticas que rescatan a la Otra de la nada absoluta del no-ser, y, por otra parte, son negaciones dialécticas enfrentadas a la totalidad de la argumentación hegemónica.

⁸⁴ DUSSEL, E. (2011) p. 81

⁸⁵ DUSSEL, E. (2011) p. 81-82

Para poder acercarnos a la dimensión categorial de la argumentación propuesta por Dussel, vamos a introducir las definiciones, por orden alfabético, de las categorías hechas por el propio filósofo mendocino:

COSA realidad sustantiva cuyas notas constitutivas están cerradas como un todo (p.73)

ENTE cosa incorporada al mundo como mediación o posibilidad, también puede ser un ente de la razón, sin realidad concreta fuera de la abstracción. No toda cosa es ente: si la cosa es ente es entonces cosa con sentido (p.73). La cosa deviene ente porque tras ser interpretado en su sentido y estimado en su valor es elegido y postergado en aras del proyecto humano (p. 75)

EPIFANÍA “revelación del oprimido, del pobre, del otro, que nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad meta-física. El que se revela es trascendente al sistema, pone continuamente en cuestión lo dado. La epifanía es comienzo de la liberación real” (p. 44).

EXTERIORIDAD “puede entenderse de manera equivocada y pensarse que lo que está “más allá” del horizonte del ser del sistema lo es de manera total, absoluta y sin ninguna participación en el interior del sistema [...] debería comprenderse la exterioridad como trascendentalidad interior a la totalidad” (p. 88).

FENÓMENO “lo que aparece, lo que se manifiesta” del ente (p. 64). Hecho de aparecer en el mundo respecto a la totalidad significativa. Todo fenómeno es ente y viceversa (p. 73) La cosa con sentido junto con su ser intrínseco se refiere a un observador, que la utiliza como mediación.

FENOMENOLOGÍA “se ocupa de lo que aparece y cómo aparece desde el horizonte del mundo, el sistema el ser” (p. 44)

FETICHE palabra portuguesa que significa “lo hecho por la mano de los hombres, pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto” (p. 155)

METAFÍSICA “saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro [...] saber pensar el mismo ser desde la exterioridad que lo juzga [...]

Meta-física es saber pensar el sistema, el mundo, desde la negatividad ontológica”. “La tensión metafísica de un momento del sistema lanzada hacia la exterioridad, hacia el otro como otro, la denominaremos solidaridad, *pulsión* de alteridad (el “deseo meta-físico de Levinas) [...] la meta-física no sólo se juega en la fe ante la palabra interpelante sino también en la solidaridad, la pulsión que moviliza, transforma, subvierte la realidad misma” (p. 90)

OBJETO “aquello que está delante de la consideración teórica del *ego cogito* [...] el objeto es posterior al fenómeno” (p. 65).

ONTOLOGÍA el pensar que expresa el ser hegemónico, es la ideología de las ideologías, la autointerpretación del centro” (p. 22) “Es en la política donde se descubre el sentido de la ontología” (p. 26) “la ontología se mueve [...] bajo el imperio de la razón [...] hoy, ontología es saber pensar la mercancía, el dinero, el ente y el fenómeno desde su fundamento, desde el ser: el valor del capital que se valoriza” (p.89) “la ontología es fenomenología; es un *lógos* o pensar acerca de lo que aparece (el fenómeno, el ente) desde el fundamento (el ser)” (p.104).

PERCEPCIÓN campo en el que están incluidas como partes indivisibles, mínimas unidades sensibles, las sensaciones. “Totalidad fenoménico-sensible, constituida por unidades indivisibles de sensaciones eidéticas” (p.70)

PROXEMIA cercanía, que surge de la lejanía de la proximidad, del ser humano con las cosas con sentido, entes. Es la relación entre el sujeto y el objeto. Esencia de la *poíesis*, del trabajo del ser humano en la naturaleza.

PROXIMIDAD “inmediatez del cara-a-cara con el otro” (p. 62). Es la relación del sujeto con el sujeto. La relación rostro-a-rostro, esencia de la *praxis*.

TOTALIDAD “conjunto de los entes en cuanto tal: en cuanto sistema” (p.62)

Tras la clarificación y definición de las nuevas categorías, éstas devienen axiomas de un nuevo sistema categorial, axiomas fecundos que originan el desarrollo y combinación de los distintos argumentos, contraargumentos de liberación que denuncian la exclusión, provocada por la totalidad del consenso ideológico, de toda argumentación posible originada desde fuera de la argumentación hegemónica.

4.1.2 ARGUMENTOS

La Analítica trabaja con pruebas deductivas, demostraciones, que parten de unos principios verdaderos y dan lugar a conclusiones también verdaderas. Se centra en el producto de la argumentación, en el análisis de los argumentos mediante la asunción de unos criterios de validez o invalidez lógica de los argumentos utilizados; un argumento es correcto si la conclusión se desprende de las premisas en base a las condiciones específicas del nexo ilativo expresado. La Analítica está íntimamente ligada con el rigor de la lógica y la metodología científica.

Dentro de la perspectiva lógico-analítica los argumentos devienen productos textuales cuyo objetivo, dentro del paradigma de la prueba racional, es la determinación de la validez o solidez, según criterios lógicos o metodológicos, de la argumentación; tomando ésta como una arquitectura de sólida fundamentación basada en la obtención de una conclusión a partir de unas premisas en base a las condiciones marcadas por el nexo inferencial que se establece entre las premisas y la conclusión. En el caso que nos ocupa, la validez de los argumentos utilizados por Dussel descansa en la solidez de sus criterios metodológicos, basados en el método de la Filosofía de la Liberación que parte de la dialéctica negativa y de la analéctica positiva para:

5.9.5.1. [...] *Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo*, del pobre, de la mujer castrada, del niño y la juventud culturalmente dominado, del anciano descartado por la sociedad, del indígena humillado con responsabilidad infinita y ante el infinito, eso es Filosofía de la Liberación. La Filosofía de la Liberación debería ser la expresión del máximo de conciencia crítica posible.⁸⁶

La solidez metodológica de la Filosofía de la Liberación parte de la premisa de que la política es la filosofía primera, ya que, la política es el núcleo de la ética como metafísica, revelación de la Otra, y no como simple ontología, filosofía de la dominación. El método de la Filosofía de la Liberación, frente al fisiologismo griego, el teologismo medieval o el conciencialismo moderno toma como premisa fundamental de

⁸⁶ DUSSEL, E. (2011) p. 264

su devenir argumentativo al ser humano como libertad, como exterioridad oprimida, hambrienta de liberación.

Es necesario recordar los principios fundamentales, desde la perspectiva lógico-analítica, que todo argumento debe cumplir para ser bueno y no devenir falacia. Según nos recuerda Vega Reñón, estos principios generales parten de los tres componentes que constituyen la forma básica de todo argumento considerado como producto textual: el nexo inferencial, en este caso, el argumento debe atenerse a sus condiciones de convalidación; las premisas, aquí el argumento tiene que atenerse a las condiciones de aceptabilidad, suficiencia y pertinencia con arreglo a la conclusión; finalmente, si tomamos al argumento como un conjunto de premisas, conclusión y nexo inferencial, es preciso que pueda enfrentarse de forma adecuada a las objeciones y posibles contraargumentos que puedan surgir dentro de su propio contexto. Si un argumento no cumple cualquiera de estos tres supuestos entonces se convierte en una prueba fallida, en un mal argumento.

