

**TRABAJO FINAL DE MÁSTER
CON ORIENTACIÓN ACADÉMICA**

***LA FILOSOFÍA DE
LA LIBERACIÓN***

**como filosofía y praxis:
Una mirada desde la praxis
Bolivariana**

Estudiante: Linn Victoria Sirnes

**Supervisores: Sidi Mohamed Omar y Fernando Casado
Gutiérrez**

Tutora: Sonia París Albert

Castellón, octubre 2015

Resumen:

En el presente trabajo se hace una revisión de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, para ponerla en diálogo con la filosofía para la paz y observar algunas prácticas de liberación en la Revolución Bolivariana. Revisamos conceptos claves como la exterioridad, la alienación así como la crítica a la modernidad eurocéntrica, y la propuesta dusseliana de la *transmodernidad*. Las categorías más abstractas se concretizan en la categoría política del pueblo, que también representa el momento donde la revelación del Otro (Otra), cara-a-cara, reconstruye otros proyectos descolonizadores desde la afirmación de la vida. Desde la praxis bolivariana observamos cómo la filosofía de la liberación se vincula con prácticas concretizadas en la Revolución Bolivariana. Éstas prácticas se concretizan en el proceso del pueblo de la concientización y la praxis liberadora ante el poder fetichizado como también en el proceso Constituyente, el Poder Popular, y el ALBA. Observaremos que las prácticas observadas cumplen con tanto el criterio material, como el criterio formal de Enrique Dussel. La política liberadora tiene que cumplir con el criterio de la vida, pero asimismo con el ejercicio de la democracia, aunque esta debe ser reconceptualizada y descolonizada, para poder ser una democracia *transmoderna* a servicio del pueblo. Para la filosofía de la liberación, hay un momento pre-discursivo, de la solidaridad originaria. Ésta solidaridad intersubjetiva y la experiencia concreta de la praxis, es la base para que el pueblo puede construir una alianza y fortalecerse como pueblo, como el bloque social de los oprimidos y excluidos. El Otro y la Otra, desde la exterioridad y con sus potencias transmodernas, se conforman como una *hiperpotencia* en el poder. Como bloque solidario y consolidado, pueden entrar en la comunidad de comunicación en mayor simetría. De ésta manera no serán meramente incluidos e incluidas a participar en una Democracia Cosmopolita, definida por un ser masculino, occidental. Para reconocernos como interlocutores válidos en el debate, hace falta entrar en la comunidad de comunicación en mayor simetría. Las propuestas universales tienen que descolonizarse desde la alteridad del Otro y la Otra, para dialogar con la modernidad y crear un proyecto transmoderno, que quizás podríamos denominar una Democracia Transmoderna Pluriversal. De lo abstracto a lo concreto, podamos observar que existen propuestas transmodernas descolonizadoras, que desde su exterioridad, construyen *políticas-otras, proyectos-otros*.

Palabras Claves:

Enrique Dussel-La Filosofía de la Liberación-La Filosofía para la Paz- Venezuela-La Revolución Bolivariana – el Otro y la Otra- el pueblo- lo material y lo formal

“Yo no quiero que Chávez se vaya porque yo no quiero volver a ser invisible”

(un venezolano: reproducido por Eduardo Galeano, 2012)

El tema de la liberación esta en el fondo del proceso de las masas, del pueblo y de la cultura latinoamericana. Estamos viviendo un momento en el que se va a producir la segunda independencia

(Dussel, 2010)

Dedicación

*A los nadies, a los pueblos periféricos del mundo, al pueblo
venezolano y a la memoria de Hugo Rafael Chávez Frías.*

Agradecimientos

En primer lugar quisiera agradecer a mis supervisores, Sidi Mohamed Omar y Fernando Casado Gutiérrez , por aceptar dirigir mi tesis, por su apoyo desde el inicio hasta el final de esta trayectoria, por su dedicación y su paciencia. Agradezco mucho a Sidi, todo lo aprendido en clase, sus reflexiones me han aportado mucho a nivel académico, y las preguntas emprendidas en clase, son éstas que no se dejan en la aula, sino en la mochila que llevo conmigo toda mi vida. También agradezco sus respuestas rápidas, sus recomendaciones, sus reflexiones y su presencia constante por mail, durante todo este procesó.

Asimismo, quisiera agradecer a Fernando, por las recomendaciones y correcciones de la tesis, pero también por la importancia que ha tenido en mi vida, más allá de está. Desde mi primera vez en Venezuela, Fernando ha sido una inspiración, me ha introducido a temas académicos y actuales de la Revolución, pero también me ha invitado a conocer la praxis. Me ha introducido a muchas personas que han sido claves para conocer a la realidad venezolana, y también me ha traído a conocer la realidad a través de trabajo de campo en la Cooperativa Socialista, como a conferencias etc. También he vivido con él y su pareja Rebeca Sánchez, tanto en Caracas como en Quito, y quisiera agradecerles a los dos, por incorporarme a la familia y abrir su hogar, por todo el amor, el cariño y las experiencias maravillosas vivido juntos.

Quisiera expresar mis agradecimientos a Rebeca Sánchez, antes que todo por ser mi hermana, pero también por sus aportaciones y reflexiones, ella ha sido una gran inspiración y apoyo en todo el proceso de escribir la tesis. También quisiera agradecer a su familia, en particular a Sonsire y a Jesús Sánchez, por todo el amor y cariño, por abrir su casa a una noruega desconocida en mi primera visita a Venezuela y por recibirme en su familia, como otro miembro más.

También quisiera expresar mi gratitud a la Cátedra UNESCO de la Filosofía para la Paz, a todo el equipo, y a los profesores y a las profesoras, por todo este equipaje académico que nos han brillado. En particular quisiera agradecerle a Sonia Paris Albert, por ser mi tutora de tesis, pero también por lo aprendido en clase y por siempre estar atenta ante mis dudas por mail. Asimismo, quisiera expresar mis agradecimientos a Irene Comins Mignol, Miguel Ángel Mateo Pérez, Fabricio Forasteli, Paco Cascón, Maximiliano Martín Vicente y a la memoria de (Paco)Francisco Muñoz, por todas las conversaciones y todo lo aprendido en clase. Quisiera agradecer también a mis compañeros y compañeras de clase, en particular a Ximena Castro Bernardi y a Paula Herranz García, por todas las reflexiones tanto adentro de la aula como afuera y por todo lo vivido juntas. También quisiera expresar mis agradecimientos profundos a Juan Carlos Pacheco, que fue un apoyo incondicional ante mi llegada a Caracas y durante todos los meses que vivía allí, por su amistad, por enseñarme la realidad venezolana. Asimismo quisiera agradecerle a su prima, Anais Moreno, por la amistad y lo vivido juntas en Venezuela.

Mis agradecimientos profundos al pueblo venezolano, por el cariño y la bienvenida tan calorosa, por enseñarme tanto y por seguir en la búsqueda de *otro mundo posible*, donde todos y todas estemos reconocidos como iguales, pero diferentes. Pero asimismo, quisiera agradecerle a todos los pueblos latinoamericanos que he conocido, que con su amor, solidaridad, energía y con sus luchas, me han inspirado a ser la persona que soy y me siguen inspirando cada día, para nunca aceptar la indiferencia ante el sufrimiento humano. En particular, a parte de Venezuela, quisiera expresar mis profundas agradecimientos y mi amor al pueblo cubano, guatemalteco, mexicano, peruano y ecuatoriano, que son los países latinoamericanos que más he conocido.

También quisiera agradecer a mis amigos y a mis amigas en Noruega, que a pesar de la distancia me reciben con amor y comprensión, en particular Anja Pettersbakken, que ha sido un apoyo incondicional casi toda mi vida. Y un agradecimiento profundo a Eirik Vold, que me abrió todas las puertas a Venezuela, pero asimismo por su amistad y por ser una gran inspiración. Quisiera agradecer a mi hermana guatemalteca Nixa Maldonado, a Mia Andresen, Maria Kase, Joel Lundgren y a Raquel Àvila Dosal. Finalmente, a mi familia, en particular a mis padres, por su comprensión ante mis viajes y mis ausencias, por su apoyo y amor incondicional. *Takk!*

Índice

Presentación de la tesis	8
Motivos personales.....	8
Fundamentación e introducción a la tesis.....	12
Hipótesis.....	17
Preguntas de investigación.....	17
Objetivos.....	17
Metodología	18
Limitaciones y obstáculos durante el proceso de investigación.....	24
Estructura de la tesis	24
Capítulo 1: La filosofía para la paz y la filosofía de la liberación	29
1.1 La Periferia del Sistema-Mundo Moderno/Colonial/Patriarcal	48
1.2 Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación	65
1.3 Una aproximación a la Filosofía de la Liberación.....	74
1.4 Praxis de liberación desde la exterioridad: El ámbito donde se revelan el otro y la otra.....	84
1.5 Recapitulación.....	105
Capítulo 2: Un proyecto transmoderno basado en la afirmación de la exterioridad de las voces silenciadas	107
2.1 El giro epistemológico de la filosofía para la paz en diálogo con la filosofía de liberación	108
2.2 La comunidad de la vida anterior a la comunidad del lenguaje	114
2.3 La ética material como la imposibilidad de elegir la muerte.....	122
2.4 La transmodernidad como propuesta para hacer las paces	125
2.5 El pueblo: bloque social de los oprimidos y excluidos.....	136
2.6 El pueblo como hiperpotencia para la praxis política.....	147
2.7 Recapitulación.....	155
Capítulo 3:	160
Praxis liberadora - Una mirada desde la praxis bolivariana.....	160
3.1 La Revolución Bolivariana de Venezuela: una aproximación	161
3.2 Venezuela: Alienación, colonialidad e imperialismo	168
3.3 Venezuela, el despertar de un pueblo en claves de Dussel.....	180
3.4 La praxis de la liberación política, repensar la política	190
3.5 El criterio formal de la praxis: Una aproximación desde la praxis bolivariana	196
3.6 El criterio material de la praxis: una aproximación desde la Revolución Bolivariana	210
3.7 Recapitulación.....	223
Conclusiones finales.....	225
BIBLIOGRAFÍA	234

Presentación de la tesis

El presente trabajo se entrega como tesis del Máster Universitario en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, y forma parte de la línea de investigación sobre Cultura y Paz y más concretamente dentro de la línea de investigación postmoderno. Basándome en las aportaciones de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel ésta tesis propone crear una diálogo entre esta corriente filosófica y la filosofía para la paz, para luego en el tercer capítulo acercarnos a la praxis Bolivariana. A través de una revisión de la filosofía de la liberación y de la Revolución Bolivariana este trabajo propone identificar si esta revolución ofrece algunas prácticas de liberación que se vincula con su filosofía y si éstas prácticas aportarían a un nuevo proyecto transmoderno liberador.

Motivos personales

Fue a través del Giro Decolonial, introducida a mi mundo en la clase de Filosofía para la Paz, dictado por mi supervisor de tesis Sidi Mohamed Omar, donde conocí a Enrique Dussel. Las referencias constantes hacia Dussel, por parte de autores como Mignolo, Restrepo y Rojas despertaron algunas inquietudes que, la noche antes de mi primera exposición, no me dejaron dormir ni un segundo. Unas anécdotas habían llegado a ocupar toda mi energía. Luego recuerdo

pensar que felizmente ya no tenía que regresar a leer autores tan complicados de entender. Pero después, en prácticamente todas las clases que seguían, mis pensamientos y reflexiones regresaban a los autores vistos en aquella clase y en particular, al filósofo que no me dejó dormir. Recuerdo pensar, entonces, que Sidi Omar debería estar presente en más clases, para introducir estos interrogantes o para tener esta perspectiva presente en una manera tan integral como se ha logrado hacer con la perspectiva de género. Luego, en la clase *Últimas tendencias en los Estudios de Paz y Conflicto*, nuestro profesor Francisco(Paco) Muñoz- cuyo recuerdo y aprendizaje siempre quedará con nosotros y nosotras- volvió a introducir a Dussel en la agenda.

Llevé a estos debates entonces, en el equipaje a Venezuela en agosto de 2013, con el fin de conocer a la Revolución Bolivariana y La República Bolivariana de Venezuela. El protagonismo y la participación del pueblo, quedaron ante mis ojos como la praxis de liberación desde los Otros y las Otras, de quienes habló Dussel.

Los y las protagonistas de la Filosofía de la Liberación entonces comenzaron a salir del libro, y revelarse como el Otro y la Otra, en las esquinas calientes de Caracas, en las calles y en las plazas, en la radio y la televisión y en Los Consejos Comunales y en el gobierno bolivariano. Observé cómo que los gritos y las propuestas de este pueblo y de sus políticos, no lograron ser entendidas desde Europa y EE.UU. con *La Gran Prensa* que cada día repetía noticias ficticias para burlarse y para crear una opinión pública mundial *en contra* ésta revolución. Desde Venezuela, la crítica dusseliana hacia La Ética de Discurso, me resulto muy vigente. Desde una comunidad de comunicación ,dentro del Sistema-Mundo que previamente tiene el poder de definición y las alianzas establecidas para ejercer la coerción por el consenso o la fuerza, me parece válido el argumento de que no existe la simetría necesaria para invitar a presidentes como

Hugo Chávez, Rafael Correa o Evo Morales a un diálogo y llamarlo un diálogo democrático. La filosofía de la liberación no parte de la comunidad de comunicación, sino de los excluidos, las víctimas de la *no-comunicación*, pero asimismo Dussel propone incorporar todo lo logrado por la Ética de Discurso. La propuesta de Dussel, entonces, es que la política emancipadora y la praxis de liberación tienen que surgir desde el pueblo, es allí donde se desarrollará una sociedad transmoderna. Entonces, presente en las calles caraceñas, observando las reuniones callejeras y las discusiones espontáneos que surgieron entre la gente y las referencias hacia el poder popular y los consejos comunales, observe que las lecturas de Dussel, también podrían leerse, entre el pueblo y los políticos revolucionarios de Venezuela. Ante mis ojos, pude observar a una mujer humilde alzando la voz para referirse a la constitución que ella misma había participado en formar. Antes no tenía cedula, no era reconocida como miembro del estado Venezolano, ahora estaba participando en la política y por la primera vez en su vida vivía en una vivienda digna, otorgada por la Gran Misión Vivienda Venezuela.

En Caracas también conocí al español-venezolano Fernando Casado, quien llegó a ser mi otro supervisor de tesis. Como Doctor en Comunicación y con su gran experiencia política y académica en la Revolución Bolivariana me ha dado muchos aportes e inspiración para seguir desarrollando éstas ideas y me ha ayudado a acercarme más a los múltiples procesos de cambios que ha ocurrido con la Revolución Bolivariana. Como demuestra los análisis de Casado (2015, AVE), desde su creación en 2011, unos 700.000 han recibido techos dignos, lo cual «supondría la construcción de 479 por día y la entrega las llaves de las mismas a unas 20 familias cada hora(...)Mientras en Venezuela 20 familias reciben una vivienda digna, en España 4,4 familias son desahuciadas cada hora que pasa». Al regresar a Castellón después de mi experiencia en

Venezuela entonces, no me quede duda acerca de cuál iba a ser el enfoque de mi investigación, no obstante, aún quedaba varios temas a resolver, tales como cuáles practicas dentro de La Revolución Bolivariana que más parecía a la practicas decoloniales. Luego, Fabricio Forastelli, en la clase de Metodología y Técnicas de Investigación 1 y 2, me ayudó a enfocarme en La Filosofía de la Liberación, en lugar de hablar sobre prácticas descoloniales como una mezcla de Dussel y el Giro Decolonial. Asimismo, Sidi Omar me ha inspirado a seguir estas propuestas y ha sido una ayuda constante que me ha motivado a seguir profundizando sobre mi tema.

Entonces, al leer más lecturas sobre la Filosofía de la Liberación y la Filosofía para la Paz observaba cada vez más puentes de diálogos y temas de discusión entre los dos corrientes. La decisión de comenzar de nuevo también tuvo sus motivos personales, ya que desde Caracas fui directamente a Habana, donde vivía y trabajaba siete meses. Decidí entonces, hacer una pausa y al releer la tesis después de tanto tiempo, me quede claro que no quisiera que el enfoque de mi tesis fuera a ser sobre el imperialismo y el neoliberalismo ya que estos temas podrían formar parte de las premisas de mi tesis, y no como tema de discusión. Estas recomendaciones también me dio Fabricio Forastelli en la clase de Metodología. Creo que también la situación de Venezuela en el momento que vivía allí, me hizo profundizar en la lectura sobre el dominio y el imperialismo estadounidense, ya que en el medio de las llamadas *guarimbas* (manifestaciones violentas) muchos venezolanos, yo incluso, temíamos la intervención militar estadounidense. Por fin, después de Cuba he vivido con mi supervisor Fernando Casado y Rebeca Sanchez, en Quito donde me han inspirado para seguir avanzando en la tesis. Rebeca, al estudiar la Maestría en Estudios latinoamericanos, con un enfoque postcolonial, también me invitaba a sus clases, donde entre otros discutíamos Dussel y la filosofía de la liberación. En fin, he puesto a dialogar a estas

dos filosofías, para intentar de mirar a Venezuela desde ésta aproximación y reconocer las prácticas de liberación, que aunque sean imperfectas, son prácticas de paz.

Fundamentación e introducción a la tesis

En el presente trabajo me dedicaré a hacer una revisión de la propuesta filosófica de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. ¿Qué es la propuesta liberadora de la filosofía de la liberación? ¿De qué se quiere liberar o a quién pretende liberar? Como punto de partida, cabría señalar que se trata de una propuesta filosófica que parte desde las víctimas del Sistema-Mundo. Desde una perspectiva crítica propone ser el contra-discurso de la Modernidad y la filosofía eurocéntrica. Además, se trata de una filosofía comprometida con los pobres, quienes para Dussel, son los sujetos quienes llevan en su exterioridad, la esperanza de la praxis liberadora. Pero, como se preguntaba Bondy ¿es posible filosofar auténticamente en la periferia?

En el giro epistemológico de la Filosofía para la Paz, Martínez Guzmán (2000:50, 59-70) propone hacer una reflexión crítica hacia la razón única occidental, por ser una razón excluyente que ha rechazado los otros saberes. Por tales motivos, propone que la teoría crítica comunicativa puede ser complementada con los estudios posmodernos y las teorías feministas. Para escuchar las voces silenciadas hace falta desaprender algo de lo que la modernidad nos ha derivado. No basta desaprender, sino que hace falta incluir las otras voces y los otros saberes para así construir un diálogo intercultural, basada en saberes compartidos. El giro epistemológico también pone énfasis en la pluralidad: frente a la razón se habla de las razones, existen múltiples formas de saberes y existen múltiples formas de hacer las paces. No obstante, después de desaprender,

¿cómo reconstruir nuevos saberes plurales y diversas, para hacer las paces desde la diversidad? La filosofía de la liberación es exactamente una propuesta que indirectamente responde a esta pregunta y que nos invita a pensar la dominación *occidental* , desde la periferia y desde la exterioridad.

La filosofía para la paz incorpora posturas postmodernas, realiza críticas hacia algunos elementos de la modernidad y propone la perspectiva constructiva para construir nuevos saberes con las voces silenciadas. No obstante, aunque Enrique Dussel por una parte podría situarse dentro del corriente postmoderno él toma un paso más allá e indica que las posturas posmodernas no le resultan suficientes. Para el filósofo no podemos hablar de un *pre* ni un *post*, cuando las culturas periféricas se han construido en la exterioridad de la modernidad, y por ende el filósofo habla de *la transmodernidad*. Argumenta que la filosofía de la liberación revela la otra cara de la modernidad (Dussel,1993), la modernidad oculta. Al igual que la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, el filósofo también se inspira en los debates de La Escuela de Frankfurt, pero argumenta que el pensamiento crítico, tanto de Michel Foucault y Jaques Derrida, sirve más para la deconstrucción que para la reconstrucción. Dussel mantiene un diálogo con la Acción Comunicativa de Habermas y Apel, pero asimismo les hace una crítica, y esto le desprende un poco de la postura de Martínez Guzmán y la filosofía para la paz. Aquí se producirán algunos dilemas ya que la filosofía para la paz tiene como base la Ética del Discurso. En particular a partir del segundo capítulo veremos cómo estas dos propuestas filosóficas crean debates interesantes que podrían crear aportaciones mutuas.

Ahora bien, ¿cuál es mi fundamentación para indicar la filosofía de la liberación encuentra algunas prácticas concretas en la Revolución Bolivariana? En Políticas de la liberación «*el giro*

descolonizador desde el pueblo y hacia la segunda emancipación», Dussel (2007a) describe diferentes contextos históricos en la región en donde el pueblo ha tenido un papel protagonista en las transformaciones, desde la Revolución Cubana, la Revolución Sandinista hasta la Revolución Bolivariana. En este último, el filósofo señala algunos de los elementos que para él, son novedosos en la política, como «El referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, el poder ciudadano y el electoral, la manera de elegir los jueces del Tribunal Supremo de Justicia (Dussel:2007)». Entonces, a lo que se refiere a la Revolución Bolivariana, Dussel resalta la importancia de la creación de una democracia participativa dentro de la democracia representativa. Señala que en el caso de Venezuela se trata de una democracia en donde el pueblo tiene la soberanía y el acceso a la participación constante. El filósofo indica que América Latina ahora está viviendo una época en donde va a surgir la segunda independencia. Ahora bien, esto es un punto central para mi tesis: si el filósofo de la filosofía de la liberación señala que América Latina ahora está viviendo un proceso de liberación, habrá que estudiar los focos de esta liberación, ya que también es de gran interés para los estudios postcoloniales que forman parte de la investigación para la paz.

Aunque Venezuela no es el único país en la región en donde se está produciendo cambios profundos (Ecuador, Bolivia), creo que la Revolución Bolivariana de Venezuela ofrece algunas prácticas protagónicas, vinculadas a los debates sobre la política de liberación de Dussel, que tienen gran importancia para los estudios para la paz. Como hemos visto, habrá varios dilemas que se plantean en base de los temas ya mencionados. El sufrimiento humano es una preocupación principal de ambas corrientes filosóficas, pero quizás es el criterio *material*, lo que le acerca más Dussel a la Revolución Bolivariana, y quizás es este mismo elemento, de

inspiración marxista, que produciría algunos dilemas con el foco de atención de La Cátedra UNESCO de Filosofía para la paz. A lo largo de la tesis también nos ponemos a reflexionar acerca del criterio material y el criterio formal. Este último es el punto de partida para la Ética Discursiva, que ha servido de gran inspiración para la Filosofía para la paz. Desde la filosofía de la liberación, está es incorporada pero no es el punto de partida, entonces, creo que los debates entre lo material y lo formal son muy pertinentes para la filosofía para la paz, porque son debates que se ponen a reflexionar sobre algunos de los fundamentos de la filosofía.

La filosofía para la paz propone desaprender y aprender de las voces silenciadas y en este sentido ha dejado una puerta abierto, tanto a Dussel y como a Venezuela. Cabe escuchar a las voces silenciadas, por más que se manifiestan y gritan en una manera que no cuadran dentro de las categorías establecidas desde *la colonialidad del saber* (Maldonado-Torres,2007), podemos aprender algo, además: podemos hacer las paces, desde la diversidad, poniendo énfasis en lo plural. Comparten tanto la preocupación por el sufrimiento humano, la pobreza, y ambos tienen su crítica al proyecto moderno y el eurocentrismo, pero habrá varios dilemas que se plantean en base de los temas ya mencionados. Pero por el otro lado, estos debates podrían tener algunas aportaciones mutuas. ¿Quizás la filosofía para la paz necesite incorporar elementos “dusselianos” para poder reconocer prácticas de liberación y paz en la Revolución Bolivariana? Asimismo, quizás la filosofía de la liberación necesita aprender de la filosofía para la paz para desaprender la violencia, que además ni siquiera puede legitimarse desde el propio principio material de Dussel. Esto es una contradicción en su propia filosofía que podría visibilizarse y desaprenderse con la filosofía para la paz, y sería interesante profundizar más en este tema en futuros trabajos.

Como con cualquier teoría, habrá muchísimos elementos que no cuadren dentro de ninguna teoría, y desde la filosofía para la paz, habrá dilemas a lo que tiene que ver con la Revolución Bolivariana. Tanto el golpe militar de 1992, el papel de los militares y el lenguaje utilizado por el gobierno bolivariano, son elementos que crean dilemas con los estudios para la paz. A pesar de la gran reducción de la violencia estructural, hay altos niveles de inseguridad en Venezuela, el gobierno tampoco no ha logrado eliminar la corrupción, y estas son algunas de las contradicciones que se vive en un proceso de cambio tan profundo, como en la Revolución Bolivariana. No obstante, existen múltiples espacios y prácticas de paz en la Revolución Bolivariana, y con la *paz imperfecta* la filosofía para la paz propone reconocer los espacios de paz, en situaciones donde también puede haber altos índices de violencia directa, que desgraciadamente sigue marcando la realidad venezolana. Se trata de pensar en la paz desde los espacios de paz y no desde la violencia. Entonces en el presente trabajo voy a analizar si los debates filosóficos de Enrique Dussel encuentra algunas practicas concretas en la Revolución Bolivariana, que además, podrían entrar en la puerta dejado abierta por la filosofía para la Paz, en particular desde las líneas de investigación relacionado con el post-colonialismo. Las prácticas de paz observamos en el tercer capítulo, donde incorporamos tanto el criterio material y formal en el estudio de la praxis. A lo largo de mi tesis, espero mostrar que el Otro y la Otra-como la categoría política *pueblo*, pueden liberarse de la dominación interna y externa y crear un nuevo proyecto transmoderno, donde ellos mismos son los y las protagonistas en la praxis para transformar la política y aumentar su soberanía.

Hipótesis

Basándose en las aportaciones de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel esta tesis propone que la Revolución Bolivariana ofrece algunas prácticas de liberación para el pueblo, que aportarían a un nuevo proyecto transmoderno liberador

Preguntas de investigación

1. ¿Cuáles son los principales debates que surgen del diálogo entre la filosofía para la paz y la filosofía de la liberación?
2. ¿La filosofía de la liberación de Enrique Dussel encuentra algunas prácticas de liberación en el pueblo o con las políticas del gobierno bolivariano en Venezuela?

Objetivos

- Un objetivo general es conocer y entender las principales discusiones sobre la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, para ponerlo en diálogo y discusión con la filosofía para la Paz.
- Un objetivo general es hacer una revisión de la filosofía para la paz para ponerlo en diálogo con la filosofía de la liberación.
- Otro objetivo es relevar y analizar si la filosofía política de liberación de Enrique Dussel encuentra algunas prácticas concretas en la Revolución Bolivariana que aportarían a un nuevo proyecto transmoderno.

Metodología

En primer lugar cabe señalar algunos retos que han surgido a nivel metodológico a la hora de escribir mi tesis sobre un proceso tan complejo y conflictivo, como la Revolución Bolivariana. Habrá muchas incoherencias y prácticas en dicho revolución que no concuerden con las prácticas de liberación y las prácticas de paz. Mi propuesta no es que todas las políticas y acciones dentro de la Revolución Bolivariana son prácticas de liberación y paz que se vinculan con la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Las dificultades comienzan en el mismo momento en que queremos definir qué es la Revolución Bolivariana, ¿Es un proyecto del pueblo es una revolución inventada por Hugo Chávez que no logra sobrevivir sin su presencia física? Además, ¿cómo podemos hablar de prácticas de paz y el desarrollo de la vida humana en unos de los países del mundo con el mayor índice de homicidios? ¿Cómo podemos investigar a la Revolución Bolivariana como una alternativa al neoliberalismo y la modernidad eurocéntrica cuando se trata de una sociedad consumista basada en una económica *extractivista*? Ahora bien, no vamos a elaborar y profundizar en todos estos debates y cuestiones que podrían surgir a la hora de hablar sobre este tema. Mi propuesta es que hay algunas prácticas de liberación que se vinculan con la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y que asimismo son prácticas de paz que aportarían un proyecto transmoderno. Tampoco voy a poder analizar todas las prácticas que podrían vincularse con la filosofía de la liberación y tampoco no todas las contradicciones que quizás existan dentro de los ejemplos seleccionados. Asimismo, cabría señalar que mi tesis se centra a los años que va entre 1999 y 2013, ya que la desaparición física del líder de la Revolución, el presidente Hugo Chávez significa el inicio de un nuevo periodo. Con esto no quiero indicar que

con la muerte de Hugo Chávez ya no hay prácticas de liberación en Venezuela, sino que por la gran importancia que él tuvo para la Revolución Bolivariana, su muerte significaría un cierto ruptura, y por lo tanto cabría limitar la tesis, a los años cuando aún estaba entre nosotros y nosotras.

En segundo lugar cabría indicar que la metodología aplicada en esta tesis es cualitativa, ya que se basa en una revisión bibliográfica del autor principal Enrique Dussel, como también descripciones y análisis de otros autores. Antes de empezar a escribir la tesis he intentado reflexionar sobre las siguientes preguntas: ¿cómo se investiga en la Cátedra UNESCO de la Filosofía para la Paz? , ¿Cómo se ha investigado mi tema desde la Cátedra UNESCO de la Filosofía para la Paz? o ¿por qué no se ha investigado mi tema? Fabricio Forastelli me señaló la importancia de dichas preguntas en la clase de Metodología y Técnicas de Investigación I y II. Como parte del proceso de investigación nos señaló que es clave entender cómo se construye el tema de investigación, ¿Cómo han investigado lo que yo quiero investigar? ¿mi tema realiza algún aporte respecto a alguna tema de investigación de la Cátedra UNESCO? ¿Cuáles son las premisas de la investigación? ¿Cuáles son los principales categorías, conceptos, teorías y procesos de la investigación? ¿De dónde salen las premisas? Estas reflexiones me han llevado a analizar si mi tema realiza algún aporte respecto a la línea de investigación, que en mi caso se trata de los estudios postcoloniales.

Me ha surgido dudas acerca de si mi tema sea pertinente, es decir que he pensado en cómo se justifica mi tema de investigación. La pregunta *¿cómo se ha investigado lo que yo me propongo analizar?* me ha ayudado a responder a dichas dudas. Las recomendaciones de F. Forastelli es que es a partir de allí que es pertinente añadir lo que yo sé del tema. De allí surgió

varios dudas acerca de cómo se ha investigado a la Revolución Bolivariana y Enrique Dussel desde la Cátedra UNESCO y mi línea de investigación. Sabiendo que es clave entender cómo se construyó el tema he hecho una revisión de los debates en que se inscribe la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Al respecto he observado que mi tesis de master se inscribe dentro de algunas discusiones ya problematizadas desde el marco de la investigación para la Paz y que mi tesis se ubica en la línea de investigación de Cultura y Paz y más concretamente dentro del corriente postmoderno.

He encontrado una tesis doctoral con referencia a Venezuela, sin embargo, la gran diferencia de enfoque y metodología entre dicha tesis y el mío hace que no se inscribe dentro de la misma línea de investigación y debate. Sabiendo que la gran mayoría de los temas se han discutido me ha llevado a buscar cómo mi tema concreto se ha estudiado desde la Cátedra UNESCO de la Filosofía para la Paz, no obstante, no he encontrado ninguna tesis que trata del tema de la Revolución Bolivariana desde la línea de investigación de la postmodernidad y los Estudios de paz. Es decir, no conozco de antemano la existencia de algún trabajo académico que relaciona la Revolución Bolivariana con la filosofía de la liberación y los estudios de paz. No obstante, he observado que desde la línea de investigación de los estudios postcoloniales se ha estudiado temas parecidos. Asimismo, las preguntas mencionadas también me han señalado en que otros debates se inscribe la filosofía de la liberación. Los debates entre Enrique Dussel y Apel y Habermas acerca de la Ética de Discurso parece ser un aporte muy importante para la Filosofía para la paz de la Cátedra UNESCO ya que la Ética de Discurso constituye uno de sus núcleos principales.

Ahora bien, para poder desarrollar mi propuesta de tesis me propongo en primer lugar a hacer una revisión bibliográfica del autor principal de mi investigación, Enrique Dussel. En tal sentido la investigación pretenderá describir los principales núcleos de la filosofía de la liberación, para luego enfocarse más en algunos conceptos claves, tales como la categoría de la exterioridad, el criterio ético material, su concepto de pueblo y *la transmodernidad*. Para acercarnos a dicho corriente filosófico considero que es relevante indicar en cuáles debates se inscribe la filosofía de la liberación. Por lo tanto también incorporaré a algunos autores de la Teoría Decolonial y mencionaré a teorías relevantes, tal como la Teoría de la Dependencia. Algunos de los autores del giro decolonial, además de servir como comentaristas y contextualizar a Dussel, también aportan algunas herramientas analíticas, que nos servirán para situar la tesis y alejarnos del *la epistemología del punto cero* (Castro-Gómez 2003 en Grosfougel 2009:77) y para aproximarnos a un tema tan complejo como la Revolución Bolivariana. Para entrar en los debates y temas centrales para mi tesis, también me propongo a revisar algunas de las propuestas y fundamentos de la filosofía para la paz y en particular Martínez Guzmán. A partir de la revisión bibliografía de Dussel y Martínez Guzmán entraremos en algunos debates y discusiones que serán muy relevantes, para poder intentar aproximarnos al caso de estudio, en el tercer capítulo.

Para acercarme a una mínima comprensión de lo que es la Revolución Bolivariana realice un viaje a Venezuela en agosto y septiembre del año 2013, allí participé en reuniones en la calle, preguntaba y hablaba con el pueblo, para aprender y para estar más segura sobre mi tema de investigación. Para aproximarme aún más a mi *objeto de estudio*, me mude a Venezuela, Caracas, en el febrero de 2014, cuando empecé a buscar fuentes, bibliografía e inspiración, para

escribir mi tesis. Considero que es importante mencionarlo dentro de la metodología porque esto ha sido uno de los principales aportes e inspiración para mi tesis. Al alejarnos de la epistemología del punto cero también cabría mencionar que la metodología y la bibliografía seleccionada tiene que ver con mis opiniones y mi acercamiento con respecto a Venezuela y mis reflexiones subjetivas como estudiante de paz que busca una comprensión filosófica acerca de cómo reducir el sufrimiento humano.

Cabría señalar que la gran parte de mi bibliografía se basa en los libros y artículos de Enrique Dussel, tanto sus primeros obras escritas en el 1973 como los trabajos recientes. La primera vez que leí la *Filosofía de la liberación* (2011), tuve algunas problemas de comprensión, no por el idioma, sino por el lenguaje filosófico y las referencias filosóficas que eran muy afuera de mi horizonte de comprensión. Los libros *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana, tomo I y tomo II*, me ayudaron a aproximarse más al pensamiento Dusseliano y al releer la *Filosofía de la liberación* (2011) sentía que tenía una comprensión más completa. El filósofo ha trabajado en los mismos conceptos y temas desde los libros ya mencionados arriba hasta ahora, evidentemente, Dussel ha llegado a evolucionar a dichos conceptos, no obstante, los matices de diferencias que puede haber no parece cambiar los argumentos principales, que ante mi parecer, no han cambiado de manera significativa. Lo que quizás puede considerarse como su libro principal, *la Filosofía de la liberación*, salió por primera vez en 1977, pero el filósofo mismo indica que no ha perdido ninguna relevancia y en la edición del 2011, que es él que yo tengo, Dussel mismo señala que no ha habido grandes cambios entre estos años. Por lo tanto, no lo he considerado necesario limitarme a algunos años o a dos-tres libros para aproximarme a la filosofía de la liberación. También cabe señalar que parte de la bibliografía relacionada con

Venezuela y la Revolución Bolivariana la he encontrado en dicho país, no obstante, ha sido difícil encontrar libros académicos y bibliografía analítica relevante sobre la Revolución Bolivariana.

La gran mayoría de los libros y artículos de Enrique Dussel están disponibles en su página web.¹ Y gran parte de los otros libros o artículos revisado he conocido a través de los dos años como estudiante dentro del programa de la Maestría de Paz, Conflicto y Desarrollo. Asimismo he utilizado varios libros y artículos del Giro Decolonial. En fin, mi metodología se basará en una revisión bibliográfica de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, donde también analizaré los vínculos y debates relevantes de la Filosofía para la paz. A través de una revisión crítica de dichas filosofías, tendré varias herramientas para mirar las practicas que quiero analizar ,en lo que podría caracterizarse como la parte empírica de esta tesis. Aunque, como se ha mencionado, no es empírica en el sentido antropológico, sino bibliográfico. Además, cabría indicar que soy consciente de que la mayor parte de los autores en la lista bibliográfica son del género masculino. He elegido los autores por el tema, y desgraciadamente no he encontrado a más autoras del género femenino que han tratado mis temas de investigación. Creo que una bibliografía académica debe tener tanto la perspectiva de género como *la diferencia colonial* presente, para no tener como lista referencial solamente al género masculino y occidental. La mayor parte de los autores en mi bibliografía provienen del llamado *sur*, no obstante, me faltan más voces femeninas.

¹ www.enriquedussel.com

Limitaciones y obstáculos durante el proceso de investigación

Durante el proceso de escribir la tesis he pasado por nuevas reflexiones y cambios. El año pasado escribí un capítulo sobre el pensamiento único y el imperialismo en América Latina, para tener un contexto desde donde partir para entender la dominación y las prácticas de liberación. No obstante, esto fue un enfoque bastante histórico, basada más que todo en las obras de Noam Chomsky y dicha aproximación no me dejó tanto espacio para la discusión filosófica. Asimismo, hice una pausa en mi proceso de escribir la tesis, ya que mientras que estaba en Caracas me salió un trabajo en Cuba y por tales motivos decidí posponer mi tesis.

Estructura de la tesis

En este momento cabría presentar la estructura general de la tesis. En el primer capítulo, comenzaremos a revisar el marco conceptual en el que se introduce la filosofía para la paz y algunos de sus principales enfoques. Entre otros, nos introduciremos ante el concepto de reconocimiento trabajado por Honneth y la Ética de Discurso de Apel y Habermas. Antes de conocer la filosofía de la liberación nos preguntaremos por la *geopolítica de conocimiento* o en otras palabras: ¿quién habla? y ¿desde dónde habla?. En este momento también cabría introducir la Teoría de la Dependencia y El Giro Decolonial, por sus fuertes vínculos con la filosofía de la liberación. También por ser corrientes de diálogo y de comprensión ante la filosofía de la liberación. En tercer lugar expondré los principales fundamentos y argumentos de la filosofía de la liberación, para luego en último lugar, acercarnos a unos de los conceptos claves de dicha

filosofía, el tema de la exterioridad. Dussel argumenta que la praxis de la liberación surgirán desde el Otro y La Otra, quienes han guardado una exterioridad con respecto a la totalidad alienada y el proyecto moderno. Toda la institución o sistema que no reproduzca la vida humana es, según Dussel, antiético.

De allí vamos al segundo capítulo, 2.1: Un proyecto transmoderno basado en la afirmación de la exterioridad de las voces silenciadas. La estructura del segundo capítulo comienza con el giro epistemológico de la filosofía para la paz. De allí, veremos los puentes de diálogo entre los dos corrientes filosóficos, para luego centrarnos en un debate central entre Dussel y la Ética de Discurso, que considero es un debate muy relevante para la filosofía para la paz. Se trata del principio material, que también nos ayudará a entender el surgimiento y la razón de ser de la Revolución Bolivariana. Entonces, en el apartado 2.1.1: *la comunidad de la vida anterior a la comunidad del lenguaje*, vamos a ver la centralidad del criterio material. Mientras que Enrique Dussel parte desde un criterio material, la filosofía para la paz tiene como base fundamental la Ética del Discurso que pone su énfasis en el criterio formal. Este último lleva años siendo un tema de debate entre Apel, Habermas, Adela Cortina y Enrique Dussel. Y aunque veremos el superficie de este debate sostengo que quedará un campo de cultivo muy grande, para seguir profundizando en estos debates, en el marco de la investigación para la paz. En el 2.2.1, la ética material como imposibilidad de elegir la muerte, cuestionamos y criticamos la cuestión de la violencia en Dussel.

El segundo tema que se introduce en este capítulo, es el concepto de *la transmodernidad*, que es un concepto que nos permite caminar hacia un horizonte donde un nuevo proyecto descolonizado comienza desde el Otro y la Otra, en dialogo con la modernidad. Desde 2.2, la

transmodernidad como propuesta para hacer las paces, vamos a la última parte de este capítulo, 2.3; El pueblo como hiperpotencia ante el poder fetichado, como se puede observar, acá regresaremos a las protagonista del primer capítulo, el Otro y la Otra en la exterioridad, pero ahora como *pueblo*. Como veremos, el pueblo-como el bloque social de los oprimidos y excluidos- no solo es la categoría política principal sino la definición misma del poder político. Entonces en este momento veremos que Dussel parte desde el pueblo, para repensar y reformar la política, y entre sus fuentes de inspiración veremos que el filósofo hace muchas referencias al Poder Popular en Venezuela. Asimismo, veremos que Dussel rechaza el uso del término populista para referirse a los gobiernos populares de Hugo Chávez, Evo Morales y Rafael Correa.

En el tercer capítulo vamos a hacer una revisión de la filosofía de la liberación, como praxis. Este capítulo tiene como objetivo analizar si la filosofía de la liberación tiene algunas prácticas concretas dentro de la Revolución Bolivariana. Entonces me centraré a identificar algunas prácticas de liberación que ha ocurrido en la Revolución Bolivariana, que se vinculan con la filosofía de la liberación. Muy brevemente nos introduciremos ante el contexto en que surgió la revolución bolivariana y el surgimiento de la revolución Bolivariana. Después de introducirnos a Venezuela y al contexto geopolítico de alienación e imperialismo, veremos algunas párrelas entre el Estado de rebelión y el proceso de concientización descrito por Dussel y *el despertar del pueblo* en Venezuela.

Desde el contexto revolucionario venezolano con el resurgimiento y el poder del pueblo nos ponemos a identificar similitudes con este proceso y la praxis política de liberación descrito por Dussel. El bloque social de los oprimidos y excluidos, con sus múltiples necesidades y reivindicaciones, son -según Dussel- el sujeto histórico y el actor político que con su

hiperpotencia, se rebela contra la totalidad para crear una política emancipadora y un proyecto transmoderno. ¿El pueblo venezolano constituye el sujeto histórico de que habla Dussel? La transmodernidad de Dussel, no parte de la modernidad pero se desarrollará en diálogo con la modernidad, guardando así lo mejor de la modernidad junto con los aspectos novedosos que pueda surgir desde las voces silenciadas cuyos identidades diversas no se han logrado eliminar. ¿La hiperpotencia del pueblo llevó a cabo praxis de liberación ante el poder político *fetichado*, para empezar a repensar la política desde el criterio material, con un horizonte transmoderno? ¿La Revolución Bolivariana cumple con los criterios materiales, formales y la de factibilidad, que según Dussel son los criterios de la liberación y la praxis política? Para preguntarnos por el criterio material nos introduzcamos por algunas estadísticas internacionales que nos mostrarán si la revolución bolivariana cumple con dicho criterio.

En segundo lugar, cabría preguntarnos por el criterio formal. Este criterio propone reflexionar acerca del Poder Popular y el trabajo de repensar la democracia venezolana.. En tercer lugar, nos preguntamos por el criterio material, desde la praxis bolivariana. Por lo tanto veremos algunas prácticas y resultados de la reducción de la desigualdad y de las políticas fomentadas a la producción de la vida. En último lugar, veremos que la construcción de ALBA podría identificarse como praxis de liberación a nivel regional, que fortalece el surgimiento de un proyecto transmoderno, donde las víctimas pueden crear condiciones de simetría, para entonces, entrar en la comunidad de comunicación mundial y trabajar hacia una democracia cosmopolita descolonizada y transmoderna. cabría señalar que no aunque Russel habla de tres criterios para la praxis de la liberación, no vamos a desarrollar el criterio de la factibilidad. Por un lado, si encontramos prácticas de liberación que cumplen con los dos criterios, tendrían que haber

cumplido cierta factibilidad. Y por el otro lado, no creo que podemos estudiar este tema en su profundidad, ya que esto no pretende ser un estudio empírico ni un trabajo de campo antropológico.

Capítulo 1: La filosofía para la paz y la filosofía de la liberación

En primer lugar, revisaré el marco conceptual en el que se introduce la filosofía para la paz, ¿cuáles son los principales dilemas y discusiones surgidas por las teorías seleccionadas? Expondré algunos de los núcleos y corrientes principales que han inspirado esta filosofía, con el fin de conocer algunos de sus principales temas de preocupación y trabajo y para señalar dónde se inscriben los debates que surgirán. En segundo lugar me dedicaré a hacer una revisión de la propuesta filosófica de Enrique Dussel. Después de concretizar en la «Geopolítica de Conocimiento» y el marco teórico en el que se introduce la filosofía de la liberación vamos a revisar las preocupaciones principales de esta propuesta filosófica. En esta ocasión veremos la influencia de la Teoría de la Dependencia y el Giro Decolonial. Partiendo de esta introducción vamos a profundizarnos en los ejes centrales para esta tesis: El otro y la Otra como víctima de la totalidad y la alineación pero también como punto de partida para una nueva filosofía de y para las víctimas. Una filosofía que parte desde el principio ético universal de la reproducción de la vida.

Como punto de partida de esta tesis, cabría preguntarnos, ¿qué entendemos por la paz? Comenzamos a reflexionar sobre el concepto de la paz y cómo la paz se vincula con la filosofía. De esto surgirán nuevas interrogantes también, ¿qué es la filosofía y qué debe ser su papel en la sociedad y en la construcción de paz? Al propósito de acercarnos a la filosofía para la Paz, vamos a revisar el marco conceptual en el que se introduce. Para empezar a reflexionar acerca de la paz cabría introducir unos de los pioneros en la Investigación de

Paz², Johan Galtung (1933-). Sus investigaciones marcan un giro muy importante para la formación de los Estudios de Paz y para la manera de cómo entender la paz. En el artículo *Los Fundamentos de los Estudios sobre la Paz*(1993), el sociólogo noruego indica que «la paz es la ausencia de la violencia de todo tipo: la lucha por la paz es la lucha pacífica por reducir la violencia: los estudios sobre la paz son la exploración científica de las condiciones pacíficas para reducir la violencia»(Galtung,1993: 15). Y como veremos en seguida, con la palabra *violencia*, no solo se refiere a la violencia física.

Entre otras reflexiones, Johan Galtung (1993) propone cambiar la pretensión de objetividad a la noción de intersubjetividad, ya que los estudios para la paz se trata de una ciencia social comprometida con los valores. Otro aspecto interesante es que sugiere hablar de las paces en plural en lugar del uso singular de la palabra. Además, en lugar de utilizar dicotomías como paz-violencia, Galtung (1993,26) propone incorporar la noción de Ying-Yang para poder observar la paz presente en la violencia-tal como el Ying en la Yang, y viceversa. Señala que las dualidades pueden ser categorías útiles, en particular si se usa como una metodología relacionado a una hipótesis, no obstante, para evitar el pensamiento maniqueo donde *el bien* gana sobre *el mal* en el triunfo de una paz total, propone pensar en un equilibrio en donde habrá más paz y menos violencia. Además, advierte que hay muchas contradicciones en las dicotomías como Norte-Sur, Dominador-Dominado, ya que en el sur también hay dominadores y en el norte también hay un sur viceversa (Galtung 1993, 28,29).

Presentando a las tres etapas de los estudios de paz, nos quedará más claro cómo

² Fundador , que parte de nuestro conocimiento desde una perspectiva académica y occidental. Desde los otros saberes también puede haber otras propuestas filosóficas acerca de la paz.

entender y estudiar la paz. Desde un paradigma violentólogo, que es lo que caracteriza la primera etapa de los estudios para la paz(1930-1959), se pensaba en códigos de la antigua frase romana: Si quieres la paz, prepárate para la guerra. Por aquel entonces, la paz se interpretaba como la ausencia de la guerra, algo que el sociólogo noruego define como *la paz negativa* (Galtung,1967:12). La paz negativa es entendida como lo que no es paz, es analizado y entendido en su sentido negativo. No obstante, en un país donde hay una paz negativa puede haber más sufrimiento y muertos que en un país en guerra, y este dato empírico es algo que queda más claro cuando Galtung cambia de paradigma y amplía la noción de paz. La elaboración del concepto *paz positiva*(Galtung,1967:12) marca una inflexión en los estudios de paz ya que se incorporan variables tales como la justicia social y la satisfacción de las necesidades básicas, lo cual cambia la manera de estudiar y entender la paz. Dicho concepto nos permite entender la paz como algo más que la ausencia de la guerra y nos permite ver cuestiones como la pobreza y la insatisfacción de las necesidades básicas, como temas relacionadas a la paz.

El concepto de paz positiva entonces, marca el inicio de un segundo periodo (1959-1990)donde se persigue justicia social, igualdad y ausencia de todas formas de violencias. A partir de este periodo inventan además *el Tercer Mundo* como un espacio a desarrollar por el Norte, como diría Arturo Escobar (2007) y las políticas dirigidas al *desarrollo*. No obstante, más adelante veremos que la idea de que el *Norte* tiene que desarrollar al *Sur*, no es una idea tan nueva. De todas maneras, en este periodo, tanto el concepto de desarrollo como las consecuencias del colonialismo enfrentaba mucha critica, lo cual resultaba en estudios sobre

temas relacionados al neocolonialismo, el imperialismo y la dependencia (Martínez Guzmán, 2009: 65), temas centrales para este trabajo. Entonces, cabría indicar con una anécdota que esta tesis se inscribe más que todo ,dentro de esta segunda etapa. Como podemos observar a lo largo de la tesis, la cuestión de la violencia estructural tendrá un mayor énfasis, junto con la noción de la justicia social como parte integral en el proceso de hacer las paces. Asimismo, en este periodo se amplía la comprensión de la violencia. Galtung pone énfasis en lo plural, entendiendo que la violencia va más allá de la agresión física.

A parte de la violencia directa que se manifiesta en forma de guerras y asesinatos, Galtung señaló las otras caras más ocultas de la violencia: la estructural y la cultural (Martínez Guzmán, 2009:64-74). Esto implica que para hacer las paces no basta afrontar la violencia directa. De hecho, Galtung (1969:184) señala que la violencia directa solo constituye una pequeña parte de las violencias y que la violencia estructural (el hambre, las desigualdades) causa aún más sufrimiento y muertos que la directa. El autor problematiza la violencia a través de la imagen de un triángulo, donde la violencia estructural y cultural están en el fondo mientras que la directa está presentada como la cúspide del pirámide. Con esto quiere indicar que la directa es la más visible y la que más atención ha recibido. Para Galtung (1969:182-185) entonces, es importante que los y las investigadores para la paz no reduzcan sus análisis a una de estas violencias, ya que las tres están fuertemente interconectados. Las conexiones y la complejidad de la violencia se hace aún más vigente con el tercer ángulo del Triángulo de Galtung , que se refiere a la violencia cultural (Galtung, 1990:291-305). Ésta es la más invisible y por lo tanto quizás la más peligrosa. Ésta

última es la que legitima e justifica las otras formas de violencia, como el racismo, el machismo y la aceptación pasiva de un mundo en donde aún hay 795 millones de personas subalimentadas (FAO, 2015). La violencia cultural también es la que legitima el uso irracional de la violencia en formas de “bombas feministas” para liberar a las mujeres de Afganistán o los “drones para la democracia” en Libia. Este concepto marca además, el inicio de un tercer periodo en los estudios de paz(1990-) donde se pone énfasis en la cultura de paz como herramienta para enfrentar la violencia cultural.

En la tercera etapa se adopta una perspectiva pazológica en donde se estudia la paz desde los espacios de paz. Al cultivar nuestras relaciones también podemos identificar muchos espacios de paz y son éstas las que nos den la creatividad y la imaginación para construir y ampliar dichos espacios. Así que mientras que una dimensión importante de los estudios de paz es la denuncia, la otra es la perspectiva constructiva. En lugar de solo estudiar la paz desde las necesidades y las violencias, se estudia la paz desde lo positivo. Como puede observarse, mi tesis hace uso de ambas perspectivas. En países como Venezuela, con unos de los índices de homicidio más altos del mundo (UNDOC, 2013) se podría estudiar la paz desde la negatividad, desde la violencia, no obstante, siguiendo la propuesta de la filosofía para la paz ,mi tesis intenta reflexionar sobre la paz, desde los espacios de paz. Esto además, es lo que se propone hacer desde la noción de paz Imperfecta³, que veremos en seguido (Martínez Guzmán, 2009: 67-68).

En el marco de la tercera etapa de los estudios para la paz, investigadores como Paco

³ Elaborado desde el Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada.

Muñoz de la Universidad de Granada introdujo el concepto de paz imperfecta (1997). Asimismo, Paco Muñoz ha ido trabajando y desarrollando este concepto en constante diálogo con la filosofía para la paz, de la cual también formaba parte. La paz imperfecta es una perspectiva que nos invita a reconocer los momentos de paz que conviven con la violencia, además de reconocer a todas las prácticas de paz que han sido silenciados en la historia (Muñoz, Rueda,1997). A diferencia del concepto de paz positiva, que para Galtung (1993) significa la ausencia de cualquier tipo de violencia, Muñoz (2001) enfatiza que la noción de paz imperfecta nos permita ver más fácilmente todos los espacios de paz que existen ,aunque sean imperfectas. Desde una metodología histórica Muñoz (2012:12-14,54) señala que los espacios de paz han sido excluidos de la historia oficial, frecuentemente escrita desde una perspectiva violentologa. Argumenta que es a partir de las prácticas sociales de paz en la historia humana en que surge la idea de la paz. Si no reconocemos los pequeños momentos de paz en la historia o en nuestro presente, se nos hace casi imposible reconocer y pensar en claves de paz, ya que ésta parece un momento o una meta acabada y perfecta. El adjetivo “imperfecta” hace resaltar que la paz tiene que ver con un proceso inacabado. En palabras de Muñoz (2001:1) «la paz imperfecta nos «humaniza», nos permite identificarnos con nuestra propias condiciones de existencia y nos abre las posibilidades reales -basadas en la realidad que vivimos- de pensamiento y acción».

Martínez Guzmán (2009:206), propone utilizar la paz imperfecta como una categoría analítica para superar las maneras utópicas de entender la paz y para reconocer la imperfección de los seres humanos. Señala que esta categoría analítica nos permite alejarnos

del dualismo entre la paz y la violencia, el bien y el mal. De hecho, concorde con Muñoz, Guzmán señala que podemos hablar de una violencia estructural imperfecta y una paz estructural imperfecta. Con esto interpreto que en una situación de hambre y miseria también puede haber momentos de paz. No obstante, creo que al utilizar la noción de paz imperfecta habrá que enfatizar que no todo es relativo. Es decir, cuando actualmente existen 796 millones (FAO,2015) de personas que sufren hambre a nivel mundial, en lugar de escribir sobre las paces imperfectas del BM, FMI o de las paces imperfectas que hay con la división internacional de trabajo, quizás habría que ver cómo acabar con esta miseria e injusticia, aunque sea a partir de espacios aún no existentes en el marco mundial. Si no incorporamos y trabajamos hacia la paz positiva con énfasis en las necesidades básicas como el derecho a la vida, ¿no podemos caer en el peligro de aceptar muchas situaciones de injusticia, ya que conviven con espacios de paz imperfecta? ¿Podemos acabar con la represión y la dominación de Israel hacia Palestina con los espacios de paz existentes en la ONU o habrá que pensar en un proyecto nuevo que sea más democrático que la ONU? No pretendo responder a esta pregunta ya que no sabemos la respuesta y tampoco no es el tema de esta tesis, aunque mis reflexiones a esta pregunta se intuiría en el segundo capítulo cuando veremos el concepto de Dussel , la Transmodernidad.

De todas maneras, creo que las herramientas analíticas a utilizar depende del contexto que queremos diagnosticar, y la razón por lo cual estoy haciendo estos interrogantes es porque mi tesis incorpora tanto el concepto de paz positiva como la paz imperfecta: habrá que resaltar la inclusión social en nuestras maneras de hacer las paces, aunque también hay

que reconcomer *la imperfectividad* de estas acciones. La incorporación de la paz imperfecta por parte de la filosofía para la paz tampoco no significa que se rechaza la paz positiva d, sino que se ha elaborado una reconstrucción de su noción de paz(Martínez Guzmán, 2009:70) en diálogo mutuo con la Paz Imperfecta. Como hemos observado, la Cátedra Unesco de la Filosofía para la Paz, también enfatiza la necesidad de construir justicia social e incorporar las necesidades humanas básicas. Además, según mi interpretación de Johan Galtung (1993), quizás la noción de la Paz Positiva no sea tan utópico. Es decir, al sugerir la incorporación del ying-yang como herramientas que nos permitan ver los espacios de paz en la violencia, parece que él también identifica la *imperfectividad* de la paz positiva. En fin, en esta tesis propongo pensar la paz en términos de paz positiva, pero incorporando la imperfectividad.

Con el concepto de la Paz Imperfecta se hace aún más evidente que la paz es tarea de gente como nosotros y nosotras, tal y como propone Martínez Guzmán (2000:92). Un punto muy central para la Filosofía para la Paz, es la posibilidad de reconstruir nuestras relaciones humanas. «(...) gracias a que tenemos un saber de fondo de lo que significan relaciones humanas pacíficas entendemos la violencia, podemos denunciar las desviaciones de paz, reivindicar la recuperación de poder de los desposeídos»(Martínez Guzmán, 2009:210). A diferencia de la construcción, la palabra reconstrucción indica que ya existe una base desde donde se puede seguir construyendo y en este sentido parece hacer referencia tanto al pasado como al presente. En lugar de construir algo totalmente nuevo, se trata de reconstruir las relaciones humanas, porque incluso en zonas de guerra, existen espacios de paz y

competencias humanas para hacer las paces. Desde esta aproximación podemos ver porqué la reconstrucción normativa de las competencias humanas para hacer las paces es uno de los argumentos más importantes de la filosofía para la paz. Así como la paz imperfecta nos permite reconocer los momentos históricos y presentes de paz a pesar de la violencia estructural o directa que puede existir, resalta que la palabra reconstrucción nos permite ver que sabemos hacer las cosas de otra manera, sabemos vivir en paz.

En esta misma línea «el estatuto epistemológico de los Estudios para la Paz consistiera en el reconocimiento de las múltiples y diversas competencias humanas para hacer las paces» (Martinez Guzmán, 2009:112). La filosofía para la Paz también resalta la pluralidad en las maneras de hacer las paces y a reconocer otras maneras de hacer las paces. Además, la reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces, se vincula directamente con el concepto de *reconocimiento*, que también puede entenderse como el volver a conocer. El reconocimiento es una palabra clave para la filosofía para la paz y por lo tanto nos detenemos en ella. Además de reconocer los espacios de paz también se trata de reconocer las diversas maneras de hacer las paces. El derecho a la diferencia y a la interculturalidad se relaciona con nuestras capacidades de reconocernos, esto implica que tenemos que reconocer a culturas, religiones y pensamientos que son diferentes a los nuestros. Además, la exclusión de las mujeres y de lo femenino por el sistema patriarcal también está directamente vinculada con el concepto del reconocimiento. Y como veremos más adelante, la perspectiva discursiva también resalta la importancia de reconocernos como interlocutores válidos en el debate.

De hecho, el concepto de reconocimiento se inscribe como uno de los ejes fundamentales de la filosofía para la paz, ya que el menosprecio y la falta de reconocimiento están en la base de muchos conflictos sociales. Es por esto que la doctora y vicedirectora de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, Sonia Paris Albert, destaca la importancia del reconocimiento en la transformación pacífica de los conflictos (2009:78-82). La falta de reconocimiento también está en la base del machismo y las violencias ejercidas hacia la mujer. Así que la filosofía para la paz de la Cátedra UNESCO sostiene que «el reconocimiento recíproco tiene un papel importante en la construcción de culturas de paz» (Comins Mignol, París Albert, Martínez Guzmán 2009:105). Asimismo recupera el concepto de reconocimiento del filósofo alemán Axel Honneth, conocido como uno de los principales personajes detrás de la llamada Tercera Generación de la Escuela de Frankfurt (Comins Mingol 1999:2-3).

En primer lugar Honneth habla del reconocimiento a la integridad física de una persona, como un aspecto importante para la autoconfianza. Concorde con la recuperación de los valores y de los sentimientos de la filosofía para la Paz, el filósofo habla del amor como una actitud que favorece el reconocimiento recíproco y facilita que los sujetos se reconozcan como entes de necesidad: «(...)el amor debe concebirse como un ser-si-mismo en el otro» (Honneth,1997: 88 en Paris Albert 2009:79). En segundo lugar Honneth nombra «el reconocimiento de las personas como individuos que forman parte de una comunidad, y como tales son poseedores de una serie de derechos» (Honneth 1997 en París Albert 2009:80). Con esto se refiere al reconocimiento mutuo y el respeto de las personas como

sujetos de derechos dentro de una comunidad. El problema es que frecuentemente, las personas reconocen a las personas dentro de lo que ellos consideran como su comunidad de derechos, mientras que no reconocen a todos los sujetos que quedan afuera de las fronteras ficticias que hay entre una comunidad de derechos y *los otros* y *las otras* que quedan afuera de esta comunidad. Es por eso que quisiera recalcar el tercer reconocimiento de que habla Honneth, el reconocimiento a las diferentes formas de vida. Y como veremos en el siguiente capítulo, el giro epistemológico de la filosofía para la paz enfatiza este último reconocimiento.

El reconocimiento de la diversidad-de las diferentes formas de vida- también es un Derecho Humano, enfatizado a partir de la Tercera Generación de Derechos Humanos (Sanchez,2010). Ahora bien, la falta de reconocimiento resulta en exclusiones- que crean tantas heridas morales y materiales. En esta conexión cabría introducir el diálogo y la discusión entre Honneth (2006) y Nancy Fraser (2006) y esta última con Judith Butler (2000) ya que estos debates han sido muy importantes para los debates y los trabajos sobre el reconocimiento, el género y la sexualidad. La perspectiva de género forma parte integral de la Filosofía para la Paz, por lo tanto quisiera introducir esta perspectiva en el marco de los debates sobre el reconocimiento, y también regresaremos a esta perspectiva en el siguiente capítulo. A diferencia de Honnet, quien señala que el reconocimiento en sí mismo, es lo más importante en las reivindicaciones y en las luchas sociales, Fraser (1996) incorpora a la justicia social. El reconocimiento es clave para acabar con la estructura patriarcal machista y sexista, pero como podemos observar con el Triángulo de Galtung, las violencias están

fuertemente vinculadas e interconectadas y es por eso que tanto Fraser (1996) como Butler(2000) destacan que el reconocimiento de los grupos excluidos tiene que reflejarse en la justicia social, entonces también hace falta transformar las estructuras que generan exclusión. Aunque ambas pueden indicar que es urgente eliminar las grandes brechas económicas para acabar con la violencia estructural, Butler argumenta que no hay una separación entre las reivindicaciones materiales y el reconocimiento, mientras que Fraser hace una distinción.

Como señala Butler (2000), los grupos de mujeres o los grupos LGTB no solo sufren el menosprecio y un daño moral por la falta del reconocimiento, como destacaría Honneth, sino que también sufren injusticias económicas, entonces no podemos ver el género, la raza, la diferencia sexual y la clase social como asuntos separados. Fraser (2000) a su vez argumenta que la distinción entre injusticias de distribución e injusticias de reconocimiento no significa la subordinación de una a otra. Además argumenta que las reivindicaciones por falta de reconocimiento también pueden ser materiales. El punto de debate entre las dos entonces, parece tratarse de la relación entre lo cultural y lo material, y en qué grado estos se influyen o sean interdependientes. ¿Dónde poner la énfasis, en la política de clase o la política de identidad? ¿Qué es lo que recupera la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de este debate? Para Paris Albert y Martínez Guzmán (2006:28) «(...) no se pueden desvincular las políticas del reconocimiento, más ligadas a la identidad y la cultura, de las políticas de justicia, más atentas a la transformación pacífica de las desigualdades humanas y la pobreza, la miseria y exclusión». La revisión del debate anterior ha demostrado, por

consiguiente, que tanto el reconocimiento como la redistribución son claves para enfrentar a las desigualdades del género y de la sexualidad.

Desde esta aproximación podemos observar que el reconocimiento de los grupos excluidos, es unas de las principales metas para los estudios para la paz (Martínez Guzmán, 2009:198-203). Asimismo, inspirada en la paz perfecta, la filosofía para la paz revela que los tres tipos de reconocimiento de Honneth no necesariamente tienen que ser experiencias ideales, sino que pueden ser experiencias imperfectas de reconocimiento. Paris Albert y Martínez Guzmán (2006:28) además destacan que el reconocimiento y el empoderamiento son conceptos clave en la transformación pacífica de los conflictos. La falta de reconocimiento de las mujeres, de otras culturas y sexualidades no solo crea heridas morales y conflictos sociales, sino que también crea una sociedad machista, sexista y eurocéntrica. Para hacer culturas de paces y para enfrentar las desigualdades del género, el empoderamiento también es un concepto clave, que además proviene del pensamiento feminista (Martínez Guzmán, Sonia Paris,(2006:27-37). Es usado con frecuencia para hablar de las asimetrías y la necesidad de empoderar a las víctimas que sufren situaciones de injusticia, tales como el sistema patriarcal de dominio masculino.

Además del empoderamiento de las mujeres, también se trata del empoderamiento de otros grupos cuyas voces no hayan sido reconocidos, como las culturas no occidentales, los pueblos económicamente pobres , los grupos LGTB y otros grupos marginados. El empoderamiento, señala Martínez Guzmán (2009:113-114 y 201), tiene que ver con el reconocimiento de sus propias capacidades, y enfatiza la interacción entre estos dos

conceptos. . La reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces está directamente relacionada con el empoderamiento de las voces silenciadas. Cuando estas voces reconocen sus propias capacidades es cuando comienza el proceso de empoderamiento. El empoderamiento apunta a la importancia de que estos grupos busquen sus capacidades y sus poderes para reconstruir estas capacidades y para empoderarse de su situación. Puede existir facilitadores en este proceso de empoderar a las personas, no obstante, el protagonismo lo tiene que tener las gentes que estén en el proceso de empoderarse (Guzmán, Comins M, Paris A 2009:103). No obstante, como veremos en el siguiente capítulo, Dussel propone otro concepto en lugar de empoderamiento

Como podemos observar, la palabra empoderamiento está compuesta por la palabra *poder*. A pesar de la connotación negativa que esta palabra puede tener, el poder también puede tener un aspecto positivo, como en el proceso de empoderamiento. Inspirada en el investigador de paz, Kenneth Boulding (1993), la filosofía para la paz también amplía la percepción del poder y diferencia entre tres formas de poder: el destructivo, productivo e integrativo. Mientras que el primer tipo de poder se relaciona con la destrucción y la segunda con la creación de las ideas, la educación y el intercambio, el tercero se relaciona con el amor y el respeto (Paris Albert, 2009: 73). El uso del poder entonces, puede ser necesaria para eliminar relaciones de desigualdad e injusticia, para transformar los conflictos y hacer las paces. Entonces, tal y como el reconocimiento, el poder también puede tener un papel clave en varias luchas sociales para reducir el sufrimiento humano y como veremos ahora, el conflicto también puede tener un aspecto positivo y funcionar como un motor para el cambio

social, de lo que se trata es aprender a vivir con y en el conflicto (Cascón, 2000).

El cambio de paradigma en los estudios de paz, desde una perspectiva violentóloga a una perspectiva pazológica, no significa eliminar el conflicto como categoría de análisis. La filosofía para la paz propone diferencias entre el conflicto y la violencia, en este sentido abre la perspectiva sobre el conflicto para descubrir su potencia positiva. Como señala Paco Muñoz(y Molina, 2005:2), el conflicto es inherente a las relaciones humanas y por lo tanto cabría buscar su lado creativo y creadora. Cuando el conflicto se transforma en una manera constructiva y no-violenta, puede servir para transformar relaciones de injusticia y desigualdad, y así el conflicto tiene un aspecto positivo, siempre y cuando es regulado con medios pacíficos (Paris Albert,2009). Más que una utopía, la filosofía para la paz entiende la paz como un proceso, en el cual siempre existirán conflictos-estos son inherentes al ser humano- y la idea es que tenemos que aprender a convivir con ellos, y a transformarlos en una manera pacífica.

Hasta ahora hemos revisado algunos de los debates y teorías derivadas de las ciencias sociales, que han formado parte del marco conceptual de la filosofía para la paz, ahora bien, ¿Cuál es el papel de la filosofía?¿Qué entendemos por la filosofía? Para el fundador del Máster Internacional de Estudios de Paz, Conflicto y Desarrollo de la Universidad Jaume, Vicent Martínez Guzmán (2009:16), la filosofía es como «un conjunto de capacidades humanas de pedirnos y darnos razones o expresar sentimientos por lo que nos hacemos a nosotros mismo y a la naturaleza». En su interpretación del filósofo checo-alemán Edmund Husserl, Martínez Guzmán(2009:17) recupera la idea de que los seres humanos podamos

utilizar la razón para pedirnos cuenta y responsabilidad ante el uno al otro. Más allá del aprendizaje sobre la filosofía y los filósofos, Guzmán argumenta por la necesidad de aprender a filosofar (2009:39). Darnos razones y llegar a acuerdos para una convivencia pacífica no solo es tarea de los filósofos sino de todos los seres humanos. La paz entonces, se relaciona con nuestras capacidades humanas de pedirnos y darnos razones, aunque con el marco conceptual que hemos revisado, podríamos interpretar que esto podría ser un punto de partida que luego está acompañado de otros valores.

Podemos observar que la filosofía para la paz (Martínez Guzmán 2009:115,), al indicar que la paz no es tarea de gente ajena sino un reto compartida entre todos los seres humanos, también pone énfasis en la pluralidad. No existe solo una manera de entender o hacer la paz, por esto que se pone énfasis en la pluralidad para hablar de los múltiples maneras de hacer las paces. Para Guzmán (2009:24), la filosofía para la paz debe tener una función reconstructiva y normativa «de las competencias humanas para hacer las paces, con atención vigilante a las razones y sentimientos que se expresan desde las diferentes investigaciones para la paz». En la creación de una epistemología para la paz, Husserl y su concepto de intersubjetividad llega a ser clave, en cuanto este concepto se refiere a las relaciones humanas como una relación interactiva frente a las posiciones que privilegian el *yo* frente a *los otros* (Martínez Guzmán, 2000:113). La intersubjetividad es un concepto que se refleja en varios de los elementos y las perspectivas que se incorporan en la filosofía para la paz, ya que «las interacciones pacíficas entre los seres humanos, son parte constitutiva de las relaciones intersubjetivas» (Comins, París, Guzmán 2009:5). La filosofía discursiva de Apel

y Habermas podríamos describir como el principio rector de la filosofía para la paz. Habermas (1989b, en Martínez Guzmán 2009:26) sostiene que «tenemos que reconocernos simétricamente como personas sujetos de habla, (...) ligados solidariamente en procesos de comprensión y acuerdo, los cuales solo son posibles con el reconocimiento universal de todo ser humano como persona-sujeto de actos de habla».

Esto implica cambiar la perspectiva del observador a la perspectiva del participante, lo cual indica que hace falta tomar una actitud activa a favor de la comprensión de las razones y los sentimientos del otro. Si todos nos comprometemos intersubjetivamente a utilizar la razón práctica para buscar la solución que moralmente sea la más justa, estamos haciendo uso de lo que Martínez Guzmán (2009:28,) denominaría la voluntad autónoma racional. Al comunicarnos y comprometernos intersubjetivamente, siguiendo las propuestas normativas acordado entre todos, estamos llegando a lo que la filósofa española Adela Cortina define como «la teoría de la democracia participativa» (Martínez Guzmán 2009:28). Según la teoría de la racionalidad comunicativa, todos los seres humanos deben participar simétricamente y ser reconocidos universalmente como interlocutores con los mismos derechos, haciendo así uso de la voluntad autónoma racional. Así nos comprometemos ante el uno al otro, en una responsabilidad solidaria, «manifestada en las razones que damos al comunicarnos y los compromisos que, al hablar, asumimos unos seres humanos con otro» (Martínez Guzmán 2009: 29). La filosofía para la paz subraya entonces, que el carácter intersubjetivo de los sujetos, nos hace responsable. Reconocernos como participantes simétricos en igualdad de condiciones para denunciar la injusticia, de empoderarnos y de ejercer nuestras libertades

comunicativas es uno de los ejes centrales en la propuesta filosófica de la filosofía para la Paz.

Inspirado en el Giro Pragmático, Martínez Guzmán (2009:136) identifica el lenguaje como algo más que un instrumento de descripción y destaca el lenguaje como acción, su función performativa, concretizado por la teoría del acto de habla de Austin. La filosofía para la paz se basa en el uso de «la comprensión intersubjetiva, comunicativa y performativa de las acciones humanas» (Martínez Guzmán 2000:115). Inspirada en los actos de habla de Austin entonces, la filosofía para la paz enfatiza que el acto de habla transmite valores y compromisos que nos responsabilizan, hablar es hacer. Para Martínez Guzmán (2009: 125), hay una interconexión comunicativa o más bien una intersubjetividad solidaria que unen a los seres humanos. La fuerza que facilita a los seres humanos realizar sus competencias y pedirse cuentas le llama performatividad. Desde esta aproximación, Martínez Guzmán (2009: 184) entiende «la performatividad como la expresión comunicativa de la intersubjetividad», y la violencia como «la ruptura de la intersubjetividad, del reconocimiento recíproco». Los sujetos se forman en interacciones, nos formamos como sujetos en interrelaciones con el otro y con la otra en algo que Habermas define como el mundo de la vida. Es en este mundo que los seres aprenden a comunicarse y entenderse, a partir de este mundo en que podemos pedirnos cuenta por lo que nos hacemos y decimos. Para Martínez Guzmán (2009:110), la violencia comienza cuando se rompe la solidaridad originaria entre los seres humanos. El reconocimiento, en las tres dimensiones de Arendt, también nos permite asumir nuestras responsabilidades, pedirnos cuentas el uno al otro es

hacernos responsables. La perspectiva discursiva enfatiza entonces, que todos los seres humanos tenemos que reconocernos como interlocutores válidos dentro de la comunidad de comunicaciones. No obstante, ¿esta solidaridad se origina en nuestros compromisos como interlocutores con capacidades de razonar y comunicarnos o se trata de una característica o capacidad básica de los seres que es previa al lenguaje?

La filosofía para la paz también se inscribe dentro del marco de la filosofía kantiana, con una perspectiva crítica y reconstructiva. Martínez Guzmán (2009:31) señala que la filosofía para la paz es una filosofía transkantiana, lo cual implica que toma inspiración y aprendizaje del filósofo, para luego utilizar al mismo Kant para criticarle a Kant. Desde el planteamiento discursivo, se propone la reconstrucción kantiana del ideal regulativo de la paz perpetua, pues la solidaridad racional se practica siguiendo las condiciones universales para caminar hacia la paz perpetua. Con la paz perpetua de Kant en el horizonte, la racionalidad practica es la herramienta que nos obliga a caminar hacia este horizonte, aunque por cada paso que nos tomamos, este horizonte se aleja, como diría Eduardo Galeano (2013). No se trata de imponer la paz, sino de un ideal regulativo para juntos, hacer las paces. Aunque no alcanzaremos la paz perpetua, podemos actuar como si la alcanzáramos (Martínez Guzmán 2009:160). A pesar de «la oscura metafísica moral» que pueda existir en el interior de nosotros, también podemos reconstruir nuestras intuiciones morales y hacer las cosas de otra manera (Martínez Guzmán, 2009:44). La reconstrucción de nuestras competencias para hacer las paces se basa en «la reconstrucción de las razones que los seres humanos nos damos unos al otros sobre lo que hacemos» (Guzmán 2009:111). No obstante,

¿la solidaridad racional y la perspectiva pragmático-lingüística funciona como partida para reducir y eliminar el sufrimiento humano? ¿las razones que nos damos al hablar, garantizan la opción moral de nuestras acciones? Deje estas preguntas abiertas, para luego seguir la reflexiones en el siguiente capítulo cuando los dos corrientes filosóficos se ponen a dialogar. Ahora bien, antes de acercarnos a Enrique Dussel y la filosofía de la liberación, que es eje fundamental en esta tesis, cabe mencionar a dos corrientes que forman parte del marco conceptual en el que se introduce esta filosofía.

1.1 La Periferia del Sistema-Mundo Moderno/Colonial/Patriarcal

El siguiente punto trata de introducir el marco teórico en el que se introduce la filosofía de la liberación. Antes que todo, cabría señalar que hay otras influencias, tanto teóricos como históricos-sociales, que no voy a tratar en esta tesis. En otras investigaciones sería interesante también ver las influencias y los diálogos con corrientes como la Pedagogía de la Liberación de Paulo Freire y la Teología de la Liberación y por otro lado también profundizar en el debate con Zea y Bondy sobre la posibilidad de pensar auténticamente desde la periferia, y por supuesto la crítica a la razón latinoamericana de S. Castro-Gómez. No obstante, por la relevancia de este trabajo presentaré brevemente la influencia de la Teoría de la Dependencia, los Estudios Postcoloniales y el Giro Decolonial. ¿En qué debate se introduce la filosofía de la liberación?

Me gustaría en este momento, introducir la Teoría de la Dependencia, que en su momento supuso un gran giro en las Ciencias Sociales, en particular para América Latina. A diferencia de muchos teóricos que se han alejado de ella, Enrique Dussel (2014) sigue

sosteniendo la vigencia y la importancia de dicha teoría. Por su gran importancia para Dussel y también para ubicar a Venezuela y darla un punto de partida desde donde entenderla, vamos a retomar algunos de los argumentos principales de La Teoría de la Dependencia.

Para quiénes conciben la historia como una competencia, el atraso y la miseria de América Latina no son otra cosa que el resultado de su fracaso: perdimos, otros ganaron. Pero ocurre que quienes ganaron, lo hicieron gracias a que nosotros perdimos. La historia del subdesarrollo de América Latina integra, como se ha dicho, es la historia del desarrollo del capitalismo mundial (Eduardo Galeano, 1971:3).

Las palabras de Eduardo Galeano describen el desequilibrio de la división internacional del trabajo, un rasgo fundamental de la violencia estructural que en el 2014 ha generado una situación en donde «La riqueza del 1% de la población más rica del mundo asciende a 110 billones de dólares, una cifra 65 veces mayor que el total de la riqueza que posee la mitad más pobre de la población mundial» (Informe de Oxfam: 2014). Pero las palabras de Galeano también describen la esencia de la Teoría de la Dependencia, cuyo argumento es que el intercambio dentro del sistema capitalista es un intercambio desigual. Geográfica e intelectualmente ubicada en América Latina, esta teoría nace a partir de los años cincuenta, con el trabajo de Raul Prebisch y Cepal (1948), y llega a ser muy influyente en los debates políticos y académicos en los años sesenta, influyendo especialmente en el pensamiento de Enrique Dussel. Las palabras de Galeano, también podrían resumir el trabajo de André. G Frank (1967), en *El desarrollo del subdesarrollo*, donde revela cómo el subdesarrollo de América Latina es la consecuencia del colonialismo y de las estructuras políticas del pasado y del presente, en otras palabras, el producto histórico del capitalismo.

Los teóricos de la Dependencia dieron un giro epistemológico al oponerse a la teoría clásica de desarrollo⁴, señalando que al seguir el modelo del desarrollo «occidental», los países latinoamericanos estaban *subdesarrollándose*. Frank (1967:159-161) explica que la función del sector de exportación como un satélite de la metrópoli en tiempos coloniales, no termina con el colonialismo, pues la división internacional del trabajo sigue otorgándole a América Latina la función de exportadora de materias primas, e importadora de productos manufacturados.⁵ El economista alemán utiliza un enfoque estructuralista histórico, donde demuestra la correlación entre el desarrollo y el subdesarrollo. Uno de los argumentos que sostiene su hipótesis es que en los momentos históricos en que los países europeos han sufrido situaciones de crisis (como en las guerras “mundiales”) corresponden a los periodos en donde países como Argentina y Chile más han logrado industrializarse (Frank, 1967:164-166). La idea central es que el subdesarrollo es entendido como la consecuencia del capitalismo histórico y no como el resultado de políticas nacionales.

El sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein (2006) también se inspira en la Teoría de la Dependencia y revela que el término Centro-Periferia se refiere a la producción y la ganancia del comercio global, que favorece más a los sistemas de producción de los países centrales. Es decir, los del centro tienen ventajas grandes que además les permiten obtener la plusvalía de los países periféricos

⁴ Rostow en su libro “*Las etapas del desarrollo económico*” (1960) es uno de los representantes principales de las teorías de modernización.

⁵ Hoy esta afirmación tiene algunos matices, dependiendo del grado de industrialización, que es mayor en algunos países como Argentina y Brasil. Éste último ahora forma parte de los llamados países BRICS y se presenta como una potencia regional.

(Wallerstein,2006:10-32). Pero aparte de señalar las interconexiones y las asimetrías globales, él también enfatiza que las élites nacionales de los países periféricos también reproducen los intereses del centro. Siguiendo la teoría de la dependencia, Wallerstein entonces, desarrolla la famosa teoría del Sistema-Mundo. Un salto significativo con estas teorías es que en lugar de ver el desarrollo del capitalismo como un proceso aislado en donde los estados, independientemente de los otros, se transformaban del feudalismo al capitalismo, este giro señala que el capitalismo surgió como un fenómeno global. Wallerstein revela que el capitalismo surgió en 1492, y en este sentido también hace un salto epistemológico al alejarse de los análisis eurocéntricos.

Inspirado en el Sistema-Mundo, el investigador de Paz español José María Tortosa (2003:3), argumenta que al estudiar los índices de violencia en un barrio pobre en la periferia, habría que ampliar la perspectiva y no solo buscar las explicaciones en la falta de un gobernante local o nacional en dar atención a este barrio pobre. Propone entonces, que también habría que estudiarlo en conexión con la violencia ejercida desde el centro hacia la periferia. Hablar de la dominación del centro hacia la periferia o del norte hacia sur, no implica quitarle responsabilidad o poder de actuación a los países periféricos, además unos de los temas centrales de la teoría del Sistema-Mundo de Wallerstein (2006) es que los élites de estos países periféricos representan y reproducen los intereses del centro. No obstante, la Teoría de la Dependencia ha recibido muchas críticas, entonces cabría mencionar brevemente en qué consiste esta crítica y por qué Dussel sigue reclamando la vigencia de una teoría que según el

corriente post-desarrollista y la perspectiva decolonial, sigue la misma lógica de la modernidad y la colonialidad.

El postdesarrollo es una corriente académica que cuestiona la idea del desarrollo, pues aunque la Teoría de la Dependencia llegó a visibilizar la violencia estructural del desarrollo ajeno, no llegó a criticar la idea del desarrollo como pauta a seguir para los denominados países subdesarrollados (Satrústegui, 2009:18). ¿Según quién tenemos que desarrollarnos y por qué? Unas de las voces más destacadas dentro del corriente postdesarrollista, Arturo Escobar, cuestiona la manera en cómo algunos países fueron categorizadas como subdesarrollados, ¿cuál es el discurso detrás del subdesarrollo? ¿Por qué se inventaron El Tercer Mundo?(Escobar 2005). Este corriente cuestiona los discursos y las practicas tras el desarrollismo, pues ¿habrá que llegar al nivel de los países desarrollados? Aunque con diferentes matices y enfoques, los teóricos del corriente postcolonial y decolonial también cuestionan la misma idea del desarrollo. En el artículo *Rethinking Development* (2012: 43), Sidi Omar revela que los Estudios Postcoloniales, cuyos temas centrales intentan visibilizar los discursos coloniales y los efectos del colonialismo en países (post) coloniales, han llevado a cabo varias críticas a la idea de desarrollo. A través de los análisis del discurso, esta corriente visibiliza por ejemplo, las conexiones existentes entre la dominación, la hegemonía y los discursos. De esta manera también visibilizan la producción del conocimiento y su efecto sobre «gente colonizada» (Omar ,2012: 45).

Al respecto Omar (2012: 43) , recuerda a Gustavo Esteva, quién señaló que para gran parte de la humanidad, la palabra *desarrollo* es un recordatorio de lo que no son.

Además, Omar (2012: 43) también revela que la idea del desarrollo se remota más allá del famoso discurso (1949) cuando Truman nombró la necesidad de desarrollar a los países subdesarrollados. Sostiene que esta idea también se encontraba en el siglo 17 y 18 bajo la lógica de la superioridad de la modernidad y la racionalidad occidental, que con sus grandes avances tecnológicos podrían desarrollar a otras partes del mundo. Y como argumenta Omar (2012: 44), este mismo discurso es el que encontramos en el presente, bajo la lógica de que el Occidente tiene que civilizar al resto del planeta. Ahora bien, si los discursos son importantes para poder identificar la violencia cultural, las consecuencias de dichos discursos son igual de importantes. Para visibilizar los resultados de los discursos que legitiman la idea del desarrollo, Omar (2012: 44) nos propone evaluar los resultados, que por ejemplo, podemos observar en los datos de La Campaña del Milenio para erradicar la pobreza para el 2015. Este informe nos relata que alrededor de 50,000 personas mueren cada día, por razones directamente vinculadas con la pobreza (Omar, 2012: 44).

Para José María Tortosa (2009, 68-73), el desarrollo ha llevado al Maldesarrollo y el Mal Vivir, ya que el camino hacia el desarrollo se ha mostrado ser un camino engañoso. El término Maldesarrollo entonces, se refiere al «fracaso del programa del desarrollo»(Tortosa 2009: 68) y el sueño sobre el desarrollo por parte de los países *subdesarrollados*, quienes competían para llegar a *The American Way of Life*, y así vivir mejor. Tortosa señala que este “vivir mejor” es excluyente, porque implícitamente significa vivir mejor que los demás y argumenta por la necesidad del Buen Vivir (Tortosa,2009). Sin embargo, si hacemos un salto desde los libros hacia

una realidad de miseria, podríamos entender que para los millones de personas que actualmente están pasando hambre, la idea de desarrollo no necesariamente significa vivir mejor que los demás, sino vivir mejor que antes y no morir de hambre. Frente a las posturas de Tortosa y otros críticos del desarrollo, el sociólogo argentino Atilio Boron (2012: 173-177) critica el postdesarrollismo por ser demasiado abstracta y no llevar ningunas propuestas concretas. Para él, «la alternativa al desarrollo» se equivale al «crecimiento cero», lo cual llevaría a las poblaciones a la extrema pobreza. Por lo tanto se pregunta, ¿Cómo llevar a cabo políticas sociales y distribución de riqueza con crecimiento cero? También cuestiona cuáles serían las consecuencias de un crecimiento cero en un país como Ecuador, si también habrá un crecimiento de 2% en la población, (Boron, 2012: 173-177), una reflexión que luego también podríamos llevar al contexto Venezolano.

Sin embargo, como espero mostrar implícitamente en el próximo capítulo capítulo con la idea Dusseliana de la Transmodernidad, no necesariamente tenemos que optar por una opción antagónica entre la idea del desarrollo o el rechazo total. En lugar de optar por este dualismo, Omar también argumenta que en lugar de optar por una posición anti-desarrollista, sería preferible repensar tanto el discurso cómo las prácticas de desarrollo, para buscar alternativas viables (Omar, 2012: 45). Asimismo, también cabría mencionar que hay muchos enfoques que buscan encontrar estrategias de desarrollo que va más allá de los índices económicos, como por ejemplo El Desarrollo a Escala Humana de Max-Neef (1993).

Ahora bien, al indicar que la filosofía de la liberación se inscribe dentro del corriente postmoderno de la filosofía para la paz, cabría brevemente clarificar esta conexión. Luego vamos a introducir con más detalles el red o colectivo Modernidad/Colonialidad en la cual forma parte Dussel, como una base para acercarnos a él y para ir señalando algunas herramientas útiles que servirán como punto de dialogo y comprensión ante los teorías anteriormente mencionados y la filosofía de la liberación. Como punto de partida podemos comenzar con un eje central de tanto los estudios Postcoloniales, como el Giro Decolonial y la filosofía de la liberación: La crítica al eurocentrismo. Mientras que el etnocentrismo es algo que puede haber en todas las cultas, el eurocentrismo se destaca porque «(...)el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”» (Dussel, 2000: 29). El eurocentrismo podría definirse como «una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales»(Castro Gómez y Grosfougel, 2007: 20). Luego, las maneras de cómo analizar, criticar y afrontar el eurocentrismo varía según los enfoques, y obviamente, en el presente trabajo nos centramos sobre todo en la crítica de Dussel.

En segundo lugar, cabría señalar que la crítica a la colonialidad y la preocupación por las relaciones de poder y las desigualdades que se han generado por el legado colonial, también es un denominador común entre estos corrientes. Al respecto cabría señalar de una vez la diferencia ente los términos colonialismo y colonialidad. Mientras que el colonialismo se refiere al dominio militar o político de

un país o área para garantizar el saqueo de las riquezas o la explotación, Restrepo y Rojas (2010: 15-18) argumentan que la colonialidad es un concepto mucho más complejo que el colonialismo ya que se refiere a los patrones de poder derivadas del colonialismo. Éstos van mucho más allá de las fronteras territoriales y incluye la continua reproducción de jerarquías raciales, culturales y epistémicos que permiten tanto la explotación como la dominación. Con esto también queda más claro el por qué los Estudios Postcoloniales tienen mucha relevancia para La investigación para la Paz. Para reducir el sufrimiento humano es esencial acabar tanto con los discursos que legitiman estas jerarquías ,como las practicas de explotación y dominación. Los estudios postcoloniales y la crítica a la modernidad/colonialdad nos permiten escuchar las voces silenciadas y hacer las paces desde la diversidad.

La perspectiva postcolonial, pone luz a diferentes formas de dominación en los países colonizados. Sidi Omar (2008:18) revela que su aplicación en la historia y en la sociedad ha influido mucho en la manera de cómo entendemos la producción de conocimiento y entonces también a cambios epistemológicos dentro del mundo académico. Se trata de un corriente comprometido con la relectura crítica de los discursos y de los relatos eurocéntricos que además de crear imágenes ficticios sobre los países(tal como podemos observar en Orientalismo de Edward Said) también legitiman la dominación del *norte* hacia *sur*. A parte de este corriente académico, que tuvo sus orígenes en el mundo académico en Europa, EE.UU y Australia, cabría mencionar algunas voces de gran importancia para esta corriente tal como el

movimiento de protesta la négritude y los trabajos de Aimé Césaire (1939), Frantz Fanon (1952, 1961), Edward Said (1978) y (Omar 2008:77-93).

Dentro del contexto de esta interpretación entonces, podríamos introducir el Giro Decolonial. En palabras de unas de sus voces centrales, Walter Dignolo, (2008: 253) el Giro Decolonial⁶, es «la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida otras (economías otras, teorías políticas otras); la limpieza de la colonialidad del ser y de saber; el desprendimiento de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia». Por lo tanto que el pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder, es decir de la matriz colonial de poder. Nelson Maldonado-Torres (2011: 683) revela que prefiere hablar de descolonialidad en lugar de descolonización, ya que este último término ha sido muy relacionado con la emancipación y las luchas políticas. Walsh (2005 en Maldonado-Torres 2011:4) propone utilizar el concepto de descolonialidad (formulado también como decolonialidad) en adición a la descolonización ya que la lucha para alcanzar la colonialidad sigue después de la emancipación.

Ahora bien, el pensamiento decolonial no es un pensamiento tan nuevo: Mignolo (2009:27) identifica los orígenes del pensamiento decolonial en el momento en que se fundó la modernidad/colonialidad., Revela que apareció en el pensamiento indígena y el pensamiento afro-caribeño como su contrapartida. No obstante, como corriente académico empezó a tener vida después de un evento que se organizó en La

⁶ El Giro Decolonial también es conocido como el pensamiento decolonial, la inflexión decolonial y el giro descolonial.

Universidad Central de Venezuela en 1998⁷, y en El congreso Internacional *Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a post-disciplinary dialogue*.

En este último se hizo una profunda discusión acerca de la problemática inherente a la colonialidad, en diálogo con el análisis del Sistema-Mundo de Wallerstein, quien también estaba presente.

A parte de Wallerstein y Dussel, también asistieron el semiólogo argentino W. Mignolo⁸, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007:10). Luego el diálogo entre las teorías y el pensamiento latinoamericano con el análisis del Sistema-Mundo seguía desarrollándose, y de estas conversaciones surgió lo que se ha denominado como el Colectivo Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad integrado por Dussel, Grosfoguel, Lander, Quijano, Maldonado-Torres y Castro-Gómez, entre otros y otras (Maldonado-Torres, 2011:15). No obstante, Castro Gómez (2011, 259-260) prefiere hablar de una red y no de un colectivo, para enfatizar la gran diferencia que existe entre él y Dussel, como también entre los integrantes de este grupo. A pesar de las diferencias que existen, tanto en los trabajos de Quijano, Mignolo, Grosfoguel como Castro-Gómez podemos observar una fuerte inspiración en las categorías y en el trabajo de Dussel, con quien han estado dialogando y trabajando. Como miembro de este grupo, Dussel ha participado en varios de los seminarios y trabajos académicos realizados, lo cual también le han servido de inspiración.

⁷ Con la participación del Walter Mignolo, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Anabel Quijano, Enrique Dussel y Fernando Coronil

⁸ W. Mignolo comenzó a ser reconocido dentro de los Estudios postcoloniales a raíz de su libro *The Darker Side of the Renaissance*(2011)

Como se puede observar en la formación de los pensadores detrás del Giro Decolonial, muchos tienen su formación dentro del ámbito de las Ciencias Sociales, y esto es un punto central por lo cual se difiere a los Estudios Postcoloniales. En manera general podríamos decir que mientras que los estudios postcoloniales enfatizan más el discurso y lo cultural, el corriente decolonial pone más énfasis en la estructura económica, aunque esta dicotomía tiene sus matices. Según Castro-Gómez y Grosfoguel (2007:16), en el análisis de las relaciones socioeconómicas y políticas, los estudios postcoloniales tienen al sistema de significaciones culturales y los discursos como los elementos sobredeterminantes, ya que estas estructuras «adquieren sentido para los actores sociales desde espacios semióticos específico» (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:16). Por el otro lado, según la perspectiva decolonial, los teóricos del Sistema-Mundo también pueden caer en un reduccionismo, no cultural sino económico. A diferencia de la Teoría de la Dependencia y El Sistema-Mundo, el Giro Decolonial no solo habla del sistema mundo capitalista sino del «sistema-mundo europeo/euro-norteamericano, capitalista/patriarcal, moderno/colonial» (Grosfoguel, 2005 en Castro-Gómez y Grosfoguel 2007:13). En lugar de entender las asimetrías a través de las teorías marxistas sobre la superestructura, incorporan elementos de los estudios culturales, como los símbolos y el lenguaje. Toman inspiración en el Sistema-Mundo, pero además,

el grupo modernidad/colonialidad incorpora lo cultural, reconocen la relación entre el capitalismo y la cultura, pero a diferencia de una visión meramente económica no ven a la cultura como derivada de la economía, sino que esta entrelazada a lo político y económico (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007).

Al igual que el Sistema-Mundo y la filosofía para la paz, este giro adopta una crítica al desarrollismo y a diferencia de la Teoría de la Dependencia critica la noción del subdesarrollo, ya que «la invención del tercer mundo», y la idea del subdesarrollo indica que los países subdesarrollados debe imitar a los países con un nivel de desarrollo y de vida superior. Según Castro-Gómez y Grosfougel (2007: 13), esta actitud «se expresa en las dicotomías Civilización/Barbarie, Desarrollado/Subdesarrollado, Occidental/No-occidental, que marcaron categorialmente a buena parte de las ciencias sociales modernas». Para Quijano entre otros, la Teoría de la Dependencia resulta insuficiente por su reduccionismo económico, pero también porque sigue atrapada en la lógica colonial. La aniquilación es económica, pero también es política y cultural. Desde la perspectiva decolonial, la coexistencia de diferentes formas de explotación bajo el capitalismo constituye una matriz colonial de poder que sigue vigente hoy bajo la colonialidad, y esto no puede reducirse meramente a una cuestión económica. Se trata de un conjunto de relaciones de poder, definido por Quijano (2009:115-125) como la *colonialidad del poder*. Básicamente se refiere a prácticas de dominación y explotación derivado de la colonialidad. Este término abarca un conjunto de ámbitos de la vida, no solo se refiere al control de la economía, sino también del género, la sexualidad, la naturaleza y el conocimiento. La colonialidad del poder además enfatiza la categoría de la raza, y la racialización de las relaciones de poder a nivel global (Quijano 2009:254). Paralelamente, este giro también habla de la colonialidad del saber y del ser⁹. Mientras que la colonialidad del saber se refiere a la epistemología y la matriz colonial

detrás de la producción del conocimiento, la colonialidad del ser tiene que ver con «la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje» (Maldonado-Torres 2007:130).