4.1.3 XARXA ARGUMENTAL

Llamaremos xarxa⁸⁷ argumental a una red de argumentos, en las que las premisas devienen conclusión y la conclusión deviene premisa, una xarxa de argumentos simples, argumentos complejos, subargumentos y supraargumentos; tal y como defiende Hitchcock. Para el profesor estadounidense, un argumento puede devenir premisa de otro argumento; ya que, un argumento es un conjunto de una o más premisas interrelacionadas entre sí que enuncian una consecuencia y dos argumentos pueden estar relacionados entre sí porque la conclusión de uno de ellos se puede convertir en premisa del otro o incluso uno de los argumentos se puede convertir en premisa del otro.

También es necesario recordar que para Hitchcock, las premisas son asertivas, aunque no tienen que ser afirmadas por nadie, mientras que las conclusiones son “actos de habla” de cualquier tipo. Por ello, el autor norteamericano define un argumento simple como una secuencia de tres objetos: una conclusión, una conjunción ilativa y una o más premisas; donde la premisa no es ni una frase, ni una proposición, ni una declaración sino una afirmación y donde la conclusión tampoco es ni una frase, ni una

⁸⁷ Palabra de origen catalán que hace referencia a la red utilizada en la pesca o en diferentes deportes y a la red que une diferentes puntos mediante líneas tanto reales como imaginarias. En el caso que nos ocupa utilizaremos este último significado.

proposición, ni una declaración sino un “acto de habla” de cualquier tipo. A pesar de la vaguedad de la definición, que Hitchcock compara con la vaguedad del concepto de proposición, ésta sirve al filósofo norteamericano para definir los argumentos complejos, los subargumentos y los supraargumentos.

Los subargumentos o argumentos subordinados son aquellos argumentos cuya conclusión deviene premisa de otro argumento. Los supraargumentos son aquellos argumentos que poseen una premisa que deviene conclusión de otro argumento. Mientras que los argumentos complejos son un conjunto de uno o más argumentos simples, donde cada uno de los cuales es subargumento o supraargumento dentro del conjunto, mientras que uno de ellos, el argumento principal, no está subordinado a ningún argumento del conjunto.

La definición de argumento que propone Hitchcock apuesta por una xarxa argumental en la que no sólo se recurre a proposiciones sino que los propios argumentos son elementos fundamentales dentro del devenir discursivo del propio argumento. En la *Filosofía de la Liberación* hemos podido comprobar cómo la argumentación propuesta por Dussel se acerca a este modelo de xarxa argumental, puesto que, el grueso de la obra que nos ocupa, partes (2), (3) y (4), se caracteriza por su progresiva complejidad; ya que, lo expuesto en la parte (2) se convierte en un subargumento complejo, dada su naturaleza de conjunto de argumentos, de lo expuesto en la parte (3) y ésta, a su vez, deviene subargumento de la parte (4) y supraargumento complejo de la parte (2).

Por lo tanto, nos encontramos con un conjunto de argumentos complejos, formado por los argumentos expuestos en las diferentes partes, que conforman una xarxa, una red, que encadena unos argumentos con otros para incrementar el grado de complejidad de lo expuesto y “ascender a la realidad de una manera más concreta”⁸⁸; sin olvidar que Dussel, parte de un argumento principal, que no está subordinado a ningún argumento del conjunto, y que, por ello, actúa a la manera de un axioma a partir del cual se deducen con gran fecundidad el resto de los argumentos. El argumento principal que preside la contraargumentación expuesta por el filósofo latinoamericano es que si existe una totalidad dominante y excluyente entonces existe una exterioridad dominada y excluida que busca la liberación.

⁸⁸ DUSSEL, E. (2011) p. 116

4.2 DIALÉCTICA

4.2.1 INTERPELACIÓN

Previa a cualquier argumentación es la interpelación de la Otra excluida y negada por la totalidad del consenso hegemónico. Siguiendo a Levinas, podemos decir que es la Otra la que posibilita, mediante la interpelación, toda argumentación, es la que exige reparación, un cambio de conducta; la Otra exige justicia. Esta interpelación es previa a cualquier explicitación argumentativa. Se trata, como afirma Dussel, de “un enunciado performativo *sui generis* que emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), “fuera” o “más allá” (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional del sistema”⁸⁹. La situación de exclusión del hablante (H) como Otra, impide la identificación de la interpelación con otros “actos de habla” tales como el mandato, el ruego o la exigencia.

La inteligibilidad es condición de toda comunicación argumentativa. En la interpelación el hablante (H), el excluido en la exterioridad, no puede formular correctamente su argumentación porque el mundo institucional del oyente (O) no es el propio de H, esta carencia impide la simetría argumentativa y proporciona una “cuasi-inteligibilidad” que muestra las dificultades y patologías propias de toda comunicación argumentativa.

Junto con la inteligibilidad, debemos referirnos a tres pretensiones de validez necesarias en la comunicación argumentativa. La primera es la verdad. En el caso de la interpelación, enunciado performativo y no constativo, no busca la verdad; sin embargo, la componente proposicional y pragmática permite desarrollar la interpelación como un acto de habla asertivo. En este caso es donde aparece la verdad como pretensión de validez, donde H por medio de la argumentación muestra la verdad de su pretensión de llegar a un acuerdo. Sin embargo, su argumentación no será fácilmente aceptada porque al interpelar se opone al consenso hegemónico que lo excluye.

⁸⁹ DUSSEL, E. (2005) p.149

La segunda pretensión de validez es la veracidad, fundamental en el acto de habla interrelativo. El oyente (O) sólo puede entrar en el juego de la argumentación con H si acepta racionalmente la sinceridad, la veracidad, de la interpelación del Otro. Lo dicho por H es válido porque surge de un acto sincero y es racional porque se puede llegar a un acuerdo mediante la argumentación.

La rectitud es la tercera pretensión de validez, que en nuestro caso se traduce en la defensa de la dignidad como norma suprema en la argumentación, ya que las normas vigentes, incluidas en la totalidad, son las causantes de la dignidad negada del interpelante.

Toda argumentación presupone una comunidad de comunicación ideal, trascendental, libre de dominación, donde cada miembro debe tener el derecho a convertirse en la Otra interpelante, como la otra razón que interpela, y no como la Otra excluida. Ningún acuerdo puede negar la posibilidad de que cualquier miembro de la comunidad pueda situarse frente a ésta como Otra. Cuando un miembro de la comunidad deja de asumir como propio el acuerdo vigente y hegemónico se convierte en Otra que puede ser expulsada, excluida, negada o incluso asesinada si en el ámbito trascendental de la racionalidad argumentativa no está incluida la exterioridad de la Otra. Toda nueva argumentación convierte en Otra a la que defiende un nuevo paradigma frente al válido hasta ese momento.