Aunque «los condenados de la tierra» de Frantz Fanon es una categoría esencial para entender desde donde parte la colonialidad del ser, este concepto no solo se refiere a los subalternos coloniales sino también a los grupos dominantes. La colonialidad del ser hace referencia a la experiencia vivida, tanto «de quienes se encuentran del lado de la diferencia colonial, como de quienes se sitúan al lado del colonizador» (Restrepo y Rojas, 2010:158). Este proceso es explicado con profundidad en el libro *Piel negra, Mascaras blancas*(1973), reconocido como uno de los libros más importantes de dentro del corriente postcolonial. Fanón revela sobre los afectos y los complejos psicológicos que se producen en los colonizados y en las colonizadas. Se trata de un proceso que produce tanto admiración como rechazo al hombre blanco, un complejo de inferioridad sufrida por el cuerpo. Describe la conciencia negra como una etapa preexistente al mismo Ser, y que en algunos momentos, él mismo cuerpo se convierte en objeto de conciencia. Reconoce a la historia, pero argumenta que no hay que hacerse aprisionado en ella. Y más allá del odio, y de las categorías superioridad-inferioridad, propone revelarse al otro (Franz Fanón, 1976: 190).

Cabría señalar anticipadamente, que cuando Dussel habla de prácticas de liberación, esto debiera entenderse dentro del contexto de esta interceptación, es decir, como prácticas de liberación ante la colonialidad del poder, saber y ser. El cambio de paradigma es muy relevante para cómo entendemos y estudiamos la geopolítica y el contexto en el que se produce La Revolución Bolivariana. Desde una perspectiva *dependista* un fenómeno como la

globalización neoliberal sería el producto histórico de la plusvalía extraída de los países periféricos. Y si no incorporamos el matriz colonial en el análisis, «El Pensamiento Único»¹⁰ de Ignacio Ramonet (1995) sería la ideología que a partir de los acuerdos de Bretton Woods, tiene una fuerza omnipresente con pretensión universal. No obstante, el hecho de que el pensamiento único pudo establecerse como una fuerza tras los acuerdos de Bretton Woods, significa que previamente hubo unos intereses económicos que establecieron una hegemonía suficientemente grande para imponerla como una fuerza universal. Fueron *los ganadores de la historia* quienes, a partir de esta fecha, tuvieron *el privilegio* de establecer un pensamiento único. Ya venían acumulando capital 452 años antes de los acuerdos de Bretton Woods, pero tal y como enfatizaría El Giro Decolonial, no solo se trata de la acumulación de capital, sino también de poder cultural, político y epistémico. Entonces, más allá de la narrativa eurocéntrica sobre el capitalismo, la plusvalía y las clases sociales, la perspectiva decolonial ofrece otra interpretación del capitalismo, la modernidad y el imperialismo, vinculada a la colonialidad. En palabras de Grousougel (2008:24):

Si cambiamos la geopolítica y corpo-política del conocimiento y nos localizamos en el lado subalterno de la diferencia colonial, para una mujer indígena en las Américas en el siglo XVI o a comienzos del siglo XXI, lo que se globaliza no es meramente un sistema económico, sino un paquete enredado de relaciones de poder, el cual, con la constitución de una división internacional del trabajo en centros y periferias, establece una multiplicidad de jerarquías de clase, raciales, patriarcales, espirituales, sexuales, militares, lingüísticas, y epistémicas a escala global.

Con la misma lógica, desde una perspectiva decolonial, podríamos decir que una mujer indígena venezolana, trabajando bajo la encomienda en el siglo XVI, pudo haber

¹⁰ Ignacio Ramonet populariza este concepto tras una publicación en *Le Monde Diplomatique* en 1995. Describe el pensamiento único como “*La traducción en términos ideológicos con pretensión universal de los intereses de un conjunto de fuerzas económicas, en particular las del capital internacional*”.

interpretado que el colonialismo español -con el sistema de encomienda y el adoctrinamiento católico- también impuso un pensamiento único, ya que su vida, su religión, su conocimiento y sus pensamientos fueron negados por la razón europea. A pesar de que sus denuncias no fueron interpretadas y escritas como un saber académico, se debe hacer el esfuerzo de incorporar las voces silenciadas y cuestionar la *colonialidad del saber*. En otras palabras, desde la experiencia colonial, la imposición de la razón única imperial parece haber constituido un momento de inflexión, más que los acuerdos de Bretton Woods en 1944. Hablando desde un lugar concreto, nos interesa más el pensamiento único ubicado y la globalización neoliberal ubicado. El giro decolonial entonces cambia la manera de interpretar la globalización neoliberal. En palabras de Quijano «La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial»(Quijano, 2000: 201).

La colonialidad global es entonces, la continua reproducción de la *colonialidad*, reflejada hoy en la globalización neoliberal que atraviesa el Sistema-Mundo. Por lo tanto, luego cuando nos centramos en Venezuela, habría que pensar geopolíticamente en el contexto de la globalización neoliberal donde surgió, pero para no reducir la Revolución Bolivariana a una cuestión meramente económica, cabría introducir esta perspectiva. Desde esta aproximación, el fin del colonialismo territorial en América Latina no resultó en un mundo descolonizado y tampoco no en un mundo postcolonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:13). La reproducción de *la colonialidad global* es algo que podemos observar en las asimetrías que hay en la división internacional de trabajo y en las jerarquías de raza, sexo y

género. Entonces, el argumento central del giro decolonial se torna en cuestión de la necesidad de empezar una segunda descolonización, ya que la primera fue incompleta. La segunda descolonización se trata de la decolonialidad, que debe descolonizar las jerarquías en la división internacional de trabajo, pero también en las relaciones de género, étnicas, raciales, sexuales, epistémicas y económicas (Castro Gómez y Grosfougel, 2007:17).

Ahora bien, unos de los ejes centrales de tanto el Giro Decolonial como la filosofía de la liberación es la crítica al universalismo moderno heredada de Descartes, en donde el «yo» se borra del análisis para ser reemplazada por «la mirada de Dios» que se supone es un conocimiento universal y eterno. Mignolo (2000) lo ha denominado como la teo-política de conocimiento (Grosfougel: 2007) y Castro-Gómez (2003 en Grosfougel 2009: 77) lo ha nombrado como «la epistemología de punto cero». Se trata de epistemológicas que esconden y encubren su propio punto de vista particular, para así asumir la mirada del ojo de Dios y proclamar epistemológicas neutrales, objetivo y universales. Podemos observar varias paralelas con lo que Dussel ha nombrado como La Geopolítica de Conocimiento. Dussel (1977) en Grosfougel, 2009: 76) viene trabajando con una crítica epistemológica desde los años setenta, lo cual podría resumirse en su concepto de Geopolítica de Conocimiento, vinculado además con «la corpo-política del conocimiento» de Frantz Fanon (1967 en Grosfougel 2009: 76). Estos conceptos resaltan que todo conocimiento es situado, siempre hay una ubicación geo-política y corporal¹¹ desde donde se produce el conocimiento. Dentro de este marco, Grosfougel ha definido como «ego-política de conocimiento», a las

¹¹ Aunque no lo voy a elaborar aquí, cabe mencionar que aparte de la geopolítica de conocimiento, Grosfougel() también habla de la corpo-política de conocimiento.

epistemologías que no tomen en cuenta la ubicación del sujeto que produce el conocimiento y las relaciones existentes de poder, sumisión y dominación (Restrepo y Rojas, 2010:141).

1.2 Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación

Ahora bien, para no ocultar la localización particular del sujeto de enunciación cabría mirar *la geopolítica del conocimiento o la corpo-política de conocimiento*, ¿quién habla? y ¿desde dónde se habla? Comenzaremos entonces, con una presentación de Enrique Domingo Dussel Ambosini (1934-), tomando inspiración desde su propio currículo¹² y autobiografía. Se podría describirlo como uno de los filósofos más prestigiosos del siglo XX, con más de 50 libros y 400 publicaciones. Es uno de los fundadores y el arquitecto tras la filosofía de la liberación- comprometida con las periferias y las víctimas del Sistema-Mundo. Es licenciado y Doctor en Filosofía, licenciado en Ciencias de la Religión, Doctor en Historia y Doctor Honoris Causa de UNSAM¹³. Su trabajo además ha sido reconocido con muchos premios, entre tanto el Franz Fanón Prize, otorgado en 2009 por su trabajo hacia la descolonización y la liberación. Además ha recibido la Mención Honorífica del Premio Libertador al Pensamiento Crítico, entregada por el entonces presidente del país Hugo Rafael Chávez Frías (1954-2013) en Caracas, Venezuela, 2007. Ha tenido una larga carrera académica, dictando en países como México y Argentina, pero además ha realizado cursos, seminarios y semestres de enseñanza en casi todos los países latinoamericanos, además de varios universidades en EE.UU. y Europa, como también algunos en África y Asia. Además ha mantenido un diálogo con otros filósofos, como Karlo-Otto Apel, Jürgen Habermas y

¹² <http://enriquedussel.com/txt/00.%20CURRICULUM%20COMPLETO,%202012.pdf> Fecha de consulta: 15.05.2015

¹³ Universidad Nacional de San Martín (Argentina).

Emmanuel Lévinas, entre otros. Podría decirse que es más famoso por su trabajo en la Ética y en la Filosofía de la Liberación, la filosofía política y el pensamiento Latinoamericano. Sobre la filosofía de la liberación, Morano Villa (en Dussel, 1998b: 47) afirma que, «posiblemente se trata de la mayor aportación de América Latina en el siglo XX».

Cuando Enrique Dussel comenzó sus estudios de filosofía en su país de origen, Argentina, no se le ocurrió preguntar por una filosofía latinoamericana, para él, como para muchos filósofos latinoamericanos, la filosofía clásica europea era sinónimo de la filosofía. De hecho, en una revisión biográfica publicada por la revista Antropos en 1998, Dussel relata cómo el camino hacia la filosofía de la liberación comenzó al identificarse como latinoamericano en su estancia en Europa, cuando su pasión y afán de conocer la cuna de la filosofía le había traído a este continente. Nacido en un pueblo pobre en Mendoza, Argentina, de madre italiana y padre alemán, Enrique Dussel no conoció la periferia latinoamericana hasta que de paso hacia Europa, en un barco, se dio cuenta de esta realidad que siempre había formado parte de su horizonte. Pero no fue hasta su larga estancia en Europa en donde el filósofo se descubrió cómo latinoamericano, y así comenzó un largo viaje intelectual para encontrar la identidad latinoamericana, un lugar en la historia para América Latina y una filosofía latinoamericana.

Durmiendo en el suelo y pidiendo dinero, el filósofo encontró el camino hacia Israel donde trabajaba como carpintero y estudiaba, además conoció Palestina y vivía en comunidades árabes, aprendiendo de la vida en comunidad. Esta experiencia no solo formó su vida, sino también su filosofía, como veremos en seguida. Tras estas experiencias, la preocupación principal de Dussel ya no solo era América Latina, sino los pobres, los

oprimidos (Dussel, 1998b: 13-17). Entonces, al retornar de Europa, la mirada del filósofo partía desde otro lado, irónicamente su mirada ya no partía desde Europa. La filosofía griega que tanto había estudiado le resultaba extraña, entonces liberándose del eurocentrismo comenzó a escribir sus primeras obras filosóficas, ya no con el punto de partida en Europa, sino el oriente. Dussel revela que era necesario

encontrar puntos de apoyo «fuera» de la Modernidad-europea, que había secuestrado a Grecia como su pretendido origen, sin lo cual no era posible pensar filosófica y auténticamente desde América Latina. Era necesario partir de otra experiencia (como tema) que la griega (Dussel 1998, Antropos:18).

La primera preocupación de situar a América Latina en la historia mundial se transformó en una crítica radical a toda la historia universal, por su eurocentrismo y por la exclusión de la periferia mundial. Entre las problemáticas que se discutían era la liberación de la cultura periférica popular frente a la cultura imperial (Dussel, 2006a: 34-36). Al comienzo de su vida filosófica y partiendo de esta experiencia, Dussel también se dejó influenciar mucho por el pensamiento semita acerca de la corporalidad y el sufrimiento de la persona viviente. Este pensamiento está en oposición al dualismo que se da en la filosofía europea entre el alma y el cuerpo. El cuerpo se vuelve central para Dussel quien se centraliza en las necesidades y el sufrimiento del cuerpo. En sus primeras obras se puede observar que antes de desarrollar la categoría de exterioridad, sus principales preocupaciones eran sobre los pobres, pero aún no el pobre como el Otro que se ubica en la exterioridad, sino el pobre, con una fuerte inspiración bíblica. En un inicio la pobreza es más una cuestión existencial, Dussel observa al pobre que voluntariamente renuncia a la materialidad, para vivir con Dios (M. Rodríguez, 2007: 4). Luego veremos cómo ésta preocupación inicial sobre el pobre, se

amplía y avanza hasta hacer del pobre su categoría filosófica principal, tanto en su concepto de «exterioridad» como el «Otro» y el «pueblo».

Después de Israel, el filósofo regresó a Argentina en 1967, pero los filósofos ¹⁴que participaban en esta corriente subversiva eran perseguidos por la junta militar y en 1973 Dussel sufrió un atentado de bomba y luego también fue expulsado de su universidad. Había llegado al final de toda una época en su vida, pero el camino que comenzó igual siguió por otro lado. Dussel se exilió a México donde aún vive, escribe y crea reflexiones para el pensamiento crítico ¹⁵ y el debate público. Entonces, al llegar a México redactó unas de sus obras principales, *Filosofía de la Liberación* (1977). El contexto geopolítico que le marca al escribir sus primeras obras es el contexto latinoamericano, y en particular el golpe de estado contra el presidente Arbenz en Guatemala, un golpe ¹⁶apoyado por la CIA para derrocar a un presidente popular y democrático (Dussel, 2006a). Luego también le marca las experiencias de las dictaduras militares desarrollada bajo el Consenso de Washington y las Doctrinas de Seguridad Nacional apoyada por la CIA. Particularmente encuentra inspiración en los movimientos populares que surgen en dicho contexto, tal como la Revolución Sandinista. Ésta geopolítica entonces, inspiró a un pensamiento crítico que resultaría en la *Filosofía de la Liberación* (Dussel, 1994b: 147). Particularmente, su vida y sus pensamientos se vieron muy marcados por la represión del gobierno militar en Argentina, quienes perseguían a los

¹⁴ A parte de Dussel también hay otros filósofos quienes participaban en La Filosofía de la Liberación, lo cual ha dividido a dicha filosofía en varias corrientes. Pero por la relevancia de este trabajo solo hablamos del la Filosofía de la liberación de Dussel.

¹⁵ Dussel ha trabajado varios años en la UNAM, donde también ha sido rector.

¹⁶ Este golpe luego se convirtió en una guerra brutal-apoyada por EE.UU. La guerra duró 36 años.

participantes de la filosofía de la liberación, algo que, como vimos, culminó en un atentado de bomba que le obligó salir al exilio.

Desde los años sesenta, la praxis latinoamericana tuvo mucho aporte en el desarrollo de la filosofía de la liberación, como la Revolución Sandinista, entre otras revoluciones populares de la periferia latinoamericana (Dussel, 2006a: 34-36). Asimismo, al contextualizar la geopolítica de conocimiento en su tiempo, también habrá que recordar acontecimientos importantes en otras partes del mundo, como los procesos de descolonización y los movimientos populares de 1968. Esta también es una fecha importante por la pregunta lanzada por el sociólogo peruano Salazar Bondy ¿Es posible pensar filosófica y creativamente desde un ser colonial? (Dussel, 2006a: 57-58). Más que preguntarse por la existencia de una filosofía en Hispanoamérica, Bondy se pregunta por una filosofía de Hispanoamérica (Bondy, 1968: 29). Según Bondy (1968: 31) el pensamiento latinoamericano no es genuino, sino inauténtico e imitativo, algo que el sociólogo relaciona con su condición de subdesarrollo y dominación. Indica que no hace falta buscar una filosofía americana, sino hacer filosofía sin más, asimismo revela que hay «rasgos peculiares que dan color local (...) pero estas peculiaridades nos parecen más bien negativas o superficiales cuando no meramente folklóricas» (Bondy, 1968: 31). En fin, comparado con el rigor y el carácter del pensamiento occidental, argumenta que la filosofía latinoamericana no ha logrado dar frutos originales y no es genuino.

Con esto comienza el famoso diálogo entre él y Leopoldo Zea con su libro *La Filosofía Americana como filosofía sin más* (1969). Este debate fue muy importante para los inicios de la filosofía de la liberación. De hecho, Horacio Cerutti Guldberg (2002: 12) señala

que en la filosofía latinoamericana se puede hablar de un antes y un después del libro de Bondy (1968), ¿Existe una filosofía de Nuestra América? Otro punto de inflexión en el pensamiento dusseliano se dio a finales de los años sesenta. El autor abandona lo meramente cultural (que hasta entonces había sido su enfoque) e incorpora la categoría de clase o más bien un criterio material. Por la creciente miseria en América Latina, Dussel profundizó en la responsabilidad por los pobres y comenzó una relectura hermenéutico-filosófico y reconstructiva de las obras de Marx. La reconstrucción de Marx le hace distanciarse del estalinismo dogmático y del marxismo eurocéntrico, pensando en Marx para y desde *la periferia* (Russel, 1998b: 17-27). Para entonces, algo había ocurrido en el campo de la sociología latinoamericana: La Teoría de la Dependencia y el Pensamiento Crítico.

Apareció *el centro y la periferia*, demostrando la asimetría en la división internacional de trabajo. Esta corriente, junto a la obra *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Levinas, son unas de las principales fuentes de inspiración para el filósofo (Dussel, 2006b: 8-22). Entre otras fuentes que han inspirado su trabajo se desatacan además, la fenomenología de Husserl y la ontología heideggeriana, que se vuelven como un punto de partida para intentar ir más allá de la fenomenología y más allá de la ontología o en otras palabras -del horizonte europeo. Para Dussel, dichas filosofías resultan insuficientes ya que no logran comprender y ver lo que está más allá de Europa. Al haber excluido a América Latina-como también a África y Asia- de la historia mundial, argumenta que también les habían excluido de su horizonte ontológico. Dussel argumenta que no son capaces de pensar la situación de América Latina y por lo tanto, propone hacer una filosofía que se sitúa más allá del horizonte

europeo, desde el bloque de los oprimidos y reprimidos, desde el Otro y la Otra en la exterioridad, o en palabras de Frantz Fanon (1961), desde los “condenados de la tierra”.

La filosofía de la liberación pretende ser el contradiscurso de la Modernidad. En un principio puede parecer que Dussel enfoca sus trabajos más en la dependencia y la dominación, pero en trabajos posteriores también afirma que la modernidad tiene sus elementos positivos que ya forman parte de la periferia y que la modernidad también tiene aspectos que no debemos rechazar. Estas ideas luego se conocerán como el concepto de transmodernismo, como veremos más adelante. En pocas palabras, la búsqueda de una filosofía latinoamericana comienza con una crítica a la modernidad eurocéntrica para luego centrarse en el Otro, en el pobre y la periferia, más allá de la modernidad. Cabría subrayar que este viaje biográfico de la vida y del pensamiento de Dussel que hemos reconstruido es importante para señalar la importancia del contexto geopolítico en que se inscribe dicha filosofía. El contexto histórico y sociopolítico, la praxis, sirve de inspiración para el filósofo, que ahora se ubica culturalmente, es decir que piensa en las categorías de clase, sexo ,género y de raza desde una cultura determinada (Dussel 2006: 29) y no desde lo que S. Castro-Gómez (2003) llama «el punto cero».

¿Qué es lo que Dussel recupera de este debate? En primer lugar es importante destacar que Dussel (2014: 120) no solo argumenta que esta teoría aún tiene vigencia, sino que la falta de comprensión ante dicha teoría es algo que se nota en la ambigüedad de ciertos sectores de la izquierda. Para él, dicha teoría es clave para entender la globalización actual como también la cuestión de la liberación económica, política y cultural ante los países centrales (2014:120). Sin profundizar en el debate, cabría señalar que Dussel ha desarrollado

y trabajado dicha teoría a través de las relecturas sobre Marx, los cuales se pueden leer en su lectura *16 tesis de economía política* (2014). A partir de las relecturas de Marx, Dussel (2014) pone más énfasis en la transferencia de plusvalor relacionada a la competencia internacional, ya que interpreta que esto es la causa y no la consecuencia, pues para él la explotación del trabajador es la consecuencia de la competencia internacional. Explica (2014) las asimetrías en la competencia global es la causa por la cual los países periféricos pierden valor y por lo tanto explotan al trabajador, para así recuperar el valor perdido. Asimismo, Russel (2014: 122) revela que la situación de dependencia impide un desarrollo, no sólo capitalista sino en general (...)faltos de acumulación originaria suficiente y de posibilidades objetivas de poder realizar en el horizonte de las fronteras del Estado periférico sus excedentes.

Pero al mismo tiempo, Dussel muestra estar muy consciente de que este plusvalor no necesariamente reduce la pobreza en los pueblos ya que «la dependencia significa, desde un punto de vista social, la lucha entre una burguesía del capital desarrollado del centro contra la burguesía subdesarrollada periférica» (Dussel, 2014:128). Según mi interpretación, denunciar a las asimetrías en el mercado global no se equivale a defender la idea del desarrollo, ya que como veremos con las lecturas de Dussel, su filosofía es una propuesta bastante radical que no solo rechaza la idea de desarrollo proclamado por *el centro*, sino también el capitalismo y la modernidad eurocéntrica. En fin, lo central para Dussel, entonces, parece ser que la teoría de la Dependencia visibiliza la transferencia de plusvalor de los capitales periféricos a los capitales globales de los países centrales (2014: 126), es decir la asimetría de un sistema económico que cada día produce 50.0000 muertos (La

Campaña del Milenio, en Omar 2012: 44), por temas relacionadas con la pobreza. La revisión ha demostrado, por consiguiente, que se trata de una herramienta analítica que el filósofo incorpora para dar un marco de comprensión ante las problemáticas inherentes a la globalización neoliberal que produce muchas víctimas. Podríamos anticipar entonces, que la preocupación principal del autor, es la pobreza y las víctimas que cada día sufren las consecuencias de un sistema de dominación y asimetría que, como veremos en seguida, es antiético.

Dussel (2006a) afirma que además de una dependencia económica, existe una dependencia cultural. En este sentido, podemos observar cómo Dussel amplía la categoría de la dependencia que vimos anteriormente. Asimismo, al incorporar el criterio económico, amplía la perspectiva postcolonial y se introduce más dentro del pensamiento decolonial. Relacionado con su preocupación por las víctimas del Sistema-Mundo, la crítica hacia el eurocentrismo es otro de los ejes fundamentales de Dussel, y desde esta base, desarrolla una profunda crítica, no solo a Habermas y Heidegger sino también a I. Wallerstein y el análisis del Sistema-Mundo. Igual que el giro decolonial, él también hace referencia y uso del análisis del Sistema-Mundo, no obstante, Enrique Dussel (2002a: 222, 230-234), le critica a Wallerstein por constituir un segundo eurocentrismo. Aunque concuerden en identificar el comienzo del capitalismo con *la anexión* de América en 1492, Dussel critica a Wallerstein por ver a Europa como el centro del Sistema-Mundo a partir de esta fecha.

Según Dussel, Europa no ha sido el centro del Sistema-Mundo desde 1492, sino que solo lleva dos siglos como centro. Es decir, no fue hasta La Revolución Francesa (1789) y lo que el denominaría como la segunda modernización, en que Europa se constituyó como el

centro hegemónico en el Sistema-Mundo. Anteriormente a estos hechos, Europa era periférico en comparación con el poder Chino, Islámico e Hindú. (Dussel, 2002: 229-231). Dussel entonces, critica la modernidad entendida desde el horizonte europeo como un proceso exclusivamente europeo, pero además critica a Wallerstein en su comprensión de la modernidad como un fenómeno propio del Sistema-Mundo con Centros y Periferias. En lugar de ver la centralidad europea en conexión con La Edad Media, Dussel sostiene que la modernidad está directamente vinculada con la conquista y la colonización de América Latina. Es la conquista y la colonización de América que le da a Europa una ventaja comparativa sobre la India, China y el mundo otomano-musulmán (1998a: 50-51). Indica entonces, que tanto la modernidad como el capitalismo son frutos de la colonización de América Latina, y argumenta que esto no es posible verlo desde una perspectiva eurocéntrica. Con la misma lógica entonces, argumenta que el capitalismo también es el fruto y no la causa de la centralidad europea del Sistema Mundo. Ahora bien, hemos empezado a anticipar los argumentos de Dussel y a continuación vamos a desarrollar la base y los ejes centrales de la filosofía de la liberación.

1.3 Una aproximación a la Filosofía de la Liberación

Como una introducción a la filosofía de la liberación, podríamos comenzar a resumir los cinco ejes centrales de la liberación, y como se observará, profundizaremos en algunos de ellos a lo largo de la presente investigación. En una entrevista realizada en Noruega en el 2013 (Diego Marín), Enrique Dussel habla sobre los ejes centrales de la liberación

latinoamericana. En esta entrevista, el filósofo habla de lo que está ocurriendo en América Latina y lo denomina como la segunda independencia. El primer eje se trata del origen. Además de él mismo, Aníbal Quijano también se inscribe como la columna del giro descolonizador. El segundo eje es el método. Señala que la filosofía de la liberación surge antes del Orientalismo y otros postmodernismos, él ya en los años sesenta estaba trabajando con el método de la alteridad, sobre la alteridad de la mujer latinoamericana, desde la víctima. Señala que el momento fuerte de la ética no es la negación, porque el esclavo es libre cuando tiene una utopía cuando el ya no es esclavo, para dejar de ser esclavo tiene que negarse como libre, “es una afirmación previa, no solo negación, por esto hablan de una analéctica en lugar de dialéctica. Se trata de situarse desde la exterioridad, desde la afirmación de la vida de la víctima, que es algo positivo.

El tercer eje es la crítica a la modernidad y el eurocentrismo. Luego veremos más sobre su visión de la modernidad. Pero entre tanto revela que el europeo no siempre era eurocéntrico, antes se sentía inferior ante lo asiático, aunque esto no aparece en las historias. En este eje queda claro que Dussel toma mucho aprendizaje de la historia. De este surge el cuarto eje, que es una nueva visión de la historia, crítica. Estos planteamientos están reflexionados en los tomos de la política de la liberación, se trata de descolonizar la historia. El quinto eje es *la política*. Revela a América latina como un nuevo laboratorio política. Habla de la importancia de la revolución Cubana, la de Allende en Chile, la sandinista en Nicaragua, los zapatistas, pero “sobre todo cuando llegamos a 1999 con la revolución bolivariana de Venezuela y allí empieza una nueva concepción del poder”. Habla sobre la importancia de la nueva constitución en Venezuela al mismo tiempo que resalta la

importancia de Morales en Bolivia. Se trata de redefinir el poder, y no ver el poder político como dominación, esto es política de dominación. Señala que en el 2 tomo de la política de la liberación le daba a Chávez, como instrumento para gobernar. Y la política tiene que redefinir la política, para no repetir los errores del Socialismo real donde el obrero nunca gobernó. Y en lugar de cambiar el sistema desde adentro, revela que hay que transformarlo totalmente como con la constitución Bolivariana. Este último giro es el punto central para mi tesis.

Ahora bien, el espacio ético-político controlado por el centro tiene una periferia, y hablando desde un espacio geopolítico ubicado, la filosofía de la liberación nació en la periferia latinoamericana (Dussel, 2011:18). Vinculado a los temas ya expuestos por el Giro Decolonial, Dussel argumenta que el proceso de la colonización iba mucho más allá que la praxis de la guerra, también involucró una dominación de la praxis cultural, erótica, pedagógica, política y económica (Dussel, 1994a: 51-53,61,72). Éste argumento es exactamente el que forma la estructura de su obra maestra *La Filosofía de la Liberación*¹⁷. Este libro está pensado con la ayuda de seis categorías o niveles de reflexión: proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alineación y liberación. Pero luego estas categorías están concebidas en cuatro momentos metafísicos:¹⁸ la política, la erótica, la pedagógica y el antifrechismo (Dussel 2011: 116). En esta tesis nos centramos en la categoría de la exterioridad, aunque mencionaré a los otros brevemente. Asimismo, en mi tesis nos centramos en uno de los cuatros momentos: La política.

¹⁷ Publicada por primera vez en 1977

¹⁸ Luego ampliaré la comprensión ante dicho concepto.

Cabría preguntarnos ahora acerca de la epistemología de la filosofía de la liberación ¿liberarse de qué? Con esto podríamos empezar a hablar de la dominación como unos de los ejes centrales de dicha filosofía. Dussel se refiere a un ámbito muy grande cuando indica que hay que liberarse de la dominación. Además de hablar sobre la dominación de la filosofía eurocéntrica, también se refiere a la dominación como praxis, algo que relaciona con los cuatro momentos metafísicos mencionados arriba, es decir, la dominación política del centro hacia la periferia o de la élite nacional hacia el pueblo, la dominación del varón hacia la mujer y la dominación del maestro hacia el alumno. Revela cómo la dependencia y la dominación tienen múltiples formas, tanto internos como externos. Esto podemos observar desde la época colonial, donde por un lado podemos observar el dominio del *hombre*¹⁹ español hacia el y la indígena, y por el otro lado, el dominio del español hacia el criollo y la criolla, y asimismo esto se ha reproducido con la dominación de la burguesía nacional hacia la cultura popular etc. En relación con la élite nacional latinoamericana cabría recordar a Quijano (2009:247) y su referencia a *la racionalización* existente en las jerarquías sociales, políticas y económicas. Más allá del Centro-Periferia, esta categoría nos dice algo sobre la dominación e jerarquía interna. Luego, volveremos a observar la cuestión de la dominación, al centrarnos en la categoría de la exterioridad y la alienación.

La crítica profunda del eurocentrismo y la preocupación por encontrar un lugar para América Latina en la historia y en la filosofía son las raíces de la creación de una filosofía de liberación, que pretende ser una filosofía para las víctimas del Sistema-Mundo, y no solo para América Latina. A parte de la praxis de liberación, que veremos más en detalle luego,

¹⁹ El uso de la palabra *hombre* se refiere al sexo, varón.

se trata de liberación de la filosofía. Dussel (1998c: 73, 227) revela que dentro de la comunidad hegemónica filosófica, no se hayan incluido a las filosofías del Sur. Por su mismo nombre, *filosofía de la Liberación*, podríamos interpretar que se trata de una filosofía que pretende liberar a quien no esté libre, pero también es una filosofía que pretende liberar a una filosofía que no está libre. La filosofía de la liberación se defiende como el contra-discurso del centro y de la modernidad. Dussel (1973a: 16) critica la filosofía existente, le acusa de ser inauténtico y por apoyar al statu quo y la dominación imperial. Está escrito desde y para las víctimas de la periferia y debe entenderse tanto como filosofía y praxis.

Dussel argumenta que en la edad de la globalización y la excusación es más urgente que nunca, encontrar un proyecto nuevo para frenar lo que ha denominado como *un suicidio colectivo* (1998a:11). De hecho, sostiene que el marco último de esta ética es la globalización, que lleva en sí mismo una dialéctica contradictoria. Este mismo argumento lo podemos observar con la modernidad. Por un lado ésta el proyecto moderno pero simultáneamente se desarrolla junto con un proceso de exclusión de la mayoría de las masas. Para enfatizar esta trayectoria dual, tanto de la globalización como la modernidad, vale la pena reproducir las palabras de W. Mignolo (2010: 9), quien ha sabido expresar esta situación con mucha precisión:

Bajo el hechizo del neoliberalismo y la magia de los medios de la comunicación que lo promueven, la modernidad y la modernización, junto con la democracia, se venden como un paquete de viaje a la tierra prometida de la felicidad, un paraíso donde, por ejemplo, cuando usted ya no puede comprar la tierra, porque la tierra esta limitada o no producible o está monopolizada por quienes tienen el control y la concentración de la riqueza, puede comprar la tierra virtual.

Como se puede observar, la crítica y la de-construcción de la modernidad eurocéntrica

es el otro gran eje de la filosofía de la Liberación, esto también es el elemento clave en (prácticamente) toda su filosofía. De acuerdo con esta postura comenzaremos a revisar la crítica ya mencionada sobre el auto-relato europeo acerca de la modernidad, para entonces identificar el mito de la modernidad que encubre la cara oculta de la modernidad. Como ya hemos anticipado con la crítica dusselina hacia Wallerstein, el filósofo (1994a: 11-12,66,) argumenta que España y Portugal configuran la cuna de la modernidad, a partir de la conquista de América. Esto difiere del relato eurocéntrico donde la modernidad surge con la Revolución Industrial que, para Dussel, constituye la segunda modernidad. En lugar de ver el siglo XVII como punto de partida, Dussel (2000: 28-29) argumenta que La Revolución Industrial y La Ilustración son los efectos de un siglo y medio de modernidad. No obstante, América Latina, al igual que África, no han sido incorporados en la historia mundial y por lo tanto, los grandes relatos de la modernidad son relatos intra-europeos que excluyen y ocultan todo lo que está más allá de Europa.

Europa se autodefine como centro del Sistema-Mundo, al mismo tiempo que define al resto del mundo como periferia. Pero como queda claro con el análisis dusseliano, Europa no ha sido el centro del Sistema-Mundo desde entonces. Después de por lo menos 4.500 años de experiencias humanas de culturas, políticas, económicas y tecnológicas, Europa hegemoniza estos procesos, para convertirse y autodefinirse como el centro que nunca había sido (Dussel, 1998a: 50-52). Dussel tiene varias obras históricas donde de-construye el eurocentrismo de la historia para contar la historia desde una perspectiva mundial. No obstante, no vamos a poder reproducir dichos informes acá, pero podemos mencionar que el filósofo enfoca estos trabajos mucho en la centralidad de Asia, en particular China. Con respecto a estas obras

hubiera sido interesante incorporar y trabajar la categoría de Hibridez, reelaborado por Sidi Omar, como ya vimos anteriormente. La manera de entender la modernidad tiene una relevancia mucho más allá de lo histórico, para el filósofo esto está estrictamente ligado a la constitución de la subjetividad moderna.

En segundo lugar, retomamos las preguntas ¿en qué consiste la cara oculta y el mito de la modernidad? Dussel revela que la modernidad tiene dos caras, la primera es el relato intra-europeo sobre los grandes avances tecnológicos y conceptuales, pero a él nos interesa mostrar *la otra cara de la modernidad* (2000: 29-30). La cara no-oculta nos es conocida: Es el relato de la modernidad como un proceso de emancipación de la razón humana. Esta visión también es criticada por los posmodernos y por Guzmán, en particular desde el giro epistemológico de la filosofía para la Paz. Pero Dussel (2000: 29) no solo critica a autores como Weber, sino también a Habermas, porque al definir la modernidad, toman como punto de partida a Europa y la definición que sigue tampoco no sale de los fenómenos intra-europeos. El llamado descubrimiento de América no está presente cuando explican el desarrollo de la modernidad.

Otro punto central es que a partir del llamado descubrimiento de América, el conquistador (que para Dussel es el primer hombre moderno), racionaliza el uso de la violencia a través de la razón del Ser *Superior Europeo* (Dussel, 2000: 29-30). Dussel argumenta que el ego_moderno se construye a través de la conquista de América y por lo tanto señala que América Latina es un momento constitutivo de la modernidad. Antes del *ego congito* hay un *ego conquiro*, en otras palabras el «yo conquisto» es el fundamento práctico del «yo pienso» (Dussel, 2011: 31). A partir de 1492, Europa comienza a

considerarse como la centralidad de la historia, comienza así el proceso de la unilateralidad de la razón, y esto es el punto clave en la crítica dusseliana de la modernidad: La razón moderna europea podría pensarse como superior gracias a la experiencia de la conquista y la praxis violenta de la colonización. Dussel revela entonces, en que manera Europa se constituye como el centro del mundo a través de la praxis irracional de la violencia, creando asimismo el mito de la modernidad y la subjetividad del hombre moderno.

Señala que el término *encuentro* oculta la dominación, lo encubre. Tal y como enfatiza Dussel, no fue *un encuentro* entre dos culturas o entre *una comunidad argumentativa* donde se respete a los miembros como personas iguales. De lo que se trata es una relación asimétrica, donde *el mundo del Otro* es excluido de toda racionalidad y validez religiosa posible (Dussel, 1994a: 62). Si incorporamos a Galtung podemos decir que la violencia cultural justifica la violencia irracional, encubierta en una misión católica y racional. El mito de la modernidad creó un jerarquiza donde el conocimiento, la religión y la cultura de los otros y de las otras fueron determinados como inferior. La modernidad creó un mito, y se liberó de la culpa, que a su vez fue asumida por las víctimas (Dussel, 1994: 74). Es decir, al auto-comprenderse como superior, Europa estaba en una posición que le obliga a desarrollar a los *seres inferiores, a los barbaros*. Esta tarea tiene que cumplirse con violencia, cuando *los otros* se oponen a este proyecto civilizador. Al oponerse al proyecto moderno, los otros son los culpables de esta violencia (Dussel 2000:4). Lo que parece ser el punto de partida para la filosofía de la Liberación es este mito y proceso que producen víctimas. El mito moderno que tiene el poder de definición y el poder de contar la historia, comenzó un proceso que aún produce muchas víctimas, pero esto es su cara oculta, el relato oficial cuenta

el mito sobre todos los sacrificios de los héroes civilizadores.

Para la realización del proyecto moderno, tenía que haber algunos sacrificios y entre estos sacrificios encontramos la justificación, bajo la razón europea, de un acto tan irracional como la violencia. Entonces, el proyecto modernizador es asumido con orgullo de su racionalidad, aunque es basada en una irracionalidad. Bajo el imperio de la razón instrumental, la filosofía moderna europea colocó a las mujeres y a las otras culturas, a su servicio. En la ontología eurocéntrica entonces, *el ego conquiro* antecede al *ego cogito*: *el yo conquisto* es el fundamento práctico del *yo pienso*, por eso Dussel argumenta que se trata de una ontología que surge de la experiencia práctica de dominación (Dussel, 2011: 19). La praxis de la conquista es la otra cara de la modernidad y también de su filosofía. El conquistador utiliza la violencia para constituirse como *dueño del mundo*, entonces detrás del mito del proyecto universal desarrollista encontramos un proyecto fundado por la destrucción y la violencia. España fue el primer país de Europa en conquistar y dominar al Otro y la Otra y esta experiencia es lo que, según Dussel, conforma y crea *el ego moderno* que luego se evidencia con la filosofía. Más allá del descubrimiento del Otro y la Otra está el encubrimiento del Otro y de la Otra. Como revela Dussel «(...) no es descubierta como algo que resiste distinta, como el Otro, sino como materia a donde se le proyecta "lo mismo"» (Dussel, 1994: 34). Con su "voluntad de poder", el primer hombre moderno conquista y coloniza, no solo a las tierras sino también *al ser Otro*. El otro ha sido encubierto como otro. Es negado como otro y es incluido en "lo mismo", es alienado. "La "Conquista" es afirmación práctica del "Yo conquisto" y "negación del Otro" como otro. En palabras de Dussel

ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo (1994a: 11).

De lo expuesto podemos ver entonces, que la razón moderna tiene un lado irracional. No obstante, cabe clarificar que Dussel no niega o critica la racionalidad en si misma, sino que el proyecto moderno se llevó acabo con el uso irracional de la violencia. Igualmente, una de las justificaciones del proyecto moderno era la necesidad de controlar y educar a la barbarie, a los primitivos. Pero el juicio de Dussel no solo se queda en la crítica, sino que propone liberarnos de dicho mito. Dussel revela (1994a: 29-30) que para superar la modernidad tenemos que negar la negación del mito de la modernidad. Negar su mito irracional de la justificación de la violencia. Este proceso debe comenzar con *la otra cara de la modernidad*, las víctimas, ellos tienen que descubrirse como inocentes y juzgar a la violencia de la colonización. Para descubrir la otra cara oculta de la modernidad, hace falta «negar la inocencia de la “modernidad”, y afirmar la Alteridad de ”el otro”, negado antes como víctima culpable» (Dussel, 1994a: 30).

Entonces, a partir de lo propuesto por el autor, el origen de la modernidad europea tiene como eje fundamental la conquista de América, pero como podemos observar, Dussel lo lleva mucho más allá que *los dependistas* o Wallerstein quienes se enfocan en la acumulación del capital. Juzgar al proyecto moderno y la superación del mito de la modernidad también es muy relevante para hacer una crítica a la supuesta neutralidad de la filosofía europea. Como veremos más adelante, la Filosofía para la Paz también lleva acabo una crítica a la modernidad eurocéntrica, en particular con el giro epistemológico. De

acuerdo con Dussel, el llamado *descubrimiento* o *encuentro*, constituye la posibilidad del ser del “ego moderno” de Descartes. Al conquistar, dominar y civilizar al Otro inferior, el conquistador y el estado colonizador se convierten en los héroes y los misioneros del mundo, construyendo así su *ego moderno*, descubriéndose entonces a sí mismo. Dussel (2000: 30) argumenta que «Se supera la razón emancipadora como “razón liberadora” cuando se descubre el “eurocentrismo” de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico». En fin, podríamos resumir que el mito del proyecto moderno esconde una praxis irracional de violencia, y para superar la modernidad hay que descubrir lo que es encubierto, negar su mito, juzgarle y descubrirse como inocente. Entonces, desde esta aproximación y de lo recogido, podríamos iniciar que estos argumentos podrían servir de respuesta a la pregunta, ¿de qué se quiere liberar, la filosofía de la liberación? como también a la pregunta, ¿es posible filosofar auténticamente en la periferia?

1.4 Praxis de liberación desde la exterioridad: El ámbito donde se revelan el otro y la otra

La Filosofía de la Liberación se nos plantea como una filosofía de los excluidos, de y para las víctimas. Recogiendo lo visto anteriormente, Enrique Dussel revela que es el contra discurso de la modernidad, que está en crisis. A parte de ser un proyecto filosófico también pretende ser una praxis política, pedagógica, económica y erótica. A lo largo de sus libros y escritos, Dussel argumenta claramente a favor de lo que él denominaría como las víctimas, sosteniendo que solo empezando desde las víctimas puede haber liberación. Sin embargo, ¿por qué no habla de praxis de liberación como un proyecto compartido entre todos y todas?

¿Por qué la liberación tiene que surgir desde el Otro y la Otra en la exterioridad? ¿Qué entendemos por exterioridad? En el libro *Ética de Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), Dussel retoma la misma línea de argumentación que en *Para una Ética de la liberación latinoamericana* (1973), no obstante, a partir de esta obra se refiere al Otro más como la víctima que el pobre. Y como veremos en seguida, la víctima o el pobre conforma el principal sujeto político para Dussel, es el o ella que desde la exterioridad se afirma como otredad, para liberarse de la exclusión del proyecto moderno y de la globalización. Ahora bien, cabe reflexionar acerca de la categoría de la exterioridad, que es el ámbito donde se revelan el Otro y la Otra, pero para comenzar, ¿exterioridad en relación con que?

Antes de enfocarnos en la exterioridad cabe mencionar otra categoría central para Dussel, la totalidad. El filósofo explica que cuando habla de la totalidad, se refiere al mundo, no como «una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido» (Dussel, 2011: 53), como el horizonte dentro de lo cual vivimos. La exterioridad es lo que queda más allá de la totalidad. El mundo puede ser una totalidad, pero un barrio caraqueño o un país como Venezuela también podría formar parte de mi totalidad. Asimismo, el capital también puede ser una totalidad. Como señala Russel (2011: 78) el pobre desocupado por el capital, es exterioridad con respecto al capital. Dentro de la totalidad existen subsistemas económicas, políticas, sociales etc., pero el mundo sigue siendo el sistema de todas las sistemas. Entonces, el Otro y la Otra residen en la exterioridad de lo que es la totalidad. Los entes diferentes que no forman parte de la totalidad, se quedan en la exterioridad. En

palabras de Dussel «Ser, identidad y fundamento son el desde donde surge el ente, la diferencia y la dependencia» (Dussel,2011: 58).

Un aspecto muy importante para Dussel (2002a: 224) es que la totalidad no es completa, siempre hubo entes que quedaron afuera de la totalidad. Entonces, siguiendo a Dussel y El Giro Decolonial, a partir de 1492 el mundo comenzó a unificarse como el Sistema-Mundo bajo la lógica de la modernidad/colonialidad, pero aunque esto puede aparecer como una totalidad nunca se ha logrado eliminar la diversidad, es decir, siempre hubo exterioridad. Entonces, podemos observar que en la exterioridad del proyecto colonial, moderno y luego *desarrollista*, han sobrevivido culturas, religiones, cosmovisiones y otras maneras de ser, que no se ha aceptado desde la totalidad. Según Dussel, la exterioridad es el ámbito desde donde se revela el Otro y es desde allá donde surgirá un nuevo proyecto transmoderno, como veremos en el siguiente capítulo (2006a: 47-48). En palabras de Dussel (2011:84) «Se es Otro en tanto se es exterior a la totalidad». Para la totalidad europea el Otro es América Latina, mientras que para la élite nacional oligarca que totaliza el sistema a nivel nacional, el Otro es el pueblo. Es decir que todo lo que quedó en la exterioridad del proyecto moderno, fue caracterizado como inferior, y por lo tanto como sujeto de carencia en necesidad de ser civilizado y educado por la razón europea y occidental. Dussel (2011: 94) argumenta que «Hispanoamérica es un ámbito geopolítico totalizado, aniquilado en su exterioridad». El vínculo entre la modernidad y la racionalidad es para él, una «totalidad totalitaria» que excluye la diversidad. Aparte de la totalidad como mundo, el filósofo también argumenta que la creación de la otredad de la filosofía europea tuvo su origen en 1492, como ya hemos visto. Con esto podemos observar la doble crítica de Dussel, no solo al

mundo como una totalidad que niega la diversidad, sino también a la filosofía y la idea de la modernidad europea. Son aspectos que constantemente se interpelan y se interconectan en la filosofía de la Liberación.

En diálogo y con la colaboración de Dussel, miembros del Giro Decolonial, también siguen desarrollando estas ideas, como W. Mignolo (2009: 108) quien, en una manera muy similar a Dussel, señala que «La racionalidad moderna es absorbente y al mismo tiempo, defensiva y excluyente» (Mignolo, 2009: 108). La creación del Otro, del bárbaro, del salvaje, del primitivo, del subdesarrollo etc., podría entenderse como «estrategias de construcción de la exterioridad: esto es, el afuera inventado por la retórica de la modernidad en el proceso de creación de su mismo adentro» (Mignolo, 2009: 153). Como podemos observar, tanto con los argumentos de Dussel como W. Mignolo, a partir de 1492- con la totalidad de la modernidad y del capitalismo, América Latina se convirtió en el Otro, en la exterioridad. La razón imperial comenzó un proceso de absorción del pensamiento rebelde y en este proceso, lo que el sistema no logra absorber se convierte en exterioridad. Siguiendo lo expuesto del autor se puede interpretar que el Todo puede ser una metáfora del centro o de la modernidad eurocéntrica.

Me gustaría en este momento, introducir al filósofo alemán Emmanuel Levinas (1906-1995), quien ha dejado una gran influencia en Dussel. Y como veremos a lo largo de la revisión filosofía de Dussel, tanto la preocupación para encontrar una ética basada en el Otro, como «las relaciones cara a cara» y la crítica a la fenomenología y la odontología occidental, son cuestiones que dejan una fuerte inspiración en la filosofía de la liberación. Su reproche a la ontología heideggeriana es lo que le lleva a Levinas, quien crítica a Heidegger

por no abrirse al mundo que no está constituida por su propia subjetividad, por no abrirse hacia el mundo que es totalmente diferente, es decir, al Otro como Otro. Para Levinas (2002: 67) la filosofía occidental se ha caracterizado por ser una ontología que reduce lo Otro dentro de lo mismo. Levinas argumenta que la ética se origina desde el Otro. Incluso, para poder cuestionar el mismo, hace falta partir desde el Otro. El peligro de partir de lo mismo es que lo mismo puede absorber al Otro en lo mismo.

En su obra *Totalidad e Infinito* (1977), también podemos observar la preocupación acerca de la paz y la guerra, relacionada a su crítica a la totalidad. Revela que «La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida. Para ello es necesario una relación original y originaria con el ser» (Levinas, 2002:48). A pesar de su formación dentro de la fenomenología, Levinas también se distancia de la fenomenología de Husserl. Revela que la comprensión del Otro no se da desde una descripción intersubjetiva que parte del *yo*, sino en las relaciones cara a cara, que a mi parecer, es lo que él describe como la metafísica. Y con la misma lógica, Levinas señala que en los conflictos entre el mismo y lo Otro, la filosofía ha tenido una tendencia de resolver el conflicto, al reducir lo Otro en lo mismo. En la Guerra, la opresión tiránica del Otro, dependería de una ética en donde es la opinión de lo mismo la que determina si lo mismo tiene en cuenta al Otro (Levinas, 2002:7). Argumenta entonces, por la necesidad de una ética donde frente al Otro, se toma en consideración el Otro, algo que lo hace imposible asesinarlo. Se trata de reconocer el Otro como Otro, para crear una justicia y una filosofía ética comprometida a escuchar el Otro.

La crítica que Levinas hace de Heidegger y la odontología occidental sirve para desarrollar la base de la filosofía de la liberación (Dussel,1998c:166,171). No obstante, según Dussel(1977a:129,130), El Otro de Levinas es incompleto, es un Otro abstracto y aunque hace un diagnóstico, no logra ubicarse en una cara concreta. Dussel incorpora una materialidad, el Otro es otro en su corporalidad y sufrimiento, tiene una cara específica, es la víctima, el pobre. Para Dussel, la incorporación del pobre como el Otro específico es lo que puede ayudar a explicar la realidad latinoamericana. No obstante, la categoría del Otro se ha transformado a lo largo de su carrera académica, desde relacionarse exclusivamente al pobre, hasta ampliarse a las víctimas. Dussel (2007c: 67) señala que en la Ética, el Otro es el pobre, pero luego se ha ampliado esta comprensión al estudiar los diversos tipos de victimización, tal como la mujer en lo erótico o la dominación del niño en lo pedagógico. Entonces, en cada campo hay diferentes tipos de víctimas, por lo tanto habrá que estudiar la dominación en cada campo. El Otro y la Otra, no son entonces, categorías fijas y cerradas con solo una característica, pues surge como el pobre con clara referencia a las necesidades del cuerpo y la ética material, pero también embarca los problemáticas inherentes del machismo, entre otras cuestiones.

La exterioridad podría comprenderse como una categoría de análisis que permite analizar intersubjetivamente el sufrimiento del Otro. Anteriormente hemos visto brevemente la centralidad de la pobreza en las obras y el pensamiento dusseliano. Esto es, como se ha dicho, la base que conforma y desarrolla la categoría de exterioridad y por lo tanto, del Otro y la Otra. El pobre o la víctima entonces, aparece como una manifestación de la exterioridad. Y es a través de la categoría de la exterioridad que podemos comprender el Otro. Entonces,

al igual que Levinas, Dussel propone una ética y una filosofía basada en el reconocimiento del Otro como Otro. La preocupación por el Otro está muy vinculada con el argumento de «escuchar las voces silenciadas» (Martínez Guzmán, Comins Mignol, Paris Albert, 2009:105), como también de Walter Benjamín (2000 en Rodríguez 2007:8) y su visión de hacer visible el pasado y contar la historia que está en los márgenes, o quizás mejor ejemplificado en las célebres obras del escritor uruguayo Eduardo Galeno(2006:59) y su dedicación a «los nadies».

En lugar de pensar la existencia particular del sujeto en el mundo, la filosofía de la Liberación y la categoría del Otro expresa «la experiencia originaria a partir de la cual se explica el sufrimiento, la dominación y al exclusión de todos aquellos que están fuera del sistema»(Rodríguez,2007: 8). El nuevo discurso filosófico comienza con la exterioridad, o en otras palabras, con la transcendentalidad interior, que tiene el mismo significado en la Filosofía de la Liberación(Dussel (2011:77). La transcendentalidad puede entenderse como lo que está más allá del sujeto que esta en el sistema. Entonces, siguiendo la línea propuesto por Levinas y Dussel, el Otro se pone en el centro de la ética y ambos lo describen como algo mas allá de lo Mismo. No obstante¿ es posible ser el Otro en términos absolutos? Con *El otro* (Dussel, 1998b:20) se refiere a la periferia, el indio, el negro esclavizado, la mujer oprimida y la cultura popular alienada. Podemos observar como el Otro puede ser la clase alta en el ámbito internacional, mientras que en oposición a la clase alta, el pobre es el pueblo. Desde esta aproximación podríamos interpretar que no se trata de una categoría fija y cerrada. Pero al mismo tiempo, tampoco no se trata de una diversidad entre iguales, la otredad va mas allá de la diferencia dentro del sistema. Antes de volver a estas reflexiones,

veremos otra categoría central que nos permite entender las problemáticas inherentes a la dominación y el sentido de la cuestión.

A parte de la dominación, Dussel también habla de la alienación. Dussel (2011:92) explica que en el proceso de alienación, el Otro libre que es caracterizado por ser distinto se convierte en lo otro oprimido, en *lo* diferente. Habla de la colonización española como el primer proceso de alienación. Las culturas o el mundo indígena era «interiorizado en la totalidad hispano-americana y puesto al servicio del dominador» (Dussel,1977b:201). En el proceso de alienación la totalidad pretende incorporar los diferentes elementos, para que formaran parte de él, pero en este proceso se niega la diversidad y la identidad del Otro, se le niega como diferente para incorporarlo como lo Mismo. En palabras de Dussel(2011: 91) «La totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a auto centrarse, y a pretender, temporalmente, eternizar su estructura presente: espacialmente, a incluir intrasistemicamente a toda exterioridad posible». De acuerdo con lo recogido por el autor podemos afirmar que *el ser es, el no ser no es*, podría traducirse como la totalidad es, la exterioridad no es. El Otro se convierte en un no-ser ,como la mujer ante el machismo o el bárbaro frente al civilizado, lo irracional frente a lo racional.

Al respecto cabe recordar la crítica de Vandana Shiva (2001)-representante de las tres voces silenciadas²⁰-a las tres olas de globalización, cuyos objetivos han sido la aniquilación de las diversidades. En su texto *Hacer las paces con la diversidad*(2001), se refiere a la conquista de América como la primera ola de globalización. Shiva explica que en los procesos de globalización, la diversidad ha sido interpretada como un peligro, por lo tanto,

²⁰ Como mujer, no occidental, y eco feminista representa a las voces silenciadas.

las mujeres, la naturaleza y las culturas no-occidentales han sido cosificadas como algo salvaje que el hombre²¹ tiene la obligación de controlar y domesticar. Podemos observar las similitudes de cómo Dussel describe la alienación y la explicación de Shiva acerca de las tres olas de globalización. Una fusión de los dos podría ser : Con las tres olas de globalización, la totalidad eurocéntrica ha intentado incorporar las diversidades, para que formaran parte de él, negando así la diversidad y la identidad del Otro y la Otra y de la Madre Tierra, para controlarlos y incorporarlos como lo Mismo. La alienación esta descrita por las palabras de Dussel (2011:96):

No se lo ha dejado ser otro. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar el Otro como Otro, en ello consiste la alienaciónn(...).La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser.

La alienación se da con la explotación del trabajador, pero también se da en la política, en la erótica y en las desigualdades de género. Entonces, podemos interpretar que para la totalidad machista, la alienación de la mujer es hacerla perder su ser al incorporarla como momento, aspecto o instrumento del ser machista. Quizás entonces, la alienación puede ser una categoría que nos permite entender cómo la mujer también reproduce el machismo y el sistema patriarcal. En respecto, cabe hacer notar que el hecho de referirnos solo a la mujer también puede aparecer excluyente, al referirme al sexo y no el género. Es decir, la alienación de lo femenino también significa aniquilar lo femenino en los varones, pues el hombre femenino aparece como distinto ante la totalidad, entonces, al no dejarle ser Otro frente a la totalidad patriarcal, se totaliza su sexualidad, su erótica y su género. Dussel

²¹ El uso del hombre se refiere al sexo masculino.

argumenta que es desde la Totalidad donde la mujer paso a ser objeto del hombre. En la misma línea argumentativa que acabamos de ver, revela que (1973a: 131) « "Lo mismo" es el varón que incluye en su ser (en su "voluntad de poder") a la mujer como "lo otro" diferente dentro de su propio horizonte de comprensión». Se trata de una interiorización de la Otra en lo mismo. Dussel (2011:138), argumenta que hay una clara conexión entre la falocracia y la plutocracia. *El ego cogito* o en otras palabras el *Yo conquisto, por lo tanto Yo soy*, que hemos mencionado más arriba, también es un *ego fálico*. Revela Dussel(2011:138) que «la sexualidad es así como una reproducción de la dominación política, económica y cultural». La consecuencia de esto es que la mujer popular de la periferia se enfrenta ante un doble embate, tanto por pertenecer a una cultura periférica como por el hecho de ser mujer (Dussel 2011:139). Si el Otro es exterioridad frente a la totalidad podemos interpretar entonces, que la Otra es aún más exterioridad, por la doble dominación sufrida. No obstante, contra la lógica de la alienación se opone el Otro y la Otra, alterando el sistema con su nuevo proyecto, pero a este punto regresaremos en el siguiente capítulo.

Ahora bien, Dussel revela que cuando no se logra alienar o dominar al Otro o la Otra sin el uso de la violencia, la dominación puede traducirse en represión. La razón del sistema o de la totalidad, ejercida por el sabio del sistema, lo defiende ante el Otro, que es el enemigo del sistema en cuanto pone en peligro la unidad misma. El sistema necesita eliminar la diversidad, y esto se puede hacer tanto por alienación –incorporar al otro en el sistema que le denomina, o por la eliminación física del otro diferente, con su máxima expresión a través del ejercicio de la guerra. Con esta lógica el héroe del sistema aniquila al Otro, tal cual como la CIA procede en la periferia (Dussel 2011:91-94). Dussel describe la creación del enemigo,

como un proceso donde en primer lugar el Otro es visto como *lo Otro* diferente dentro de la totalidad de *lo Mismo*(1973b:13-14). Luego, existe un miedo de que el Otro diferente puede poner en peligro el sistema, para convertirse en *el Otro* distinto que está más allá de la totalidad, en la exterioridad. Dussel (2011: 94, 1994a: 10) explica esto como el proceso en donde el héroe del sistema aniquila el Otro, por medio de la violencia, sin culpabilidad ninguna, ya que esto lo hace como un sacrificio por el amor al sistema y la unidad del Todo. La creación del Otro, del *no-ser* exterior al sistema totalizadora, hace más fácil la justificación de la tortura, la muerte. Se trata de la creación del enemigo. La violencia cultural aplicada para justificar la muerte del Otro, enemigo de la paz del todo. En palabras de Dussel:

Como la distinción es exterioridad que niega La unidimensionalidad del sistema(H.Marcuse), el bien del sistema consiste en la incorporación indiferenciada intrasistematica: ser uno más entre los demás. El que se opone al aplanamiento es el Otro. Como Otro que el sistema está más allá del ser; como el ser es y el no-ser no es, el tal no es (Dussel 2011:93).

La práctica de alienación entonces consiste en negar el Otro el derecho de ser Otro e incorporarlo en el sistema que lo domina, entonces dentro de la totalidad totalizada pueda coexistir cierta diversidad, siempre y cuando no pone en peligro el mismo sistema. Para la totalidad el Otro puede aparecer como el enemigo, es decir, lo que esta transcendental con respecto al sistema puede aparecer como distinción que debe ser aniquilado. Dussel describe una sociedad de convivencia entre iguales quienes estén dispuestos a defenderse contra los diferentes, quiénes pueden poner al Todo en peligro. Por lo tanto, el todo como fundamento no es ético (Dussel 173b:22). No obstante, ¿la creación del enemigo y la defensa contra quienes puedan aparecer como un peligro para la convivencia pacífica dentro de una

sociedad, no es algo que se da también desde el ámbito de la exterioridad? Evidentemente, desde lo que puede aparecer como una exterioridad frente a la totalidad, también existe el miedo al diferente y la creación del enemigo, tanto dentro de la totalidad como los diferentes que también están más allá de la totalidad, en la exterioridad. Solo basta mirar la historia y nuestro alrededor para observar que desde lo que ha sido exterioridad con respecto a la totalidad, también surge violencia y opresión.

Quizás el ejemplo más claro de esto, tenemos con Israel, cuyos ciudadanos se encontraban como la exterioridad en varios países, siendo ellos mismos víctimas de una represión brutal. Hoy el estado de Israel, con aceptación de gran parte de sus ciudadanos, han creado un estado que según Noam Chomsky (25.05.2010, charla UNESCO) es peor que el Estado de Apartheid, basado en el odio, la guerra y la aniquilación de los palestinos, en palabra de de Dussel, la aniquilación del Otro y la Otra. Y esto, evidentemente, también es experimentado por Dussel, quien vivió y estudió hebreo e historia en Israel. En la cuestión de Israel podemos observar que las categorías de totalidad y exterioridad no son tan absolutas que uno podría interpretar en primera instancia. Dussel ha vivió varios años en Israel, pero al mismo tiempo es muy crítico con Israel por la represión contra los palestinos. De hecho, volviendo un poco a Levinas, acá también podemos observar la diferencia entre el Otro dusseliano y el Otro de Levinas que acabamos de mencionar más arriba. Dussel le critica a Lévinas por su negativa de responsabilizarse por el palestino y verle como el Otro. Según Dussel (2007c: 12), un cierto “mesianismo davídico” impide a Levinas descubrir “el mesianismo crítico “en su propia filosofía para crear una propuesta filosófica coherente. Argumenta que la responsabilidad por el Otro en Levinas, en realidad obliga al Estado de

Israel a ejercer justicia con respecto a los palestinos y sus derechos de crear un Estado Palestino. El hecho de que Israel no hace eso, es una contradicción contra los últimos 200 años de la tradición profética del Pueblo israelí y es una contradicción de Levinas no criticarlo (Dussel,2007c: 266-267). El Otro abstracto y absoluto de Levinas, al no traducirse en una responsabilidad ética hacia el pobre y sin un criterio ético, puede fundar otra totalidad con la producción de nuevas víctimas, tal y como hace el Estado de Israel. Dejaremos al lado esta reflexión.

Por un lado, algunas de las categorías de Dussel pueden aparecer como simplificaciones duales que no necesariamente son tan favorables para el diálogo, pero por el otro lado, Dussel (2011:87-89) señala que ninguna persona que es *más allá del sistema* lo es de manera total, igual que ninguna persona es totalmente parte del sistema. El opresor es opresor en su funcionalidad, y no como persona. Según él, los opresores también tienen una trascendencia con respecto al sistema. Entonces, con esto podemos ver que lo que podría parecer una visión dualista tiene sus matices. Dussel no quiere indicar que el Otro es exterioridad de manera total, ninguna persona forma parte del sistema de manera absoluta. Con esto, Dussel hace una distinción entre la persona y el sistema, en el sentido que el dominador, no es un ser dominador en su esencia, sino que tiene la función del dominador en el sistema, dentro de la totalidad. Siguiendo esta lógica, Dussel (2011:88) argumenta que el burgués también es víctima del capital. El burgués no es burgués en su esencia.

Volviendo a la pregunta inicial, ¿por qué la praxis de liberación tiene que surgir desde la exterioridad? , el argumento de Dussel (1973a:97,127) es que desde la mismidad no es posible crear lo que el Otro puede proponer, por esto la importancia de escuchar la palabra

del Otro, escuchar lo inesperado, desde la alteridad creadora. Mientras que para la totalidad se trata de un «monólogo de “lo mismo”, en la alteridad hay diálogo entre “el Mismo” y “el Otro”»(1973a:127). Según Dussel (1973a:107) en el pensar moderno, tanto de Spinoza como Hegel, el Otro es incorporado en la totalidad, entonces se excluye la posibilidad de una alteridad. La crítica a Hegel es que *el Otro* solo se mueve dialécticamente dentro de lo mismo. En palabras de Dussel(1973a:114) «El Otro no es sino la mediación que hace que la autoconciencia se reconozca y se supere desde sí para sí». Mientras que Dussel denomina al todo como una dialéctica, describe el momento en que el todo incluye la voz innovadora del Otro, como una analectica. El cambio de paradigma de la dialéctica a la analectica es un giro muy importante en la filosofía de la liberación. La orden de la totalidad puede ser legal, pero al mismo tiempo puede servir al todo para alienar al Otro, entonces, Dussel le denomina a estas leyes como praxis dominadora (1973b:70). Por lo tanto argumenta que una praxis liberadora o una praxis analectica y trans-ontologica no es el que sigue las leyes vigentes de alienación, sino la praxis liberadora en respuesta a la interpelación del Otro. Entonces, la praxis de liberación es la inclusión y el amor por el Otro como él Otro.

Dussel utiliza la metáfora de la máscara para explicar cómo el rostro del Otro es ocultado por el sistema, para ocultar su interpelación. Escondido detrás la máscara solo aparece su función social que cumple dentro del sistema. Pero al caer la máscara, se puede observar una mirada interpelante que exige justicia. Más allá de la fenomenología, se manifiesta la revelación del oprimido, y es exactamente desde el oprimido y su grito de dolor, en donde comienza el camino de la liberación. Para pensar la filosofía de la Liberación, el filósofo nos invite a pensar en lo que se sitúa más allá del ser. Revela que hace

falta abrirse para la epifanía: entendido como la revelación del otro. Hay que superar la ontología, y abrirse para la metafísica. Entonces, a diferencia de la fenomenología, Dussel(2011:45) argumenta que la epifanía es la revelación del Otro, del oprimido, e incorporando la perspectiva de género, la revelación de la Otra.

Dussel se refiere con frecuencia a la ontología y la metafísica. Argumenta que oír el voz del Otro es como una apertura ontológica, una apertura ética. Saber pensar el mundo desde la exterioridad, es, según la filosofía de la liberación, la metafísica (1973b:53-54). Con el concepto de metafísica entonces, interpreto que no se refiere explícitamente a lo que está más allá del ser, sino de lo que está más allá del ser de la totalidad. Es decir, lo que está más allá de *lo Mismo*. Explica por ejemplo, que la metafísica es como la conciencia ética que sabe escuchar la voz del Otro desde el Corazón(1973b:54). Entonces, la metafísica es saber escuchar y pensar el mundo desde la alteridad y la exterioridad. Este posición metafísico es negación del sistema y afirmación de lo otro. En palabras de Dussel(1973b:57) :

La "voz de la conciencia" (metafísica) es, simple y realmente, la voz-del-Otro, del Otro como la suprema negatividad que trasciende el horizonte óptico-onto- lógico, cuya voz resuena ópticamente como recuerdo, como el eco de los llamados que cotidianamente oigo y que no sé interpretar: se tiene oídos, pero no se escucha la voz-del-Otro.

Con estas palabras Dussel hace una referencia y crítica hacia la modernidad, no solo la modernidad eurocéntrica pero también de la modernidad de Heidegger. Más allá de la comprensión del otro como «aquél con el que soy en mi mundo (el Mitsein de Heidegger)y respecto al cual tengo un modo propio de comprensión», Dussel (1977a:122) habla de la abertura y la exposición metafísica que se nos abre desde la alteridad y el Otro. Se revela como exterioridad, exigiendo justicia y paz, ante el mundo totalitario. Dussel habla de la

incomprensión ante la presencia del Otro. El peligro, señala Dussel, es que desde la totalidad se puede cosificar al otro y utilizarle como un medio para el proyecto totalitario. Por lo tanto, revela que lo que es difícil alcanzar desde la totalidad puede lograrse desde la libertad del Otro, desde la exterioridad. Pero esto tiene que hacerse en una relación cara a cara, entonces, para el autor, antes de la comprensión esta la relación cara a cara.

Las relaciones cara a cara es un aspecto muy importante en la filosofía de la liberación. Si praxis es cortar distancia, la experiencia cara a cara significa proximidad. El rostro a rostro constituye para Dussel la experiencia originaria en el mundo(2011:47-51). Dussel revela que se puede encontrar la proximidad en el encuentro cara a cara entre dos exterioridades. Cara a cara el otro debe revelarse como otro, y ser recibido entonces como el distinto, y no como un medio del proyecto totalitario de lo mismo. Sin embargo, en la relación cara a cara, el filósofo argumenta por la necesidad de escuchar la palabra que viene desde la alteridad. Esto es, según Dussel, el punto de partida para un diálogo, entre *lo mismo* y *el Otro*. La praxis de liberación es en realidad cortar distancia y aproximarse a la proximidad. En palabras de Dussel «la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una transcendencia que es la crítica a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto» (Dussel,2011: 104).

Como podemos interpretar, nos invita a tomar un paso más allá de la fenomenología y abrimos hacia la metafísica. En lugar de pensar en lo que aparece desde el fundamento, la liberación es dejar la ontología y abrirse hacia la epifanía del Otro. En otras palabras acercarnos al Otro, cara a cara escuchar cuando grita «tengo hambre». Se trata de saber

pensar el mundo desde la exterioridad y responder por la persona que está frente a frente a nosotros (Dussel, 2011: 104-106). Acortar distancia es praxis, aproximarse a la proximidad hacia el ser humano ,que según Dussel (2011: 46-49), es una característica inherente al ser humano. Con esto Dussel hace referencia a la experiencia primera que tenemos los seres humanos al nacer, la proximidad de mamar y la intimidad del madre con el hijo o la hija. Y aunque todos nazcamos dentro de una totalidad, anterior al mundo está el pueblo, y está la proximidad, el rostro a rostro y la responsabilidad por el débil. En esto consiste la praxis de liberación, cortar la distancia y aproximarse al Otro, hacerse cargo del pobre y tomar responsabilidad. La proximidad es el punto de partida para la responsabilidad hacia el Otro. Además, para aproximarse al Otro, verle la cara y escuchar su voz, hace falta una conciencia ética, dejarle ser distinto, respetarle a este ser Otro, es respetar la libertad del ser Otro.

Si la praxis es aproximarse a la proximidad, ¿qué es praxis de la liberación? ¿qué entendemos por la libertad? Según Dussel El Otro está libre en cuanto es exterior a la totalidad. Más allá de tener la elección de elegir entre ciertas cosas en el mundo, se trata de la libertad como «la incondicionalidad del Otro con respecto al mundo en el que siempre se es centro» (Dussel, 2011:84). Quizás la idea de la libertad queda más claro al contraponerlo con el concepto de alienación. Si la alienación de un individuo es hacerle perder su ser e incorporarlo como instrumento del ser de Otro (Dussel, 2011: 96), la praxis de liberación es dejar la prisión o en palabras más concretas, revelarse como Otro y ser Otro como centro de su propio mundo. En palabras de Dussel (2011:84)

Toda persona, cada persona ,en cuanto es Otro es libre, y en cuanto es parte o ente de

un sistema es funcional, profesional o miembro de una cierta estructura, pero no es Otro. Se es Otro en tanto se es exterior a la totalidad, y en este mismo sentido se es rostro(persona)humano interpelante. No obstante, ¿Dónde está la frontera entre el Yo y el Otro? ¿Él Otro es Otro en su esencia? ¿No somos todos híbridos? ¿El Otro no puede ser libre si es parte del sistema? Afirmar Dussel (1998a:16) que excepto a algunos tribus amazónicas, nadie es totalmente Otro, igual que nadie es completamente libre. Además, afirma que al formar parte del sistema uno no es Otro, pero entonces, ¿existe la otredad? ¿Un sujeto explotado en la fábrica no es Otro ni libre, hasta que pierda su trabajo y sus vínculos con el sistema? ¿Cómo seguir el principio ético universal, si no formamos parte del sistema? La lista de preguntas podría seguir y las discusiones y debates que se podrían dar, podrían acabar en trabajos múltiples. Pero por ahora, me detengo aquí con estas reflexiones, para regresar a regresar al pensamiento de Dussel.

A pasar de lo que puede aparecer como dicotomías muy fijas entre la totalidad y la exterioridad, Dussel, con inspiración en Levinas, habla de “tomar cargo por el pobre” y según mi parecer, no está indicando que solo el pobre debe hacerse responsable ante la cara interpelante del Otro. Cuando Dussel(2011:105) argumenta que el grito de dolor «nos exige hacernos cargo de su dolor(...)», parece indicar que esto es una responsabilidad que también se atribuye al Centro, en el Sistema-Mundo. Si los sujetos de la totalidad, deben responsabilizarse ante el grito del Otro, ¿esto no significaría que la praxis-como aproximación de la proximidad-también le corresponde a ellos? Si puede haber aproximación y responsabilidad desde la totalidad, parece que Dussel no está indicando que

los sujetos de la totalidad, forman parte de la totalidad en su esencia. Cuando Dussel(2011:106) habla de responsabilidad por el Otro, explicita que se trata de responder por una persona, por alguien ,y no responder a algo. Pero esta responsabilidad va mas allá de la simpatía, se trata del amor al pobre.

Para Dussel el amor es fundamental para la praxis de liberación, describe el amor de justicia como un amor que va más allá del amor de la amistad y fraternidad. Señala que la solidaridad como amor a los oprimidos es una praxis metafísica y transontológica, creadora e innovadora, impulsado desde la exterioridad. Y mas que simpatía y compasión, Dussel revela que el ethos libertadora se trata de conmiseración- el amor por el Otro como exterioridad, amor al oprimido y al excluido. Esto va mas allá de la pura amistad, se trata de solidaridad con el miserable, el amor al miserable y al que sufre(Dussel,2011:112). El filósofo argumenta que la conmiseración es más auténtica cuando viene del pueblo. Interpreto que desde el grito de hambre del pobre, puede haber una comprensión y solidaridad más auténtica, ante el Otro pobre, que lo puede haber desde la totalidad. Sin embargo, ¿la revelación y el grito del pobre aparecen ante el otro pobre como un grito desde la exterioridad o aparece como un grito dentro de la misma totalidad que para él es, el mundo? La responsabilidad por el Otro, por el pobre, es eje fundamental en la filosofía de la liberación y esto además nos demuestra la centralidad de la ética. Hay una ética que nos responsabiliza, ante el grito del pobre, cara a cara tenemos la responsabilidad de ayudarle, de otorgarle amor a justicia, reconocerle como otro, escucharle cuando deje el silencio y quedarnos nosotros el silencio, ante sus palabras. Y esta responsabilidad, no puede sino ser

una responsabilidad compartida.

Cuando introduzcamos la categoría de la metafísica y la importancia de la fe, el amor por el Otro como exterioridad aparece aún más indicar que este amor, no solo proviene desde la exterioridad. Dussel(1973,2011) habla de un amor metafísico, ya que es amor al Otro y la Otra, hacia un horizonte que va más allá de la ontología de la totalidad. «Este “amor lo cumple el político liberador en viste de una nueva patria. Es el amor motor de la historia(...))»(Dussel 1973b:114). Es un amor de una persona que sabe situarse en la posición cara a cara. A parte de escuchar e interpretar la voz del Otro, también es esencial la confianza. Y tener confianza en el Otro es lanzarse hacia algo que va más allá de la razón. Por lo tanto, Dussel (2011:85-88), revela que más allá de la dicotomía entre la razón y la irracionalidad, está la fe. Pero más que la fe teológica, Dussel revela que la confianza es tener fe en alguien, en la alteridad del Otro (Dussel 1973, 2011: 85-89). Indica que la confianza en el pobre es tener fe, creer en su palabra. Entonces, cuando habla del pobre como exterioridad esto es fuertemente vinculada con la fe. Dussel argumenta que la responsabilidad de ayudar al pobre tiene que ver más con la fe que con la razón. Además, la fe de que habla Dussel se vincula con la categoría de proximidad. Inspirada en el pensamiento semita, la proximidad trata de las relaciones cara a cara, se trata de «reconocer la humanidad de toda persona en su existencia misma, sin condicionamientos y en su máxima desnudez» (Rodríguez, 2007:12).

El Otro piensa desde la liberación en la paz, pero anteriormente hay un criterio que es muy esencial para Dussel y la filosofía de la liberación. De hecho se trata de un criterio

material, de carácter universal. Como ya hemos podido observar, el hambre y la pobreza están en el centro de atención de la filosofía de la liberación. A parte de la crítica hacia el eurocentrismo y la colonialidad, Dussel enfatiza que el sistema vigente, el capitalismo, no es un sistema ético. Entonces, ¿cuál es el criterio universal para que algo sea ético, según la filosofía de la Liberación? Para Dussel(1998a:136-138) existe un criterio ético universal, que es la producción y reproducción de la vida humana. El filósofo es el primero en respetar la diversidad y defender la pluralidad de las opiniones y discursos. No obstante, sostiene que toda institución, comunidad, macro o microestructura debe tener como objetivo principal, la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana. No obstante, el filósofo no sostiene que el criterio material es el único criterio necesario. Es un criterio que debe ir acompañado con otros principios éticos-morales, tales como la factibilidad de las mediaciones y la consensualidad de validez moral (Dussel,1998a:93), como veremos luego. Sostiene que el sistema actual es antiético porque no logra reproducir la vida. Por lo tanto argumenta que la reproducción del sistema también reproduce la imposibilidad de la reproducción de la vida. La filosofía de la liberación tiene entonces, un principio material universal de la ética, lo cual quiere decir que para actuar éticamente hay que producir, reproducir y desarrollar la vida concreta de cada ser humana, en una comunidad de vida, pero teniendo como referencia última toda la humanidad (Dussel 1998a:137). Se trata entonces, de una ética material, pues este principio siempre debe ser el punto de partida, antes de otros momentos formales, procedimentales etc. Toda praxis de liberación debe tener este criterio ético. Aproximarse a la corporalidad y el grito del pobre es cortar distancia, es praxis.

1.5 Recapitulación

En este capítulo me he propuesto hacer una aproximación a Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación, con énfasis en la categoría de exterioridad. Asimismo, he querido demostrar la relevancia para la Filosofía para la Paz de enfocarnos en dicha filosofía. Para ello he comenzado con una presentación de la filosofía para la paz, para conocer el marco conceptual en el que se introduce, y así identificar sus principales temas de investigación y debate. Mi idea ha sido que al exponer sus principales temas podemos ponerles en diálogo, para aprender e intercambiar algunas de sus propuestas filosóficas que en el capítulo 3 nos permitirían observar la praxis, desde una base filosófica, comprometida y revolucionaria.

En el segundo apartado de este capítulo me propuse presentar el marco conceptual en el que se introduce la Filosofía de la Liberación. Por tales motivos hemos conocido La Teoría de la Dependencia, que aún sigue siendo vigente para Dussel. Con la presentación de dicha teoría y el Sistema-Mundo, de Wallerstein hemos podido acercarnos a los principales debates en donde se introduce tanto la filosofía de la liberación y el giro decolonial. En esta ocasión también hemos observado la conexión ente estas líneas de investigación y los estudios postcoloniales. A partir de los debates entre estas corrientes hemos podido introducir a la filosofía de la liberación. Haciendo uso de herramientas decoloniales, hemos empezado con la presentación del autor principal en este trabajo, Enrique Dussel con énfasis en la Geopolítica de conocimiento.

En tercer lugar nos hemos aproximado a la Filosofía de la Liberación, su crítica a la

modernidad eurocéntrica y su propuesta filosófica comprometida con las víctimas del Sistema-Mundo. Hemos observado que dicha filosofía plantea ser el contra-discurso de la modernidad. Además de ser una filosofía surgida en la periferia también propone ser para la periferia y las víctimas. En último lugar, hemos observado algunas categorías centrales para Dussel, con énfasis en la exterioridad, que como vimos, es el ámbito donde se revela el Otro y la Otra. Vimos que frente a la totalidad y la alienación, Dussel propone aproximarse y tomar responsabilidad por el Otro. Vimos que la palabra liberación se refiere a la praxis, pero también a la filosofía. También hemos podido observar por qué la praxis de liberación tiene que surgir desde el Otro, desde la exterioridad. En fin, hemos podido comprobar que hay un criterio ético, que es esencial para la filosofía de Dussel, y que implícitamente está presente en varios de los temas expuestos. Se trata del criterio universal material, el desarrollo, la producción y la reproducción de la vida humana..

Capítulo 2: Un proyecto transmoderno basado en la afirmación de la exterioridad de las voces silenciadas

En este capítulo comenzaremos a hacer una revisión del giro epistemológico de la filosofía para la paz, para ponerlo en diálogo con la filosofía de la liberación. A partir de esta revisión identificaremos algunos puntos de diálogo y debate. Me centraré en identificar el proyecto transmoderno propuesto por Dussel y también observaremos algunos de los dilemas que plantea el pensamiento filosófico de Dussel así como algunas de las aportaciones que esto puede tener para la filosofía para la paz y viceversa. La primera cuestión a tratar en profundidad, es que para Dussel, la comunidad de la vida es anterior a la comunidad del lenguaje. Podemos observar que la filosofía de la liberación tiene otro punto de partida y propone complementar a la Ética Discursiva con el criterio ético material. Luego cabría mencionar la cuestión de la violencia en Dussel, que según mi parecer es una contradicción muy grave en la filosofía de la liberación y que puede ser complementada con la visión no violenta de la filosofía para la paz. En el segundo apartado de este capítulo, nos proponemos conocer el concepto de la *transmodernidad* y veremos como esta propuesta podría inscribirse dentro de algunas ideas compartidas con la filosofía para la paz. En tercer lugar, vamos a acercarnos más a la filosofía de la liberación a nivel político. Luego de haber hecho una revisión del concepto del pueblo y el poder político, desde la perspectiva dusseliana, me parece que ha llegado el momento para concretizar estas propuestas a través de la praxis, que será el punto de partida para el próximo y último capítulo.

2.1 El giro epistemológico de la filosofía para la paz en diálogo con la filosofía de liberación

Desde una perspectiva constructiva, los estudios para la paz buscan reconstruir las competencias humanas para hacer las paces. Se trata de reconocer diferentes formas de hacer las paces, transformar los conflictos y reducir las violencias, trabajando tanto en el ámbito de las relaciones internacionales como en la ayuda humanitaria o con temas relacionados al desarrollo, éste último con un enfoque crítico. Todo esto conforma el Estatus Epistemológico de los estudios para la paz, como revela Martínez Guzmán (2000: 88). Según lo expuesto en el primer capítulo, podemos comenzar a identificar varios puntos en común entre esta propuesta filosófica y la filosofía de la liberación. En primer lugar, cabe destacar el compromiso con los valores y la humanidad, que quizás es lo que más las caracteriza. El papel del filósofo y la filósofa como funcionarios-as de la humanidad queda concretizada en la propuesta de Martínez Guzmán (2009:21) de la racionalidad comprometida que propone reconocer a todos los seres humanos como seres capaces de dar razones y de hacer las paces.

Argumenta que la filosofía debe saber interpretar y vigilar la racionalidad, y así también puede interpretar los otros saberes. Utilizar la filosofía como un compromiso con la humanidad nos permite utilizarla para hacer un diagnóstico de la sociedad y de sus múltiples crisis. Recordando lo expuesto en el primer capítulo, podemos observar que mientras los estudios de paz se centran en reducir todos los niveles de violencia, de manera integral y múltiple para hacer las paces, la filosofía de la liberación, se presenta más como una filosofía revolucionaria cuya razón de ser son las víctimas del Sistema-Mundo. La exterioridad entonces, tiene un lugar privilegiado para Dussel. No obstante, a pesar de que la filosofía para la paz quizás no hace uso

tan explícito de la categoría dual *dominador-dominado*, Martínez Guzmán (2000:81) destaca la importancia de pensar en las necesidades humanas desde las propuestas de las víctimas, y no de los poderosos. La filosofía para la paz se compromete con los valores y no se queda indiferente ante la violencia y la dominación. Esto también podemos observar con el objetivo de la investigación para la paz de *reducir el sufrimiento humano*, se refiere a una acción activa y comprometida.

En segundo lugar y relacionado con el compromiso con la humanidad, podemos observar cómo la preocupación de la filosofía de la liberación frente al eurocentrismo y su crítica a la modernidad encuentra varios sustentos con el giro epistemológico de la filosofía para la paz. A partir de este giro, Martínez Guzmán (2000:50, 59-70) propone hacer una reflexión crítica hacia la razón única occidental, por ser una razón excluyente que ha rechazado los otros saberes. La pretensión de neutralidad de la ciencia moderna crea teorías y prácticas universales, que con su pretensión de objetividad, se vuelven dominadoras, excluyendo a los otros saberes. Desde esta aproximación, el giro epistemológico de la filosofía para la paz pone énfasis en la pluralidad, frente a la razón se habla de las razones, existen múltiples formas de saberes y existen múltiples formas de hacer las paces. El carácter plural no es una cuestión exclusivamente semántica, sino que implica una crítica hacia la unilateralización de la razón, tanto de la filosofía europea como por el mismo proyecto moderno. Una filosofía *para* hacer las paces ya no es puro descriptivo, ya que más allá de la pura descripción se dirige hacia la filosofía como una acción activa y comprometida. El giro epistemológico propone entonces, hacer una reflexión crítica hacia la razón única occidental, por ser una razón excluyente que ha rechazado los otros saberes. En palabras de Martínez Guzmán(2000:50), «hemos sido los

“indígenas” masculinos blancos de un lugar del mundo, el Occidente del Norte, quienes hemos modelado un tipo de saber, conocimiento y ciencia que hemos considerado e impuesto como universal». Por lo tanto, unos de los ejes centrales de la filosofía para la paz, encontramos en una teoría crítica de Europa y de la modernidad. Asimismo tiene que establecerse un diálogo intercultural y simétrico a través de la teoría de la democracia radical y la educación para la paz (Martínez Guzmán, 2009: 29).

En tercer lugar, cabe observar que la importancia que Dussel da a los valores y los sentimientos como el amor, también encuentran un sustento en el giro epistemológico. Cabría señalar que ambos se inspiran en Husserl y su crítica a la unilateralidad de la razón y los debates surgidos, tanto desde la primera como la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. De estos debates el giro epistemológico recupera la relevancia de los valores y la inexistencia de los “hechos puros”, en oposición a lo que las ciencias habían pretendido mostrar (Martínez Guzmán, 2000:56-59). Al ser una filosofía comprometida con los valores, la solidaridad racional y pragmático-lingüística, Martínez Guzmán señala que no hay que elegir entre las razones y los sentimientos ya que esto es una falsa dicotomía. Por lo tanto, también se ha trabajado con la justicia solidaria y la ética del cuidado frente a la ética de justicia neutral. Cabe señalar que Irene C. Mignol (2009) ha trabajado particularmente sobre el tema de la Ética del Cuidado, que podría ser una perspectiva incorporada en futuros trabajos ya que identifico varias similitudes con el énfasis que Dussel hace de la ética basada en el amor y la solidaridad. Ahora bien, en la propuesta de cambiar la perspectiva del observador por la perspectiva del participante también podemos observar el carácter intersubjetivo del sujeto. Basado en los argumentos anteriormente mencionados, uno de los ejes del giro es el carácter intersubjetivo de

la ciencia frente a la objetividad y la neutralidad de las ciencias sociales europeas, algo que implica una epistemología comprometida con los valores. El nuevo giro propone entonces, la perspectiva del participante en lugar del observador. En lugar de las relaciones sujeto-objeto enfatiza las relaciones entre las personas, pero incluyendo a la naturaleza también (Martínez Guzmán, 2000:90-92). Desde esta aproximación podemos observar que ambas corrientes filosóficas rechazan la pretensión de neutralidad de las epistemologías y argumentan la necesidad de incorporar el amor y los sentimientos. Asimismo, podríamos identificar como la propuesta de cambiar la perspectiva del observador está muy interrelacionada con la Geopolítica del conocimiento y el argumento de Castro-Gómez (2003) sobre la necesidad de superar la *Epistemología del Punto Zero*. En fin, entre otras teorías de gran inspiración para esta crítica, cabe subrayar la importancia de las críticas feministas hacia la modernidad occidental y la dominación masculina, lo cual nos lleva al siguiente punto.

Entonces, en cuarto lugar cabría enfatizar que la perspectiva de género es muy importante para ambas corrientes filosóficas. Las críticas feministas no solo han influenciado en el *cómo* estudiar la dominación hacia la mujer, sino también en revelar otras formas de dominación (Martínez Guzmán, 2000:67-69). De hecho, la perspectiva de género está presente de una manera muy integral en la filosofía para la paz, y las críticas feministas han señalado en múltiples ocasiones que no solo se trata de incluir la voz de la mujer, sino de cuestionar las mismas epistemologías e instituciones patriarcales que excluyen a la mujer -o quizás sería más preciso decir la perspectiva femenina-, ya que lo femenino también puede ser una característica del sexo masculino. La perspectiva de género está directamente interconectada con el punto anterior ya que, como señala Martínez Guzmán (2006:2), la dominación

masculina impone «(...)unas culturas y unos saberes que tienen implícito el ideal normativo de hombre, blanco, adulto, heterosexual y occidental». Por lo tanto, argumenta que el hecho de no incorporar la perspectiva de género en los análisis supone ser ciego ante el ideal normativo de la masculinidad, que se impone tanto a los hombres como a las mujeres.

Me parece muy relevante entonces rescatar del pensamiento de Martínez Guzmán(2006:11) y la filosofía para la paz, que la perspectiva de género pone en cuestión «una concepción de la ciencia como un saber absoluto y universal, único y anulador de los derechos de los saberes de las otras y de los otros pueblos». Asimismo, revela que la incorporación de la perspectiva femenina o de los otros pueblos no solo significa aumentar su representación, sino poner en cuestión las mismas epistemologías excluyentes. También es una perspectiva que se relaciona con los estudios postcoloniales, que nos permiten observar la dominación en otros aspectos. Desde esta aproximación podemos ver que la violencia es en realidad una conducta masculina, donde la construcción social del género ha implicado un rol sexista y machista por parte del sexo masculino. Por tales motivos, Martínez Guzmán viene trabajando con unas propuestas para repensar la masculinidad y crear nuevas masculinidades y también nuevas feminidades (Martínez Guzmán, 2006: 9-12).

La perspectiva de género también está presente en Dussel, quien señala explícitamente que cuando hace referencia al Otro, también siempre se refiere a La Otra, sin embargo, no hace esta distinción explícitamente a la hora de escribir. Además, la perspectiva de género es el tema central en su libro *La erótica de Liberación* (1977). En este libro argumenta que el conquistador es un “ego fálico” y que la alienación y la opresión son praxis machistas. En palabras del filósofo «se 'coloniza' la sexualidad india(...)La colonización o el dominio del

cuerpo de la mujer india es parte de una cultura que se basa también sobre el dominio del cuerpo del varón indio (Dussel 1994a;51)». La dominación no solo es sobre la periferia, sino también sobre la mujer y el hombre vencido. No obstante, por el tamaño y el alcance de esta tesis, no he podido profundizar en este libro.

En último lugar, cabría señalar que la ética discursiva también vuelve a tener un papel muy importante en el giro epistemológico y parece que ésta constituye una de las herramientas principales para recuperar los otros saberes y narrativas. Desde esta perspectiva, el llamado a escuchar las voces silenciadas, podría realizarse desde la racionalidad comunicativa. Martínez Guzmán(2000:84) señala que *la racionalidad comunicativa* nos permite comprender las otras culturas, además de desaprender el saber único. Basándose además en *los actos de habla* de Austin, indica que hay fuertes lazos entre saber y poder. En palabras de Martínez Guzmán(2000:84), «Saber es poder hacer y cuando decimos que sabemos estamos sometidos a la interpelación de las otras y los otros». Es decir, que al decir algo también estamos haciendo algo, estamos haciendo un compromiso. Desde esta aproximación propone que la teoría crítica comunicativa puede ser complementada con los estudios posmodernos y las teorías feministas. Para escuchar las voces silenciadas hace falta desaprender algo de lo que nos ha derivado la modernidad, para incluir a las otras voces y los otros saberes y construir un diálogo intercultural.

2.2 La comunidad de la vida anterior a la comunidad del lenguaje

Desde lo anteriormente expuesto podemos observar que el giro epistemológico de la filosofía para la paz y la filosofía de la liberación encuentran varios puntos de diálogo. Ahora bien, cabe profundizar en algunas de las discusiones que surgirán entre la ética comunicativa y el principio material de Dussel. Por no conocer ningún trabajo que relaciona la filosofía para la paz con la filosofía de la liberación, vamos a tomar como punto de partida la ética discursiva ya que Dussel lleva varios años en debate filosófico tanto con Apel y A. Cortina como con Habermas. Dussel revela que hubo un cambio de paradigma muy importante en la filosofía y las ciencias sociales europeas cuando en 1968. La primera Escuela de Frankfurt, hasta entonces caracterizada por el pensamiento crítico heideggeriano, freudiano y marxista, fue reemplazado por un pensamiento mucho más pragmático y no tan crítico, en lo que se denomina como la Segunda Escuela de Frankfurt. Dussel también se inspira en los debates surgidos en la Escuela de Frankfurt, y a partir de 1989 ha sostenido un diálogo con autores como Habermas y Apel sobre la ética y la acción comunicativa. De hecho, Dussel revela que la filosofía y la ética de la liberación tienen mucho que aprender de la Ética del Discurso (Dussel, 1998a:188). Además, señala que al contrario de la tradición filosófica europea (en ese entonces), Apel abrió un diálogo con el filósofo del sur.

No obstante, la geopolítica de conocimiento nos muestra que este diálogo parte de dos realidades muy distintas. Dussel describe que Apel y Ricoeur se encontraban dentro del ambiente de una victoria del “norte” ante las derrotas del “este”, en la llamada *guerra fría*. La filosofía europea toma aprendizaje de estas experiencias y con esto pretende enseñar a los del

“sur”, para que no repitan errores ya superados desde Europa. Pero las razones del “sur” no necesariamente parten de estas experiencias. Esto es un punto esencial para Dussel, quien señala que las razones del sur no parten de la experiencia del fracaso del *este*, sino en razones que surgen en el *sur* y que tienen más de cinco siglos de vida. El problema es que estas razones parten de experiencias que están fuera del horizonte problemático de los filósofos europeos y estadounidenses, por lo tanto, no han sabido escuchar estas razones (Dussel, 1998c: 73-74).

Para él además, las razones del sur parten desde una experiencia y una realidad donde el criterio formal no puede ser el punto de partida. Como vamos a ver en el siguiente párrafo, Dussel sostiene que hay una asimetría que impide una *comunidad de comunicación*. El lenguaje entonces, no puede ser el punto de partida. Por consiguiente, Dussel pone en cuestión la Ética del Discurso de Habermas por no incorporar las asimetrías existentes en la comunicación, entre y en las sociedades (Beourlegi, 1997). Por otra parte, podemos observar que la filosofía para la paz es una filosofía que parte desde el lenguaje: «la filosofía para la paz se centra, principalmente, en las razones que nos damos al hablar de nuestras acciones, que el autor recoge de la filosofía del lenguaje(...)» (Martínez Guzmán en Nos Aldas, 2002: 313). No obstante, tal y como propone la filosofía para hacer las paces, tenemos que escuchar a las voces silenciadas. Y esto en realidad, es muy parecido al argumento de Dussel de escuchar las palabras del Otro, las razones que se sitúan fuera de nuestro horizonte. Ahora bien, esta crítica dusseliana produce algunos debates con la filosofía para la paz, pero además me pregunto si estos debates quizás sean necesarias, para intentar acercarnos a un fenómeno tan complejo como la Revolución Bolivariana.

Lo que Dussel repite como el gran tema de debate entre las dos filosofías tiene que ver con el punto de partida, un argumento que podemos observar tanto a nivel filosófico como práctico. Dussel explica que el hecho de que los filósofos de la Ética del Discurso, entre otros, parten de la realidad europea donde la pobreza y el Estado de no-derecho no son hechos cotidianos como en la periferia, puede explicar por qué dicha filosofía se concentra en lo formal en lugar de una ética de la vida (Dussel, 1998c: 8). Desde la perspectiva lingüística, Apel no entró en un debate serio en torno a lo material, según Dussel, reduce lo material a cuestiones culturales particulares. Como vimos en el primer capítulo, el criterio de la verdad – el principio material- se refiere a la reproducción y el desarrollo de la vida, que para él, antecede a lo lingüístico. Además, argumenta que este principio es universal ya que es un criterio que determina todos los niveles de la moralidad formal. Pero asimismo, argumenta que el aspecto formal y la validez universal intersubjetiva también denominan a todos los niveles de la ética material (Dussel, 1998c:9-10).