En la Exterioridad se encuentra recluida la Otra que deviene “pobre”⁹⁰ irrumpe desde fuera de la Totalidad con su contraargumentación; ya que, no tiene sitio en la comunidad de argumentación y exige una explicación que aclare su situación de exclusión, no busca un acuerdo o un consenso pretende ser reconocido en su “derecho de ser persona”, que es la “condición absoluta trascendental de posibilidad” de todo argumentar, sin este reconocimiento no es posible ninguna argumentación. Por ello, se produce la interpelación, “acto de habla” que crea la posibilidad de poder participar fácticamente en la argumentación, en la “comunidad de comunicación real”. La exigencia de la interpelación de la Otra es concreta y no se produce en nombre de los derechos vigentes en la totalidad hegemónica; ya que, dentro de ésta el pobre no puede o no tiene derecho a nada dada su situación de exterioridad. La nueva argumentación

⁹⁰ Como nos recuerda Dussel, gracias a la categorización hecha por Marx, el pobre se convierte en un sujeto concreto y supera la mera condición abstracta a la que le había sometido Levinas.

sólo es posible tras la recepción de la interpelación, lo que provoca que la “comunidad de comunicación real” devenga “comunidad histórico-posible”, en la que se puede actualizar el proyecto de liberación de la Otra.

La aceptación de la interpelación de la Otra como otra, implica la responsabilidad, frente al dominador, y la obligación solidaria de liberar a la Otra y construir con ella una nueva comunidad futura basada en la “utopía concreta” donde “vosotros”, los miembros de la totalidad representada por la “comunidad de comunicación real”, y “nosotras”, excluidas y dominadas, podamos participar en igualdad de condiciones y de forma efectiva, tanto económica como políticamente, en una nueva argumentación libre de la dominación ideológica impuesta por la totalidad fetichizada. Dussel apela a la “conciencia ética”, responsabilidad por la Otra, como condición práctica que posibilita la argumentación; ya que, permite a la Otra participar, ser parte, del nuevo argumentar posible.

Por otra parte, el filósofo latinoamericano distingue entre la “intención emancipadora”, defendida por Apel y Habermas, y la “praxis de liberación”, expuesta en la obra del autor mendocino. La primera se sitúa en la senda de la Ilustración y la racionalidad propia de la Modernidad y lo que busca es la transformación de la “comunidad de comunicación real” inspirándose en la “comunidad de comunicación ideal”. Mientras que la segunda asume la “intención emancipadora” y su carácter racional-emancipador heredero de la Ilustración pero no obvia la “comunidad político-económica de vida” como proyecto de liberación frente a las estructuras y a la praxis de dominación.⁹¹ Por ello, como nos recuerda Dussel:

La “sociedad abierta” del capitalismo dependiente (que la “falacia desarrollista” imagina ser igual, pero “atrasada”, que la del capitalismo “tardío” o central) no será nunca un punto de partida adecuado para la “modernización”, para el “desarrollo” de las sociedades periféricas. El efímero “democratismo” (que se satisface con “controlar” el continuo proceso de “empobrecimiento” de las masas, para que sea “lento” y no socialmente catastrófico) es sólo una ficción [...] más allá del “democratismo politicista”, se deberá buscar en los caminos alternativos (y frecuentemente revolucionarios, no por deseo subjetivo o individual, sino como exigencia del aprendizaje de una larga y penosa experiencia histórica) de una “democracia político-económica” verdaderamente social y necesariamente

⁹¹ Como nos recuerda Dussel, éstas fueron analizadas críticamente por Marx de una forma abstracta y esencial pero de forma concreta frente al análisis posterior realizado por Levinas o por Apel.

postcapitalista como la única salida real e histórica para una efectiva liberación latinoamericana.⁹²

4.2.2 HEGEMONÍA

Son necesarios buenos argumentos frente a las falacias de la totalidad hegemónica, frente al consenso, institucionalizado mediante el bregar de la intelectualidad mecánica, que excluye a la Otra, a la exterioridad contrahegemónica que mediante la interpelación denuncia la injusticia del sistema como totalidad excluyente. La teoría de la “hegemonía” desarrollada por Gramsci es fundamental para poder entender como el consenso ideológico convierte el acuerdo en método para la dominación y la exclusión de la Otra silenciada. A pesar de la fragmentación de la obra gramsciana y de la ambigüedad presente en el uso realizado por Gramsci del concepto “hegemonía”, en este apartado nos referiremos a la doble interpretación gramsciana de hegemonía: por una parte, como poder político ejercido como dominación mediante la coerción, sufrida por la Otra como otra, y, por otra parte, como ejercicio del poder político como combinación de la dominación y el consentimiento de los gobernados, ejercida sobre aquellos susceptibles de asumir la interpelación de la Otra.

En el caso que nos ocupa, la negación de la exterioridad se basa en la dominación; ya que, la totalidad hegemónica no precisa del consentimiento de los excluidos *a priori* pero sí de todos aquellos susceptibles de responsabilizarse por la Otra, capaces de crear una contrahegemonía enfrentada a la actual hegemonía neoliberal, en la que cada día pierde fuerza el consentimiento y va ganando posiciones la dominación de los gobernados; puesto que, el número de excluidos aumenta exponencialmente. Es necesaria, pues, tal y como afirma Dussel:

La conexión entre los afectados-no-participantes y los participantes del sistema hegemónico que abandonan sin embargo su posición de dominación, por la afirmación de una “obsesión” o “co-responsabilidad” por el Otro, permite la elaboración teórico-crítica explicativa, según los mejores recursos epistémicos del momento, de los sujetos históricos-comunitarios con plena conciencia crítica, no sólo la del “sentido común” de las víctimas, sino, ahora, de la conciencia crítica científica, filosófica, de expertos articulada mutuamente en el proceso de liberación.⁹³

⁹² DUSSEL, E. (2004) p. 124

⁹³ DUSSEL, E. (1998) p. 422

Esta conexión de la que habla el filósofo latinoamericano es necesaria para lograr la liberación frente a la hegemonía neoliberal, que Sousa Santos caracteriza de la siguiente manera en el plano económico:

Tiene relación con la economía global, tanto con la producción global como con los mercados globales de bienes, servicios y finanzas, y se basa en el libre mercado, la desregularización, la privatización, el minimalismo estatal, el control de la inflación, la orientación de la economía hacia la exportación, los recortes del gasto social, la reducción del déficit público y la concentración del poder del mercado en manos de las empresas transnacionales y del poder financiero en manos de la banca transnacional.⁹⁴

Una vez caracterizada la hegemonía neoliberal, totalidad excluyente, en su aspecto económico es necesario apuntar que ésta, en el plano político, se traduce en un Estado débil, que aparece como opuesto a la sociedad civil pero siempre al servicio, a pesar de su aparente debilidad, de las clases dominantes. También es fundamental la reducción de la actividad política al mero marco parlamentario y a la democracia representativa liberal, en la mayoría de los casos de baja intensidad y cuya importancia es únicamente formal. Finalmente, Sousa Santos nos recuerda como de estos tres principios fundamentales, sobre los que se asienta la hegemonía neoliberal, se deriva un marco jurídico supeditado al comercio, la financiación y la inversión que legaliza la dominación económica a través de la alienación política fomentada desde una democracia formal insuficiente en su contenido material.