Ahora bien, si todos nos reconocemos como interlocutores de actos de habla, ¿no podemos llegar a un consenso democrático sobre la necesidad de reconocer la Otridad y acabar con el hambre? ¿No podemos todos y todas, llegar a comprendernos a través de la racionalidad comunicativa? Como vimos en el primer capítulo, Martínez Guzmán (2009: 108) argumenta que a través de la racionalidad comunicativa podemos llegar a comprender otras culturas y también desaprender lo que el proyecto moderno ha excluido. Entonces, ¿no podemos utilizar la intersubjetividad y la razón para pedirnos cuentas, reconstruir nuestras relaciones y juntos trabajar para acabar con la miseria? Además, si reconocemos las intuiciones básicas que tenemos sobre cómo debemos tratarnos y vivir en paz, también podemos denunciar

las situaciones de miseria y la marginación. El poder comunicativo nos permite denunciar y criticar ya que el saber también es poder hacer y «cuando decimos que sabemos estamos sometidos a la interpelación de las otras y los otros» (Martínez Guzmán 2009: 109). Además (2009: 127) nos quiere mostrar cómo este saber nos hace responsable el uno ante el otro. No obstante, Dussel cuestiona la idea del «diálogo entre las culturas como una posibilidad simétrica multicultural(Dussel 2006:40) La cultura europea y *el occidentalismo* se creen por encima de las demás culturas. Con la globalización actual con la influencia de los medios masivos de comunicación y de la mercancía de las transnacionales, las otras culturas no occidentales pierden aún más su cultura, así que la base para un dialogo simétrico entre culturas quedará aún más asimétrica. Y como señala Dussel, cuando EE.UU no logra obtener beneficios económicos de los otros países, la cultura occidental se impone por encima de las demás, con la fuerza de la tecnología militar(Dussel,2006:44). ¿Cómo empezar un diálogo simétrico de multiculturalismo en esta situación? Ahora bien, si el criterio formal no puede ser el punto de partida para la filosofía de la liberación, ¿qué es lo que propone Dussel entonces?

Según lo expuesto en el primer capítulo, las víctimas no pueden construir una comunidad de comunicación simétrica sin el reconocimiento del otro, como libre y distinto. Reconocer el otro como *Otro*, no es reconocerle como igual. No obstante, el tercer reconocimiento del que habla Honneth también se refiere al reconocimiento de la diversidad. Entonces, desde mi interpretación, reconocer el Otro como Otro podría inscribirse dentro del tercer tipo de reconocimiento que plantea Honneth, pero quizás con un mayor énfasis en la idea de la otredad, más allá de lo diferente. Lo que aquí es esencial para la filosofía de la liberación es que hay que tomar un paso más allá de la auto-conversación del sistema y abrirse a la

metafísica para alcanzar este tipo de reconocimiento. Para Dussel (1998a:419-421), la experiencia originaria de los seres humanos es la solidaridad y la responsabilidad por el Otro, algo que él identifica como previo a los sistemas argumentativos, pragmáticos, textuales o instrumentales. Antes del argumento y del acuerdo está la responsabilidad por el Otro, que como vimos en el primer capítulo sería la solidaridad como amor por el Otro. La validez de la comunicación se funda en el reconocimiento del Otro, la razón ético pre-originaria y pre-discursiva. La razón crítico-discursiva se funda en la razón ético-pre- originaria porque «si se argumenta (momento práctico o teórico de la razón) es porque el Otro es reconocido como un sujeto ético autónomo, y por respecto al Otro(...)se deben aportar razones para llegar a un acuerdo y no simplemente utilizar la violencia(irracional) (Dussel,1998a: 420)» Entonces, desde estos argumentos, nuestras capacidades de reconocernos y pedirnos cuenta el uno ante el otro, es un momento que se abre desde la razón ético- pre-originaria como responsabilidad.

Para entrar en diálogo y reconocer a todos y todas como interlocutores válidos en el debate, primero está el reconocimiento por el Otro, la responsabilidad y la voluntad de establecer un vínculo para escuchar sus palabras. Más allá del Otro como persona igual en la comunidad argumentativa, el Otro se refiere al Otro que de alguna manera ha sido negado. Los excluidos de la comunidad argumentativa son afectados por los acuerdos hegemónicamente alcanzados. Por lo tanto, el punto de partida para Dussel, no es la comunidad de comunicación, sino la experiencia rostro a rostro en la exterioridad (1998a: 417-418). Mientras que la ética del discurso parte de la comunidad de comunicación, la ética de liberación parte de los afectados, los excluidos. Parte desde las víctimas de dicha comunidad: las víctimas de la *no-comunicación*. El filósofo pone en cuestión la presunta simetría de la comunidad de

comunicación ya que las víctimas han sido excluidas del diálogo y del consenso. Señala que las víctimas del sistema mundo tienen un nivel de desventaja comunicativa, sus voces han sido silenciadas. Para la filosofía de la liberación, el punto de partida es Rigoberta Menchu, un niño caraqueño en el barrio o una mujer campesina en el oriente venezolano. Y como veremos al final de este capítulo, ellos, junto con otras víctimas, forman parte de lo que para Dussel es caracterizado como un sujeto histórico, el bloque social de los oprimidos y de los excluidos: el pueblo.

Dussel argumenta que antes de lo lingüístico, la condición absoluta de *los sujetos de la argumentación* es la reproducción y el desarrollo de la vida, algo que le denomina como el criterio de verdad (Dussel,1998c:9). El criterio material señala hacia una crítica negativa ya que trata de la insatisfacción de las necesidades del cuerpo. Es en este sentido que Dussel argumenta que la materialidad de los pobres o de la dominación de la mujer en su corporalidad es interpretada éticamente, desde el criterio material. De esta manera las exigencias culturales, políticas y económicas se desarrollan según las necesidades básicas. Ahora bien, en el proceso de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, Dussel propone integrar la intersubjetividad consensual, la racionalidad discursiva, y también el deseo, el orden pulsional y el afecto. Para Dussel(1998:167), «la comunicación lingüística es una dimensión esencial de la vida humana», por lo tanto argumenta que “lo bueno” debe tener tanto un aspecto formal como material. Podemos observar entonces que, aparte de la vida humana como un criterio ético universal, Dussel señala que hace falta otro principio que puede co-determinar el principio material(1998:143). Dussel sostiene que los filósofos de la ética del discurso también creen en una superioridad europea, no material, sino formal. Según Dussel (1998:83), autores

como Habermas y Apel asumen una posición crítica frente a la modernidad, pero siguen definiendo la Modernidad como un proceso exclusivamente europeo que aún tiene que expandirse. Argumenta que el criterio formal de La Ética del Discurso es válido, pero dentro de ese horizonte no hay un criterio material, y por lo tanto argumenta que esta corriente filosófica tiene una comprensión reductiva de lo material. Entonces, señala que si la Ética del Discurso logra incorporar lo material, “el concepto de validez intersubjetiva gana en precisión y significado”(Dussel,1998a: 204).

Podemos observar que según Dussel, la ética del discurso sobredimensiona lo comunicativo, ya que tiene su punto de partida en el lenguaje, mientras que para él, el lenguaje es un medio para acercarse a la realidad, pero no es el punto de arranque. Para Dussel, las relaciones cara a cara anticipan el lenguaje, y tiene que ver con la instrumentalidad, lo económico, el criterio material. No obstante, el punto de diálogo entre Dussel y la filosofía para la paz se hace notar cuando argumenta que el criterio universal material no es suficiente. En el mundo conflictivo, lleno de contradicciones y confrontaciones, es necesario también «el principio moral formal consensual de la intersubjetividad que alcanza validez moral»(Dussel,1998c:14). Entonces, en lugar de pensar la reproducción de la vida desde la validez intersubjetiva, la filosofía de la liberación tiene el criterio material como la condición de posibilidad de la norma formal. Desde los argumentos expuestos podemos observar que los criterios de la liberación son «las necesidades no cumplidas(materiales, formales, de factibilidad) de las víctimas, vistas desde alternativas decididas discursiva-críticamente por los movimientos sociales emergentes»(Dussel,1998c:27). La razón ético-crítica va más allá de la pura racionalidad, ya que incorpora tanto la razón material, la formal y la de factibilidad. La

razón material crítica afirma la dignidad del sujeto y por lo tanto critica la imposibilidad de la reproducción de la vida de la víctima. En segundo lugar, también subsume la razón formal ya que observa como la víctima no puede defenderse y participar simétricamente con sus argumentos en la comunidad de comunicación. En tercer lugar, también la factibilidad ya que cuando el sistema produce víctimas, las mediaciones factibles del sistema no son éticas.

Ahora bien, Martínez Guzmán está proponiendo abrir la puerta a las voces silenciadas, para discutir «la universalidad de esa racionalidad comunicativa que atribuimos a todos los seres humanos según las propias reflexiones de la modernidad occidental» (2009:139). De allí, también cabría preguntarnos por la universalidad del criterio material de Dussel. ¿Por qué la insistencia en la universalidad de este criterio, cuando tanto Dussel como el giro decolonial están rechazando la universalidad? Dussel revela que el carácter universal de este criterio ha recibido mucha crítica por parte de *las morales formalistas*; no obstante, señala que se trata de un criterio universal que luego se articula y se forma en cada contexto histórico y político. A pesar de la diversidad cultural, cada cultura concreta tienen modos concretos de organizar la vida humana, de producirla y de reproducirla (1998a:183). Se trata de un criterio que permite a cada cultura ser crítica con todas las instituciones que impiden el desarrollo de la vida humana. En palabras de Dussel, «les permite desde la universalidad de ese criterio efectuar un diálogo con toda otra cultura en cuanto a lo válido o inválido de su manera de llevar a cabo la reproducción y desarrollo de la vida humana»(Dussel, 1998c:13).

Así, argumenta Dussel, las diferentes acciones y decisiones se toman en el horizonte de la imposibilidad de elegir la muerte(1998c;14). Luego, después de responder por la realización de la vida humana y reconocerla, habrá que tomar en cuenta el contexto histórico concreto y

las posibilidades técnicas y físico-materiales que existen. Dussel(1998c:17) argumenta que las instituciones políticas que cumplen este principio de factibilidad ética, son éticas. Desde esta aproximación podríamos interpretar que la filosofía de la liberación estaría de acuerdo con Martínez Guzmán (2009: 26) en la importancia del “reconocimiento universal de todo ser humano como persona-sujeto de actos de habla” y nuestras capacidades de unimos intersubjetivamente, utilizar la razón y pedirnos cuentas y responsabilidades ante lo que nos hacemos y decimos.

2.3 La ética material como la imposibilidad de elegir la muerte

Ahora bien, antes de acercarnos al concepto de la *transmodernidad*, habría que hacer notar un punto donde la filosofía para la paz tiene mucho aporte a la filosofía de la liberación: la no-violencia como crítica a la justificación de la lucha violenta dusselina. En su libro *Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo II*, publicada en 1973, Dussel(49-52) escribe sobre un choque entre dos violencias, por un lado una violencia moralmente justa y liberadora y por el otro lado, una violencia dominadora y moralmente injusta. Esta visión dual y la justificación que muestra Dussel por la violencia denominada justa, es un punto de desacuerdo total para la filosofía para la Paz. Dussel señala que (1973:53) «La liberación del oprimido nunca podrá ser un don o regalo, (...)La justicia puede esperarse del que sufre la injusticia, pero no del que la comete(...)No se piense, sin embargo, que la tarea de la justicia, del bien metafísico, pueda realizarse sin violencia». Esta argumentación podría llegar a ser utilizada con fines muy peligrosos. Según esta lógica, extremistas podrían utilizarla para justificar que los miembros del Estado Islámico tienen el derecho de utilizar la violencia ya que ellos también

son víctimas excluidas de la Totalidad. Obviamente, Dussel no estaría de acuerdo con el uso de su filosofía para justificar algo tan horroroso e irracional como el terrorismo; no obstante, los argumentos que él mismo utiliza para justificar la violencia podrían malinterpretarse así.

Además, en estos argumentos acerca de la violencia vuelven a aparecer las fronteras muy marcadas ente quiénes son los Otros y quienes forman parte de la totalidad. Mientras que una categoría dual como *dominador- dominado* podría visibilizar la dominación en un proceso de concientización para cuestiones de reconocimiento, auto-confirmación y empoderamiento, esta categoría podría volverse peligrosa cuando se trata de justificar la violencia. Y tal como muestra el enfoque del Sistema Mundo, que además es incorporado por Dussel y por el Giro Decolonial, las categorías de *la periferia* y *el centro* van más allá de las categorías *sur* y *norte*. Mientras que la dominación del *centro* hacia la *periferia* puede ser más fácil establecer a nivel nacional, estas líneas no siempre son tan fáciles de identificar. Dentro de una sociedad tan compleja como la venezolana, ¿dónde está la frontera entre el dominado y el dominador? Como veremos en el próximo capítulo, cuando los tanques del gobierno reprimían los gritos de hambre durante el Caracazo, la categoría *dominador–dominado*, era bastante fácil de establecer. Ante el racismo y *la pobrefobia* que aparecen en la élite venezolana, tampoco es tan difícil de establecer, pero ¿no habrá muchos matices entre los millones de venezolanos que simplemente conviven conflictivamente entre la totalidad y la exterioridad, sin ejercer dominación directa? Quizás la categoría de la *paz imperfecta* nos permitiría ver una sociedad muy compleja y conflictiva donde las fronteras entre “el nosotros dominadores” y “el Otro oprimido” quizás no siempre están tan marcadas.

Asimismo, también cabría recordar la *Geopolítica de Conocimiento* y el momento en que Dussel comenzó a desarrollar su filosofía, en el medio de una represión brutal por parte de la dictadura militar que le obligo al exilio. Y como es sabido, Argentina no fue ningún caso aislado en la instalación de dictaduras militares fabricadas por la CIA, desde México hasta Chile. Como ejemplo clásico de una lucha armada justificada, apunta a la lucha de los zapatistas en México. Pero a pesar de la comprensión y la simpatía que puedo tener con la lucha zapatista, no logro entender cómo la lucha armada puede ser ética, según la ética dusseliana. Asimismo, entiendo que bajo la frustración ante la “democracia pactada”, el Movimiento Bolivariano Revolucionario 200, intentó hacer un golpe de Estado, pero según mis convicciones y según mi manera de entender la ética material, no fue ético. No creo que hubiese escrito esta tesis si el Golpe de Estado hubiese triunfado, porque lo *revolucionario* con el proceso revolucionario que comenzó con la victoria electoral de Hugo Chávez, fue exactamente que la izquierda revolucionaria logró llegar al poder democráticamente, en una región que estaba bajo la tutela del Consenso de Washington, con gobiernos neoliberales. Pero a esto vamos a regresar en el próximo capítulo. El punto de debate aquí es que, si todas las acciones que no reproduzcan la vida humana son antiéticas, ¿cómo podemos justificar la violencia o el asesinato contra otro ser humano? Esto, según el criterio material, sería antiético.

En fin, lo que a veces puede parecer como unas ideas y fronteras muy fijas acerca del Otro y en particular en lo que se refiere a la cuestión de la violencia, la filosofía para la paz tal vez podría aportar aspectos muy importantes a la filosofía de la liberación. Incluso, podemos observar que la ética discursiva puede tener aportaciones a la filosofía para la paz, en lo que se refiere a la violencia. Según Paris Albert (2009:48), la comunicación tiene un papel muy

importante en la transformación pacífica de los conflictos y, como podemos recordar de lo expuesto en el primer capítulo, para Martínez Guzmán (2009:110) la violencia comienza cuando se rompe la solidaridad originaria entre los seres humanos. Y aunque Dussel no estaría de acuerdo con ver la solidaridad originaria como ruptura de actos de habla, creo que estaría de acuerdo en la importancia de la comunicación -la ética discursiva- en la transformación pacífica de los conflictos. Sin embargo, serían cuestiones planteadas con profundidad en futuros trabajos. Pero para terminar este debate, no llego a comprender lo que a mi entender es una contradicción en Dussel, ya que la violencia se opone al principio material de la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana. Martínez Guzmán (2009) propone utilizar a Kant para pensar críticamente a Kant. Quizás el criterio de la vida de Dussel también puede utilizarse para pensar críticamente a Dussel. De esta manera, la filosofía para la paz también ofrece un pensamiento pacifista que puede pensar críticamente a Dussel, del mismo modo que la filosofía de la liberación ofrece algunos principios y argumentos que podrían aportar nuevos horizontes de comprensión a la filosofía para la paz.

2.4 La transmodernidad como propuesta para hacer las paces

De lo recogido podemos observar que la filosofía de la liberación hace uso tanto de la perspectiva crítica como de la perspectiva constructiva. Por un lado critica el eurocentrismo, la modernidad y la dominación pero no se queda en la crítica, sino que utiliza esta crítica para luego proponer otro proyecto, donde el Otro y la Otra son los y las protagonistas para un nuevo proyecto *transmoderno*. A continuación, vamos a desarrollar dicho concepto, y asimismo, nos

ponemos a dialogar con la filosofía para hacer las paces, para proponer la transmodernidad como una manera de hacer las paces.

Como vimos en el primer capítulo, Dussel (2006:44) argumenta que Europa se mantiene periférica en el Sistema-Mundo, y no logra convertirse en el centro hasta la Revolución Industrial, en la época conocida como la Ilustración. Por ende, Dussel argumenta que Europa, a pesar de su omnipresencia, no ha logrado borrar las otras culturas (Dussel,2006:47). La dominación económica y política durante las colonias, fue acompañada de una negación hacia las otras culturas. Sin embargo, este desprecio permitió que estas culturas guardaran su núcleo cultural. Sobrevivieron en la oscuridad, al margen de la cultura europea impuesta y es a partir de la riqueza cultural que guardaron, donde está la esperanza para un proyecto transmoderno. Para Dussel entonces, la colonización nunca fue total, siempre quedó una exterioridad. Las voces silenciadas y las culturas excluidas por el proyecto moderno, son la base para un resurgimiento y fortalecimiento de estas culturas: no en rechazo a lo occidental, sino en diálogo con ello. Sin embargo, tiene que ser un diálogo simétrico, y no el diálogo asimétrico reproducido por la colonialidad de poder, bajo su nueva cara neoliberal (Dussel, 2002; Infante 2013).

La transmodernidad no es moderna ni postmoderna. Se trata de un proyecto que se centra en reconocer los momentos que han quedado afuera de la modernidad y, desde la alteridad del Otro y la Otra, afirmar los aspectos culturales que han sido negados por el proyecto moderno. Esto es un punto de inflexión en el cual el filósofo se separa del postmodernismo, del post-colonialismo. Porque si estas culturas guardaron una exterioridad a la modernidad europea, estas culturas no fueron modernas, entonces tampoco pueden ser

postmodernas (Dussel 2006: 46). La transmodernidad no parte de la modernidad, sino desde su exterioridad, desde las culturas de la periferia. Al responder desde otro lugar, estas culturas tienen otras experiencias que no son europeas, han coexistido y convivido con la modernidad europea pero han guardado cierta exterioridad. Por consiguiente, Dussel opina que es aquí donde mejor puede comenzar un diálogo intercultural. Un proyecto transmoderno reconoce los aspectos positivos de la modernidad, pero en diálogo intercultural, responde desde otro lugar y por ende, toma en cuenta la asimetría. Es allí donde radica la diferencia con «un mero diálogo multicultural que presupone la ilusión de la simétrica inexistente entre culturas» (Dussel, 2006: 47).

El diálogo intercultural no puede reducirse a la crítica de la periferia hacia el centro, ni a la defensa de la cultura propia frente a la cultura imperial. Asimismo, argumenta que el diálogo intercultural tampoco debe pensarse como un diálogo entre los críticos del centro y los críticos de la periferia, sino primeramente entre la periferia misma. Es decir, antes de abrir a un diálogo intercultural norte-sur, tiene que haber un diálogo sur-sur (Dussel, 2006: 56). Dussel revela que Rigoberta Menchú es un ejemplo de las voces guardadas en la exterioridad que autovalora y afirma su propia cultura, para luego hacer una crítica de ésta. La autocritica y la reflexión acerca de desafíos en la cultura guatemalteca, comenzado por Rigoberta Menchú, es un ejemplo muy claro de este diálogo intercultural entre sur-sur (Dussel, 2006; 48-58). Es justamente este debate y reflexión intercultural que puede transformarse en una fuerza liberadora, en donde puede surgir un proyecto *transmoderno*. La auto confirmación y «la multifocalidad óptica de cada cultura(Dussel 2006:58)», es la base para deconstruir la pretensión de universalidad de la cultura europea-estadounidense, y afirmar los aspectos

positivos de la modernidad y de la globalización. Esto es donde puede comenzar un proceso de liberación, hacia un futuro transmoderno.

Recordando lo expuesto en el primer capítulo podemos ver cómo sus argumentos más abstractos encuadran dentro de su propuesta transmoderna. Cabría recordar el argumento de abrirse a la metafísica, ir más allá de la ontología y fenomenología y abrirse al Otro como Otro. Como revela Dussel (2002), aunque Europa se auto-proclama como el centro del Sistema-Mundo, siempre hubo momentos culturales ubicados en la exterioridad, fuera de la modernidad. Reconocer la exterioridad y quitarle centralidad a Europa puede ser una manera de reconocer el papel histórico y actual de otros países, pueblos y culturas. No obstante, para rescatar esta exterioridad, el filósofo argumenta que hace falta primero, *negar la negación del mito de la modernidad*.²² Para identificar los aspectos positivos de la modernidad o de la globalización, primero hace falta revelar el mito de la modernidad, su cara oculta. Para transformar la totalidad, hace falta respetar al Otro como Otro libre, pero la praxis parte desde el Otro y la Otra, como analógico²³. Según Dussel, ni la Escuela de Frankfurt ni los socialismos o los poshegelianos logran pensar una realidad desde la dominación. En cambio, América Latina, África o Asia tienen más posibilidades de pensar esta dominación desde la exterioridad y por lo tanto, crear un proyecto nuevo (1973,1:2). Entonces, de acuerdo con lo recogido por el autor, la construcción del nuevo orden no debe surgir dentro del sistema, sino desde el ámbito en donde se revela el Otro, desde la exterioridad. Contra la lógica de la alienación se opone el otro, alterando el sistema.

²² Ver explicación de esta expresión en el Capítulo 1

²³ Ibid

Ahora bien, para seguir el hilo y el diálogo con la filosofía para la paz, cabría introducir un concepto que podría complementarse con la transmodernidad: la Democracia Cosmopolita en el marco de la filosofía kantiana, Martínez Guzmán(2009:54) retoma la idea de *la democracia cosmopolita* y la sociedad civil universal. Como vimos en el primer capítulo, el tercer tipo de reconocimiento mencionado por A. Honnet (1997 en París Albert 2009: 80) se refiere al derecho a las diferentes formas de vida, explicitado en la tercera generación de derechos humanos (Sánchez Angulo, 2012). El reconocimiento se entiende de esta manera, como el reconocimiento a la autodeterminación y la autonomía de los pueblos. Asimismo, podemos observar que esto es clave para Dussel, en su crítica al eurocentrismo, la dominación y la alienación del *centro* hacia la *periferia*. Pero como argumenta Guzmán(2009:55), aparte de la autonomía de los pueblos para elegir su propia constitución, «la autonomía de los diferentes pueblos debe estar sólida y universalmente ligada a la de todos los pueblos de la tierra y al reconocimiento de los derechos de cada uno de los seres humanos de la especie». El reconocimiento mutuo hacia la autonomía y el respeto por los pueblos, deben estar guiados por un ideal regulativo. Por lo tanto, la idea de una democracia cosmopolita, intenta ser una propuesta que promueve tanto el derecho a la autodeterminación de los pueblos más allá de la frontera estatal, propone ser un ideal regulativo para toda la humanidad, para una convivencia pacífica. Entonces, aparte de pensar la democracia y la convivencia pacífica a nivel interno o interestatal, la propuesta kantiana propone ampliar las categorías para pensar la paz, desde y para la humanidad.

Incorporando la perspectiva transkantiana, Martínez Guzmán (2009: 55) argumenta que ni las constituciones dentro de los estados ni el Derecho Internacional son suficientes para una

convivencia en paz, sino que hace falta «una democracia y un derechos cosmopolitas fundamentados en la idea regulativa de paz perpetua». La idea clave detrás de este concepto kantiano es que la violación del derecho humano en una parte del mundo no solo afectará a la persona afectada sino a toda la humanidad. Por esto, Martínez Guzmán (2009: 251), observa que cuestiones como el sistema económico y los problemas ambientales afectan a todos y a todas en el planeta, por lo tanto «necesitamos una nueva forma de ciudadanía como sujetos del derecho público de la humanidad». No obstante, para Ramón Grosfougel (2008:204) la Democracia Cosmopolita de Kant se trata de «un provincialismo europeo camuflado y vendido al resto del mundo como diseño global/imperial/universal». Su argumento es que la democracia global y los derechos cosmopolitas se tratan de una propuesta global construida por una epistemología universalista y abstracta que no ha incluido a las epistemologías diversas y por lo tanto, señala que esta propuesta sigue siendo imperialista/colonial. Por consiguiente, propone que es necesario descolonizar y romper con el monólogo vertical y construir otro proyecto futuro y global, basado en un diálogo horizontal (Ramón Grosfougel, 2008: 208).

Ahora bien, Martínez Guzmán (2009: 265) también es consciente de todos los que han quedado excluidos ante el derecho público de la humanidad diseñado desde un hombre blanco occidental. A pesar de toda la crítica hacia la Democracia Cosmopolita, Martínez Guzmán (2009:274) señala que tenemos una responsabilidad y propone interpretarlo como “(...)una ideal regulativa que sólo puede reconstruirse como horizonte desde la multiplicidad de maneras de hacer las paces, y los desarrollos. Desde estos argumentos podríamos preguntarnos

si ¿la transmodernidad de Enrique Dussel puede ser una manera de descolonizar la idea de la democracia cosmopolita y crear un diálogo intercultural basada en el reconocimiento?

Para descolonizar las relaciones de poder y crear otro proyecto localizado y horizontal, Grousfogel también sigue la propuesta dusseliana (1994) de la *transmodernidad*. Señala que se trata de una «multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada, y más allá de ella, desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo»(Grousfogel, 2008: 211). Él sociólogo puertorriqueño ve en la propuesta de Dussel, múltiples críticas y propuestas descolonizadoras, una diversidad epistémica. Asimismo, revela que en lugar de seguir el proyecto de Habermas de «culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar a través de un largo proceso, el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización» (Grousfogel, 2008: 211). Otro pensador del Giro Decolonial que ha trabajado sobre este concepto es Walter Mignolo. Él explica que la transmodernidad decolonial del futuro se funda en una transmodernidad histórica, pero según mi interpretación su comprensión de la exterioridad se distancia un poco de la de Dussel, ya que argumenta que «la exterioridad no es el afuera ontológico si no *el afuera conceptual* creado por la misma retórica de la modernidad» (Walter Mignolo, 2009:174, 133). Interpreto de esta manera, que la exterioridad del semiólogo argentino, tiene algunos matices diferentes de la exterioridad dusseliana, pero a pesar de éstos matices observamos que Walter Mignolo(2009:206) propone *la transmodernidad* como el horizonte de los proyectos de de-colonización y desde este horizonte «la pluri-versalidad como proyecto universal». Entonces, desde una aproximación decolonial quizás podemos interpretar que la transmodernidad podría complementar a la idea de una

democracia *cosmopolita*. Basándonos en estos argumentos propongo que podríamos hablar de una *democracia transmoderna*.

Cabría subrayar que Grosfoguel (2009: 212) también enfatiza que ningunos espacios exteriores son puros ni absolutos. El Otro y la Otra que se revelan desde la exterioridad en cierta manera también forman parte de la modernidad. El sociólogo puertorriqueño añade además, que ellos no solo son afectados por la modernidad, sino que también han sido producidos por la modernidad. En lo que se refiere a la creación de un proyecto transmoderno desde la exterioridad, creo que es importante enfatizar estos matices, ya que como advierte Dussel, la afirmación y la autovaloración de las culturas postcoloniales también puede trasladarse a un rechazo total hacia todo *lo occidental* y el surgimiento de diferentes fundamentalismos.

Entonces, no se trata de crear un proyecto basado en folklore del pasado, ni un proyecto anti moderno, pero tampoco postmoderno. La transmodernidad indica un doble movimiento que se realiza simultáneamente, donde la modernidad y sus víctimas negadas crean un proyecto que, según él, es imposible desde la modernidad. No se trata de un proyecto basado en la negación, sino en la afirmación y en la incorporación desde la alteridad. Esto es el pasaje que él describe como la analéctica: una co-realización de solidaridad, no solo del Centro/Periferia pero también entre Mujer/Varón, etc. (Dussel,1992:10). La filosofía y la ética de la liberación se define como transmoderna ya que intenta superar la razón instrumental y la razón cínica del machismo, del predominio de la raza blanca, la destrucción de la naturaleza y del capitalismo en su creación de muchas víctimas (Dussel,1998a:64). Pero asimismo, observamos que las categorías de exterioridad-totalidad, la Otredad-lo Mismo, la modernidad-

transmodernidad, no necesariamente tienen las fronteras tan fijas y establecidas, ya que él mismo señala «que gran parte de los logros de la Modernidad no fueron exclusiva creatividad del europeo, sino de una continua dialéctica de impacto y contra-impacto, efecto y contra-efecto, de la Europa-centro y su periferia, aún en lo que pudiéramos llamar la constitución misma de la subjetividad moderna en cuanto tal»(Dussel, 1998a: 68).

Ahora bien, Dussel describe tres momentos de praxis de liberación para iniciar un proyecto transmoderno. En primer lugar se trata de una «autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la modernidad (Dussel,2004:25). Luego, como un segundo momento, las culturas ignoradas por la modernidad deben ser el punto de partida para una crítica interna y desde la alteridad crear un pensamiento crítico. Y en último lugar, después de lo que Dussel describe como un tiempo de resistencia, se trata de “el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía transmoderna (Dussel, 2004:25). En fin, la razón excluyente nunca logró borrar la diversidad, o como diría Dussel, crear una totalidad total, ya que se enfrentó con lo que Grosfogel (2008:36) ha caracterizado como *la pluriversidad del pensamiento*, de esta manera la exterioridad de la totalidad resiste el pensamiento único y deslegitima su validez. De acuerdo con lo recogido por el autor sobre la totalidad, la exterioridad y la cuestión de la otredad, podemos observar cómo estas categorías encajan en el proyecto transmoderno, propuesto por Dussel. Asimismo, Grosfogel (2008:36) afirma que «la transmodernidad del Dussel nos conduce a la pluriversalidad como proyecto universal».

Ahora bien, en lugar de llegar con respuestas concretas, un término tan abstracto como la transmodernidad abre aún más preguntas. Creo que la transmodernidad, como un proyecto mundial, basado en el reconocimiento y el protagonismo de los pueblos del sur, no puede tener una receta de cómo debería aplicarse, ya que las mismas diversidades y locus de enunciación tendrán diferentes reivindicaciones y maneras de hacer las paces. No obstante, creo que los tres principios de Dussel mencionados anteriormente, concretizados en *la razón ético-crítico*, podrían ser claves, a la hora de pensar en un proyecto transmoderno, en y desde una realidad concreta. Cabría recordar que la razón ético-crítica incorpora tanto la razón material, la formal y la de factibilidad. Entonces, desde una perspectiva dusseliana la consensualidad de la razón discursiva no puede aplicarse como único criterio, ya que las víctimas se encuentran en una situación asimétrica. Entonces, para que pueda aplicarse, antes tiene que haber “una intersubjetividad simétrica de las víctimas en comunidad solidaria entre ellas mismas (Dussel 1998a:13). Con este último argumento quizás podamos identificar el principio rector de la filosofía de la liberación. Asimismo, desde este mismo argumento, pronto podemos empezar a analizar la importancia de la categoría del pueblo, no solo como la categoría política principal para Dussel, sino también a nivel concreto, práctico, desde la praxis bolivariana.

Entonces, se trata de reconocer a las víctimas como víctimas de un acto irracional, en oposición a la idea de la racionalidad moderna. Pero no solo son las víctimas quienes deben superar el mito de la modernidad, Dussel señala que cuando la razón de la ilustración descubre la dignidad del otro, también pueden superarla. Quizás por esto es que revela que el primer paso para la liberación de la filosofía comienza con el reconocimiento del discurso del Otro (Dussel, 1998a: 75-76). Entonces, quizás podríamos hablar de una democracia transmoderna

pluriversal, donde Europa, EE.UU. o el llamado *occidente*, no solo invitan al *sur* al diálogo, sino que ceden paso, para descubrir lo que está más allá de su horizonte, para de verdad escuchar los gritos de hambre y tener en cuenta el principio universal de Dussel: el principio material. Quizás exactamente una Democracia Cosmopolita *Transmoderna* podría ser una manera de reconocer el Otro como Otro y respetarle en su Otredad, ante sus reivindicaciones de reconocimiento y redistribución. Y cuando el Otro ha llegado al momento positivo de la afirmación de su Otredad en diálogo consensual intersubjetivo, desde la comunidad de las víctimas, se fortalece la base para entrar en una comunidad de comunicación en simetría. Quizás entonces, un proyecto transmoderno pueda crear unidad dentro de la comunidad de víctimas, para entrar en una comunidad de comunicación menos asimétrica, donde se escucha y respeta la libertad del Otro.

Más que un pasado remoto y un futuro utópico, «el pensar decolonial es manera-otra de conocer-que coexiste conflictivamente, para criticar y desplazar la razón imperial/moderna»²⁴ (Mignolo,2009:137). Asimismo, la filosofía para la paz, con su crítica hacia la unilateralidad de la razón y la modernidad eurocéntrica, también ha incorporado la perspectiva y la crítica postcolonial, para desplazar a la razón imperial/moderna. Entonces, me parece que la propuesta transmoderna²⁵ en realidad quedaría dentro de la propuesta de escuchar a las voces silenciadas, hacer las paces con la diversidad. Desde lo expuesto hasta ahora, espero haber mostrado que la categoría de la transmodernidad de Dussel, podría ser una manera de descolonizar la idea de una democracia cosmopolita y empezar un diálogo para hacer las paces desde la diversidad. Y

²⁴ Esto es, imperial capitalista y no la razón que sostuvo el imperio romano etc.).

²⁵ En el libro *la Filosofía para hacer las paces*(2009), Martínez Guzmán, hace uso del término transmodernidad. Parece que lo utiliza con referencia a J. Galtung cuando señala que la propuesta filosofía se encuentra dentro de una “Cosmología Social occidental y transmoderna” (2009:15).

para reconocernos como interlocutores válidos en un debate simétrico, la perspectiva transmoderna empezaría el dialogo desde la alteridad y la afirmación del Otro. Para acercarnos a la política, cabría terminar esta parte, con el argumento de Grousfogel (2008: 211) de repensar la democracia «en una forma transmoderna para poder decolonizarla de su forma liberal occidental, es decir, de su forma racializada y capitalista de la democracia occidental». Y con este último argumento vamos a trasladarlos a la política, para revelar *la potencia* del pueblo.

2.5 El pueblo: bloque social de los oprimidos y excluidos

Con la transmodernidad en el horizonte, vamos a enfocarnos en uno de los aspectos más centrales para Dussel, la política. Como recordamos del primer capítulo, las praxis de liberación tienen que pensarse a nivel político, económico, erótico y pedagógico, y por lo tanto, interpreto que un proyecto transmoderno también debe pensarse en todos estos niveles. Pero cabe recordar que por el tamaño y el enfoque de esta tesis, solo vamos a desarrollar prácticas de liberación a nivel político. Entonces, antes de acercarnos a la praxis bolivariana vamos a observar el Otro y la Otra a nivel político, en lo que es la categoría política principal para Dussel: el pueblo. Ahora bien, a pesar de las diferencias y matices que existen en lo que se refiere a un término como *las víctimas*, ellas comparten ciertos rasgos que les convierten en la categoría política principal de la filosofía de la liberación. Dussel describe el pueblo como «el bloque social de los oprimidos y excluidos de una totalidad política que guardan cierta exterioridad: el Otro político(Dussel 2011:119). Sin embargo, ¿de qué manera se distingue la categoría del pueblo de la categoría marxista de clase o de una simple categoría populista qué intenta englobar a un conjunto de fuerzas en una? ¿Qué es lo que

convierte al pueblo en una categoría central para la filosofía de la liberación?

Basándonos en lo expuesto hasta ahora, podemos observar que el criterio formal y material se ponen en práctica desde la conciencia de las víctimas. A diferencia de la Ética de Discurso, Dussel(1998c:23) argumenta que para entrar en una comunidad de comunicación simétrica, primero hay un momento donde hay que reconocer el Otro como sujeto distinto pero autónomo. Señala que “*la razón ética originaria*” de Levinas es anterior al argumento de la razón discursiva. Anterior a la razón discursiva entonces, está la solidaridad con el Otro y la Otra. Por lo tanto, un proyecto transmoderno necesita un diálogo entre los países periféricos, pero asimismo, a nivel estatal o local, también se necesita poner el criterio formal y material en práctica, desde la conciencia de las víctimas. Recordando los argumentos expuestos en el primer capítulo, el Otro es libre cuando se revela realmente como Otro, cuando rompe con la norma y manifiesta su hambre, su derecho de comer, su derecho a la vida. Más allá de la pura apariencia, la epifanía está en el rostro del oprimido, que no solo es representante de sí mismo, sino de un pueblo. “Cara a cara” se puede observar este rostro, que es la historia de Túpac Amaru, Simón Bolívar, Rigoberta Menchú: Es la historia de un pueblo(Dussel, 2011a: 78-83). El Otro es histórico-popular, es el rostro de un sexo, de un género, de una raza, de una clase social, entonces, antes de revelarse como un individuo, se revela como un pueblo. Hay que hacer notar la importancia de este último argumento dusseliano.

En la elaboración del concepto del pueblo, Dussel se inspira en Antonio Gramsci quien definía al pueblo como el bloque histórico en el poder. Para el intelectual italiano, la fuerza del pueblo es la que da legitimidad al poder dominante, ya que una vez que ésta pierde el consenso, ya no es dirigente sino que se vuelve dominadora(Gramsci, 1975,vol 1.p311 en Dussel,2006b:53). A

pesar de las diferentes reivindicaciones y fuerzas, el conjunto de sectores y clases sociales, en algún momento histórico, pueden constituir una alianza que tiene la potencia de ser un bloque histórico en el poder. Dussel explica que este bloque no se trata de un conjunto estable y fijo, no es una piedra, sino un conjunto de fuerzas y sujetos contradictorios que asimismo pueden desintegrarse. En realidad, se trata de un momento histórico en donde este bloque puede convertirse en un actor colectivo político, aunque esta fuerza conjuntural también puede disolverse. El poder representativo que ha perdido el consenso ya no ejerce un poder obediencial, lo cual significa que *las potestas*- el poder institucionalizado- también pierde su legitimidad. En palabras de Dussel «La potestas o el poder institucional no cuenta ya con la potencia del pueblo(...)» y así la acción política se vuelve dominadora, «manifiesta la crisis del bloque histórico y el comienzo de su final» (Dussel 2006b: 53-54, 91-92).

No obstante, ¿la praxis de la liberación del pueblo es en realidad tan diferente de la lucha de clase de Marx? Sin entrar en un análisis de Marx, podríamos observar algunos argumentos que Dussel tiene al respecto. Señala que es una categoría política que puede incorporar la noción de clase, pero asimismo va más allá de una categoría económica. Entonces, *-el bloque social de los oprimidos-* es una categoría que puede referirse al esclavo, a las mujeres en la sociedad machista, a los inmigrantes pobres, a las grandes masas urbanas, a la indígena y al campesino, pero también puede referirse al pequeño comerciante excluido por los monopolios globales (2011, 2006b: 92). Asimismo, Dussel argumenta que el pueblo tiene que entenderse más allá de la pólis griega, porque incluye su exterioridad (Dussel, 2006: 198) y como ya hemos observado, la categoría de la exterioridad es la categoría más importante para la filosofía de la liberación (Dussel, 2011a: 76).

Como parte funcional del sistema que les oprime, los pueblos periféricos, cumplen con un trabajo funcional para la totalidad, que les impide satisfacer «las necesidades que el mismo sistema reproduce en ellos» (Dussel, 2011, 119). Entonces, la categoría del pueblo no es sinónimo de clase, aunque la incluye.

Ahora bien, si el pueblo es una categoría que pretende englobar tanto al niño descalzo que vive en miseria como al pequeño comerciante excluido del mercado internacional, ¿no es una categoría populista? En un artículo llamado *5 tesis sobre el populismo*, Dussel(2007) responde ante una tendencia de tildar de populistas a los gobiernos populares de izquierda, quienes desde el 2000 han ido ganando terreno político en América Latina. En dicho artículo aclara que hace falta distinguir entre el populismo y lo popular. Asimismo, revela que es lamentable que las ciencias sociales ciegamente se hayan imitado a los discursos neoliberales, quienes son los que han convertido este término en un calificativo peyorativo para descalificar a los gobiernos que se distancian del neoliberalismo y del Consenso de Washington. Ahora este término es un insulto. En la tesis 1 hace recordar la noción positiva de dicho termino en relación con el populismo latinoamericano que responde a la época entre 1910 a 1954²⁶. El calificativo de populismo que se daba a gobiernos tales como J. Perón en Argentina no era negativa, sino que era una característica de una situación geopolítica concreta. Además de ser la época de mayor crecimiento económico en el Siglo XX, el bloque social de los oprimidos se convirtió en masas activas quienes eligieron sus líderes en elecciones democráticas, a diferencia de los gobiernos autoritarios, militares y golpistas que habían caracterizado a la política latinoamericana hasta entonces. Aparte de tener una agenda

²⁶ Fecha que cae el gobierno popular de J. Arbenz en Guatemala por un golpe militar.

nacionalista, Dussel describe que estos gobiernos también cumplieron un cierto pacto social con las masas(Dussel,2007:1-2).

De ser una característica adecuada de lo que, según Dussel, era un proceso legítimo, revela que el término ha cambiado su significación semántica para descalificar a todos los gobiernos populares que después de 1999 se opongan a las políticas neoliberales y al Consenso de Washington. Cabe hacer notar que Dussel(2007:4) toma 1999 como el año de referencia por la Constitución Bolivariana de Venezuela. Ahora bien, explica que después del golpe que dejó fin a los años de populismo, había una época de regímenes y dictaduras militares, seguidos por gobiernos formalmente democráticos, quienes seguían las rectas ortodoxas neoliberales. Entonces, podemos observar que Dussel se refiere a un periodo que él mismo da como punto de partida en 1999, año que comenzó el periodo presidencial de Hugo Rafael Frías Chávez y el proceso constituyente. La tesis 2 entonces describe el proceso donde estos gobiernos reciben una etiqueta «peyorativo como crítica política conservadora sin validez epistémica»(Dussel, 2007: 2). Otro autor que trabajaba este concepto era Ernesto Laclao²⁷, quien Dussel nombra varias veces en su artículo. El teórico político argentino trabajaba mucho sobre dicho concepto, en particular en su libro *La razón Popular*(2005), donde rescata el sentido positivo del término populista y revela que la razón política siempre es una razón populista en el sentido de que responde al consenso de las masas, de la mayoría (Dussel, 2007:5).

En la tercera tesis, argumenta que lo popular tampoco debe entenderse como meramente populismo, al igual que lo popular no es un sinónimo del pueblo. En la Ética de la liberación en

²⁷ Ernesto Laclao falleció en 2014.

tiempos de globalización, describe que la categoría del pueblo puede ayudar a distinguir entre una revolución nacional, una liberación social -que sería la liberación de las clases oprimidas(Dussel 2006b:198). Asimismo, en 20 tesis de política (2006b), Dussel describe que una característica del pueblo es lo popular, algo que se manifiesta en las costumbres, en las culturas y, en las otras creencias que se han desarrollado al lado de la modernidad, aunque también como parte de la modernidad (Dussel,2006b: 92). Pero con aún mayor precisión en *5 tesis sobre el populismo*, el filósofo distingue el concepto del pueblo, lo popular y el populismo. Y como vamos descubriendo en lo que queda de este capítulo, el pueblo es una categoría política. Mientras que en el populismo confunde las características del pueblo con toda la comunidad política, Dussel enfatiza que el pueblo no puede entenderse como *un todo* sino que se trata de un sector de la comunidad política. Por una parte, el pueblo podría entenderse como parte de la comunidad política, ya que en su mayoría reside dentro las fronteras nacionales de un Estado. Sin embargo, Dussel identifica fronteras nacionales que separan al pueblo de la comunidad política (2006b: 91). Asimismo indica que la categoría del pueblo también se refiere a un “acto colectivo que se manifiesta en la historia en los procesos de crisis de hegemonía (y por ello de la legitimidad) donde las condiciones materiales de la población llegan a límites insoportables(...)(Dussel, 2007:10).

Describe que esta categoría no es una categoría social ni cultural, sino una categoría política. Aparece en momentos concretos donde se desarrollarán sus tácticas y sus estrategias. No obstante, tampoco es puramente política. También revela que se trata de un bloque social que parte desde los conflictos. Recordando la noción positiva del conflicto, quizás la función del pueblo como un motor para el cambio social, es lo que convierte al pueblo en la categoría política principal para Dussel.

Pero si es una categoría estrictamente política, ¿el Otro y la Otra que residen en la exterioridad, no se vuelven pueblo antes de que pasen por el momento de la concientización? Dussel (2006t:95) argumenta que el pueblo, antes de su lucha, no existe. Entonces, el Otro y la Otra no son sinónimos del pueblo, aunque lo incluye. Es decir, el Otro y la Otra no llegan a ser pueblo antes de que formen parte del bloque social de los oprimidos y excluidos, que colectivamente se transforman en *la hipoerpotencia* del pueblo que juntan todas las reivindicaciones múltiples del pueblo en un proyecto común y anti-hegemónico. Así que mientras que la categoría de la exterioridad podría interpretarse más como una característica desde donde se revela el Otro, el pueblo se trata de una categoría política no constante que indica movimiento.

Entonces podemos interpretar que el Otro y la Otra, la exterioridad, no se vuelven pueblo antes de que se descubren como inocentes ante la modernidad, hasta que salgan del encubrimiento para pasar a la fase de *concientización* y canalizar la *potentia* en un *hegemon analógico* cuyo fin es otro proyecto político. Dussel señala (2006t:87-89) que este *hegemon analógico* puede incluir todos los movimientos sociales entonces, pero no solo *los nadies* de Eduardo Galeano, sino también el pequeño burgués en crisis ante el capitalismo salvaje. Recordemos que Eduardo Galeano (2013:40) describía *los nadies* como «los hijos de nadie, los dueños de nada, los ningunos, los ninguneados: Que no son, aunque sean. Que no hablan idiomas, sino dialectos(...)Que no son seres humanos, sino recursos humanos()». Sin reproducir todo el poema, diría que *los nadies* se parecen bastante a la descripción del Otro y la Otra, que son reducidos a lo Otro, «como el ser es y el no-ser no es, el tal no es»(Dussel,2011:93). Entonces, cuando Dussel(2011:77-78) describe que el rostro de un ser humano puede aparecer como una cosa, como cuando el rostro del taxista parece una prolongación

del taxi o «el ama de casa como un momento más de la limpieza y el arte culinario», alguien se convierte en algo. No obstante, Dussel explica que cuando el taxista de repente revela su rostro y grita que tiene hambre, puede convertirse en alguien. Pero asimismo, el ámbito desde donde se revela es la exterioridad. Cabría recordar que el Otro es libre cuando se revela realmente como Otro, cuando manifiesta su hambre y derecho a comer. No obstante, según mi entender, ésta manifestación no lo convierte en la categoría política del pueblo. Para que el pueblo sea pueblo, hace falta todo un proceso de concientización y organización a nivel político.

Inspirada en la categoría de la exterioridad de Dussel, Walter Mignolo explica la exterioridad como «en el preciso sentido de afuera (bárbaro, colonial) construido por adentro (civilizado, imperial)»(Mignolo, 2009: 29). Entonces, según su aproximación al concepto, podemos entender la exterioridad como una categoría construida, quizás como la Otridad creada para la autoconfirmación de lo Mismo. Al igual que Enrique Dussel, Walter Mignolo señala que esto es donde existe una fuerza descolonizadora, entonces añadiría que ésta fuerza descolonizadora también tiene la creatividad y la fuerza para crear culturas de paz, con énfasis en la pluralidad. Ahora bien, aunque la gran potencia de la categoría del pueblo es su exterioridad, ésta «no lo es de manera absoluta»(Dussel,2011a:88). De la misma manera, ninguna persona es absolutamente parte del sistema, y por eso Dussel revela que la exterioridad puede comprenderse como transcendentalidad interior a la totalidad. Entonces, con el *se es otro en tanto se es exterior a la totalidad*(Dussel,2011:84), no quiere indicar que el Otro es exterioridad de manera total, al igual que ninguna persona forma parte del sistema de manera absoluta. Con esto, Dussel hace una distinción entre la persona y el sistema, en el sentido de que el dominador, no es un ser opresor en

su esencia, sino que su función social dentro de la totalidad, es la praxis opresora.

Con la misma lógica, Dussel revela que el burgués también es víctima de la totalidad capitalista. Como exterioridad del sistema capitalista, el pobre aprende a vivir en la exterioridad. Se hace cargo de la reproducción de la vida a través de la económica informal y otras actividades, formando otro alter-mundos (Dussel, 2011a: 87-89). Esto también es una característica del pueblo, aunque al indicar que el pequeño burgués también puede ser pueblo, interpreto que el Otro y la Otra que también pueden llegar a ser pueblo, aunque no sean pobres. De todas maneras, también podemos observar la centralidad del criterio material en la categoría del pueblo. Dussel (2006b: 87-89) señala que el pueblo se diferencia de la comunidad política, por las necesidades incumplidas y por la exclusión sufrida. Explica que es a través de las necesidades del pueblo donde nacen las reivindicaciones sociales y la lucha por el reconocimiento.

Pero hay tantas reivindicaciones como necesidades, entonces, ¿cómo construir un bloque social de los oprimidos cuando las reivindicaciones no son iguales e incluso algunos se oponen? Dussel argumenta que el pueblo puede llegar a entenderse intersubjetivamente. A través del diálogo, la praxis y la información todas estas reivindicaciones múltiples pueden trasladarse en lo que denomina como un *hegemón analógico*. La intersubjetividad simétrica anti hegemónica de las víctimas, de los dominados y excluidos ante la intersubjetividad hegemónica, tiene múltiples reivindicaciones pero como un conjunto conforman la categoría del pueblo. Cuando hablamos del pueblo como la categoría y el sujeto principal para la praxis de la liberación, es importante indicar que la filosofía de la liberación señala que el pueblo tiene ventajas para construir un nuevo proyecto donde sus necesidades estén satisfechas y donde todos estén incluidos (Dussel 2006b:91). Según mi

entender, Dussel no está proponiendo la dominación del pueblo sobre las élites o las oligarquías, sino que partiendo de las reivindicaciones sociales del pueblo, de su experiencia del hambre y exclusión, puede comenzar otro proyecto donde *quepan muchos mundos*, como dirían los zapatistas.

A pesar de la importancia del pueblo, podemos observar que las categorías no necesariamente son tan fijas cuando Dussel(1998a:422) revela que la responsabilidad por el Otro, por parte de alguien en el sistema, también se trata de una solidaridad pre-discursiva. Por consiguiente, si los participantes del sistema también pueden afirmar la responsabilidad por el Otro por una solidaridad pre-discursiva y entonces salir de la dominación, se supone que ellos también pueden formar parte del pueblo. Entonces, en este sentido quizás el pueblo es una categoría aún más abierta que la Otredad en la exterioridad, ya que hace referencia a un momento, un acto histórico donde las reivindicaciones múltiples se juntan en un *hegemon analógico*, en una *hiperpotencia* que sabe utilizar el conflicto como un motor para el cambio social. Luego veremos con más presión lo que es *la hiperpotencia*, pero por ahora cabe señalar que hace referencia a la soberanía y el poder del pueblo cuando en ciertos momentos históricos surge como un *hegemon analógico* -una lucha común- y logra realizar grandes transformaciones (Dussel, 2006b: 97).

Mientras que una parte de la historia del pueblo trata de la explotación y la alienación, otra parte de la historia trata de creación y potencialidades. Dussel señala que la historia del pueblo es anterior al sistema que le oprime: anterior a la colonización y el capitalismo. Es por esto, que Dussel(¿?)argumenta que el pueblo guarda cierta exterioridad con respecto al sistema que le aliena, tiene otra experiencia anterior y exterior al sistema, y con esto, el pueblo guarda muchas potencias para la creación de algo nuevo. Entonces por un lado, podemos observar la explotación

del pueblo por el capitalismo, pero por el otro lado, también podemos observar cómo la experiencia anterior y exterior al sistema capitalista hace que el pueblo haya podido sobrevivir. La creación y la creatividad que podemos observar en el trabajo informal y también en otros mecanismos de sobrevivencia y subsistencia, forman parte de la exterioridad del pueblo, que le permite sobrevivir y coexistir, con la dominación del colonialismo, la colonialidad, el capitalismo (1998a). Esta es la razón por la cual Dussel argumenta que es desde la exterioridad donde se revela el Otro y la Otra. Asimismo, en el campo político, el pueblo, como exterioridad de la totalidad política, es donde debe surgir un proyecto nuevo de liberación. No obstante, ¿la experiencia del pueblo es anterior a la colonización y el capitalismo en todos los países de América Latina? Mientras que países como Ecuador, Bolivia y Guatemala han guardado muchas culturas, tradiciones y saberes que se originan antes de la modernidad, Venezuela tiene poca población indígena y sus costumbres no necesariamente son las que más caracterizan a la población urbana. Pero por el otro lado, en Venezuela, como en Cuba entre otros países, hay muchas tradiciones africanas, que a pesar de haber llegado al continente ya como resultado de la modernidad/colonialidad, provienen de un tiempo anterior, guardaron su exterioridad.

Recogemos de lo señalado que, el Otro y la Otra, antes de revelarse como individuos se revelan como un pueblo donde se han guardado costumbres y tradiciones que han sobrevivido los procesos de globalización y modernidad/colonialidad. El punto de partida para el proceso de la liberación no es «la interpelación del Otro ante un oído que sepa oír», antes de esto es la toma de conciencia del Otro. La víctima tiene que descubrirse encubierta. Luego entonces comienza el proceso de reconocimiento y una comprensión intersubjetiva entre las víctimas que Dussel describe

como la solidaridad primera. En este proceso, las víctimas van decidiendo democráticamente los pasos a seguir y buscan las mediaciones necesarias, entonces también hacen uso de la razón crítico-discursiva (Dussel, 1998a: 421-422). En diálogo con la modernidad, las víctimas del Sistema-Mundo construyen un proyecto *transmoderno*, que entre tanto se manifiesta a través de la praxis política. Cabría recordar que el Otro es libre cuando se revela realmente como Otro, cuando manifiesta su hambre y derecho a comer. Es entonces, desde las necesidades no cumplidas del pueblo, donde se define la política. Desde el bloque social de los oprimidos, las reivindicaciones se juntan en un proyecto común para redefinir la democracia, entonces esto es la base del poder político, que siempre debe ser un poder político popular. Éste último nunca debe confundirse con el concepto de populismo, que se ha convertido en un insulto a los gobiernos populares que, desde la presidencia de Hugo Chávez en 1999, se han alejado del Consenso de Washington. Podemos entonces retomar estas reflexiones en el caso de la praxis Bolivariana, que es el punto central en el siguiente capítulo. ¿La filosofía y la política de la liberación de Enrique Dussel encuentran algunas propuestas concretas en la Revolución Bolivariana?

2.6 El pueblo como hiperpotencia para la praxis política

La importancia del Otro vuelve a estar muy vigente en el proceso de la liberación, donde las víctimas desde la alteridad ponen en cuestión al sistema por su falta de cumplir con el criterio material. Asimismo, desde la alteridad de las víctimas pueden intersubjetivamente crear un nuevo consenso crítico. Ahora bien, esto es un argumento clave en lo que se refiere a la construcción de un nuevo proyecto transmoderno y de la particularidad del pueblo. Al ser excluidos de la comunidad de comunicación y al encontrarse en una asimetría por su

condición de Otridad, el Otro y la Otra crean una nueva comunidad de comunicación, crítica y anti-hegemónica (Dussel 1998c:19-21). Antes de praxis de liberación, las víctimas tienen que salir del encubrimiento y descubrirse como víctimas, pero antes de llegar a la praxis, Dussel describe el proceso de llegar a tener conciencia sobre la dominación.

Se trata de un proceso que Dussel (1999:303) divide en tres. En primer lugar, se trata de la negación originaria, en otras palabras la alienación sufrida por la mujer como objeto sexual del machismo, la esclavitud del esclavo, etc. Se trata de un sufrimiento material o formal, que de hecho contradice la eticidad del sistema vigente. En un segundo momento, la razón ético-crítica, se base en la afirmación de la vida negada de las víctimas, expresadas por su deseo de vivir. Y por la afirmación y reconocimiento de la dignidad de las víctimas como el y la Otra, más allá del sistema que los niega. Desde aquí, desde el dolor de la corporalidad y desde la exclusión por su falta de participación discursiva, es donde en un tercer momento se descubre la conciencia ético-crítica. Por último, comienza el juicio ético-crítico con respecto al sistema o institución concreta que se ha totalizado. Este tercer momento, se trata del proceso de concientización.

Ahora bien, el primer momento de la praxis de la liberación parte desde este tercer momento en el proceso de concientización. Es decir, antes de la praxis de la liberación se trata de llegar a un nivel de conciencia ética, algo que compara con el proceso de *conscientização* de Paulo Freire (¿Fuente?). Al saberse afectado o excluido, uno ya ha entrado en el proceso de la concientización liberador. Pero antes de este proceso, hay muchas víctimas que no tienen conciencia de ser afectados, como por ejemplo la mujer dominada por

el hombre, que aún no tiene conciencia de ser dominada o el esclavo que se cree ser esclavo por naturaleza. Dussel también señala como ejemplo al conjunto de los asalariados del campo que creen que su condición de miseria, es su condición natural. En su labor, creando plusvalía para compañías como el *United Fruit Company*, su condición puede aparecer como natural antes de que reflexione críticamente y se descubre como víctima (Dussel, 1998a: 418). Recordando lo expuesto en el primer capítulo, las víctimas han sido encubiertas, aún no han llegado a juzgar la dominación. No obstante, señala que no todas las víctimas y los excluidos viven bajo una relación de dominación concreta, muchos son materialmente excluidos sin ser asalariados.

Entonces, comenzando un proceso constructivo, habrá grupos de víctimas que han tomado conciencia, pero también habrá víctimas que no han adquirido esta conciencia crítica. Entonces se hace un llamado a una interpelación intersubjetiva, y según lo que podemos interpretar, esto es un momento en que la ética discursiva se vuelve indispensable. Después de la formación de una comunidad entre las víctimas, en intersubjetividad formal discursiva anti-hegemónica, también hace falta buscar solidaridad que va más allá del mismo pueblo. Se trata de la interpelación intersubjetiva que crea solidaridad y co-responsabilidad. De esta forma, se amplían las comunidades humanas que toman una posición crítica frente al sistema anti-ético. Esta conciencia, describe Dussel, debe llamar a un análisis desde las mismas víctimas, que les permite entender las causas de la negación de sus vidas (Dussel, 1998a). Entonces, desde la experiencia del “nosotros” los excluidos, pueden pensar el sufrimiento del Otro. Dussel argumenta que son las víctimas -el Otro y la Otra-, quienes tienen la originaria

conciencia ética que puede aparecer en forma del pueblo.

Según mi interpretación, Dussel no quiere indicar que la conciencia ética y crítica solo es posible desde el Otro, ya que con la conciencia y el uso de la razón crítica todos podemos aprender a escuchar la interpelación del Otro. Dussel argumenta que aquellos que tienen una experiencia con las víctimas, los excluidos, se les facilita la comprensión intersubjetiva del Otro. Entonces, quizás la originaria conciencia crítica entre las víctimas ahora en apariencia del pueblo, podría incorporarse como un momento previo al momento en el que nos trasladarnos al argumento de Martínez Guzmán (2009: 279) de que « (...)podemos pedir hacernos las cosas de maneras diferente a como nos las hacemos cuando generamos exclusión, marginación y muerte». Quizás podríamos hablar de "Derecho Cosmopolita Transmoderna. Este proceso descrito hasta ahora tiene como base el principio material, que como hemos observado, está en la base de la filosofía de la liberación de Dussel. Cabe recordar la importancia de dicho criterio para luego poder incorporarlo a nivel político.

Dussel señala que el principio ético material universal es asumido desde la positividad de la afirmación de la vida. Se trata de un juicio material ético con base en la vida y en la dignidad y el reconocimiento de cada sujeto (Dussel, 1998a: 299). Caracteriza eso como la razón práctica crítica o "la ética originaria". Entonces, ante una totalidad ontológica de algún sistema concreto que niega la vida, la razón práctica crítica material surge ir más allá, hasta lo trans-ontológico. Como dice Dussel, más allá del *ser* está el *no-ser* y se trata de dar la posibilidad de la afirmación de las víctimas, «*de la Alteridad del Otro como otro que el sistema* (1998: 300)». La filosofía de la liberación, a nivel político práctico tiene entonces,

como principio rector, el principio material ya que todas las normas, instituciones y acciones concretas deben tener «siempre por propósito la producción, la reproducción y el aumento la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsables también de estos objetivos en el mediano y largo plazo”(Dussel 2006:74)».

Entonces, recogiendo un poco lo visto, el criterio material debe ser acompañado de un criterio de validez moral intersubjetivo (formal consensual), pero aparte Dussel también habla sobre un tercer momento necesario que es el criterio de la factibilidad. La factibilidad puede entenderse como una mediación dentro del horizonte de la vida. Para transformar una institución o un sistema, también hace falta analizar las condiciones de posibilidad de su realización, para que sea posible en el marco de los otros criterios éticos (Dussel,2008:263-267). En cada contexto histórico social hace falta entonces, utilizar los medios pertinentes que sean factibles. La falta de condiciones reales de factibilidad, advierte Dussel, puede caer en utopías peligrosas. En el nombre de la libertad habrá sujetos, con un discurso muy contradictorio, quienes a través de las mediaciones intenten eliminar otras mediaciones imperfectas para crear la utopía o la factibilidad perfecta. Esto, advierte Dussel, es muy peligroso ya que puede causar la muerte de muchos civiles, aparte de que es imposible porque las mediaciones, al igual que los seres humanos, son imperfectas.

El utopismo voluntarista del anarquista que elimina de su horizonte toda factibilidad lo podemos observar en casos concretos históricos de anti-institucionalismo o de grupos que eliminan la validez moral intersubjetiva y creen pensar por “las masas ignorantes”, tal como

el caso de Sendero Luminoso en Perú. El crimen irracional de Sendero Luminoso es un ejemplo de cuando la violencia pura reemplaza a los argumentos. Se trata de un irracionalismo que en el nombre de la factibilidad infinita utiliza la muerte en contra de la factibilidad finita. Este mal uso de la libertad, advierte Dussel (1998: 272), está muy lejos de ser una Ética de la Liberación. Asimismo, advierte sobre la utopía anarquista. También hay otras variables en La Ética de Liberación, y muchas de ellas no las podemos mencionar acá. Lo que sí podemos mencionar brevemente es la importancia que da a la sostenibilidad. Las posibilidades de realizar alguna transformación, a parte de ser factible, debe ser sostenible en el largo plazo. El criterio de la sostenibilidad tiene también como horizonte la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana.

Ahora bien, ¿cómo entiende Dussel el poder político? Describe que la fuerza es algo esencial en la política, y no la fuerza física, sino la fuerza como la voluntad de vivir. A lo largo de esta tesis ya hemos observado la importancia del principio material, que obviamente también es clave en la política de la liberación, ya que todos tienen en común la voluntad de vivir, quieren vivir. Y esto entonces es el primer componente del poder político (Dussel, 2011b: 187). Entonces, la producción, la reproducción y el aumento de la vida de los ciudadanos es «el contenido de toda acción política», es lo material, que asimismo cruza a todos los campos económicos, culturales, y ecológicos. Asimismo, cabría señalar que para Dussel, lo material es el contenido. La vida humana se vuelve entonces, la materia que está presente en todas las instituciones formales (Dussel, 2006: 58,73). Es desde la corporalidad donde se puede observar el sufrimiento por el dominio de la corporalidad femenina y del

esclavo. Entonces, desde la corporalidad se pasa a tener conciencia(Dussel, 2011b: 20-21). El otro componente es el consenso, el pacto racional entre los miembros y, en tercer lugar, menciona al componente de la factibilidad. Entonces, el poder político es la voluntad de vivir, el consenso y los medios para realizarlos (la factibilidad). Estos son los tres principios normativos de la política(Dusse ,2011b:187, 2006:72).

Al repensar el papel de la política, también cabría buscar una noción positiva de la política y es exactamente eso lo que Dussel hace al señalar que «la política es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros(Dussel, 2006:24)». Entonces, el criterio material vuelve a ser central en la política de la liberación, ya que pone énfasis en la *voluntad-de-vida* como una fuerza positiva y una potencia que puede impulsar y crear acciones políticas. El *querer-vivir* es «la tendencia originaria de todos los seres humanos», y se trata de una fuerza positiva, que nos hace buscar mecanismos y estrategias de sobrevivencia (Dussel, 2006:23)». Entonces, la voluntad de vida es eje central para empezar a repensar la política. Pero asimismo, la razón práctico discursiva también es eje central de la política, ya que es fundamental utilizar el poder comunicativo para llegar a acuerdos entre todos los participantes. «Lo material válidamente acordado por validez intersubjetiva es el a priori decidido, acerca de que hay consenso a ser realizado en un segundo momento (Dussel,1998: 274)». Luego, entonces, hay que evaluarlo dentro de las posibilidades, la realización es la praxis. Entonces, en lo que se refiere a la aplicación del principio material, habrá que llegar intersubjetivamente a acuerdos que indiquen algo sobre el cómo, el dónde y los medios a utilizar, etc.

En la obra, 20 Tesis de política (2006b :24,27), Dussel describe el poder político de la comunidad como *potentia, es el poder inherente al pueblo*. Para Dussel, la soberanía está con el pueblo. Describe la *potentia* como una red que se interconecta y cruza en cada sector dentro del campo político, es el poder. No obstante, el filósofo señala que la *potentia* como el poder en sí, puede quedarse en su potencia o puede desarrollarse, por lo tanto distingue entre la *potentia* y las *potestas*. Con la metáfora del árbol, describe la *potentia* como «la semilla, que poseyendo en potencia el árbol futuro, todavía no es un árbol, ni tiene raíces, ni tallo, ni ramas, ni frutas. Podría tenerlos (Dussel 2006b:29)». Y como el árbol, la *potentia* como fundamento del poder tiene valor y fuerza por sí mismo. No obstante, si no se logra actualizarla o institucionalizarla, la *potentia* se queda como una potencia. Dussel (2006b: 29-30) describe que «si la potencia es el poder en sí, la *potesta* es el poder fuera de sí», la institucionalización del poder del pueblo. Entonces, con esto podemos observar que la noción positiva del poder de la filosofía para la paz, también la podemos observar en el poder político, descrito por Dussel. Desde la exterioridad, la voluntad de vida se transforma en poder, y esta *potentia* puede transformarse en lo que Dussel describe como la *Hiperpotentia*.

La *potentia*, el poder del pueblo puede tener la función de un poder transformador, librador y puede convertirse en la hiperpotentia. Dussel describe que cuando la voluntad de vivir del pueblo es negada, está tiene la *potencia* de transformarse en un poder creador. Y como se trata de un impulso de la vida, de gente que no tiene tanto que perder, y que son más libres ante el futuro, pueden enfrentarse a la totalidad, desde su exterioridad(Dussel,2006t:94). Podemos observar que los tres principios vistos anteriormente

también son los tres principios que conforman el poder del pueblo como una hiperpotencia. Entonces, a la Voluntad de vida se suma el consenso crítico y la factibilidad de la liberación. Desde el principio material, la voluntad de vida se manifiesta en la potencia, que impulsa a los excluidos o los afectados a llegar a un consenso crítico. Desde esta aproximación podemos interpretar que para llegar a este consenso crítico, todos los afectados tienen que reconocerse como interlocutores del acto de habla. No obstante, anteriormente al consenso, Dussel enfatiza que hay una experiencia compartida que les hace entenderse y comprometerse solidariamente. Luego, a partir del lugar concreto de enunciación, el consenso crítico tendrá en cuenta entonces las posibilidades locales para su realización, y estos tres mecanismos son las que transforman la categoría del pueblo en *la hiperpotencia*. En palabras de Dussel(2006t:97) «la hiperpotencia es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo [...] que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales». En este proceso, el Otro y la Otra pueden emerger como los intelectuales orgánicos, luchando para la liberación.

2.7 Recapitulación

Siguiendo la línea propuesta por los dos autores, podemos observar que tanto la filosofía para la paz como la filosofía de la liberación son filosofías comprometidas que pretenden reducir el sufrimiento humano, algo que las ha llevado a distanciarse de la neutralidad para tomar claro partido a favor de las víctimas, aunque Dussel utiliza más explícitamente este término. A partir de lo propuesto por la filosofía para hacer las paces y el giro epistemológico, podemos observar este compromiso con la crítica a la modernidad excluyente, punto que también comparte con la filosofía

de la liberación, aunque ésta última lo hace desde una manera aún más marcada, desde un horizonte transmoderno. También hemos observado que la perspectiva de género es una parte integral de esta filosofía y que, más allá de la incorporación de las mujeres en los proyectos definidos desde un *ser masculino y occidental*, la crítica feminista ha abierto nuevos horizontes al cuestionar y criticar el *saber absoluto*. La voz femenina ha ayudado a mostrar otras dominaciones, tal como la exclusión de los otros pueblos periféricos.

Desde esta aproximación hemos observado que la preocupación dusseliana de criticar a la modernidad excluyente, encuentra sustento en la perspectiva postcolonial y el énfasis que da en escuchar las voces silenciadas. Pero de acuerdo con lo recogido de la crítica dusseliana a la modernidad, podemos apreciar que más allá de la modernidad, él habla de la transmodernidad para alejarse de un concepto que, para él, aún sigue siendo euro-centrista. La transmodernidad ha convivido afuera y con la modernidad, por lo tanto, también ha guardado cierta exterioridad, y es exactamente desde esta exterioridad donde el Otro y la Otra pueden afirmarse y auto-valorarse en un proceso de concientización. La revisión ha demostrado, por consiguiente, que un proyecto transmoderno comienza desde la exterioridad, donde el Otro y la Otra construyen sus demandas desde las necesidades incumplidas del cuerpo. Desde esta aproximación, hemos observado que el criterio material está presente en todos los argumentos y momentos expuestos de la filosofía de la liberación. El punto de debate entre los filósofos postmodernos y Dussel, parece que también podría reproducirse con la filosofía para la paz. Recordando lo expuesto en el primer capítulo, también hemos visto que la Filosofía para la paz de la Cátedra UNESCO, argumenta por la necesidad de tanto las reivindicaciones de carácter redistributivo como de reconocimiento. Entonces, en este

aspecto quizás el debate entre Fraser, Honneth y Butler también podría inscribirse en los debates sobre la ética material y la ética discursiva.

Como hemos podido observar, Dussel quiere incorporar todo lo logrado por la ética discursiva, pero sostiene que la comunidad de la vida es anterior a la comunidad del lenguaje. Hemos notado que para Dussel, la comunidad de la vida es anterior a la comunidad del lenguaje, y es acá donde radica su crítica a la Ética de Discurso. Por lo tanto, Dussel propone el criterio material como un complemento que puede llenar de contenido al formalismo de Habermas y Apel. También hemos observado que surgen algunos debates ya que Dussel no cree que las víctimas de la no-comunicación puedan entrar en la comunidad de comunicación en simetría, por lo tanto, propone que las víctimas necesitan auto-confirmarse, confirmarse como un bloque y comenzar un dialogo sur-sur. Partiendo de estas premisas, el proyecto transmoderno se abre hacia un dialogo intercultural. Considero que esta propuesta nos da la posibilidad de relacionar la transmodernidad con la propuesta transkatiana de Martínez Guzmán de crear una Democracia Cosmopolitana. Incorporando a *voces decoloniales*, como Ramón Grosfogel, hemos observado la crítica que existe a un proyecto universal diseñado en el Norte. Pero como nos ha señalado Martínez Guzmán, que también observa esta crítica, el saber es poder y el hecho de saber que existe sufrimiento humano en una parte del mundo, nos compromete y nos hacen responsables. Entonces, en lugar de eliminar la idea de la Democracia Cosmopolita, podríamos de-colonizarla, no solo para incorporar a las voces silenciadas -las mujeres, la naturaleza y los pueblos periféricos-, sino también crear un pluriverso transmoderno. Siguiendo estas ideas quizás podemos hablar de una Democracia Cosmopolita Transmoderna y Pluriversal, en lugar de universal. Se trata de entendernos como seres

interrelacionados, algo que tanto la filosofía para la paz y la filosofía de la liberación se comprometen a hacer al alejarse del método objetivo de la ciencia moderna y abordar la perspectiva crítica e intersubjetiva.

Desde lo más abstracto, nos hemos acercado a algo más concreto, a la política, que para Dussel se refiere al poder del pueblo, la categoría política principal para Dussel. Según lo que hemos observado, la praxis de la liberación no se refiere a una praxis anarquista, sino que se refiere a la transformación política. Hemos observado que aunque en esta categoría parte desde la exterioridad y el Otro y la Otra, este concepto es una categoría política que se refiere a un momento histórico en donde las múltiples reivindicaciones se juntan en un *hegemón analógico*, constituyendo el bloque social de los oprimidos y excluidos, que juntos son una *hiperpotencia* que en el próximo capítulo, entrarán en un Estado de Rebelión. Hemos observado que hay tres principios que se repiten en la filosofía política de Dussel, donde lo principal es el criterio material ya que es desde la Voluntad de la Vida donde el poder creativo puede repensar la política, cuyo último fin es la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana. Como ya hemos observado, Dussel no rechaza a la ética discursiva y esto queda claro en su segundo criterio, que es el formal, que se refiere entonces al consenso democrático. El tercero que vimos es el de la factibilidad, que tiene que ver con la capacidad de encontrar estrategias y herramientas desde cada lugar concreto para la realización de la praxis. Entonces, antes de entrar en un Estado de Rebelión y transformar la política se debe tener presente estos principios. Al fin y al cabo, el diálogo mutuo entre las dos filosofías y la transmodernidad como propuesta para hacer las paces nos permite acercarnos a la praxis bolivariana y el proceso que Dussel describe como la praxis política del pueblo.

Capítulo 3: Praxis liberadora - Una mirada desde la praxis bolivariana

En este capítulo me propongo aproximarme a la Revolución Bolivariana, para identificar si existen prácticas de liberación que podrían aportar a un proyecto *transmoderno*. Brevemente, cabría señalar algunos datos claves de la revolución, que con sus varias etapas conflictivas y constructivas de mecanismos internos de poder y contrapoder, merecerían ser estudiados en profundidad. Pero esto quedaría pendiente para futuros trabajos. Ahora la idea clave es acercarnos a Venezuela y mirar algunos aspectos que nos permitan identificar algunas prácticas de liberación, basándonos en lo expuesto anteriormente sobre Dussel. Asimismo vamos a introducir algunas reflexiones nuevas de la filosofía de la liberación, ahora en un nivel más concreto y político. En primer lugar vamos a pasar por una introducción a la Revolución Bolivariana, donde mencionaré algunos aspectos claves. Seguidamente se mencionarán algunos datos del contexto geopolítico, por lo tanto introduciré brevemente algunas cuestiones sobre el imperialismo y la alienación. En el tercer apartado de este capítulo nos vamos acercando más a la praxis. Incorporamos a Dussel para ver algunas paralelismos entre la praxis bolivariana y el despertar del pueblo, junto a la descripción de su toma de conciencia y el Estado de Rebelión. Finalmente proponemos mirar la praxis de liberación bolivariana, incorporando a la filosofía política de Dussel. De allí incorporamos el criterio formal y el criterio material para ver si las prácticas de liberación cumplen con dichos criterios.

3.1 La Revolución Bolivariana de Venezuela: una aproximación

Dependiendo del punto de vista, nos ubicamos en el sur, o en el norte de nuestro sur, en un país caribeño que en el 1999 cambió su nombre a la República Bolivariana de Venezuela. Durante muchos años Venezuela fue conocida por sus mujeres bellas-*las mises* venezolanas-, los petrodólares y sus playas espectaculares. En una región atravesada por golpes de Estado, dictaduras, guerras y narcotráfico, el país caribeño en el norte del Sur-América, limitando con Colombia, era un país relativamente estable. Después de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez, el poder político se estableció con el acuerdo de *Punto Fijo* firmado en 1958. Desde entonces, Venezuela se conocía por ser una democracia estable, se hablaba del excepcionalísimo venezolano. De hecho, en la década de los sesenta y setenta, era prácticamente la única democracia de América Latina junto con Costa Rica que no había sido interrumpida con dictaduras y golpes de Estado. Con unas de las reservas más grandes del petróleo a nivel mundial, el país gozaba de crecimiento económico e inversión extranjera (Ellner, 2011: 9-15). La producción petrolera resultó en un éxodo rural muy grande y convirtió a Venezuela en un país urbano, algo que se refleja en las cifras del Banco Mundial que establecen que 89% de la población es urbana²⁸. Esto es una consecuencia de ser un *petro-Estado*, ya que la producción agrícola y el campesinado quedaron muy debilitadas a partir del auge petrolero y el éxodo rural (Ellner, 2011: 21-23). Los rascacielos y los centros comerciales constituían puntos centrales en esta sociedad de consumo y de dinero rápido. Era el Estado mágico, como lo describió Fernando Coronil, quien además añade que Venezuela es el primer consumidor *per cápita* de Whisky del mundo (Coronil, 2008: 6).

²⁸ <http://datos.bancomundial.org/indicador/SP.URB.TOTL.IN.ZS>

No obstante, en las zonas pobres de las grandes ciudades se hizo cada vez más notable *la otra cara de la modernidad*. En los barrios urbanos como en las zonas rurales, las voces silenciadas no existían como interlocutores válidos en el debate público. Como veremos a continuación, para el 1997 Venezuela había llegado a ser unos de los países más desiguales de América Latina. La *otra cara de la modernidad* se hacía presente en barrios enteros sin electricidad ni servicios básicos. Como consecuencia, en los cerros caraceños y el 27 de febrero de 1989 estalló el Caracazo. Venezuela quebró otra vez el silencio y la estabilidad con el golpe militar fallido de Hugo Rafael Chávez Frías en 1992. La estabilidad no iba a durar mucho tiempo, después de 1998 Venezuela se había convertido en el foco de atención en la región: Hugo Chávez había ganado el poder, poniendo fin a la hegemonía política de los partidos COPEI Y AD. ¿Qué había pasado con la democracia estable de Venezuela para qué un militar golpista se volviera en un símbolo del pueblo que posteriormente ganaría las elecciones de 1998 con un 58 %?

La figura polémica del entonces presidente Hugo Chávez (1999-2013) aparecía constantemente en los Medios de Comunicación a nivel internacional. Se hacía famoso por los enfrentamientos directos con el gobierno estadounidense y por su crítica radical hacia el imperialismo, como cuando en el año 2006 en la sede de la ONU señaló que el lugar olía a azufre, en referencia al *Diablo Bush* (video 2006, Hugo Chávez, discurso en la ONU). Chávez criticaba fuertemente a la guerra de Irak, Afganistán y otras guerras emprendidas por Estados Unidos, y con la misma furia denunciaba al Estado Israel por ser un Estado Genocida (video, Hugo Chávez, 2009). El antiimperialismo y la lucha para liberarse de EE.UU. iba más allá del discurso del presidente, lo cual quedó claro con la expulsión del embajador estadounidense, como un signo de solidaridad con

Evo Morales y Bolivia que había hecho lo mismo, por razones de injerencia (video, Hugo Chávez, 2008). Tras la fuerte crítica al gobierno Israelí también le acusaban de antisemita y Venezuela recibió tanto crítica como aplauso cuando en el 2009 , expulsó al Embajador Israelí, en solidaridad con Palestina y como reacción frente a los bombardeos de Gaza (video VTV, 2009). El pueblo de Venezuela ha mostrado solidaridad con el pueblo Palestino en varias ocasiones, y esta solidaridad también fue respondida por el pueblo palestino (video AFP, 2013).

Esta solidaridad, sin embargo, no se reflejó en los medios internacionales hegemónicos que tienen una agenda oculta con respecto a Venezuela. Los medios de comunicación, tanto internacionales como nacionales, se enfocan más en los temas de enfrentamientos, ocultan información y desinforman sobre las prácticas destinadas a mejorar la vida de los venezolanos y las venezolanas. Temprano el gobierno tomó claro partido a favor de los pobres. Además, Hugo Chávez se identificaba con las costumbres populares del pueblo y se declaró orgulloso por sus rasgos indígenas y africanos. Era un presidente del pueblo. La razón por la cual no solo hablamos de la Revolución Bolivariana, sino que frecuentemente nos referimos al mandatario venezolano, también tiene que ver con su omnipresencia e importancia para la Revolución. El antropólogo venezolano, Fernando Coronil, describía el mito del desarrollo y el papel que jugaba el Estado después de convertirse en un *petro-Estado*, tal y como lo relata en su libro *El Estado Mágico* publicado en 1997. Luego, en un artículo llamado *The Magical History What's left of Chávez* (2008:5,8-10), el autor describe que Chávez se había convertido en *el Estado Mágico*. Según él, lo que Chávez estaba intentando producir, era otra historia, otro tipo de Estado, otro tipo de modernidad.

Era un presidente que sabía despertar emociones, hacía llorar a la gente, pero también les hacía reír, bailar, gritar de rabia, y a realizar un golpe de Estado como también un contragolpe popular. Los medios de comunicación, tanto internacionales como nacionales, le acusaban de populista, autoritario, algunos medios como el ABC le comparaban con Hitler, con un dictador (ABC, 2010). Este último además, colabora con la CIA, según la investigación de Fernando Casado (2013), sobre el diario ABC. En otra publicación, Fernando Casado (2013) también informa sobre la manipulación sistemática sobre Venezuela, por parte del diario El País, donde identifica intereses económicos detrás de las sesgadas publicaciones del diario.

Después de luchar contra el cáncer, Hugo Chávez murió el 5 de marzo de 2013. Yo viajé a Venezuela pocos meses después. Recibido por lágrimas y aplausos en el Foro Antifascista en Caracas el 10 de septiembre de 2013, Eduardo Galeano afirma *me han dicho que Chávez murió, pero yo no me lo creo*. Muchas personas que estábamos en la sala, yo me incluyo, nos sentíamos identificados con las palabras de Eduardo Galeano, pues la desaparición física de Hugo Chávez parece irreal.

Regresando a la Revolución Bolivariana con la presencia física de Chávez, Fernando Coronil (2008) reconoce que la personificación del líder también ha ocurrido con otros presidentes del país, pero que con Hugo Chávez y el vacío de poder que existía cuando llegó a la presidencia, esto se intensificó. Revela que el vacío de poder se llenaba con las palabras de Chávez, quien según él, hablaba 40 horas a la semana a través de programas como Aló presidente, donde también se discutían y tomaban decisiones. A pesar de esto, Coronil enfatiza que aunque sea a través de sus palabras, ha habido cambios progresivos muy grandes. Señala que con Chávez el pueblo tiene

derecho a sus identidades diversas y ya nunca más volverá a aceptar que los políticos les traten como masas ignorantes (Coronil, 2008: 6,12,16,27). En una entrevista (Montaldo) a Coronil, señala que Hugo Chávez reconoce la división del país, y que en lugar de ser representante de una totalidad es representante de los sectores excluidos, con los cuáles se identifica. Coronil revela que esto es un cambio grande en la historia venezolana. Asimismo opina que la repolitización de la sociedad venezolana, que se ha vuelto una pasión colectiva, es un progreso positivo. Pero asimismo le preocupaba que la solución del país no pueda estar únicamente en las manos de un líder.

Por el otro lado, George Ciccariello- Maher (2011), señala que Hugo Chávez y su proyecto político es el resultado de una lucha social que comenzó en la década de 1960. A través de varias entrevistas y estudios de los movimientos sociales y los sectores populares, señala que Chávez es el resultado del poder popular venezolano construido a través de éstas luchas históricas de los más pobres (Medel: 2013). Como se observa, este enfoque quitaría centralidad al entonces presidente. Quizás desde ésta aproximación, las prosperidades para el futuro venezolano post-Chávez, sean más positivas ya que se enfoca en el poder de la gente. Como con cualquier estudio académico, el enfoque determina los resultados. Así que, según ésta perspectiva, la Revolución Bolivariana tiene que entenderse como un proceso que existía antes de Chávez (89-1998), con él (1998-2013) y por debajo y por encima y a veces paralelamente pero separado de él. Por lo tanto, seguirá existiendo también después de su desaparición física. Ahora bien, más allá de la importancia del presidente fallecido, también es importante reconocer que está revolución no solo es de él. La idea aquí no es hacer un análisis de las dinámicas de poder interno en la Revolución, ni del liderazgo de Chávez, sino simplemente dar un breve imagen de país y la Revolución Bolivariana, donde él formaba parte

vital del proceso.

Lo que diferencia la Revolución Bolivariana de otros movimientos y procesos subversivos de la región, es que los subversivos llegaron al poder -a través de las urnas- y mientras muchos critican la Revolución por ser desde arriba hacia abajo, son muchas las voces que confirman que Hugo Chávez fue el resultado de su lucha, y que es una revolución desde abajo hacia arriba (Beverly, 2011). Para George Ciccariello- Maher (2011: 237-238), la Revolución Bolivariana se trata más de un proceso de descolonización que un proceso de transición socialista. Lo compara con el tipo de socialismo que José Carlos Mariátegui intentaba construir en Perú. Para entender este fenómeno destaca la importancia de comprender el contexto venezolano y latinoamericano de *dependencia y de colonialismo*. Sujatha Fernandes (George Ciccariello- Maher y más, 2011: 238-9) añade que la Revolución Bolivariana es un proceso defendido por el gobierno de Chávez, pero que paralelamente tiene su propia trayectoria independiente del gobierno. Indica que estas fuerzas se hacen muy visibles desde las organizaciones de las comunidades urbanas y rurales, como también en movimientos de campesinos y de los trabajadores ocupando fábricas.

Ahora bien, después de ganar las elecciones en 1998, Hugo Chávez comienza su presidencia en febrero de 1999 y el mismo año 72% de la población vota a favor de una nueva Constitución. Al nuevo mandatario venezolano no le faltaba apoyo en la población, sin embargo, fueron años muy turbulentos con muchas protestas por parte de la oposición política. Después de unas protestas masivas el 11 de abril 2002 a favor y en contra de su gobierno, Chávez sufrió un golpe militar apoyado por la CIA. Este golpe fue denominado como el primer golpe mediático, ya que fue encabezado por los Medios de Comunicación del país. Sin embargo, el rol protagónico del pueblo y

su apoyo masivo a Hugo Chávez, queda muy evidente tras realizar un contragolpe para rescatar y reinstalar al mandatario transcurridas solo 47 horas²⁹ (Video, Bartley, O Brian: 2003). Aquel día decisivo, no se produjo una repetición de lo que ocurrió con Salvador Allende en Chile y el bombardeo del palacio presidencial en 1973 por lo que el pueblo logró impedir una dictadura militar al estilo de la última mitad del siglo XX.

En diciembre el mismo año, los sectores sociales oligárquicos trataron de nuevo de derrocar al gobierno a través de un paro patronal que causó un grave daño en el país (George Ciccariello-Maher, 2011: 235). Luego, cabría señalar que el gobierno perdonó a los golpistas, aunque a uno de los canales detrás del golpe, RCTV, no le renovaron su licencia en el año 2007. Esta noticia se convirtió en una noticia internacional sobre la censura venezolana y los medios “cerrados” por el gobierno represor. Sin embargo cabe destacar que desde la llegada de Chávez al poder, ha habido una guerra mediática en su contra, tema que ya hemos mencionado pero en el que no podemos profundizar en el presente trabajo³⁰. Con su manera irónica de hablar, Eduardo Galeano (2004) describió este punto con la siguiente frase:

Hugo Chávez es un dictador, sin embargo, es un curioso dictador. Ganó ocho elecciones en cinco años. Y ahora, recientemente, se sometió a un referéndum en el que preguntaba a los venezolanos si querían el modelo de Estado que él proponía. Es el único presidente de la historia de la humanidad en hacerlo (Eduardo Galeano en aporrea 2015).

En fin, a pesar de la polémica, el gobierno Bolivariano ha ganado todas las elecciones

²⁹ Tanto en el golpe, como en el contragolpe, el rol de los medios y la manipulación mediática ha quedado grabado por el equipo irlandés que causalmente estaba dentro del palacio cuando se realizó el golpe.

³⁰ Como referencias a la guerra mediática cabría mencionar a: el libro que está por salir de la manipulación de CNN sobre Venezuela de Fernando Casado, la imagen de Venezuela en España (2013) de Marianela Urdeneta y los libros de Pascual Serrano: Traficantes de Información. La historia oculta de los grupos de comunicación españoles (2010) y Medios Violentos. Palabras e imágenes para el odio y la guerra (2008) y Desinformación. Cómo los medios ocultan el mundo (2009), como también varios artículos en el Le Monde Diplomatique, como El Quinto Poder de Igancio Ramonet (<http://monde-diplomatique.es/2003/10/ramonet.html>).

limpiamente en lo que el ex presidente de EE.UU Jimmy Carter describe cómo «el mejor proceso electoral del mundo» (Jimmy Carter en RT,20.09.2012).

3.2 Venezuela: Alienación, colonialidad e imperialismo

Ante la praxis de la liberación, también nos hace falta responder a la interrogante, ¿liberarse de qué?, ¿cuál era la situación de Venezuela que ha permitido el surgimiento de mi pregunta? Hacemos un salto de lo abstracto a lo concreto para ubicar geográficamente el razonamiento teórico de Dussel, en un lugar concreto. Para que nuestra intersubjetividad nos permita ponernos en el lugar del Otro, hace falta hacer un salto sociopolítico y geográfico hacia el Estado Mágico (Coronil, 1997) y América Latina. Hace falta mirarla en su condición de periferia en el sistema-mundo, quitarle la máscara, observar el eurocentrismo y los afectos del imperialismo estadounidense y la globalización neoliberal. Primeramente, observamos brevemente la cuestión del imperialismo, recordando también la perspectiva decolonial. Luego, veremos la cuestión del eurocentrismo y el legado colonial a nivel interno a través de un estudio antropológico sobre la población y la cultura venezolana. En tercer lugar, intentaremos ubicarnos en la superficie de la historia moderna del país. Con las categorías *centro-periferia* resulta más claro explicar por qué un proceso en Venezuela se estudia como un fenómeno que también se explica más allá de las fronteras estatales. En el Sistema-Mundo, Venezuela forma parte de los países donde la producción y la exportación giran alrededor de las necesidades del centro, creando así relaciones de dependencia y un *maldesarrollo*.³¹ Como vimos, Dussel señala que América Latina representa un ámbito totalizado. Las prácticas de liberación en Venezuela en lo que va del siglo XXI tuvieron como precedente relaciones desiguales

³¹ El concepto de *Maldesarrollo*, elaborado por José María Tortosa (2009) se refiere al fracaso de las políticas de desarrollo. Recordar que todo el texto de la tesis tiene que estar escrito en la misma fuente y con el mismo tamaño.

de dominación, alienación y explotación durante los dos siglos anteriores. Resulta imposible abarcar en ésta tesis todas las prácticas de dominación y los procesos conflictivos de lucha y resistencia en América Latina, pero brevemente podemos observar que en Venezuela como en el mapa geopolítico de esta región, podríamos hablar de los problemas inherentes al neoliberalismo e imperialismo y la necesidad de liberarse de la hegemonía estadounidense.

La razón única que justificó la colonización no murió con el fin del colonialismo territorial en América Latina, como vimos con el giro decolonial en el primer capítulo, el pensamiento colonial/imperial siguió reproduciéndose. Por lo tanto, detrás de instituciones globales como el FMI, BM, OEA y OTAN, Grosfougel (2009:88) identifica *una matriz colonial*. Asimismo, Walter Mignolo (2009:185) observa que tanto el neoliberalismo y el imperialismo son partes de un conjunto de relaciones de poder que no pueden explicarse sin la matriz colonial. Con la caída del muro de Berlín y el fin de la Unión Soviética, Fukuyama (1989) proclama el *fin de la historia*. Sostiene que solo es cuestión de tiempo para que la democracia liberal y el liberalismo occidental se universalice y se imponga en todo el mundo, el liberalismo ha triunfado, sobre todo, en la batalla de las ideas (Fukuyama,1989:3,7-8), borrando *la diversidad*. La celebración del fin de la historia también podría describirse como la celebración del triunfo del pensamiento único (Ramonet: 1995).

Pero cuando la expansión y el triunfo de la globalización neoliberal parecen haber marcado la historia hacia una dirección sin punto de regreso, cuando la TINA (There is no Alternative) de M. Thatcher y el Consenso de Washington parece haber eliminado sus adversarios en el propio *patio trasero* de EE.UU, el pueblo venezolano se levanta en una explosión social este mismo año, cuestionando el mito del fin de la historia. En medio de la celebración (neo)liberal, no lograron ver

lo que en realidad era obvio: el pensamiento único nunca había triunfado. Diez años después de la primera proclamación de fin de la historia, Fukuyama (1999)³² sigue insistiendo en el carácter unidireccional de la historia: «la democracia liberal y la economía de mercado son las únicas alternativas viables para la sociedad actual». No tomó en cuenta que 1989 significó el fin de una historia en Venezuela, pero no en el sentido liberal, como veremos. En la plena década neoliberal, la Revolución Bolivariana deslegitima el pensamiento único neoliberal que había empobrecido a la población y comienza un camino para buscar lo propio.

El politólogo argentino, Atilio Borón (2012: 67-86) sostiene que América Latina es la región más importante para el imperialismo actual, cuyo centro definido es los EE.UU. Argumenta que es imprescindible hablar de imperialismo, ya que el conformismo ante el imperialismo tiene consecuencias muy negativas para la paz. Parece una paradoja que cuando EE.UU. y el capitalismo se han reforzado como poderes hegemónicos, es necesario «un microscopio electrónico para encontrar la palabra imperialismo usada para describir el papel de los Estados Unidos en el mundo» (Bruce Cumings 1993, en Coronil 2003:16). Una de las explicaciones de la gran importancia de América Latina para el imperialismo la podemos encontrar en lo que Eduardo Galeano (1971) denominó como «la maldición de los recursos naturales», pues en lugar de generar riqueza y prosperidad para los pueblos latinoamericanos, éstos recursos han sido motivo de explotación y dominación desde la llegada de los españoles en 1492 hasta las agresiones contra Venezuela en tiempos actuales. El autor describió cómo las *venas abiertas de América Latina* han servido al desarrollo del capitalismo y a la riqueza del *centro*.

³² Fukuyama, 17 de junio 1999, El País:

Antes de establecerse como hegemonía mundial, la política expansionista de Estados Unidos ya tenía la hegemonía interamericana. En el Congreso Internacional en Washington de 1889, José Martí consideró que había llegado el momento para que América Latina declarase la segunda independencia (Fernández: 2006). A más de un siglo, se continúan observando las dificultades de superar este reto histórico. Para Borón (2012: 72-86), tanto la Doctrina Monroe y el destino Manifiesto aún tienen vigencia en la política de dominación actual. Señala que la Doctrina Monroe ha dirigido la conducta estadounidense desde su fundamento hasta el ALCA. Noam Chomsky (2004:94) observa que la aplicación de éstas doctrinas también se dio en Venezuela, donde EE.UU. apoyó al dictador Juan Vicente Gómez, al brindar su protección ante las amenazas inglesas. También presionó a Venezuela para que se negase a otorgar concesiones a Inglaterra y ya «hacia 1928 Venezuela se había convertido en el principal exportador de petróleo del mundo, todo a cargo de compañías estadounidenses». En 1962, EE.UU. cambió la política de la defensa hemisférica a la seguridad nacional, lo cual significó el inicio de una complicidad aún más violenta, con el apoyo masivo a dictaduras, regímenes militares y escuadrones de muerte, desde el Cono Sur hasta Centro América. La estrategia de escuadrones de la muerte en el marco de la Doctrina de Seguridad Nacional, convirtió al enemigo externo en enemigo interno (Chomsky, 2004).