En la hegemonía neoliberal, la Otra, que no participa en comunidad, deviene sujeto no argumentante y únicamente *a posteriori* es invitado a participar en un acuerdo del que no ha formado parte; debe asumir el resultado de la argumentación pero no puede participar en el desarrollo de la argumentación. Dussel se centra en la Otra como “condición *a priori* de posibilidad de toda argumentación, de todo “nuevo” argumento”⁹⁵; ya que, el carácter trascendental de la Otra la sitúa fuera de la comunidad de comunicación real, puesto que, es ignorada, excluida y no reconocida. Es necesario, pues, describir los mecanismos por los que se produce la exclusión fáctica de la Otra de dicha comunidad; descubrir las razones por las cuales la Otra fue excluida de la argumentación. Para el filósofo mendocino pretender describir las condiciones de posibilidad de toda argumentación es claramente insuficiente; ya que, previo a este

⁹⁴ SANTOS, B. de S. (2009) p. 456

⁹⁵ DUSSEL, E (2004) p.100

análisis es necesario descubrir las condiciones que posibilitan la participación real en la comunidad de comunicación real en la que debe inscribirse toda argumentación.

Para que la Otra participe en la comunidad de comunicación y, por ende, sea participante de toda argumentación, explica Dussel, es necesario que se produzca un reconocimiento de la dignidad de la Otra como persona para poder superar la incomunicación en la que se encuentra al ser incluida en la exterioridad. Sin embargo, esta inclusión no se produce por la generosidad del dominador, es el resultado de la lucha del dominado por alcanzar su liberación; lucha que es previa a la afirmación de la comunidad de comunicación como presupuesto y a la asunción de cualquier acuerdo. La posibilidad de poder argumentar es un indicio de que la Otra se ha liberado de la dominación. Empero, la mayoría de la Humanidad no es participe de la comunidad de comunicación global, está silenciada por el hambre, las bombas, el paro o la explotación laboral; deviene, en la mayoría de los casos, víctima de la hegemonía neoliberal y de su consenso ideológico.

Toda argumentación hegemónica fetichizada, ya sea política, erótica o pedagógica, tiende a negar a la Otra y, por ende, a excluirla del devenir argumentativo. Por ello, es necesario crear una nueva comunidad de argumentación, afirma Dussel, que escuche la voz interpelante de la Otra y, para ello, tanto la comunidad real actual como la comunidad ideal trascendental son claramente insuficientes; puesto que, no tienen en cuenta que las exigencias éticas proceden de las exigencias político-económicas no cubiertas por una etérea “comunidad de espíritus” que desprecie las necesidades materiales de los cuerpos sufrientes, víctimas de la hegemonía neoliberal.

En su diálogo con Apel, Dussel crítica como la comunidad de comunicación real defendida por el filósofo alemán está excesivamente cerca de la “sociedad abierta” de Popper y, por tanto, puede servir para apuntalar la argumentación hegemónica neoliberal; la comunidad de comunicación real apeliana obvia la posibilidad de una sociedad en conflicto, en la que la Otra ha sido excluida o dominada en nombre del consenso hegemónico. La Filosofía de la Liberación, explica el filósofo argentino, parte de la creencia de que dicha comunidad de comunicación real deviene ideología encubriendo y justificando la dominación de culturas, naciones, clases, grupos y géneros al imponerse como real, e incluso ideal, su mera particularidad; en un ejercicio de neocolonialismo, basado en la identificación de la particularidad europea con la

universalidad, heredero de los cinco largos siglos de colonialismo centralista. La Filosofía de la Liberación, pues, aboga por construir una “comunidad de comunicación *histórico-posible*” desde la interpelación de la Otra procedente de la exterioridad. En palabras del propio Dussel:

La filosofía de la liberación da prioridad absoluta al estudio trascendental, y también concreto, de la negatividad, para clarificar el cómo “lo Mismo” –lo tautológico- se presenta como el argumento “absoluto”; es decir, cuando el “acuerdo” alcanzado en el “pasado” se impone como “evidente” (sin necesidad de nueva argumentación; como el *endoxaton* [lo más comúnmente admitido] de Aristóteles). Lo “obvio (*selbstverständlich*)” cotidiano niega ya desde siempre al Otro: en la política al sin derecho, en la económica al explotado, en la erótica patriarcal a la mujer, en la pedagógica al Edipo, y así se constituye a la misma comunidad de comunicación como un “fetiche”: el “acuerdo” como la “realidad” misma.⁹⁶

A través de la afirmación de la exterioridad de la Otra, momento analéctico, es posible negar la negación, dialéctica negativa, y cuestionar la Totalidad representada por la “comunidad de comunicación real” y su consenso hegemónico, que es puesto en cuestión por su carácter ideológico, lo que provoca la necesidad de crear una nueva argumentación, un nuevo argumentar que niegue la legitimidad de lo acordado en el pasado desde la exclusión y la negación de la Otra. La aparición de la contraargumentación de la Otra, crítica con la argumentación hegemónica, es fundamental para relanzar el proceso argumentativo basado en una racionalidad incluyente y plena en la que no se condene al epistemicidio a todas aquellas epistemologías o argumentaciones, en este caso, periféricas. Desde la “nada” o el “no-ser” de la exterioridad de la Otra, afirma Dussel, sea crea la posibilidad, imposible en la argumentación de la Totalidad hegemónica e ideológica, de una nueva objetividad, nuevas epistemologías, nuevos paradigmas científicos y políticos-económicos, nuevos argumentos y nuevas argumentaciones que dejan de ser contraargumentaciones y devienen argumentaciones de pleno derecho, argumentaciones que afirmando su carácter argumentativo consiguen negar la negación a la que han sido sometidas por la dominación argumentativa hegemónica.

⁹⁶ DUSSEL, E. (2004) p. 105

4.2.3 PRAGMA-DIALÉCTICA

La Dialéctica representa la discusión en torno a una cuestión, diálogo, en la que son fundamentales tanto los procesos argumentativos utilizados por los agentes discursivos como las normas que rigen la discusión, es el ámbito natural de la discusión razonada en torno a cualquier cuestión teórica o práctica. En la Dialéctica es fundamental el análisis crítico de los argumentos utilizados, con el fin de detectar el posible uso de falacias y de estrategias argumentativas ilegítimas. En esta perspectiva, la argumentación debe adaptarse al devenir, propio de la interacción, del contexto discursivo. La Dialéctica está relacionada con la sutileza de la lógica informal.

La teoría pragma-dialéctica de la argumentación pretende maridar una concepción dialéctica de la razonabilidad argumentativa con un enfoque pragmático de los procedimientos propios del discurso argumentativo. Por una parte, la concepción dialéctica de la razonabilidad argumentativa se inspira en la racionalidad crítica, la analítica y la lógica desarrollada por las dialécticas formales. Sus principales impulsores, van Eemeren y Grootendorst, afirman que esta concepción dialéctica se plasma en el “modelo ideal pragma-dialéctico de la *discusión crítica*”⁹⁷; modelo en el que el discurso argumentativo se enfrenta a un conflicto en el que intervienen diferentes opiniones que son evaluadas para discernir la validez o aceptabilidad de las posiciones enfrentadas, la evaluación se ajusta a una serie de criterios de validez que deben ser acordados de forma intersubjetiva y que deben ser fecundos a la hora de resolver un determinado problema. Por otra parte, el enfoque pragmático parte de la consideración de los procedimientos argumentativos como “actos de habla”⁹⁸ que se producen en el devenir de un intercambio discursivo; este enfoque pragmático se inspira en la filosofía del lenguaje ordinario de Austin y Searle, la teoría de la racionalidad conversacional de Grice y en otros estudios de comunicación verbal propuestos por los analistas del discurso y de la conversación.

La perspectiva pragma-dialéctica nos parece especialmente fecunda para poder resolver teóricamente el desafío que propone la contraargumentación expuesta por

⁹⁷ van EEMEREN, F.H. y HOUTLOSSER, P. (2008) p. 55

⁹⁸ Searle en su clásico *Actos de habla* propone la hipótesis de que “hablar un lenguaje consiste en realizar actos de habla, actos tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas y así sucesivamente, y más abstractamente, actos tales como referir y predicar, y, en segundo lugar, que esos actos son en general posibles gracias a, y se realizan de acuerdo con, ciertas reglas para el uso de los elementos lingüísticos”. SEARLE, J. (2009) pp. 25-26

Dussel. La obra que nos ocupa nos muestra el conflicto, cuya resolución es imperante, de la exclusión argumentativa que sufre la Otra por la marginación a la que se ve abocada por la totalidad argumentativa, por el consenso hegemónico; por ello, la exterioridad argumentativa, que describe el filósofo latinoamericano, pretende esgrimir argumentos a favor de su liberación mediante el recurso a la interpelación, como “acto de habla”, frente al sistema injusto que no permite que la Otra participe en el devenir argumentativo.

Como hemos dicho, van Eemeren y Grootendorst inauguraron la teoría pragma-dialéctica de la argumentación, que combina aspectos descriptivo-lingüísticos y lógico-normativos, a principios de los años 80 del siglo pasado. Para los autores neerlandeses, la argumentación es un “acto de habla complejo destinado a resolver una diferencia de opinión”⁹⁹ y, para ello, es necesario analizar los postulados metateóricos que presentan la argumentación como un fenómeno funcional, verbalmente expresable, social y dialéctico. Estos cuatro postulados metateóricos son los siguientes:

1. Funcionalización: la argumentación está compuesta por una serie de “actos de habla” complejos que cumplen una determinada función en la vida real. Los argumentos no son inferencias lógicas aisladas. En el caso que nos ocupa, la función de la argumentación es provocar la liberación de la Otra.
2. Externalización: los argumentadores se comprometen públicamente con los actos de habla argumentativos y con las posibles consecuencias que éstos puedan acarrear. El filósofo latinoamericano apuesta por una militancia activa en la defensa de la contraargumentación, frente a la negación que irradia la totalidad argumentativa, para alcanzar la liberación.
3. Socialización: el devenir de la argumentación se desarrolla en la interacción social, los “actos de habla” argumentativos no pueden ser solipsistas sino que implican un proceso interactivo entre dos o más argumentadores que tienen que resolver un conflicto. La contraargumentación propuesta en *Filosofía de la Liberación* parte de la

⁹⁹ VEGA, L. (2011) p. 470

negación, del disenso interpelante, hecha por la exterioridad del consenso fetichizado de la totalidad.

4. Dialectificación: la argumentación deviene medio racional para convencer a un argumentador crítico. Dussel en este punto apela a la razonabilidad ética del oponente crítico, la conciencia ética capaz de escuchar y comprender las exigencias de la exterioridad argumentativa, primero, como revelación ético-metafísica y, después, como contraargumentación liberadora.

En la obra fundacional de la pragma-dialéctica, *Speech Acts in Argumentative Discussions* (1984), van Eemeren y Grootendorst describieron las diferentes fases de las que consta una “discusión crítica”; ésta se divide en cuatro fases:

1. Confrontación: se manifiesta el disenso.
2. Apertura: los puntos de partida de la “discusión crítica”, aspectos tanto procesales como materiales, son fijados intersubjetivamente.
3. Argumentación: los diferentes argumentos enfrentados quedan cuestionados y defendidos.
4. Conclusión: se presentan los resultados obtenidos tras la “discusión crítica”

Este planteamiento defendido por los autores neerlandeses, nos presenta una “discusión crítica” ideal que aboga por el estricto cumplimiento de las “condiciones dialécticas de razonabilidad”; ya que, los “actos de habla” que se producen en el devenir de la argumentación tienen que cumplir las “reglas de discusión crítica” a lo largo de sus cuatro fases, el incumplimiento de cualquiera de las reglas puede convertir los argumentos utilizados en meras falacias. Empero, este modelo, defendido por la pragma-dialéctica, parte de una concepción filosófica de la razonabilidad heredera de la Modernidad que, tal y como ha defendido Dussel a lo largo de toda su obra y especialmente en su diálogo con Apel, niega a la Otra la capacidad de razonabilidad necesaria para desarrollar una argumentación; la exterioridad cuestiona la legitimidad de la totalidad argumentativa pero ésta no acepta la apertura necesaria para llevar a cabo una “discusión crítica” en la que sean defendidos y cuestionados los diferentes argumentos enfrentados para alcanzar una resolución del conflicto. Por ello, es

necesario el recurso a la contraargumentación, que denuncia el carácter ideológico y falaz del consenso hegemónico, para alcanzar la liberación.

4.3 RETÓRICA

4.3.1 DEFINICIÓN

La Retórica se centra en la comunicación personal y busca inducir en creencias o acciones, por medio de los discursos disuasorios, en el ánimo de un interlocutor o un auditorio. La importancia de la Retórica en el ámbito de la argumentación reside en su condición de arte discursiva centrada en los procesos y recursos especializados en el convencimiento, la persuasión o la seducción. Sin embargo, en la retórica el éxito suasorio o disuasorio de las intervenciones discursivas no está asegurado de antemano; ya que, no existen criterios retóricos que aseguren la eficacia práctica de un determinado proceso argumentativo. La Retórica está determinada por el *ethos* del argumentador, por el *pathos* de los destinatarios de la argumentación, por el escenario, por el medio y por el formato de la argumentación.

La palabra “retórica” procede del latín *rhetorica*, que a su vez deriva del griego *retorike*. Desde la antigüedad griega la retórica ha tenido una doble naturaleza: se consideraba tanto enseñanza como doctrina de la elocuencia; por ello, el *rhetor* enseñaba el arte del buen decir y practicaba la disciplina que nos ocupa. La retórica está inscrita dentro del marco de la comunicación y, por ende, de la argumentación; por ello, cumple un papel fundamental en el descubrimiento de la alteridad, en el encuentro con la Otra. Spang advierte de que no es fácil, empero, delimitar las fronteras que separan a la comunicación normal de la retórica; puesto que, la retórica es un “acto de habla”, una forma de actuar lingüísticamente, en la que un emisor intenta influir sobre un interlocutor por medio de un canal o mensaje determinado.