En 1826, Simón Bolívar, el gran libertador de América Latina, el símbolo nacional del país y de la Revolución Bolivariana, advertía que: Los Estados Unidos de América del Norte parecen destinados por la providencia a colmar de miseria a América en nombre de la libertad (en Collon, 2014: 98). Efectivamente, la maldición de los recursos resultó en injerencia y penetración en Venezuela, pero en la década de los sesenta y setenta ésta dominación no era tan obvia, quizás por las circunstancias en que se encontraban los otros países. Empezando por la guerra sangrienta de

Guatemala en 1954 el marco de la Guerra Fría, continuado por el posterior periodo de las Doctrinas de la Seguridad Nacional, Estado Unidos instalaba y colaboraba con regímenes militares y dictaduras en varios países de la región, tal como Pinochet en Chile (1973-1989), Videla en Argentina(1976-1985), Somoza en Nicaragua(1967-1979), Duvalier en Haití(1957-1986), y el régimen militar de Brasil (1964-1985), El Salvador (1931-1992), Honduras (1972-1982), Uruguay (1973-1985) y Venezuela (1952-1958) (Collon, 2014:108).

Mucho ha pasado en la región desde entonces. En el marco de la IV Cumbre de las Américas celebrada en Mar de Plata en el 2005, cuando EE.UU, bajo la presidencia de George .W. Bush intentó colocar su bandera por todo el hemisferio a través de ALCA, Hugo Chávez encabezó las iniciativas para derrocharla (Borón, 2012: 79). El mapa geopolítico de América Latina estaba cambiando a un color rojo, con gobiernos progresistas en países como Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Nicaragua, Uruguay y Paraguay. Según Ellner (2011: 276), la actitud del gobierno estadounidense hacia Hugo Chávez puede compararse con la de la élite venezolana y hace referencia al entonces, «secretario de Defensa, Donald Rumsfeld, que comparó a Chávez con Adolf Hitler». Hay muchas razones que explican ésta confrontación. Borón (2012: 79-81) da gran importancia a los recursos naturales, señalando que según las cifras de la OPEC, Venezuela tiene las reservas más grandes de petróleo del mundo y que por su cercanía geográfica el petróleo venezolano llega a Houston en solo cuatro días. Asimismo revela que no solo es una zona más segura que en el Oriente Medio, sino que es la ruta marítima más segura del mundo, ya que está rodeada por bases militares estadounidenses. Por el otro lado, Ellner (2011: 276-277) argumenta que Venezuela, al haber cuestionado las premisas del Consenso de Washington con el Socialismo

del Siglo XXI podría convertirse en un ejemplo para los otros países. Por lo tanto, observa que las reformas anti-neoliberales de Chávez representan un desafío muy grande para los intereses de EE.UU.

Cabría terminar la parte sobre el imperialismo con Dussel (2011a: 41), quien revela que de lo que se trata es «de la liberación del último y más avanzado grado del capitalismo, de la “*American way of life*”, del sistema norteamericano». Pero además, Dussel (2002b: 1-4) compara el papel de Estados Unidos, con el *Estado de Guerra*. Pero a diferencia de Locke argumenta que no se trata de un Estado de excepción, sino que se ha convertido en un *estado permanente*, en particular después de su absoluta hegemonía militar después de 1989. Se trata de imponer la guerra bajo el poder despótico y con el ejercicio de la razón cínica, que niega los derechos del Otro. Observa como la dominación militar, religiosa, cultural, económica y política impide la soberanía popular de los pueblos postcoloniales. Describe la guerra justa de los EE.UU. como una razón tautológica³³, ya que el imperio no necesita tener pretensión de verdad porque cree que tiene la verdad, y de esta manera el juicio tautológico, legitima la aniquilación de lo que según EE.UU. se ha definido como el terrorista.

Asimismo revela que América Latina, como otros estados postcoloniales, ha vivido el efecto negativo de la razón cínica, desde 1492. Dussel señala que se trata de una razón que no entra en debates, y que no acepta otros argumentos. Con esto vuelve a mencionar su debate con la ética del discurso (Dussel, 2002b: 8-11) y señala que la filosofía de la liberación sabe cómo enfrentar este

³³ Según Dussel (2002:8): tautológico porque el agente de la acción es el único juez que emite la razón que se propone para fundamentar su propia acción: el círculo se cierra en la pura identidad de la subjetividad autista, esquizoide, dogmática, fundamentalista, totalitaria

desafío. Entre otros métodos se trata de:

enfrentar el poder hegemónico desde el contra poder anti-hegemónico de los nuevos movimientos sociales (feminismo, antirracismo, afirmación de las culturas negadas por el colonialismo, liberación de las naciones periféricas postcoloniales (...)) cuyas redes se fortalecieron mundialmente en el Foro de Porto Alegre.

En fin, podemos ver muchos paralelismos entre el imperialismo ejercido contra América Latina y las categorías de la totalidad, la exterioridad y la alienación, descritos en el primer capítulo, entonces podemos observar que a lo que se refieren a prácticas de liberación para Venezuela, es clave para entender el rol del imperialismo ejercido contra dicho país y la región en su conjunto. Ahora bien, el imperialismo es un factor muy importante para entender la esencia de la Revolución Bolivariana, pero asimismo hay factores internos que también nos indican la cuestión de la dominación en Venezuela, comenzaremos con los factores internos en lo que a la población se refiere.

Primero cabría identificar algunas claves acerca de la población venezolana. En 1982 el antropólogo venezolano Esteban Emilio Mosonyi (2012), publica un libro sobre el panorama cultural venezolano, poniendo énfasis en la búsqueda de una identidad nacional y las potencias de las culturas populares para llevar a cabo una revolución cultural descolonizadora. Teniendo como referencia la problemática cultural en Venezuela, hasta los años ochenta, el antropólogo observa que Venezuela es una sociedad alienada que se enfrenta a un bloqueo cultural, que impide el reconocimiento mutuo de culturas diversas. En la celebración de mestizaje, el autor argumenta que se esconde el “*europocentrismo*”³⁴ (Monsonyi, 2012: 25). Tomando como punto de partida la colonización española, el único mestizaje válido para la historia oficial y la cultura nacional, fue lo

³⁴ La definición que le da a este término coincide con el eurocentrismo, entonces no queda claro por qué lo define como europocentrismo y no eurocentrismo.

que sucedió entre el indígena y el europeo o el africano y el europeo, borrando del mapa el mestizaje del africano e indígena. Esa aniquilación dio lugar para la construcción de una identidad nacional, encabezada por las élites criollas. Pero esta identidad está basada en la destrucción de su propia memoria cultural y en este vacío, la penetración cultural europea y estadounidense ha tenido un rol protagónico, en particular para las culturas elitistas. Revela que las culturas elitistas, al ejercer una dominación cultural sobre la cultura popular tradicional, reprime las expresiones culturales tradicionales (Mosonyi, 2012: 101). Señala que Venezuela es «una sociedad hiperalienada, que no encuentra combatir su propia alienación» (Monsonyi, 2012: 207). La ideología dominante de mestizaje y el rechazo a los orígenes africanos e indígenas en la sociedad venezolana ha resultado en una pérdida de identidad por parte del pueblo. No obstante, revela que existen potencias transformadoras dentro de las culturas tradicionales populares, pero que hay varios obstáculos que le impide a este grupo constituirse como un *bloque cultural de resistencia* ante el eurocentrismo y la dominación de la cultura preponderante.

Monsonyi describe que en el “*bloque de las culturas tradicionales populares*” están las culturas indígenas, las culturas afro-venezolanas, las culturas mestizas (Monsonyi 2012: 100), y también en la población urbana popular. Siguiendo la definición de la categoría *pueblo* de Dussel, se puede observar que el bloque de las culturas populares tradicionales descrito por el antropólogo venezolano parece al *pueblo* descrito por Dussel. La clase emergente de la población urbana, no se creó de la nada y también guarda tradiciones y culturas que vienen desde tiempos remotos (Monsonyi, 2012: 105). Aquí incluso podríamos encontrar similitudes con la categoría de la exterioridad y su potencia transmoderna. Ahora bien, la vida del pueblo también es una vida llena de lucha. El antropólogo comenta la gravedad de los problemas socioeconómicos de los barrios,

caracterizada por la violencia policial, el desalojo y la falta de viviendas, el subempleo, la violencia y las drogas. Paralelamente está el consumismo «que exige que incluso el marginado de más escasos recursos estén en la obligación de adquirir por lo menos una parte de los bienes» (Monsonyi, 2012: 110). Además, argumenta que el consumismo resalta aún más las desigualdades económicas del Petro-Estado. Hace mucho más intensa la miseria en la que vive esta población.

De hecho, el antropólogo observa cómo el fenómeno del “*nuevoriquismo*” petrolero tiene un sesgo muy particular en la sociedad venezolana que crea altos niveles de discriminación basados en estereotipos de clase. La clase media y alta muestran un desprecio muy grande hacia las clases populares, quienes también internalizan este desprecio hacia sí mismas. Debido a su sesgo eurocéntrico, las clases medias y dominantes también muestran actitudes de vergüenza por formar parte de una sociedad que según el modelo desarrollista y colonial es una sociedad subdesarrollada y atrasada (Monsonyi, 2012: 330). Con referencia a Franz Fanón, el autor indica que lo que está en el fondo del bloqueo cultural son manifestaciones de una personalidad colonizada.

En el proceso de internalización de la creación del Otro, podemos observar que hay un razonamiento interno que lo legitima y lo justifica. Cuando la matriz colonial del poder es interiorizado y el sujeto no tiene conciencia de dicha situación, se trata de una violencia invisible, tal como la violencia cultural. Al respecto cabría recordar a Dussel, ¿cómo podemos hablar de una comunidad de comunicación simétrica cuando la diferencia colonial también es interiorizado por los sujetos coloniales? donde todos nos reconocemos como interlocutores válidos con la asimétrica actual? La reproducción de la colonialidad del saber y del ser también incluye la reproducción del machismo y el patriarcado que hace que las mujeres han sido las que más han sufrido la dominación, las víctimas de las víctimas. Quizás la reproducción constante del machismo podría

compararse con la reproducción constante de la matriz colonial, pues por una parte está el problema fundamental de la estructura patriarcal y las violencias ejercidas hacia las mujeres, pero paralelamente también está la internalización del machismo. Las mujeres también reproducen el machismo, entonces pueden participar en una comunidad de comunicación, haciendo uso de sus razones e igual, seguir argumentando a favor de una ley machista. Entonces, a lo que se refiere a la liberación de la mujer también cabría hablar de un proceso de concientización, que vimos en el capítulo anterior.

El concepto de alienación descrito por Dussel (2011: 96) explica cómo algunos Estados periféricos se pierden al girar en torno al centro de una totalidad ajena, pero el mismo concepto también podría describir algunos de los problemas inherentes al machismo y la colonialidad. «Se aliena el ser del otro al descolocarlo de su propio centro: al hacerlo girar en torno del centro de la totalidad ajena (...). Negar el otro como otro y hacerlo girar en torno del centro de la totalidad ajena (Dussel, 2011: 96)». En fin, con referencia a la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007) y el proceso de concientización que es necesaria antes de comenzar prácticas de liberación podemos observar que según el antropólogo, en los años ochenta el pueblo venezolano no había llegado a juntarse como un bloque político, aunque tenía las semillas y las potencias presentes, para empezar una resistencia contra la alienación.

En tercer lugar, cabría ver la superficie de algunas características de la historia política moderna de Venezuela. Salvador de la Plaza (2006: 47) revela cómo el imperialismo impidió el desarrollo económico endógeno en Venezuela, incluso antes del boom petrolero. Las firmas extranjeras - en su mayoría alemanas- llegaron a controlar la exportación de café y cacao, a la vez que controlaban la importación de productos manufacturados. Luego, la penetración extranjera en el

ámbito de la explotación del petróleo, en la era estadounidense. La penetración de las firmas estadounidenses, no solo significó que la plusvalía de los recursos naturales venezolanos fuera transferida al *centro*, sino que también significó una pérdida de soberanía en la toma de decisiones. Revela que cuando Venezuela en 1945, promulgó la Ley Agraria para hacer frente a la concentración monopólica de la tierra, la presión estadounidense logró eliminarla en cuestión de días (Salvador de la Plaza, 2006: 50). Es más, De la Plaza señala que el dominio y la explotación petrolera eran tal que, con el apoyo de los grandes propietarios y de los sectores más reaccionarios de la burguesía, las compañías extranjeras «se convirtieron, en los máximos dirigentes económicos y políticos» del país (Salvador de la Plaza, 2006: 51). Por esto, sostiene que la penetración extranjera impidió el desarrollo interno y convirtió a Venezuela en «apéndice de la economía imperialista y colonia disfrazada» (Salvador de La Plaza, 2006: 53).

Tan temprano como en 1962³⁵, Salvador de la Plaza (2006: 65) argumenta por la necesidad de liberar a Venezuela del tutelaje extranjero y de la dependencia económica de los *trust* internacionales, relacionada con la explotación del petróleo y los minerales de hierro. Una década después, Figuera (2009: 7-12) escribe en 1973 que «en la séptima década del siglo XX, en Venezuela, el proceso colonizador es integral, el antropólogo venezolano relata sobre una realidad venezolana caracterizada por la penetración imperialista y el neocolonialismo. Después de un periodo con un cierto intervencionismo del Estado petrolero, este periodo se enfrentó a un golpe muy fuerte en 1983, con el llamado *viernes negro*. A partir de entonces, las políticas neoliberales comenzaron a destruir la imagen de *La Venezuela Saudita*: «El ingreso per cápita en Venezuela en el año 1998 fue 34,8% menor que en el año 1970» (Heston 2002 en Lander y Navarrette, 2007: 9).

³⁵ La primera edición de su libro.

El tratamiento de choque aplicado con el *Gran Viraje* del presidente Carlos A. Pérez en 1989 puso fin al intervencionismo estatal en Venezuela. Esta medida comenzó rápidamente a desregular la economía y privatizar varios sectores del país, incluso el sistema de seguridad social. Redujo los aranceles aduaneros y eliminó las restricciones para las intervenciones extranjeras, dejando así las puertas abiertas para la penetración del capital extranjero (Ellner, 2011:119). Como resultado de las medidas neoliberales, la fuerza laboral organizada se debilitó fuertemente y la economía informal estalló (Ellner, 2011:118).

Otro dilema que se plantea con las políticas neoliberales es el efecto negativo que ejerce sobre la democracia. Tal y como ha sido la práctica en varios países, los venezolanos y las venezolanas no votaron por el neoliberalismo. Es más, en tres elecciones políticas rechazaron el paquete neoliberal, frente a promesas de un Estado social. No obstante, sólo uno de los tres presidentes electos en programas anti-neoliberales cumplieron con su programa electoral: Hugo Rafael Chávez Frías (1999-2013). Tanto Carlos Andrés Pérez (1989-1993) como Rafael Caldera (1994-1999) implementaron políticas neoliberales, a pesar de haber prometido al pueblo venezolano, seguir las mismas políticas intervencionistas que en sus previos periodos presidenciales (Ellner, 2011:116). Esta confrontación entre los intereses económicos y la democracia liberal, podría resumirse en lo que Rodrik (2009) ha descrito como el trilema entre la democracia, la soberanía-nacional y la hiper-globalización económica. Según él, solo se puede combinar dos. La globalización afecta a la soberanía nacional ya que los gobiernos toman decisiones que les dictan las instituciones financieras en lugar de representar a los intereses y a los votos de la ciudadanía (Rodrik, 2009). Ésta teoría parece reflejar la situación de países como Venezuela en 1983, que ante la crisis económica, aceptó los dictados de instituciones financieras extranjeras. Otra señal de que el

paquete neoliberal había producido más que una crisis económica en Venezuela es que el pacto de Punto Fijo y el sistema político, que en el exterior se conocía como *la democracia ideal*, había perdido toda la credibilidad y el fin de la historia de la cuarta república en este entonces parecía un hecho inevitable.

3.3 Venezuela, el despertar de un pueblo en claves de Dussel

Ellner (2011: 127) argumenta que las transformaciones socioeconómicas tras 1989 son decisivos para entender la aparición de la Revolución Bolivariana. A pesar de las deficiencias de la democracia durante las tres décadas anteriores, 1989 representa una ruptura con el pasado, en el sentido que deslegitimó el sistema vigente. Pero como vimos con Dussel en el Capítulo 2, antes de llegar a un *Estado de Rebelión*, hay un proceso de concientización. Desde la filosofía para la paz, vimos que el empoderamiento es clave en la transformación de conflictos y para que grupos excluidos busquen sus propias capacidades, para reconstruirlas y empoderarse de su situación (2009:113-114,201). Aunque estos conceptos se parecen, Dussel explica que en lugar de hablar sobre empoderamiento habla de un proceso de potenciación, es el proceso de toma de conciencia, cuando los dominados o los excluidos de la comunidad real o comunicativa, toman conciencia sobre la importancia de la participación política, para convertirse en actores colectivos que creativamente y activamente construyen su propia historia Dussel (2011b: 35-36).

Como observáremos a continuación, este proceso conflictivo de empoderamiento y concientización, primero tenía un carácter violento, para luego transformarse pacíficamente. Ahora bien, si hacemos el intento de leer lo que en Venezuela se ha denominado como *el despertar de un*

pueblo, en claves de Dussel podemos observar que tanto el estallido social de 1989 y *la subversividad* de los milites que culminó en los intentos de golpe estado de Hugo Chávez y el MBR-200³⁶, tenían como precedentes un largo proceso conflictivo que podría compararse con los tres momentos de concientización que vimos en el capítulo anterior. Al hacer un salto a la praxis Venezolana cabría tener la siguiente interrogativa presente ¿Cuáles son las características de la praxis Bolivariana que nos permite observar paralismos a la filosofía de la liberación de Enrique Dussel? Otro interrogante que surge cuando nos ponemos a observar la realidad venezolana es, ¿cómo podemos hablar de un proyecto transmoderno liberador dentro de un *Petro-Estado extractivista* y consumista?

El politólogo Dario Attelini (2008: 12-13) revela que el partidismo venezolano ya había perdido legitimidad mucho tiempo antes de 1989. Señala que fue una democracia pactada entre los dos partidos principales, AD³⁷ y COPEI. La exclusión de otros sectores políticos y el descontento que iba creciendo había producido movimientos subversivos en formas de movimientos sociales, guerrillas y rebeldía entre los militares. Incluso, entre los años 1960 y 1962 hubo tres intentos de levantamientos militares, en colaboración con los movimientos excluidos y perseguidos de la izquierda y las guerrillas. Estos grupos no lograron crear lo que luego en los ochenta iba a convertirse en un Estado de Rebelión. Recordando lo expuesto anteriormente, el Otro y la Otra reprimidos, no se vuelven pueblo como categoría política antes de que salgan del encubrimiento para pasar a la fase de *concientización* y canalizar la *potentia* en un *hegemon analógico* cuyo fin es otro proyecto político (Dussel, 2006b: 87-89). Quizás aquel momento aún era temprano, pero ya se

³⁶ Movimiento Bolivariano Revolucionario

³⁷ AD: Acción Democrática

COPEI: Comité de Organización Política Electoral Independiente Ver mi comentario anterior sobre este punto.

podía observar las potencias y lo que quizás podría compararse con una temprana fase en el proceso de concientización del pueblo.

Cabría recordar lo que vimos en el primer capítulo acerca de este proceso, donde Dussel describe la negación originaria como la situación de sufrimiento material o formal por parte de la víctima. Luego describe que llega un segundo momento que es la de la razón ético-crítica que afirma la vida negada de las víctimas y el deseo de vivir se transforma en una lucha para vivir, «desde el reconocimiento de la dignidad de la víctima como el Otro que el sistema que la niega» (Dussel, 1998a: 302). Y en un tercer momento se produce la conciencia ético crítica y en cuarto lugar, Dussel revela que las víctimas, al haber alcanzado conciencia, niegan la verdad del sistema. Desde la violencia ejercida contra la vida, ahora se juzga la imposibilidad de vivir, la conciencia ético-crítica juzga el sistema que se ha totalizado (1998a: 302-310).

A lo que se refiere a la pérdida de legitimidad ante el pueblo, podemos observar la importancia del principio material de Dussel, ya que lo que se considera como el detonante del Caracazo fueron las necesidades no cumplidas, que se sintieron desde la corporalidad hambrienta del pueblo. Cuando Dussel señala que el sistema actual no es ético porque no cumple con la ética material podemos observar similitudes al argumento de Ellner (2011:127), quien señala que el neoliberalismo fue lo que provocó la crisis política de los noventa. Entre 1984 y 1991 se estima que la pobreza total en Venezuela se duplicó (Martel 1993 en Lander). La gota que llenó el vaso fue la subida drástica de los precios del petróleo-consiguientemente-también del transporte público. Dario Attelini (2008:13) revela que esto fue el resultado directo del programa de austeridad y de reajuste

estructural implementado por el FMI³⁸. Asimismo, en 1988, la inflación del país era de 100% y la población se enfrentaba escasez, desabastecimiento y especulación con los alimentos.

Ahora bien, podemos observar cómo el despertar del pueblo venezolano, parece al momento que Dussel describe como el momento histórico donde las víctimas pueden constituir una alianza que tiene la potencia de ser un bloque histórico en el poder. Entonces, en claves de Dussel podríamos indicar que el Otro y la Otra reprimida en los barrios y los pobres excluidos tanto materialmente como también de la comunidad de comunicación-, se convirtieron en un bloque social de los oprimidos y excluidos con el Caracazo. Sin embargo, la historia no es lineal y el pueblo no se refiere a una realidad inmutable, entonces puede ser que el pueblo entendido como actor político existió antes de ésta fecha. Un enfoque que solo se basa en las carencias y las necesidades que existían antes de 1989 o 1998, fácilmente puede convertirse en actitudes discriminatorias y paternalistas, creando estereotipos sobre un pueblo ignorante que después de ciertos acontecimientos históricos entendieron su condición.

Por lo tanto cabría mencionar que el antropólogo venezolano Monsonyi (2012: 109) identificó varias formas de resistencia antes de 1989. Les identificó en las formas espontáneas de organización popular y el bajo ritmo de la actividad laboral, que él analizó como una forma de protesta. Observó además la existencia de varias fuerzas creadoras y el inicio de «una corriente subterránea de acción cultural descolonizadora» que pudiera reactivar las potencialidades inherentes a la identidad del pueblo Venezolano» (Monsonyi, 2012: 208). Entonces, podemos observar la existencia de momentos espontáneos que reflejaban todas las fuerzas y potencialidades que existían en lo que

³⁸ El Fondo Monetario Internacional

Monsonyi describe como el pueblo. Ahora bien, aunque esta descripción parece a la de Dussel, este último da énfasis en el carácter político de este término, que como vimos, indica un momento histórico donde éste se logra construir como el bloque en el poder, como ya hemos visto. De todas maneras, 27 de febrero de 1989 se ha quedado como una fecha simbólica del pueblo. Recordando lo expuesto sobre el pueblo y el estado de rebelión, pueden existir múltiples reivindicaciones, pero a través del diálogo y la praxis, la intersubjetividad de las víctimas puede canalizarse como un *hegemon analógico*, que permite la construcción de un proyecto común y anti-hegemónico. Cabría recordar que este *hegemon analógica* puede incluir todos los movimientos sociales (Dussel, 2006b, 87-89).

Regresando a la praxis bolivariana, Azzolini (2008:13-14) revela cómo los pobres bajaron del cerro de Caracas, haciendo cacerolazos como señal de hambre, saqueando las tiendas. Las protestas sociales y los saqueos masivos que se produjeron en las principales ciudades de Venezuela aquel día, el 27 de febrero de 1989, se enfrentaron a una respuesta muy violenta desde el Estado venezolano. Después de suspender los derechos constitucionales y establecer un toque de queda, (Lander y Navarrete, 2007: 9) el gobierno ordenó a los militares entrar en los barrios populares con tanques y fusiles para restablecer el orden. La memoria histórica no cuenta con las cifras exactas, pero según Azzellini (2008:13) se estima que hubo entre 3.000 y 10.000 muertos. Los levantamientos populares que estallaron se conocen como *El Caracazo* y constituye un recuerdo colectivo en los barrios, no solo por los muertos, sino también por el simbolismo de esta lucha protagonizada por el pueblo, asimismo, significó el comienzo del fin de una época y el comienzo de otra (Ellner, 2011: 117-123). Cada año el movimiento chavista conmemora a las víctimas de aquella

fecha decisiva en su historia colectiva. Se considera que dicha fecha también es el comienzo de la Revolución Bolivariana, algo que también el entonces presidente Hugo Chávez ha confirmado varias veces, entre otros en las entrevistas realizadas por Ignacio Ramonet (2013: 513). Pero además de confirmar que el Caracazo “nos despertó”, en un proceso interno de rebeldía militar que ya había comenzado, enfatiza que la motivación principal para realizar el golpe de estado era la pobreza del pueblo (Hugo Chávez en Ignacio Ramonet, 2013: 514).

Azzoloni (2008:12-14) caracteriza los intentos del MBR-200 de realizar un golpe de estado contra Carlos Andrés Pérez en noviembre y febrero del año 1992, como levantamientos cívicos-militares que tuvieron mucho apoyo y simpatía por las masas pobres y los movimientos sociales, aun traumatizados por el Caracazo. El hecho de que Hugo Chávez asumió la responsabilidad del golpe públicamente, causó mucha admiración ante un pueblo que no estaba acostumbrado a que los políticos asumieran su responsabilidad. Al señalar que su objetivo no se había cumplido *por ahora* también indicó una continuación que le convirtió en símbolo de cambio mientras que estaba en la cárcel (Azzolini, 2008:14). Para Montavalo (2013) el *por ahora* de Hugo Chávez podría compararse con el *Ya basta* del movimiento zapatista que se escuchaba desde la selva Lacacanda en México dos años más tarde.

Pero más allá de Hugo Chávez, la campaña presidencial de 1998 reflejó la desilusión general hacia los partidos tradicionales y la necesidad de un cambio. Los dos principales candidatos eran *outsiders* con un discurso anti-partidista, Hugo Chávez y la ex *Miss* Venezuela, Irene Sáez. Pero cuando está última optó por aliarse con el sistema, perdió su oportunidad de ganar y Hugo Chávez la superó con 56% de los votos (Ellner, 2011: 134). Ellner explica que el rechazo de la población,

especialmente de los pobres, era solamente hacia los partidos tradicionales sino al concepto de la democracia representativa en general. Hugo Chávez y su partido Movimiento Quinta República emergieron fuera del sistema político existente y no como resultado de una división dentro de un partido ya constituido. Entonces, con *la agenda alternativa bolivariana*, ganó las elecciones bajo la propuesta de una política de un Estado intervencionista, frente a las políticas neoliberales abstencionistas, y la promesa de convocar una asamblea constituyente (Ellner, 2011: 26- 34). Ahora bien cabría recordar que para Dussel, el poder político representativo tiene que ejercer un poder obediencial al pueblo, si no, pierde su legitimidad. Si las *potestas* -el poder institucionalizado- pierde el consenso ante el pueblo ya no cuenta con la potencia, el poder del pueblo, y se vuelve dominadora (Dussel, 2006: 53-54, 91-92).

Cabría recordar lo que vimos en el Capítulo 2 de la obra de Dussel, 20 Tesis de política (2006: 24,27) donde describe el poder político de la comunidad como *potentia, es el poder inherente al pueblo*. En la filosofía política, Dussel (2006b: 23-24) explica que cuando una institución o político se cree como la base del poder, corta el poder delegado del pueblo, entonces el poder se *corrumpe*, esto lo denomina como fetichismo del poder. Dussel (2008: 264) se inspira en el concepto de “fetichismo” de Marx, que se refiere a la situación inversa en donde «se toman a las cosas (mediaciones de factibilidad) como fines, y a las personas (la vida del sujeto y su autónoma participación libre) como mediaciones». El problema ético en la política se da cuando el poder se totaliza y se crea la situación que Marcuse describe en *El Hombre unidimensional* (Dussel, 2008: 267). Cuando *la potestas* se separa de la *potentia*, el poder se absolutiza. Esto también es lo que ocurre en el proyecto moderno capitalista cuando el trabajador se convierte en lo Otro, en una cosa,

mientras que el capital se convierte en persona (Dussel, 2006b: 41).

Respecto a la corrupción de lo político, quisiera incorporar un dato muy interesante, que por un lado nos permite ver la existencia de ideas dusselianas en Hugo Chávez, además de señalar *la imperfectividad* del proceso actual. En una entrevista realizada por José Vicente Rangel (2012: 325-326, 347) en el 2011, Hugo Chávez hace referencia a los tres tomos de la Política de la Liberación de Enrique Dussel para hablar sobre los conceptos de alienación y corrupción política. Ante la pregunta ¿en qué se ha fallado?, Hugo Chávez indica que el país aún tiene problemas en lo que se refiere a la corrupción en sentido Dusseliano y que se trata de los afectos de las antiguas cadenas que aún persisten. Con referencia a la Política de la Liberación de Dussel, que Hugo Chávez describe como un libro maravilloso, indica que la corrupción en lo político es:

cuando el gobierno se aliena, se desconecta del poder originario que lo trajo a gobernar, en este caso el poder del pueblo.(...).Venezuela estaba corrompida por todos lados, precisamente porque el Estado, el Gobierno, las instituciones estaban totalmente desconectadas del poder originario, del pueblo que es el dueño originario del poder.

Reconoce que su gobierno aún tiene estos fallos que tienen que combatir (Hugo Chávez 13.02.2011 en Rangel 2012: 326). Valía la pena reproducir la cita completa en este momento, para observar de una vez que Hugo Chávez parece haberse inspirado por los libros de Dussel. Y a la vez pudimos leer una descripción de dichos términos, en el contexto venezolano. Luego creo que esta cita también nos permite ver la *imperfectividad* del actual proceso y dicha *imperfectividad* es a lo que se refiere la praxis de liberación. Es decir, si existen prácticas de liberación en Venezuela, que se relacionan con las prácticas de las que habla Dussel, esto no significa que son prácticas perfectas y que estas prácticas han logrado liberar Venezuela del imperialismo, el capitalismo, los cientos de

siglos de colonialismo y la corrupción interna. Ahora bien, Dussel relata que tradicionalmente, los gobiernos latinoamericanos han sido ejemplos de este tipo de poder fetichado. Al representar a los intereses ajenos, como los intereses de los EE.UU o FMI en lugar de representar y responder ante el pueblo, se vuelve servidor ante el poder fetichizado (Dussel, 2006: 46). Desde lo ya expuesto podemos observar que la situación política y económica de Venezuela que produjo la crisis de los partidos tradicionales y los levantamientos sociales, podrían leerse en claves de Dussel y su concepción del poder político y su fetichismo de poder. Ahora bien, ante cualquier duda, cabría señalar que con esto no estoy intentando justificar el golpe de estado, pero al mirar similitudes entre el proceso del despertar del pueblo venezolano y la praxis de liberación del pueblo como una *hiperpotentia* ante el poder *fehizado*, no podemos de prestar atención a la histórica.

No obstante, hay matices a lo que se refiere a la corrupción política, tal y como nos enseña la categoría de la paz imperfecta (Muñoz, 1977), ninguna institución o político es perfecto, esto también lo señala Dussel (2006b: 101, 108) quien comenta que los políticos y las instituciones pueden producir muchos efectos negativos, no todos intencionales. Tal como no existe lo perfecto, el político no puede ser perfecto y tomará decisiones que no siempre son justas, pero tiene una responsabilidad que le obliga a hacer todo lo que pueda para cumplir con los criterios de la política, del poder delegado del pueblo. Las consecuencias las sufren las víctimas desde su corporalidad, entonces el político justo tiene la obligación de actuar desde las exigencias de la vida, siempre con la validez intersubjetiva moral. Cuando las acciones políticas que se han tomado producen muchas víctimas, puede llegar un momento donde gritan !Ya basta! como en 1994 con el levantamiento zapatista en Chiapas o con los gritos de hambre y los cacerolazos en el Caracazo en 1989.

La hiperpotencia del pueblo puede crear lo que Dussel (2006b: 98) denomina como el Estado de Rebelión, y según mi interpretación, esto es la praxis o el inicio de la praxis, en un sentido más concreto, político. Cabría recordar lo expuesto en el primer capítulo, donde Dussel relaciona la proximidad con la praxis. Identifica la proximidad originaria que se establece entre la madre y el hijo/hija, como anterior a toda anterioridad, esta proximidad también es una manifestación de responsabilidad por el débil, una condición inherente al ser humano, «proximidad es la palabra que expresa la esencia del ser humano (Dussel, 2011: 48)» y por esto también es la raíz de la praxis. Para Dussel, la praxis es aproximarse a la proximidad, argumenta que esto es, acortar distancia- no hacia algo sino hacia alguien-, y aproximarse a él que necesita solidaridad: no con un palpamiento sino con amor y acaricia. «Es muy distinto comprender el ser, neutro, que abrazar en el amor a la realidad deseante de alguien, próxima» (Dussel, 2011: 46). Pero con proximidad, Dussel no solo se refiere a la relación entre madre e hijo/hija, sino también como relación cultura-pueblo y la política. Antes del mundo y la totalidad se encuentra la cercanía en la relación *cara-a-cara*, el pueblo. Es en la proximidad en que se establece la reciprocidad originaria. Mientras que las relaciones *cara-a-cara* indican proximidad, la lejanía se expresa en el mundo que aparece como una totalidad instrumental, una totalidad de entes con sentido. Luego, Dussel explica que las mediaciones es lo que posibilita acercarse a la inmediatez (Dussel, 2011: 62). Entonces, desde esta aproximación podemos interpretar que el pueblo, al transformarse en una *hiperpotencia* y entrar en un Estado de Rebelión, puede ejercer la política como una responsabilidad por el débil, y esto sería entonces, la praxis, ya que se trata de cortar distancia hacia alguien.

En fin, podemos observar que el Estado de Rebelión y las múltiples reivindicaciones y los

procesos conflictivos de Venezuela, lograron unificarse en lo que podría describirse como un *hegemon analógico*, que es lo que permite al pueblo llegar a ser una *hiperpotencia* que entonces, puede establecerse como el poder político. Vimos que se trata de dos procesos paralelos e interconectados, un estallido social de carácter espontáneo y en 1992 un golpe militar violento. Hasta ahora observamos que esto podría parecerse a muchos conflictos de carácter similar en la región, pero lo que se destaca de este proceso es que las fuerzas y reivindicaciones lograron juntarse en un *hegemón analógico*, para entonces buscar medios para su transformación pacífica. De acuerdo con la noción del conflicto de la filosofía para la paz, podemos observar que el conflicto primero tenía un carácter negativo y violento, para posteriormente canalizarse en un proyecto político, y lograron buscar su transformación pacífica para así aprovechar el conflicto para el cambio social. Recordamos que los conflictos son inherentes al ser humano y que su transformación pacífica no significa su desaparición (Paris Albert, 2009: 22-29). Observamos además de lo expuesto, que este proceso tiene varios paralelismos con el proceso de concientización que según Dussel es el punto de partida para la praxis política y la creación de un nuevo proyecto político.

3.4 La praxis de la liberación política, repensar la política

Desde lo ya expuesto podemos observar que temas más abstractos se concretizan a nivel político. Cabría recordar que el poder político es la voluntad de vivir, el consenso y los medios para realizarlos (la factibilidad) (Dussel, 2011b: 187, 2006: 72). Fenómenos más abstractos como la exterioridad y la totalidad, pueden concretizarse en el Otro político ante los políticos del poder hegemónico global, mientras que la Otra más allá de la totalidad, puede representar a la mujer de un barrio caraceño que desde su memoria histórica como pueblo, guarda cierta exterioridad con

respecto al poder político, económico y cultural dentro del Estado, que para ella puede ser una totalidad. Entonces, la política debe pensarse desde los principios normativos, lo material, lo formal y lo factible. Pero además, Dussel revela que la praxis de liberación se refiere más específicamente al segundo momento del criterio material, es decir: el desarrollo de la vida humana, en oposición a la dominación. La praxis se refiere a las acciones tomadas por las víctimas para salir de una situación de negación material en donde no pueden reproducir su vida y asimismo no pueden dialogar simétricamente. En palabras de Dussel (1998c:25-26) vemos que el criterio de liberación son «las necesidades no cumplidas (materiales, formales, de factibilidad) de las víctimas, vistas desde alternativas decididas discursivamente por los movimientos sociales emergentes (...)». La praxis de la liberación de la *hiporpotencia* del pueblo es una praxis anti-hegemónica.

A pesar de la alienación, la memoria colectiva del pueblo guarda exterioridad, como señala Mosony (2012: 101), Venezuela es un país compuesto también por lo africano y lo pre-hispánico, aunque el eurocentrismo ha impedido reconocerlo. El reconocimiento de esta riqueza cultural también está en el fondo del concepto *transmoderno* de Dussel y posiblemente encontraríamos que la diversidad que se ha guardado desde las tradiciones culturales y religiosas podría enseñarnos más aspectos transmodernos que la exterioridad política. Sin embargo, Dussel también revela aspectos transmodernos a lo que se refiere a lo político. Su argumento es que antes de la conquista, América Latina tenía una organización estatal y política y éstas tradiciones no simplemente se han eliminado con *la razón única totalitaria* que llevo a cabo siglos de alienación y dominación. Paralelamente al proyecto moderno, se ha guardado otras maneras de hacer política, *epistemologías otras, políticas y religiones otras*, como lo diría Walter Mignolo (2008: 253).

La praxis de liberación a nivel político se trata de un proyecto que se construye desde el Otro y la Otra que han guardado su exterioridad con respecto al sistema. Entonces, desde la afirmación positiva de la vida y su experiencia desde la vida en comunidad estas prácticas políticas aportan a la cultura transmoderna ya existente, para seguir desarrollando un proyecto transmoderno. La diversidad cultural, política y económica, que la alienación nunca ha logrado eliminar, se pone a dialogar con la modernidad y muchas de sus aportaciones positivas, pero asimismo, la comunidad de las víctimas deben repensar la política(entre otras categorías), para desarrollar un proyecto donde ellos, además de reproducir la vida, también pueden desarrollarla. Para que la comunidad tenga una presencia activa en la sociedad, hace falta su participación activa (Dussel, 2011b: 35-36). Si no hay participación tampoco no hay simétrica y si recordamos la expuesto previamente, la praxis de liberación también tiene que cumplir el criterio formal.

En *Carta a los indignados*, escrito en el 2011, Enrique Dussel (2011b: 12-26) describe lo que para él, parece el despertar de los pueblos y la toma de conciencia en gran parte del mundo donde movimientos sociales están cuestionando la democracia representativa y a las recetas neoliberales del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Pero a lo que se refiere a estas *tomas de conciencias* ante el poder *fetihado*, Dussel (2011b:27-28,89) les propone canalizar sus fuerzas para repensar la democracia y el papel del Estado. Lo que es muy relevante observar al respecto es que él filósofo tras la filosofía de la liberación, recomienda a los indignados mirar hacia América Latina, y entre los ejemplos más situados encontramos algunas de *las praxis* dentro de la República Bolivariana de Venezuela. Señala que desde la praxis de la política actual en América Latina, se han surgidos debates teóricos muy interesantes, que críticamente cuestionan algunas ideas y teorías

académicas establecidas. Indica además que éstas pueden inmovilizar a la creatividad y la voluntad política que actualmente existen en la praxis latinoamericana. Se refiere a la tendencia de identificar a la democracia representativa occidental como la única forma de democracia, pero también a la idea anarquista de algunos movimientos sociales sobre la disolución del Estado y la tendencia de enjuiciar al liderazgo político como un liderazgo o dictadura populista. Por lo tanto, Dussel invita a repensar algunas categorías aparentemente antagónicas, tales como la democracia participativa vs la democracia representativa, pues para una política de la liberación, el filósofo argumenta que la democracia participativa puede ser articulada en la democracia representativa. Asimismo, el lugar de pensar antagónicamente sobre la disolución del Estado vs el fortalecimiento del Estado, propone pensar en «el fortalecimiento del Estado desde el horizonte de la disolución del Estado y ejercicio democrático participativo con liderazgo político (Dussel, 2011b:28)».

Ahora bien, ¿cuáles son éstas prácticas que ,según Dussel, Venezuela podría proponer a los movimientos indignados? Tanto los movimientos sociales de la Plaza del Sol de Madrid, como la Plaza Tahrir en el Cairo y la Plaza de Mayo en Buenos Aires que existían en el 2011 cuando escribió esta obra, le hacía recordar del *Estado de rebelión* y una comunidad participativa. No obstante, el «que se vayan todos» es para Dussel, una idea regulativa que debería trasladarse en un proyecto factible. En lugar de pensar antagónicamente sobre la democracia participativa como una alternativa opuesta a la representativa, propone tomar aprendizaje de algunos procesos en la periferia del Sistema-Mundo. En palabras de Dussel (2011b:88), este dilema puede desaparecer si los movimientos sociales se organizan desde la base, como «(en la legislación venezolana promulgada el 21 de diciembre de 2010 sobre «Leyes de Poder Popular), en las asambleas de la

comunidad o las comunas, como la representación respectiva (el consejo comunal, por ejemplo en Venezuela)». El Estado de rebelión puede pensarse creativamente para repensar el papel del Estado y organizarle con una nueva estructura participativa.

Dussel enfatiza que es importante para las ciencias sociales repensar la política ya que la política actual de América Latina está caracterizado por nuevas figuras políticas que exigen nuevas descripciones y teorías. Habría que repensar el labor de éstos políticos desde su situación concreta, en la periferia subdesarrollada o como diría Quijano (2009: 115-125), en una situación bajo *la colonialidad del poder*. Además es importante destacar, que el filósofo detrás de la filosofía de la liberación, está señalado que el liderazgo político actual en la región, está cumpliendo con «una función complementaria de las instituciones democráticas para la realización de exigencias de comunidades políticas en procesos de cambio acelerado», aunque habría que tener en mente que parten desde una realidad histórica de colonialidad y dominación (2011b: 78-77). A pesar de las actitudes ambiguas sobre la violencia que vimos en el capítulo anterior, el filósofo destaca que las revoluciones de este siglo han sido pacíficos, sin guerras. Ahora bien, el vínculo entre la filosofía política de Dussel y la praxis bolivariana también queda claro cuando señala que éstas revoluciones se tratan de procesos democráticos producidos por el uso de las elecciones propias de la democracia representativa, «(..)anticipada por la revolución chilena de Salvador Allende en 1970, por la bolivariana de 1999 o boliviana de 2005 (2011b: 79)». Ante la globalización neoliberal, Dussel argumenta que para la realidad latinoamericana, no se puede hablar de la eliminación del Estado, hay que fortalecerle, pero lo que realmente es importante en repensar el Estado, reformarlo.

En Carta a los Indignados, podemos observar que sus anteriores trabajo filosóficos, quizás

más abstractos, se concretizan más, no solo hacia la política sino con referencias claras a algunos países y procesos que parecen inspirar a la filosofía política de Dussel. Ahora bien, *Una Carta a los Indignados* no es la única referencia que Dussel hace a la Revolución Bolivariana. Ya hemos observado que tanto en su obra 20 tesis de política y en la política de la liberación, como en 5 tesis de populismo y 16 tesis de economía política también hace referencias a Venezuela. Entonces, podemos incluso, observar que sus obras más abstractas sobre la ética y la filosofía de la liberación- que hemos analizado en el primer capítulo- parecen concretizarse en estos últimos libros, con un carácter más político. Pero los temas del fondo siguen siendo los mismos, entonces, también habría que preguntar si la filosofía política actual de Enrique Dussel también se ha inspirado en los cambios políticos en Venezuela.

En una entrevista realizada por el reportero Laguna Berber en el 2006, Dussel señala que antes de terminar de escribir su obra 20 tesis de política, estaba sucediendo lo que él escribió en el libro. Revela que es «la teoría de lo que está pasando(...), de todo lo que vengo estudiando es aparentemente una teoría normativa, abstracta, regulativa, ideal, el marco teórico de lo que está pasando durante 2006 en Latinoamérica». En la misma entrevista indica que habrá que buscar otras definiciones del poder que no solo se enfocan en el poder como dominación. Como vimos en el primer capítulo, la filosofía para la paz ofrece una visión positiva del poder, con referencias al poder integrativo de Kenneth Boulding (1993 en Paris Albert, 2009:73). El poder no es negativo en sí, depende de su uso. Y como vimos el poder además es esencial en los procesos de empoderamiento. Ahora bien, como referencia empírica al hablar sobre el poder Dussel señala que tanto Hugo Chávez como Lula Da Silva, quien era el presidente de Brasil en el 2006, «tienen en común que

vienen de muy abajo y son la manifestación de la mejor política latinoamericana».

Mi argumento de que la filosofía de la liberación encuentra algunas prácticas concretas en la Revolución Bolivariana se esfuerza con estas citas y referencias de Dussel (2011b: 101), quien además señala que los pueblos originarios de América Latina parecen construir modelos democráticos más pertinentes que las de la democracia liberal burguesa. Cabría señalar que yo me he planteado mi hipótesis antes de leer estas últimas obras donde hace referencia explícita a la Revolución Bolivariana como ejemplo empírico de la teoría normativa que él mismo está escribiendo. Es decir, identificaba paralelas entre los conceptos de exterioridad, alienación, el Otro y la Totalidad y la praxis de la liberación con la praxis concreta en Venezuela en la Filosofía de la liberación (2011) y los dos tomos de la Ética de la liberación y Para una ética de la liberación latinoamericana, que fueron los primeros libros que leí de él. Entonces, al leer las referencias mencionadas más arriba, siento que Dussel mismo está confirmando mi hipótesis, que entonces, quizás no sea tan novedosa como yo pensaba al plantear este proyecto de investigación. Ahora bien, podemos utilizar los conceptos más abstractos en la filosofía de la liberación y la ética, para reafirmar que éstos principios siguen vigentes en la filosofía política, que además hace referencias concretas a Venezuela.

3.5 El criterio formal de la praxis: Una aproximación desde la praxis bolivariana

En la praxis de la liberación política, es necesario incorporar la mediación formal y entonces, cumplir con el principio moral formal que se relaciona con la posibilidad de todos los ciudadanos de participar simétricamente en los acuerdos y las decisiones tomadas. La democracia, sin embargo, tiene que construirse y adaptarse al lugar concreto de enunciación. Y es exactamente desde el

consenso de los afectados, las víctimas, donde nace «el ejercicio crítico de la democracia», entonces debe partir desde las víctimas, el pueblo, ya que «son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente» (Dussel, 2006b: 105). Por lo tanto, ellos también deben participar activamente en todo el proceso de las prácticas de liberación, también con consejos a “los expertos” de la ciencia (Dussel, 1998: 274). Basándonos en estas afirmaciones vamos a incorporar el criterio formal de Dussel para mirar la praxis bolivariana. ¿Los principios formales en la Revolución Bolivariana podría aportar a un proyecto transmoderno? Para responder esta pregunta, cabría observar y comparar la política de la liberación de Dussel con algunas prácticas concretas tales como: el proceso constituyente, el poder popular, los consejos comunales y los mecanismos de participación activa. En segundo lugar, vamos a incorporar el principio universal material de Dussel, para observar si la Revolución Bolivariana cumple con este criterio que surge desde la voluntad de la vida de las víctimas.

Para Dussel, la participación popular está directamente vinculada a la soberanía, se trata de crear un sistema política donde es el pueblo mismo que ejerce su soberanía, para decidir en políticas económicas nacionales e internacionales (2011b: 40). Prácticas de liberación ante la dominación y la modernidad eurocentrica se vincula con el tema de la soberanía estatal, sin embargo, Dussel enfatiza que en última instancia se trata de la soberanía del pueblo, ya que es esta que da legitimidad al Estado. Al respecto, también hace referencia explícita a Venezuela, al señalar que las instituciones del poder representativo del Estado, tal como el poder Ejecutivo, el Legislativo, el Judicial y el Poder Ciudadano de Venezuela, tiene como referencia el pueblo y que por lo tanto no se trata de una política de dominación (2011b: 108-109). Podemos observar la importancia del

criterio formal en la filosofía de la liberación, cuando Dussel sostiene que «la revolución más profunda de nuestro tiempo, del siglo XXI, será la liberación de las comunidades políticas, organizadas en Estados democráticos representativos, que lentamente institucionalizarán una democracia participativa de las mayorías empobrecidas de la sociedad civil» (Dussel, 2011b: 39).