A pesar de que la retórica ha sido asociada a la demagogia, el engaño, a la palabrería y al fraude; debido al abuso que se ha hecho de sus recursos para engañar y manipular al público. Spang nos recuerda que “la retórica era y sigue siendo el arte del buen decir, destreza y disciplina de la que se echa mano para comunicar y convencer eficaz y responsablemente en los más diversos ámbitos”¹⁰⁰. Sin embargo, el carácter

¹⁰⁰ SPANG, K. (2005) p. 13

peyorativo que a lo largo del tiempo se ha achacado a la retórica tiene su origen en el Romanticismo, movimiento que rechaza toda normativa, desde el individualismo y la originalidad del genio creador. Una de las causas fundamentales en la devaluación de la retórica, insiste Spang, consiste en la reducción de ésta al mero uso de técnicas y figuras retóricas, a la elaboración de un discurso escasamente fundado en el que el arte del “buen decir” deviene arte del “decir por decir”; empero, la retórica como técnica de comunicación y persuasión es única, a pesar de que su uso pueda ser bueno o malo.

Una de los principales críticos de la retórica es Levinas, que equipara a la retórica con la injusticia, situándola fuera de la ética-metafísica que defiende en su obra; y, por ende, su uso siempre contrario a la libertad de la Otra. Como afirma el propio filósofo judío:

No todo discurso es relación con la exterioridad [...] la retórica que no está ausente en ningún discurso, y que el discurso filosófico puede superar, se resiste al discurso [...] abordan al Otro no de frente sino oblicuamente, no ciertamente como una cosa, ya que la retórica sigue siendo discurso y que, a través de todos sus artificios, va hacia el Otro, solicita su asentimiento. Pero la naturaleza específica de la retórica (de la propaganda, de la adulación, de la diplomacia, etc.) consiste en corromper esta libertad. Por esto es violencia por excelencia, es decir, injusticia.¹⁰¹

Como vemos, lo que está denunciando Levinas en estas líneas es la reducción de la retórica a la unidimensionalidad de la totalidad argumentativa, que desprecia a la Otra en su exterioridad, ninguneando su dignidad y su libertad. La crítica de Levinas enlaza con la visión tradicional, heredera de Platón, que identifican a los sofistas con la búsqueda y transmisión de la opinión pública y no de la verdad.

Desde la aparición de la práctica retórica se ha mantenido la polémica sobre el fin que busca el emisor: si éste está al servicio de la bondad o la verdad de la argumentación o si está al servicio de intereses propios o ajenos que únicamente buscan la persuasión manipuladora. Por ello, es necesario una teoría de la argumentación que englobe, sin contradicciones, las diferentes perspectivas argumentativas: analítica, dialéctica y retórica en un marco regido por una ética de la liberación que dignifique a la Otra tanto en su papel de actual receptor pasivo como en su papel de potencial emisor activo.

¹⁰¹ LEVINAS, E. (2006) p 93

4.3.2 PERSUASIÓN

Tanto Gorgias en la Atenas democrática como Cicerón en la República romana, explicitaron la importancia de la persuasión en la argumentación retórica. Spang afirma que:

La persuasión se puede definir como la capacidad de influir en la psique y la voluntad de los oyentes para hacerles cambiar de opinión consiguiendo también que actúen de una manera determinada [...] la conducción de voluntades se consigue con mayor eficacia poniendo por obra los recursos de persuasión que brinda la retórica, ejerciendo así una influencia más eficiente en la mente de los destinatarios.¹⁰²

Mediante la persuasión se busca que el receptor de la práctica retórica asuma, mediante una determinada reacción, una opinión distinta a la mantenida con anterioridad. Esta reacción es básicamente mental pero el fin último está en una actuación concreta pero siempre desde la libre capacidad de elección de las personas. En el caso que nos ocupa, Dussel no busca a través de su argumentación un mero aumento de los conocimientos en el destinatario de sus argumentos sino la modificación de la actitud o la interpretación de las personas persuadidas respecto a la situación de exclusión, explotación y negación a la que se enfrenta la Otra desde su exterioridad enfrentada a la totalidad fetichizada. El objetivo de la persuasión es la creación de un consenso libremente aceptado; sin embargo, en nuestro caso, antes de que se produzca este consenso es necesario, mediante la contraargumentación que se defiende en la Filosofía de la Liberación, denunciar y combatir el carácter ideológico del consenso hegemónico para poder instaurar un nuevo consenso efectivamente integrador de la periferia social y mundial.

La persuasión no busca que el destinatario de la argumentación aumente sus conocimientos, busca un cambio de opinión; por ello, es necesario partir de la libertad de decisión de toda persona implicada en el proceso persuasivo, para poder aceptar o rechazar la oferta que se le ofrece a través de la argumentación. En este punto, Spang adopta la distinción hecha por Knape de cinco “aspectos de orientación” que pueden cambiar a lo largo del devenir persuasivo:

¹⁰² SPANG, K. (2005) p. 84

1. Instructivo: algo es así y no de otra manera. La situación de exclusión y dominación, tanto en la periferia mundial como en la periferia social, es así y no de otra manera.
2. Verificativo: algo es verdadero o falso, probable o improbable. La situación de pobreza y miseria creciente es, para la mayoría de la población mundial, un drama real y constatable.
3. Evaluativo: algo es bueno o malo, bello o feo, culpable o inocente. La exclusión y la dominación desde un punto de vista ético es mala, no es bella y, por supuesto, esconde una serie de culpables que extraen el máximo de beneficio de esta situación, la crisis que se inició en el 2008 con la bancarrota de Lehman Brothers es un claro ejemplo de ello.
4. Emotivo: algo debe amarse u odiarse. Es necesario reconocer a la Otra en la exclusión para poder amarla en su exterioridad.
5. Volitivo: algo debe hacerse o dejar de hacerse. La solidaridad y la lucha contra la dominación debe hacerse desde la militancia basada en la crítica de la ideología dominante y en la denuncia de sus prácticas excluyentes.

El objetivo de la persuasión es, pues, la creación de un nuevo consenso aceptado libremente, de forma efectiva por los receptores de la argumentación persuasiva; para ello, es necesaria la liberación, tal y como apunta Dussel, de aquellas que han sido recluidas en la exterioridad periférica, denostadas y silenciadas, se les ha negado la participación en el consenso totalizante e ideológico, por parte de la totalidad fetichizada del sistema excluyente e ideológico impuesto por la globalización neoliberal. Es necesario, pues, un nuevo consenso construido desde la liberación, como momento analéctico y dialectico.

La liberación es el objetivo que busca la persuasión; por ello, es necesaria una persuasión progresiva y pausada, que vaya empapando, poco a poco, al público al que se dirige para que su eficacia sea más profunda y, de este modo, la vinculación al proyecto de la liberación sea duradera. De ahí, la importancia de los textos, las conferencias, los seminarios e incluso las charlas informales que tratan esta problemática y avanzan en el devenir persuasivo. A través de la perseverancia y la insistencia, Dussel lleva más de cuarenta años dedicado a esta labor, se eliminan las posibles vacilaciones, gracias a la repetición de las ventajas que puede ofrecer la

Filosofía de la Liberación para la gran mayoría de la población mundial, ese 99% al que pretenden interpelar los indignados desde las plazas de El Cairo, Madrid, Nueva York o México D.F.

Es necesario, sin embargo, tener en cuenta que la persuasión retórica puede ser utilizada por los demagogos al servicio de la totalidad excluyente, cuyos fines, dado el carácter ideológico que los anima, se reducen al ocultamiento y defensa de la dominación y la injusticia. En este caso, la persuasión retórica deviene manipulación, mera propaganda, capaz de ejercer una violencia verbal, basada en el uso de recurrente de falacias ideológicas, susceptible de ser acompañada de otras violencias de tipo político o económico, por ejemplo, cuyo resultado, todos conocemos sobradamente. Por ello, en el devenir argumentativo es necesario que la ética y, por ende, la política sean tomadas como punto de partida.

Finalmente, es necesario distinguir tres tipos de operaciones retóricas utilizadas en el devenir persuasivo. Operaciones que ya fueron establecidas por los retóricos antiguos, desde Cicerón hasta Quintiliano, y que son las categorías del *docere*, *delectare* y *movere*. *Docere* es el modo de la persuasión mediante el cual el orador intenta influir intelectualmente en el receptor. *Delectare* es la forma con la cual el orador pretende hacer que el discurso sea atractivo para el receptor, esta operación está al servicio del *docere*. *Movere* se dirige al *pathos*, a los afectos del receptor, pretende influir psíquicamente en el receptor de la persuasión. En el caso que nos ocupa, hemos podido comprobar cómo Dussel a través de su obra *Filosofía de la Liberación* recurre con insistencia al *docere*, puesto que su argumentación es filosófica, pero no desdeña el *movere*, que incorpora por medio de sus ejemplos y su personificación de la exclusión, ni el *delectare*, que podemos apreciar en la sistematización y presentación de su obra fundacional.

4.3.3 HECHO RETÓRICO

La Retórica se ocupa, afirma Albadalejo, de la estructuración interna y de la estructuración externa del discurso retórico; la primera se centra en la organización textual, mientras que la segunda se ocupa de las relaciones que se producen entre la estructuración interna y el orador, el público, el referente y el contexto en el que se produce la argumentación. Esta doble estructuración provoca la distinción entre el texto retórico, que forma parte del hecho retórico y sin su presencia el hecho retórico no tiene

lugar, y el hecho retórico, arquitectura en la cual las relaciones sintácticas, semánticas y pragmáticas se originan de forma solidaria y otorgan una unidad semiótica a la argumentación retórica.

El texto o discurso retórico es un objeto lingüístico en el que se produce la construcción material-lingüística que origina la actividad argumentativa del orador. El texto retórico se organiza en dos niveles fundamentalmente: el nivel que depende de la operación de *dispositio*, que se encarga de la estructuración de los elementos conceptuales dentro del discurso y cuyo carácter es subyacente, y el nivel que depende de la operación de *elocutio*, que verbaliza dichos elementos conceptuales y que se encarga de manifestar o expresar la *dispositio*. Estos dos niveles en los que se organiza el texto retórico forman el campo sintáctico del hecho retórico. Empero, dentro de la construcción textual también es necesario recordar la importancia de la *inventio*, operación mediante la cual se elabora la construcción referencial, elementos que constituyen los referentes del discurso, expresada por el texto retórico.

Por otra parte, nos recuerda Albadalejo, el hecho retórico es un fenómeno argumentativo mediante el cual el orador construye un texto retórico, núcleo del hecho retórico, y lo presenta al destinatario con la intención de persuadirlo de algo; en el caso que nos ocupa, Dussel pretende persuadirnos de la existencia de una exterioridad dominada y excluida por la totalidad hegemónica y de la necesidad de la liberación tanto de los excluidos como de los miembros alienados de la totalidad. El filósofo latinoamericano se convierte en el orador, productor del texto retórico, que pretende que el receptor de su argumentación modifique su pensamiento, sea consciente de la situación de exclusión y alienación en la que vive, y que actúe para alcanzar la liberación. Para ello, es imprescindible que el orador, en este caso Dussel, domine los conocimientos técnicos necesarios para la producción y emisión de la argumentación retórica y que posea unas cualidades que le ayuden a aprovechar dichos conocimientos técnicos de forma apropiada.

El orador debe perseguir, desde una posición ética, la utilidad de la causa que defiende, la importancia de la posición retórica en la que se sitúa y que defiende con su argumentación. Para ello, es necesario, afirma Albadalejo:

Una competencia especial, que podemos llamar *competencia retórica activa*, que es de carácter textual-comunicativo, es decir, es una competencia lingüística centrada

en el texto y en su comunicación, que es más amplia que la competencia propuesta por la gramática generativo-transformacional, puesto que incluye no sólo la capacidad de construir las oraciones del texto retórico, sino también la de fundarlo temáticamente, la de organizarlo en su estructura textual global y la de dirigirlo al destinatario de manera efectiva.¹⁰³

Por medio de la “competencia retórica activa”, el orador puede llevar a cabo las operaciones de *inventio*, *dispositio* y *elocutio*, la operación previa de *intellectio*, mediante la cual comprende la situación retórica en la que se encuentra, y las posteriores operaciones de *memoria*, mediante la cual memoriza su discurso, y *pronuntiatio*, a través de la cual expresa su discurso ante el receptor. En el caso de la retórica de la *Filosofía de la Liberación* estas dos últimas operaciones son llevadas a cabo por Dussel por medio de seminarios, conferencias, entrevistas o charlas.

Por otra parte, el destinatario del texto retórico es generalmente de carácter colectivo y forma parte del hecho retórico, puesto que, es el punto de llegada del discurso. El texto retórico puede cumplir su misión persuasiva aunque el destinatario sólo posea la competencia lingüística común. La retórica de la *Filosofía de la Liberación* está dirigida a todo tipo de público y, en especial, a las clases condenadas a la exclusión y la dominación; sin embargo, al tratarse de una argumentación filosófica, cuyo componente retórico es necesario señalar, para poder percibir adecuadamente este componente retórico es necesario, nos recuerda Albadalejo, que el receptor posea “la competencia retórica básica”.

En el hecho retórico, la relación que se establece entre el orador y el destinatario se produce por medio del discurso, el texto retórico es una interacción pragmática fundamentada en “actos de habla”. El orador en su discurso retórico recurre a tres tipos diferentes de “actos de habla”, que en palabras de Albadalejo son los siguientes:

Un acto de habla locucionario por el hecho de construir un texto retórico en el que se expresa una macroestructura que contiene unas informaciones semántico-intensionales determinadas; realiza un acto de habla ilocucionario al mantener en la construcción de dicho texto una actitud comunicativa de afirmación, de acusación, de defensa, etc., y lleva a cabo un acto perlocucionario en tanto en cuanto su discurso produce un efecto en el destinatario.¹⁰⁴

¹⁰³ ALBADALEJO, T. (1991) p. 48

¹⁰⁴ ALBADALEJO, T. (1991) p. 50

Estos tres “actos de habla” son imprescindibles a la hora de elaborar y recibir el texto retórico; ya que, el discurso es construido, por parte del orador, con la intención de influir en el destinatario. Empero, el peso fundamental recae en la parte perlocutiva; puesto que, la intención final del orador es influir persuasivamente en el receptor del texto retórico. En nuestro caso, la dimensión perlocutiva expuesta por Dussel anima a la crítica y a la militancia del destinatario frente a la dominación y la exclusión de la Otra sometida a la totalidad dominante.

Otro de los elementos fundamentales que conforman el hecho retórico es el contexto en el que se produce la argumentación retórica. El contexto está constituido por factores históricos, políticos, económicos, sociales, culturales, etc., que condicionan la producción y la recepción del texto retórico. En el análisis retórico de la argumentación presente en *Filosofía de la Liberación* el contexto es fundamental; ya que, Dussel parte de una situación de exterioridad total, puesto que, como filósofo se encuentra recluido en la periferia a la que durante 500 años ha sido arrojada Latinoamérica, condenada al colonialismo y a la dependencia tanto política y económica como filosófica; mientras que, su tema de estudio es esa propia situación de exclusión y dominación tanto a nivel mundial como a nivel social. El contexto está dominado por la negación de los países periféricos y de los grupos y clases sociales dominadas tanto del centro como de la periferia; por ello, Dussel pretende persuadir al receptor de su discurso de la necesidad de la liberación social y mundial expuesta a lo largo de su obra.

5. CONCLUSIONES

La Filosofía de la Liberación es un pensamiento radical que surge de la alteridad de la opresión y la exclusión ejercida sobre las Otras: mujeres, razas no-blancas, ancianas, niñas, marginales e inmigrantes, obreras, campesinas, indígenas y culturas de la periferia negadas por el capitalismo globalizado de corte financiero y transnacional. Otras silenciadas, excluidas más allá de las fronteras del no-ser occidental, blanco machista y burgués.

Como reconoce el propio Dussel, la filosofía de la liberación surgió a finales de los años sesenta en Latinoamérica como la necesidad de pensar la realidad construida por la dependencia y como la articulación de un proceso de liberación. El origen regional de la filosofía de la liberación, enmarcada dentro del continente latinoamericano, no impide que ésta aspire a una validez universal; ya que, la filosofía

de la liberación es válida para toda región mundial dominada por la dependencia que extiende a lo largo y ancho del planeta la globalización neoliberal. Por ello, tras la crisis en la que se encuentra en la actualidad el continente europeo, este pensar originario de Latinoamérica nos puede ayudar para poder pensar la situación de dependencia en la que se encuentran en la actualidad los países de la periferia europea, sometidos a los dictados del centro político y financiero que pivotan alrededor de Berlín y Frankfurt.

La experiencia latinoamericana y el pensar de la filosofía de la liberación van cobrando una importancia cada vez mayor en el continente europeo, a medida que la exclusión y la dominación se extienden por el sur de Europa gracias a la implantación final del proyecto neoliberal. Por ello, la filosofía de la liberación es fundamental para pensar desde la periferia, para articular el ateísmo necesario que se enfrente a la fetichización de la globalización neoliberal; es necesario poner al descubierto el componente falaz de su argumentación ideológica y la supuesta bondad del sistema hegemónico que es negada por la interpelación de la Otra, de los excluidos y oprimidos.

Empero, esta tarea es ardua, requiere de una lucha que se enfrenta a la totalidad excluyente, una lucha por el conocimiento en el contacto diario con el pueblo que se construye en la solidaridad de las luchas. Por ello, la filosofía escolástica, enclaustrada en la comodidad de la academia, que ofrece un saber ideológico construido a lo largo de los siglos en muchos casos, tal y como denuncia Dussel, sobre argumentos falaces que justifican u ocultan la dominación; el saber cerrado, blindado frente a la crítica, que ofrece la totalidad hegemónica para ser amado por dominados y dominadores no es suficiente para alcanzar la liberación, es necesaria e imprescindible una lucha por el conocimiento negado a los países periféricos y a las clases dominadas, una epistemaquia que se enfrente a la hegemonía neoliberal.

En el proceso de liberación, representado por la epistemaquia contrahegemónica, es fundamental la teoría de la argumentación por un doble motivo: en primer lugar, debe construir una contraargumentación, cuyo análisis hemos intentado realizar en este trabajo, capaz de enfrentarse, desde la exterioridad interpelativa, a la argumentación hegemónica; y, en segundo lugar, debe centrarse en el estudio de las falacias ideológicas, estudio que requiere de otro trabajo más extenso, a las que recurre la argumentación neoliberal para sustentar su hegemonía sobre el consentimiento de sus ciudadanos, ya que, cuando el consentimiento deja de operar, la dominación no es

suficiente para mantener la hegemonía y la liberación se encuentra al alcance de la mano.

6. BIBLIOGRAFÍA

ALBADALEJO, T. (1991) *Retórica*. Madrid: Síntesis.

ARISTÓTELES (1998) *Retórica*. Madrid: Alianza.

BEORLEGUI, C. (2010) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto 3ª edic.

CORREDOR, C. (1999) *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Madrid: Visor.

DUSSEL, E. (2011) *Filosofía de la liberación*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

DUSSEL, E., MENDIETA, E. y BOHÓRQUEZ, C. (Eds.) (2009) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino". 1300-2000: historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI.

DUSSEL, E. (2007) Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas (Dos "juegos de lenguaje"). En DUSSEL, E. (ed.) *Materiales para una política de la liberación*. (pp. 81-94). Madrid y México, D.F.: Plaza y Valdés.

DUSSEL, E. (2007) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

DUSSEL, E. (2005) La introducción de la *transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana. En APEL, K. O. y DUSSEL, E. (ed.) *Ética del discurso y ética de la liberación*. (pp. 73-125). Madrid: Trotta.

DUSSEL, E. (2005) La razón del Otro. La "interpelación" como acto de habla. En APEL, K.O. y DUSSEL, E. (ed.) *Ética del discurso y ética de la liberación*. (pp. 141-170). Madrid: Trotta.

DUSSEL, E. (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 2011 7ª edic.

ECHEVERRÍA, J. (2003) *La revolución tecnocientífica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

van EEMEREN, F.H. y HOUTLOSSER, P. (2004) Breve esquema del enfoque pragmático-dialéctico. En DOURY, M. y MOIRAND, S. (ed) *La argumentación hoy*. (pp. 55-81). Barcelona: Montesinos.

- GRAMSCI, A. (2011) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- HARVEY, D. (2007) *El nuevo imperialismo*. Tres Cantos: Akal.
- HITCHCOCK, D. (2005) “The concept of argument”, disponible en la red: <http://www.humanities.mcmaster.ca/~hitchckd/concept.pdf>
- KUHN, T. S. (1971) *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006 3ª edic.
- LEVINAS, E. (2006) *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- MONEDERO, J. C. (2009) *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal*. Tres Cantos: Akal.
- NAREDO, J.M. (2006) *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI de España, 2010 2ª edic.
- PRECIADO, B. (2008) *Testo yonqui*. Pozuelo de Alarcón: Espasa Calpe.
- SANTOS, B. de S. (2009) *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta.
- SANTOS, B. de S. (2011) “Introducción a las epistemologías del sur”, disponible en la red: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf
- SEARLE, J. (1980) *Actos de habla*. Madrid: Cátedra, 2009 7ª edic.
- SPANG, K. (2005) *Persuasión. Fundamentos de la retórica*. Pamplona: EUNSA.
- VEGA REÑÓN, L. y OLMOS GÓMEZ, P. (Eds.) (2011) *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. Madrid: Trotta.
- VEGA REÑÓN, L. (2003) *Si de argumentar se trata*. Barcelona: Montesinos, 2007 2ª edic.
- WITTGENSTEIN, L. (1987) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.