Después del Estado de rebelión, habría que repensar colectivamente la manera en cómo reconstruir un proyecto futuro, en este sentido Dussel (2011b: 179-180) propone entrar en un Estado de Asamblea, para repensar la Constitución y las instituciones estatales. Desde la praxis venezolana podemos observar que proponer un Estado de asamblea fue lo primero que hizo Hugo Chávez al asumir la presidencia en febrero de 1999. Firmó un decreto para consultar al pueblo sobre la convocatoria de una asamblea constituyente. Esto creó mucha polémica y conflictos con la oposición, pero después de varias vueltas a favor y contra, la Corte Suprema de Justicia legalizó el referéndum. Este se realizó en abril del mismo año donde 92 % de la población votaron a favor (Torres Lopez: 29-30). En el proceso constituyente se puede observar el carácter democrático y participativo donde múltiples voces fueron escuchadas por la primera vez, en otras palabras, invitadas a la comunidad de comunicación para proponer y debatir su nueva constitución. Participaban múltiples sectores, desde los movimientos sociales, políticos, académicos hasta las asociaciones vecinales. Las propuestas fueron debatidas públicamente, transmitidas por los medios de comunicación y en el referéndum convocada en diciembre del mismo año, 70 % votaron afirmativamente (Torres Lopez, 2006: 30).

Ya hemos visto los argumentos acerca del proceso de concientización y de la liberación, ahora bien, la fuerza del pueblo, *las potestas* tienen que institucionalizarse, no obstante, el filósofo explica

que ninguna teoría política moderna ha podido pensar en la institucionalización de las *potestas*. Dussel señala que hace falta crear un sistema donde hay tres instancias del ejercicio de la potestas y que esto es lo que debe ser la base para lo que él denomina *como la revolución política del siglo XXI*. Y como notas referenciales al esquema político donde explica éstas instancias, hace referencia a Venezuela. (Dussel, 2011b:41). Ahora bien, las tres instancias del ejercicio de las potestas, son, en primer lugar, la participación que demanda, en segundo lugar, la representación que gobierna y en tercer lugar la participación que controla. Entonces, a través de la participación institucionalizada, el pueblo hace sus demandas y reivindican sus necesidades. Las reivindicaciones materiales, formales y de factibilidad se interpelan con las instituciones representativas. En otras palabras la representación que gobierna tiene que manejar dichas propuestas. Ahora bien, explica que en la tercera instancia, la participación que controla debe observar tanto el cumplimiento del poder representativo como también las demandas de la participación popular de la comunidad política (Dussel, 2011b :41-43).

Desde esta aproximación, Dussel hace referencia explícita a Venezuela. A lo que se refiere a la participación que demanda, hace referencia a la Ley Orgánica de la Planificación Pública y Popular (2010) y a lo que se refiere a la participación que controla, hace referencia a la Ley Orgánica de la Controlaría Social (2010) (Dussel, 2011b: 41). Dussel (2011b: 179-180) señala que en una nueva constitución habrá que crear «un poder ciudadano nuevo que exprese a los ciudadanos y que fiscalice a los otros cuatro Poderes³⁹-como en la Constitución Bolivariana de 1999». En un libro que relata los claves de la Revolución Bolivariana, Robert Pastor (Torres Lopez y

³⁹ El sistema política de Venezuela está compuesta por cinco poderes: El Ejecutivo, el Judicial, el Legislativo, el Electoral y el poder Ciudadano.

más,2006:47) se refiere a la participación ciudadana como la columna vertebral de la Constitución de 1999. En el artículo 70 de la Constitución se puede observar que se establece un vínculo entre la soberanía del país y la participación del pueblo. Como pudimos observar más arriba, esto es un punto clave para Dussel quien argumenta que la participación popular está directamente vinculada a la soberanía. También cabría señalar que en el artículo 273⁴⁰ de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, podemos observar que el Poder Ciudadano es independiente de los demás poderes públicos.

El artículo 69 también refleja el carácter participativa ya que establece que «La participación del pueblo en la formación, ejecución y control de la gestión pública es el medio necesario para lograr el protagonismo que garantice su completo desarrollo, tanto individual como colectivo(...)(La constitución,1999). La palabra *potentia* también es entendida como fuerza, «y la participación es exactamente la actualización de la *potentia* como potencia(como fuerza y como posibilidad» (Dussel, 2011b: 35). En este sentido, podemos observar que la actualización de *la potentia* como potencia, es reflejada en la Constitución Bolivariana. Hay muchas leyes e instancias donde podríamos observar el ejercicio del Poder Popular en Venezuela, no obstante, por el tamaño de este trabajo no me deja profundizar en los ejemplos y su contenido. Pero cabría incorporar el artículo 2 de la Ley Orgánica del Poder Popular que establece que:

El poder popular es el ejercicio pleno de la soberanía por parte del pueblo en lo político, económico, social, cultural. Ambiental, internacional y en todo ámbito del desenvolvimiento y

⁴⁰ En el Artículo 273 de la Constitución se establece que: “El Poder Ciudadano se ejerce por el Consejo Moral Republicano integrado por el Defensor o Defensora del Pueblo, el Fiscal o la Fiscal General y el Contralor o Contralora General de la República”.

desarrollo de la sociedad, a través de sus diversas y disimiles formas de organización, que edifican el estado comunal (Artículo 2, Ley orgánica del poder popular).

Ahora bien, ¿si el poder político se refiere al pueblo, esto indica que hay que transformar la democracia representativa a una democracia participativa? Dussel (2011b:28-30) señala habría que pensar en un nuevo sistema político transmoderna. Para Dussel (2011b:30), la democracia participativa se ha convertido en un «fetichismo monopolito de partidos políticos que corrompen el ejercicio del poder representativo delegado del estado». Pero además de superar la política burguesa, también argumenta por la necesidad de superar el socialismo real del siglo XX, que tampoco no es una solución. Asimismo, en un Estado con millones de ciudadanos, tampoco no es posible el mero ejercicio de la democracia directa, por lo tanto se necesita *mediaciones*, tales como políticos representantes. Entonces, Dussel (2011b: 31-33) entiende la representación como necesaria aunque por la posibilidad de ejercer la política como dominación, la burocratización y la corrupción política, esto representa una institución con muchas ambigüedades y desafíos. En lugar de una democracia liberal representativa e unilateral, «desde abajo hacia arriba, desde la base hasta el municipio, estado provincial o municipal», la praxis de liberación política consistiría en organizar las dos instancias de la democracia (Dussel, 2011b: 88).

Entonces, en lugar de eliminar la representación, el argumento de Dussel es que el poder popular tiene que controlarla. En este sentido, es muy interesante observar, que en la Carta a los indignados, Dussel se refiere con mucha frecuencia a Venezuela, mostrándola como un ejemplo a lo que se refiere a nuevas formas de pensar al democracia desde las bases. En palabras de Dussel (2011b: 88) un proceso revolucionaria o de cambio profundo necesita «organización e institucionalización (Constitucional y Legal como en Venezuela). No obstante, él mismo observa

que es muy difícil que este mensaje sobre Venezuela llegue a círculos académicos y filosóficos en Europa y Estados Unidos y tampoco no a sus comentaristas latinoamericanos. Indica que «se confunden los lentos procesos de participación (en el cuerpo legal y práctica) en Venezuela con un populismo vulgar, cuando no fascista (Dussel 2011b: 89)». No obstante, indica que los procesos actuales en América Latina también necesitan una teoría que sabe dar contenido política, tanto al liderazgo como al movimiento.

Al repensar el Estado desde la filosofía de la liberación, observamos que no tiene que haber contradicción en la representación versus la participación, y bajo la misma lógica, Dussel también argumenta que no hay contradicción entre el Estado y la Comunidad organizada en una democracia directa. Es decir, partiendo desde las comunidades debe haber participación a nivel estatal en todas las instituciones. Pero aunque se puede organizar mecanismos de participación eficaz a nivel micro, revela que es utópico pensar que este modelo podría funcionar por si solo en países y ciudades con millones de habitantes. Por lo cual, no hay que eliminar a la representación. Dussel argumenta que a la hora de repensar la política es recomendable tomar aprendizaje desde los pueblos originarios, pero asimismo esto no excluye que a veces hay que inventar y desde esta aproximación señala a Venezuela como un ejemplo, a lo que se refiere al Poder Ciudadano de la Constitución Bolivariana (2011b:101-104).

Para Dussel (2011b: 33-35), es importante que la democracia representativa sería la consecuencia de una participación previa. Asimismo, explica que la participación es una praxis comunicativa, que además es lo que caracteriza a los sujetos, ya que para él, la vida humana no es una vida aislada, sino en comunidad. A lo que se refiere a la Comuna, Dussel señala que hay un

segundo momento en la construcción de la Comuna, donde está también debe participar en el Consejo Ejecutivo, para «solo en un tercer nivel llegar participativamente a la asamblea conjunta de las comunas(o en nivel municipal), con la representación en el parlamento comunal o municipal (Dussel, 2011b: 88)». Desde la praxis Bolivariana podemos observar que su argumento acerca de la democracia participativa como complementario a la democracia representativa, encuentra un sustento en la Revolución Bolivariana, con la construcción del Poder Popular y la Comuna. En el Artículo 1 de la Ley Orgánica del Poder Popular también podemos leer que esta ley tiene como objetivo:

desarrollar y consolidar el Poder Popular (...), para que los ciudadanos y ciudadanas ejerzan el pleno derecho a la soberanía, la democracia participativa, protagónica y corresponsable, así como a la constitución de formas de autogobierno comunitarias y comunales, para el ejercicio directo del poder.

Dentro del marco del poder popular, también cabría mencionar a los Consejos Comunales que son mecanismos que intentan facilitar la autogestión y dar más poder a las comunidades. Se crearon en el 2005, y su composición varía entre 200-400 hogares en las zonas urbanas hasta 10 hogares en regiones indígenas de pocos habitantes. En el órgano ejecutivo se encuentra un vocero o una vocera, quien no puede tomar decisiones, ya que éstas se toman desde la Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas (Azzellini, 2008:21-22). Asimismo, en la Constitución se establece que aparte de los representantes políticos, las organizaciones no partidistas también pueden participar en la toma de decisiones. Lo que Roberto Pastor(Torres López y mas,2006:49-56) describe como lo más novedoso a lo que se refiere a la participación democrática, es la participación directa de los ciudadanos. Entre los mecanismos de participación directa, están los referendos. Pero la participación también invita a que participen con propuestas de leyes y reformas. Además, también

existen mecanismos correctores, tales como el referéndum revocatorio. En el proceso constituyente esto fue una propuesta de Hugo Chávez, y establece que cuando se ha cumplido la mitad del mandato de los cargos públicos, los ciudadanos y las ciudadanas pueden revocar su mandato. Esto es la primera en el mundo que abre para que todos los cargos, incluyendo el del presidente, puedan ser revocados. Y como señala Roberto Pastor (Torres López y Más, 2006: 75-58) «el 15 de agosto de 2004 tuvo lugar el primer referéndum revocatorio de un presidente de la República en la historia política de la humanidad que, como es bien sabido, ganó Hugo Chávez con cerca del 60% de los votos a su favor». Desde lo expuesto podemos observar que tanto las leyes como las prácticas, como ésta última, muestran un compromiso hacia el pueblo y el ejercicio del poder como delegado del pueblo.

Entonces, para la filosofía de la liberación, la emergencia del pueblo como actor político, surge desde la diversidad, desde múltiples reivindicaciones y fuerzas, pero éstas, en lugar de transmitir fuerzas anarquistas con el único fin de destruir el orden, debería juntarse, canalizarse, para crear nuevas propuestas transmodernas, teniendo tanto el pasado, el presente y el futuro en el horizonte. El conflicto, como motor de cambio social, así puede servir para la creación de una nueva política, pero en dicha situación, Dussel argumenta que es necesario con liderazgo político. Dentro de un proceso nuevo como la autogestión comunitaria del pueblo, señala que el liderazgo político es necesario, pero siempre dentro de los límites de la democracia representativa y participativa. Y con esto hace referencia a Venezuela, pero también a Ecuador y Bolivia, que según él, son tres países cuyo objetivo y lucha común es la construcción de una sociedad más justa (2011b: 79). Pero asimismo, explica que en la construcción de una democracia participativa, es

necesario tener una cultura del pueblo o si no, crearla. Él mismo observa que en países o lugares con pueblos originarios es más probable que exista una cultura del pueblo, mientras que en otras partes, como en ciudades grandes con mucha explotación y miseria, puede ser más difícil que esto exista. Viviendo en una ciudad con millones de habitantes, también dificulta la creación de acciones comunitarias (Dussel, 2011b: 65). En este sentido, podríamos ver algunas paralelas con los desafíos que el antropólogo venezolano describía acerca la alienación y los desafíos de crear comunidades organizadas, en un país tan urbano como Venezuela (Monsonyi, 2012: 110,207). Quizás esto también es lo que distingue el proceso venezolano de la ecuatoriana y la boliviana.

Michael A. Lebowitz (George Ciccariello- Maher y más, 2011: 240-241), describe que hubo muchos intentos esporádicos de organización popular y auto organización previo a 1989, pero argumenta que no lograron unificarse hasta el liderazgo de Chávez. Para reforzar y reconstruir la cultura del pueblo y crear una cultura de participación política, en lo que Dussel describe como momentos de transición, hace falta tener liderazgo, como se ha observado en otros lugares y momentos de la historia de la humanidad. Dussel argumenta que el pueblo «debe contar con una época creativa para llegar a emerger(...), situación de cultura democrática que no se alcanza sino en una larga experiencia que depende, con frecuencia, de una labor pedagógica-política que exige la tesonera estratégica del liderazgo político como magisterio de participación democrática(Dussel, 2011b:66)». Éstos mismos argumentos fueron expuestos por el mismo Dussel en Caracas en el 2009, cuando el presidente Hugo Chávez le entregó el Premio Libertador del Pensamiento crítico (2011b: 65), por su obra Política de la liberación. *Arquitectonica* (2010). Entonces, el liderazgo político de lo que habla Dussel no es pura teoría filosófica abstracta, sino que surge desde una

realidad, en una geo y corpo-política.

No obstante, en un ambiente conflictiva de transición política, un liderazgo político que se vincule con el pueblo, ¿no cae fácilmente en un liderazgo populista que se corrompa? El filósofo argentino explica que el liderazgo político se fetichiza cuando deja de cumplir las exigencias democráticas, tal y como pasó con el populismo argentino con Juan Perón. Pero enfatiza que actualmente, en los tiempos de transición política en América Latina, la derecha se ha empoderado de dicha etiqueta para desprestigiar y desacreditar a los líderes políticos comprometidos con el ejercicio delegado del poder con el pueblo. Hacer políticas al favor del pueblo no se equivale a tener un liderazgo populista. El liderazgo político tiene que tener una función complementaria a la fuerza y la participación del pueblo. Dussel argumenta que después de siglos de dominación, el proceso de reconstrucción cultural y política requiere liderazgo político.

No obstante, mucha de la crítica que se hacía a la Revolución Bolivariana tenía que ver con la omnipresencia del liderazgo de Hugo Chávez. Saint-Upéry (2007:139) describe que Hugo Chávez quería ser Perón, Evita, Fidel y Che a la vez, tanto el poder como el contrapoder, algo que junto al carácter caótico y espontaneo en los mecanismos estatales podría crear aún más confusión. Mientras que a algunos le preocupaba que Hugo Chávez tenía demasiado poder, que junto con el tonó conflictivo de algunos de sus discursos políticos podía tener efectos negativos, otros se preguntaban cómo la Revolución Bolivariana podría sobrevivir, sin la presencia del líder, algo que efectivamente, se han tenido que enfrentar. También habría que mencionar al Referéndum del 2009, ya que entre los cambios que se produjo tras este referéndum, fue la posibilidad de la reelección indefinida. Por la larga tradición de dictaduras militares, los países latinoamericanos han restringido

la posibilidad de la reelección. Dussel señala que el liderazgo político no puede ser un poder incondicionado, sino que tiene que funcionar como un complemento a las instituciones democráticas. Por lo tanto señala que la reelección debe ser limitada, justamente lo que dejó de ser cuando la nueva constitución abrió la posibilidad para una reelección indefinida, no solo del presidente sino de todos los cargos políticos.

No obstante, en los análisis sobre ésta reforma constitucional en Venezuela cabría recordar la posibilidad de colocar a un referendo revocatorio. Entonces, cuando un presidente no cumple con el criterio ético material o formal, el pueblo puede votarlo antes de que cumpla con su periodo de 6 años. Asimismo, aunque Dussel señala que el liderazgo tiene que ser limitado, también argumenta que «puede prescindirse de dicho cambio en la transición inicial, fundadora, de una democracia participativa nueva y necesaria (Dussel, 2011b: 82)». Entonces, en tal sentido la alternancia del liderazgo político, no puede constituir en un principio universal, tal como el principio universal material y formal. Pero asimismo, para la filosofía de la liberación es importante que este liderazgo, después de un periodo, tenga que ser menos presente. La filosofía para la paz también indica que puede haber facilitadores en un proceso de empoderar a las personas, no obstante, se enfatiza que el protagonismo lo tiene que tener las gentes que estén en el proceso de empoderarse (Martínez Guzmán, Comins Mignol, Paris Albert, 2009:103).

Dussel vincula este liderazgo político con el concepto del «intelectual orgánico» de Gramsci. Se trata de un liderazgo que debe obedecer al pueblo ya que nace con la emergencia del pueblo, pero luego en algún momento también tiene que desaparecer, por lo tanto enfatiza que «el liderazgo perfecto es su disolución» (Dussel, 2011b: 81-83). No obstante, no hay una receta prescrita que nos

indica cuándo este liderazgo ya no es necesario. Obviamente, muchos líderes políticos pueden aprovecharse de la confianza del pueblo para mantenerse en el poder más allá de su tiempo legítimo. A lo que se refiere a Venezuela, muchas voces críticas, tanto en el país como en el extranjero, les preocupaba que la presidencia de Hugo Chávez(1999-2013) se había mantenido demasiado en el poder. Pero ¿desde dónde y quién define cuándo la disolución del liderazgo es necesaria?, ¿la teoría política europea? Pues según Dussel, es el mismo *pueblo* el que sabe cuándo es el tiempo para la disolución del líder, y juzgando por la reacción del pueblo venezolano ante la muerte de su líder, este pueblo aún no estaba listo para su desaparición. No obstante, si estuviéramos hablando de *la comunidad política* en su totalidad y no *el pueblo*, habría que añadir más críticas. No es tema para ésta tesis, analizar si Hugo Chávez se mantuvo demasiado tiempo en el poder y si la revolución bolivariana *post-Chávez*, continuará creando prácticas de liberación. Esto sería una tesis aparte donde además se tendría que estudiar con profundidad la dinámica entre el pueblo y su líder, y en qué cantidad la revolución bolivariana dependía de su liderazgo y habría que incluir en el análisis a la oposición y la comunidad política en su totalidad.

El punto clave para Dussel a lo que se refiere a la dinámica entre un liderazgo político y la disolución del Estado, es que el liderazgo perfecto es cuando «el que lo ejerce llega a aquel momento en el que, el que lo cumple con responsabilidad, sabe que el pueblo está preparado para prescindir de él por la participación institucionalizada efectiva (Dussel, 2011b: 83)». Sin entrar en un análisis profundo, creo que podemos observar que el liderazgo de Hugo Chávez no era este liderazgo perfecto. Es decir, personalmente no creo que este momento de que habla Dussel-«en el que el liderazgo sabe que el pueblo está preparado para prescindir de él por la participación

institucionalizada efectiva» (Dussel, 2011b: 83), había llegado para *el pueblo* venezolano, el 5 de marzo de 2013. Dussel tampoco nos da una pista de cuántos años puede tardar este proceso de transición para que la fuerza del pueblo se hegemoniza y se institucionaliza. No creo que puede existir una receta política de cuantos años debe durar dicho proceso, pero creo que habría que recordar que un proceso político de 10 o 15 años, no necesariamente se trata de muchos años, sino un capítulo pequeño pero significativo, en un libro que nos cuenta sobre siglos de colonialismo, colonialidad, explotación, alienación y ahora neoliberalismo. Pero por otra parte, un poder tan continuo podría feticharse y creo que como un principio general, es mejor alternar este poder, que puede llegar a ser muy concentrado. Aunque como he intentado señalar, habrá momentos históricos y personajes significantes que posiblemente pueden prescindirse de dicho principio, siempre y cuando cumple con el principio material y formal.

Desde lo expuesto podemos observar que aunque existe polémica y crítica a lo que se refiere al liderazgo que ejercía Hugo Chávez en la Revolución Bolivariana, podemos observar que desde la filosofía de la liberación, la Revolución Bolivariana encuentra una teoría política y filosófica que la sabe leer. La re-conceptualización de la democracia, con su nuevo carácter popular y participativo, encuentra un sustento teórico con Dussel. En fin, ante una praxis de liberación política en la construcción de una nueva democracia, el criterio material debe traducirse en la obligación de los líderes políticos de cumplir con las necesidades del pueblo, desde su responsabilidad representativa. Es el poder popular de la organización de base que tiene el papel de vigilar que el poder representativo cumpla con el criterio material. En palabras de Dussel (2011b:89) «a la representación, le corresponde aquello de mandar obedeciendo; no a la participación, que manda

mandando». De esta forma la política podría ser una manera de hacer las paces, porque a pesar del papel simbólico o real del liderazgo, el enfoque popular y participativo que Dussel da a la política pone énfasis y protagonismo a la gente y en particular a los grupos históricamente excluidos. Desde el giro epistemológico de la filosofía para la paz «se cree que la paz está hecha para gente como nosotros y nosotras con sus peculiaridades, y no sólo para los gobernantes y dirigentes» (Martínez Guzmán, 2001b en Paris Albert 2009: 27). Entonces, poniendo a dialogar a la filosofía para la paz y la filosofía de la liberación diría que, desde nuestras peculiaridades y múltiples maneras de hacer las paces, podemos crear nuevos espacio de participación política con énfasis en la participación de las voces silenciadas, para entonces reconstruir nuestras maneras de relacionarnos y encontrar mecanismo que nos permitan la participación simétrica de todos y todas, para dialogar y hacer las paces desde el horizonte utópico de una Democracia Cosmopolita plural y transmoderna.

3.6 El criterio material de la praxis: una aproximación desde la Revolución Bolivariana

Hasta ahora nos hemos enfocado en el criterio formal, pero para observar prácticas de liberación en la Revolución Bolivariana, es igual de importante preguntarnos por el criterio material universal. ¿Las políticas concretas en la Revolución Bolivariana cumplen con el criterio de producir, reproducir y desarrollar la vida humana? Cabría recordar lo expuesto anteriormente sobre la centralidad de la ética material ya que también la política tienen que cumplir con «el momento esencial material de toda política: el cumplimiento de la voluntad como querer-vivir, es decir, como necesidades materiales de la comunidad (Dussel, 2011b: 42)». Entonces, ante una norma, institución o sistema que crea exclusión y sufrimiento habría que juzgarla y no cerrar los ojos y aceptar dicho dominación. En primer lugar se trata de criticar y negar el derecho del sistema de

producir víctimas y en un segundo lugar se trata de transformarlo creativamente hacia un nuevo proyecto (Dussel, 1998c: 22).

En 20 tesis de política (2006b), Dussel argumenta que los políticos que tienen principios tienen que negar la verdad del sistema, y para hacer esto no pueden ser cómplices de partidos políticos que se han *fetichizado*, es decir, que no cumplan con el poder como un ejercicio delegado del pueblo. Las misiones sociales implementadas con la Revolución Bolivariana podrían entenderse exactamente como una manera de negar tanto la verdad del sistema y las instituciones que se han fetichizado. Éstas se crearon con el objetivo de pagar la deuda social que el Estado tenía con el pueblo y para cumplir las metas del desarrollo. En un intento de evitar la burocracia y la corrupción de las antiguas instituciones las misiones se crearon como estructuras paralelas. Muchos de estos programas sociales además cumplen con el criterio formal ya que intentan fomentar la auto-organización popular y la participación (Azzellini, 2008: 9-18). Las misiones sociales se sitúan más que todo en las áreas de salud, educación, alimentación y vivienda y tienen como objetivo cumplir con las necesidades básicas del pueblo venezolano, aunque como veremos, la lucha por la dignidad de pueblo va más allá de las fronteras nacionales.

Como hemos visto, la política tiene que partir desde la afirmación de la vida de la víctima, partiendo desde la voluntad de vida, desde el criterio material de una manera consensual y factible. El criterio de la vida como el criterio más importante en los Derechos Humanos también es reflejada por Fernando Casado (2013:12), quien señala que el derecho a la vida es la más importante de todos los derechos humanos. En palabras de Dussel (2006b:102-103) «la vida humana, siendo el criterio material por excelencia, es el contenido último de toda acción o

institución pública», entonces la política liberadora es la que se hace responsable por la vida, y «esta exigencia normativa fundamental constituye el momento creativo de la política de la liberación. Asimismo podemos observar que Dussel traslada este principio más allá de la frontera nacional, al indicar que los cambios que hace falta realizar para realizar la producción y el aumento de la vida humana, son tan grandes que tendrá efecto en todo el sistema. Ahora bien, desde los mismos comentarios de Dussel sobre la democracia y el poder popular hemos podido afirmar el criterio formal. Aunque Dussel no hace tantas referencias explícitas a las prácticas concretas que tienen que ver con el cumplimiento del criterio material, propongo algunas prácticas dentro de la Revolución Bolivariana que cumplen con dicho criterio.

En primer lugar, cabría ver el mismo criterio de la vida, a través de algunas cifras sobre la reducción de la pobreza y algunas referencias a los programas sociales que se han creado con el fin de producir y reproducir la vida humana. Dentro de este marco también hago referencia a algunas prácticas que se refieren al segundo momento de dicho principio: el desarrollo de la vida humana. En último lugar me propongo incorporar el principio crítico ético material a una praxis ejercida a nivel regional y allí terminamos con la incorporación del horizonte transmoderno. Cabría comenzar con unas reflexiones de Dussel acerca de Venezuela y el criterio ético material, aunque él no hace referencia explícito al criterio ético, habla de la pobreza, entonces desde nuestro conocimiento de sus principios ya sabemos que esto se trata del criterio material, de la vida. En 16 tesis de economía política, Dussel (2014:195) observa un cambio en el comienzo del siglo XXI. Revela que este cambio se ha dado como consecuencia de las grandes masas empobrecidas por la globalización neoliberal por una parte y por la otra, por las revoluciones en países como Venezuela y Bolivia, que

en diferentes maneras han buscado repuestas y nuevas soluciones. Observa cómo los pobres buscan estrategias de sobrevivencia y maneras creativas de repensar tanto la política como la económica y crear nuevas empresas, aunque este último tema no lo vamos a desarrollar en mi tesis.

Como ejemplos empíricos de que existe una voluntad política y económica de promover nuevos modelos, Dussel hace referencia a la experiencia bolivariana de Venezuela. En particular menciona a la Misión Zamora y la Misión Che Guevara, pero éstas tienen un carácter más económico. Para Thomas Purcell (George Ciccariello-Maher y más 2011:236), lo más importante de la Revolución Bolivariana es la inclusión social y política de los grupos anteriormente marginados, a través de los Consejos Comunales, las cooperativas y las misiones sociales. Resalta que la manera de cómo el Estado ha utilizado los recursos al favor de los más marginados, es lo más característico del proceso y el Socialismo del Siglo XXI. Señala que el socialismo proclamado no se trata de un manuscrito prescrito, sino que funciona más bien como un reconocimiento hacia la población excluida, los pobres. También destaca el rol protagonista de las mujeres en la Revolución.

Para Ellner (2011: 166), «la incorporación de los sectores excluidos y su resultante sentido de empoderamiento representan pasos significantes hacia un nuevo sistema político más incluyente». También señala que la política social de Hugo Chávez se muestra como un claro juego de suma cero en el sentido de que sus políticas y discurso refleja una clara preferencia social, «nunca antes en la historia de Venezuela había declarado el jefe de Estado que asistir a los pobres es de mayor importancia que ayudar a otros sectores de la población (Ellner, 2011: 176). En este sentido, también podemos observar que la preferencia clara que Dussel muestra hacia el pobre se queda

reflejada en esta observación que Ellner hace a la política del gobierno venezolano. Como ya hemos visto en el recorrido de esta tesis, el pobre es la categoría más central para Dussel, algo que se refleja en la categoría de la exterioridad, el Otro y el pueblo, que además serán el punto de partida para repensar la política y aportar a la cultura transmoderna existente, para consolidarla y crear un proyecto transmoderno más justo de lo que hay ahora. Considero que estas propuestas Dusselianas nos da la posibilidad de relacionar a la filosofía de la liberación algunas prácticas en la Revolución Bolivariana, que ahora vamos a desarrollar.

Partiendo del criterio de la vida, cabe mirar algunas cifras a lo que se refiere a la reducción de la pobreza y la desigualdad. Pero en primer lugar cabría señalar que las políticas dirigidas a éstos también es un derecho humano, más específicamente se inscribe dentro de los derechos económicos, sociales y culturales. En el libro *Introducción a los Derechos Humanos desde una perspectiva Bolivariana y Revolucionaria*, mi supervisor de tesis venezolano-español, Fernando Casado Gutiérrez (2013: 61), argumenta que éstos derechos-cuyo objetivo es mejorar las condiciones de vida a las persona- tiene la posibilidad de dar una responsabilidad positivo al Estado. Entonces, si desde la filosofía de la liberación se propone repensar el Estado para mejorarla, cabría enfatizar el sentido positivo de las acciones cuyos objetivos se refieren a la satisfacción de las necesidades. Y como señala Casado (2013: 61-62), a diferencia de los derechos meramente formales de los derechos políticos y civiles, estos derechos perseguiría «que se establezcan acciones prácticas y concretas de parte de los Estados que logran una igualdad material(real)de los ciudadanos y ciudadanas con relación a los servicio necesarios para dignificar la vida».

El criterio material podría estudiarse desde muchas fuentes, pero por ahora, me limito a

indicar algunos programas sociales y cifras que nos podrían dar cierta noción sobre la situación. Según CEPAL, para el año 2010, Venezuela y Uruguay eran los países con menor concentración del ingreso en América Latina. Destaca que Venezuela era el país menos desigual de toda la región, con el menor índice de Gini, con 0.394 puntos (Informe de CEPAL en Casado 2013:64-65)⁴¹. Como resultado de estas prácticas destinadas a la reproducción y el desarrollo de la vida, Venezuela ha cumplido con varios de los Objetivo de Desarrollo del Milenio. En el 2013, en el marco de las metas del milenio, FAO concedió un reconocimiento «al Gobierno Venezolano por lograr reducir a la mitad el porcentaje y el número de personas con hambre o subnutrición en el País antes de 2015». FAO destaca que el porcentaje de personas subnutridas en Venezuela tenía que bajar de 13.5% a 6.7% antes del 2015, y ya desde el año 2007, ” Venezuela ha mantenido esta cifra por debajo de 5% en estricto cumplimiento a la Meta relativa a la subnutrición del ODM 1”(FAO, 2013).

Para referirnos a algunos datos comparativos podemos observar que «Venezuela ha reducido la cantidad de personas que viven con menos de 1 dólar al día, de 14,2% de la población en 1998 a 3% en 2006 (OMD en Casado, 2013: 66). Según la publicación anual de CELAC (2013:17,52), el *Panorama Social de América Latina y el Caribe*, Venezuela era el país que presentó la mayor reducción de la pobreza, en el 2012. La pobreza bajo de 29.% al 23.9%, mientras que la pobreza extrema bajo de 11.7% al 9.7%. Como un dato comparativo es interesante ver la misma publicación para el año 1998, donde el incremento de la pobreza en Venezuela fue de 8 a 5 puntos porcentuales (CEPAL, 1998: 18), un contraste de la tendencia regional para el mismo año. La publicación

⁴¹ Objetivos de Desarrollo del Milenio en América Latina y el Caribe y capítulo 1:Pobreza, Desigualdad y percepciones sobre el Mundo del Trabajo en América Latina, 2011. La nota de pie no tiene que tener espacio y hay que tener el tamaño 10.

muestra que la cifra de la pobreza en Venezuela había subido de 34 % en 1990 a 42 % de pobres en 1997. El mismo informe muestra que los lugares bajo la pobreza e indigencia se encontraba en 17% en 1997. Asimismo, durante el periodo 1990 a 1997 el coeficiente de Gini subió de 0.38 a 0.43 (CEPAL, 1998: 22, 64). Otro reconocimiento otorgada a Venezuela fue cuando FAO nombró su programa de erradicación del hambre " Hugo Chávez Frías". El director regional, Raúl Benítez, revela que «es la mejor forma que tenemos para honrar a este hombre que fue tan visionario en este tema. Se adelantó 10 años al resto de los líderes mundiales y lo hizo efectivo» (Telesur, 2014). Con esto creo que queda claro que existen varias prácticas bolivarianas dirigidas a cumplir el criterio material universal, la vida humana.

Ahora bien, mientras que muchas de las Misiones Sociales como la misión Alimentación, Barrio Adentro(salud), Misión madres del barrio(mujeres-pobreza extrema), Misión Negra Hipólita(pobreza extrema destinadas a las personas que viven en la calle), Misión Amor mayor(pobreza-mayores), Misión José Gregorio Hernández(salud-discapacidad)(CEIMS⁴²) van dirigidos a cumplir con la producción, la reproducción de la vida, también se ha creado varias misiones sociales y prácticas que van dirigidas al segundo momento de dicho principio: el desarrollo de la vida humana. Recordando lo expuesto sobre el desacuerdo entre Fraser (1996) y Butler (200) acerca de las reivindicaciones de la redistribución y el reconocimiento, cabría recordar que Butler señalaba que no podríamos verlos separados. Pero de todas maneras, aunque lo veremos como el mismo principio o como principios separados pero interconectados, como Fraser, hace falta crear prácticas políticas sociales dirigidas tanto al redistribución como el reconocimiento.

⁴² CEIMS es la Comisión de Enlace para la Internacionalización de las Misiones Sociales

Ahora bien, desde la praxis bolivariana también se ha creado varias practicas destinadas al reconocimiento, que según mi interpretación sería equivalente a lo que Dussel describe como el segundo momento de la ética material: el desarrollo de la vida humana. Como uno de los reconocimientos más básicos se encuentra el reconocimiento de existir y dentro de este marco encontramos también el derecho a la identidad. El derecho a la identidad podría relacionarse con el derecho a la diversidad, señalada por la tercera generación de Derechos Humanos como el derecho a la solidaridad (Sanchez, 2010). En claves de Dussel, esto podría traducirse como la libertad del Otro de ser él Otro ante un sistema que le quiere incorporar como lo Otro dentro de lo Mismo. Las reivindicaciones de reconocimiento también tienen como fin la liberación ante la alienación. En este momento cabría recordar que Dussel explica el proceso de alienación como la totalidad que pretende incorporar los diferentes elementos, para que formaran parte de él. Esto es negar el derecho a la identidad, reivindicada como diversidad. Es un proceso que niega la diversidad y la identidad del Otro, se le niega como diferente para incorporarlo como lo Mismo (Dussel (2011: 92). No obstante, esto podría relacionarse con los derechos a la solidaridad, un Derecho Humano reivindicado por la Tercera Generación de Derechos Humanos. Antes de esto, la Primera Generación de Derechos Humanos reivindicaban derechos incluso más básicos, como el derecho de ser reconocidos como iguales, en términos de existencia (Angulo Sánchez, 2010: 90,108). En este sentido podemos observar que además de reivindicar el derecho a la identidad como diversidad o libertad, también existen personas sin nombres, como *los nadies*, que básicamente no existen, no tienen nombres.

Es precisamente por ello, que unas de las primeras misiones sociales que se ponía en marcha

con la llegada de la Revolución, se dedicaba a reconocer el derecho a la existencia. Es decir, antes de la Revolución Bolivariana, muchos venezolanos eran ciudadanos de segunda categoría, ya que no contaban con papeles de identificación. Entonces, la Misión Identidad, llevaba a cabo un proceso de cedulaación (Fernando Casado, 2013: 52). Gran parte del pueblo venezolano que por primera vez en su vida tenían cedula, también se inscribían en las misiones educativas, lo cual les permitían también entrar en el debate público-a la comunidad de comunicación- y ejercer el derecho del voto y otros derechos que no tenían antes de ser reconocidos. Con la Misión Robinson y el programa “yo sí puedo” lograron acabar con el analfabetismo en Venezuela, cumpliendo otras de las Metas del Milenio (Casado, 2013: 101). Las prácticas de la liberación ante *the American way of life* y la colonialidad, se trata de una lucha cultural, donde se visibiliza y fomenta a las culturas excluidas, a la exterioridad que tiene guardado una memoria histórica popular cultural. Entre otras iniciativas cabra mencionar a la Misión Cultura⁴³, que nace justamente para consolidar a la identidad y la cultura nacional venezolana, ante los desafíos de la globalización y sus efectos negativos en la identidad nacional, que como vimos en el caso de Venezuela, fue descrito por Monsonyi (2012: 207), como una sociedad hiper-alienada. Al respecto, el intelectual venezolano, Luis Britto García Caracas, (en I Vargas Arenas y Sanoja Obediente 2015:11-12), indica que la pregunta, ¿Quién soy?, es la pregunta básica de la que constituye una persona y un pueblo. Pero además de preguntarnos por el ¿quiénes somos? También cabría preguntarnos ¿quiénes nos han dicho que somos?

Vargas Arenas y Sanoja Obediente(2015: 206, 221), observa que la exclusión de los derechos básicos de ciudadanía llevaba varios siglos en Venezuela, y con referencia a Dussel, argumentan

⁴³ http://ceims.mppre.gob.ve/index.php?option=com_content&view=article&id=42:mision-cultura&catid=23:misiones-bolivarianas&Itemid=66 (¿fecha de acceso?)

que hace falta dar un lugar privilegiado a los tradicionalmente excluidos para profundizar en la democracia. Señalan que la Revolución Bolivariana está intentando promover lo popular como lo nacional, como un proyecto del bloque en el poder. Desde este marco, revelan que la identidad cultural tiene que ver con el hecho de asumirse como un sujeto activo, como en Dussel y el pueblo para sí (2015:75). Asimismo, argumentan que los Consejos Comunales, vistos anteriormente, pueden ser «considerados como formas activas de resistencia cultural(..)ya que en ellas se activan las identidades culturales que definen cada una de las Comunas, la memoria colectiva, los afectos y significaciones que definen representaciones del espacio social alternas a las dominantes en el Estado burgués» (Vargas Arenas y Sanoja Obediente, 2015:32-33). Al respecto podría añadir que el pensador Decolonial Walter Dignolo (2007c:204), indica que los movimientos indígenas y afrodescendientes se han consolidado y empoderado con el gobierno de Hugo Chávez, como también con la de Evo Morales y Rafael Correa.

Pero el esfuerzo por valorar lo venezolano no debe verse como un simple nacionalismo, recordamos que para Dussel, es el sentido popular lo que distingue una revolución popular de un nacionalismo populista. El esfuerzo para valorar lo propio y liberarse de la alienación también se puede observar en la solidaridad internacional y en particular a nivel regional. El criterio ético de la vida, también debe llevarse más allá de las fronteras nacionales. Incorporando a la idea de la democracia cosmopolita transatlántica en que se inspira la filosofía para la paz, recordamos que ésta propone ser un ideal regulativo para la convivencia pacífica a de toda la humanidad (Martínez Guzmán, 2009: 51,251). En este sentido, el hambre de una parte del mundo también trae responsabilidad más allá de la frontera nacional. Esta idea también puede leerse a la luz del

Sistema-Mundo y la cuestión de la dependencia, que aún esta afectando a las economías de Venezuela, como otros países de la región. Pero también recordamos la crítica que esta idea ha recibido, por autores como Grosfougel (2008: 204-208) quien argumenta que es necesario descolonizar y romper con el monólogo vertical y construir otro proyecto futuro y global, basado en un diálogo horizontal. Pero en lugar de eliminar la idea de la paz regulativa, podríamos seguir en enfoque transmoderno, que se pone a dialogar con la modernidad, pero ya partiendo desde su exterioridad, desde una comunidad de víctimas ya fortalecidas, que entonces, entrarían al dialogo democrático mundial en una situación más simétrica.

Diría que la creación de ALBA es exactamente un paso muy importante para aproximarse y crear una política donde las relaciones cara a cara son importantes en la construcción de nuevos lazos solidarios, basados en tradiciones y culturas guardadas en la exterioridad de la modernidad. Casado (2014: 92) observa que desde el horizonte Bolivariano, los principios de la Tercera Generación de Derechos Humanos también son las que inspiran las relaciones solidarias de cooperación e integración a nivel regional, como con ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América). Como mencioné brevemente, está surgió como una alternativa⁴⁴ al tratado de libre comercio ALCA. La idea surgió por Hugo Chávez en el 2001, pero no fue hasta 2004 que Cuba y Venezuela firmaron los acuerdos para crear una integración social y solidaria, que iba más allá de lo económico. Luego también se fueron incorporando más Estados, como Bolivia, Nicaragua, Ecuador y Honduras. La lucha contra la pobreza y la miseria es uno de los principios rector de ALBA que ha servido de un marco de solidaridad para la creación de varios sub-proyectos

⁴⁴ Inicialmente se le denominaron como Alternativa, pero después de unos años la cambiaron a Alianza, al ver que el ALCA ya no representaba ninguna amenaza en la región.

y acuerdos bilaterales (Collon, 2014:536-537). Entonces, en el marco de ALBA el paradigma de la competencia se ha ido desplazando por la cooperación, algo que puede reflejarse con la solidaridad y cooperación sur-sur entre Venezuela y Cuba. En lugar del comercio, Venezuela manda petróleo a Cuba que a su vez manda médicos a Venezuela.

La que realmente llega a mostrar la ética de la vida y solidaridad que está detrás de la política regional de Venezuela en el marco de ALBA, es la Misión Milagro. Como otro producto de la cooperación solidaria entre Venezuela y Cuba, esta misión ofrece operaciones de vista, totalmente gratuita a los pueblos más necesitados, tanto en estos países, como en otros países latinoamericanos y algunos países africanos. Para el 2006 Coller (2014: 537) revela que más de un millón de personas se beneficiaron de esta misión. Mientras que Cuba provee los médicos, Venezuela financia el viaje y el alojamiento. Como una anécdota personal, podría mencionar que en el 2010 conocí a un Shaman en la selva remota ecuatoriana, quién con mucho entusiasmo me contó que había visitado la hermosa Isla Margarita en Venezuela, en donde a través de esta misión, le operaron la vista, todo gratuito.

Como ya vimos, los Derechos Humanos de la Tercera Generación reivindican los derechos a la solidaridad y son éstas los que más se vinculan con una idea regulativa de la paz. Asimismo, observamos que la propuesta de una Democracia Cosmopolita también se inscribe dentro de este horizonte. Entonces, el principio material de Dussel, podría ser una ética aplicada a esta idea regulativa de la paz y la democracia mundial. Pero como ya hemos observado, desde la filosofía de la liberación, tiene que haber una comunidad de víctimas en solidaridad, un dialogo sur-sur- que les permitan entonces, liberarse de la dominación y la la alienación, tanto interno como externo.

Entonces, para que haya una Democracia Cosmopolita y para que se cumplan los derechos de la solidaridad, tiene que haber una situación más simétrica en el mundo, donde la política y los quehaceres nacionales o locales no se toman a nivel ajeno. Hace falta aproximarse. La ética material y la ética formal son principios que también podrían extrapolarse a lo regional, para comprometernos y hacernos responsables ante el sufrimiento y la pobreza que va más allá de las fronteras nacionales.

Según Ellner, el enfoque desde debajo venezolana va más allá de las fronteras nacionales ya que apela directamente a los pueblos de todas las naciones, enfatiza que tiene relaciones amistosas con casi todos los movimientos sociales en América Latina (Ellner, 2011: 251). Ahora bien, para pensar en la praxis de liberación a nivel regional, primero hace falta pensarlo a nivel nacional ya que si no es el pueblo que esté en la base del poder, el poder se fetichiza y entonces no se crea una comunidad solidaria de víctimas. Según lo expuesto por la filosofía de la liberación, los pueblos guardan exterioridad y solidaridad que favorece una comprensión intersubjetiva entre las víctimas. La creación de un proyecto transmoderno no se trata de la construcción de algo completamente nuevo, ya que se basa exactamente en la transmodernidad ya existente, en la exterioridad y en la diversidad de los pueblos. Haciendo un salto a la praxis bolivariana, Michael A. Lebowitz (George Ciccariello-Mahe y más, 2011: 240-241), revela que las comunidades populares en Caracas son compuestas por migrantes del campo que traían muchas tradiciones y costumbres y asimismo se establecían allí a través de su propia auto organización afuera del mapa estatal. Revela que las luchas de estas comunidades, el trabajo informal y la pobreza son temas muy importantes para entender el actual proceso. Desde esta aproximación podemos interpretar que las prácticas de la

liberación podría entenderse como la lucha conflictiva pero pacifista, de los múltiples reivindicaciones y fuerzas transmodernas existentes, que juntaban su poder en un *hegemon analógico*. Desde un proyecto común entonces, se consolidaron como un bloque social de los oprimidos, cortando distancia entre ellos mismo, en la política. Desde este horizonte transmoderno es donde deberá reconstruirse nuestras relaciones solidarias y amorosas.

3.7 Recapitulación

A lo largo del tercer capítulo mi objetivo ha sido mostrar que la filosofía de la liberación de Enrique Dussel encuentra algunas prácticas concretas de liberación en la Revolución Bolivariana, que podrían aportar a un proyecto transmoderno. Por lo tanto, esto ha sido el capítulo donde he intentado vincular la teoría y la filosofía con la práctica. Si bien los otros dos capítulos nos han enriquecido con las propuestas filosóficas de Enrique Dussel, en diálogo con tanto la filosofía para la paz como teóricos decoloniales, este capítulo nos ha permitido aproximarnos a la proximidad, a lo más concreto, a la praxis. Entonces, con la filosofía de la liberación y la filosofía para hacer las paces, hemos entrado a este capítulo como interlocutores activos y comprometidos, para escuchar a las voces silenciadas, a *los nadie*, al *Otro* y a *la Otra*, al pueblo periférico, al pueblo venezolano bolivariano que se ha revelado ante nosotros y nosotras, con una historia. Entonces, con el fin de escuchar las pequeñas historias de la periferia mundial y política, y para poder verificar mi hipótesis, éste capítulo ha elaborado los siguientes temas:

En el primer apartado me centré en Venezuela y la Revolución Bolivariana. En primer lugar intenté hacer una breve introducción a la Revolución Bolivariana, con algunas características y datos histórico-políticos. Con el propósito de responder a la pregunta, ¿de qué nos tenemos que

liberar?, también he revelado algunas cuestiones a lo que se refiere a la alienación interna y externa, en particular al imperialismo estadounidense. En el segundo punto de este capítulo hice una paralela entre el Estado de Rebelión y *la hiperpotencia del pueblo* dusseliano, con lo que se ha denominado como el despertar del pueblo venezolano. Entonces, he intentado leer la represión del Caracazo y el colapso de los partidos políticos tradiciones, en claves de Dussel, para observar que la praxis escrito por él parece encontrar un sustento con las practicas concretas históricas del pueblo venezolano. En el tercer apartado de este capítulo nos hemos acercado a la praxis de liberación con algunas interrogaciones, traídas del primer y segundo capítulo. Como la praxis de liberación no puede ser cualquier praxis anárquica contra el orden, no basta contar una historia de rebeldía, entonces, desde una perspectiva constructiva hemos observado si la praxis cumple con los criterios formales y materiales, enseñados por Dussel. Aunque Dussel siempre comienza con el criterio material, nosotros hemos comenzado por el criterio formal. En este apartado se ha quedado muy claro, que la praxis política bolivariana se ha vinculado con la filosofía, en particular con la filosofía política de liberación. Más allá de mis propias reflexiones académicas al respecto ésta parte nos ha mostrado que el mismo Dussel, hace referencias explícitas a la Revolución Bolivariana y a Hugo Chávez. En esta parte entonces, hemos observado prácticas de liberación que cumplen con el criterio formal, como: el proceso constituyente y la re-conceptualización de la democracia concretizada en iniciativas como el Poder Popular y la creación de Consejos Comunales. También hemos observado que para Dussel, el poder del pueblo como eje de la política y los mecanismos de participación comunal y directa, se vincula con una exterioridad que ha sobrevivido la modernidad y la alineación. En otras palabras, la re-conceptualización de la democracia también tiene que ver con la descolonización de la democracia, para reconocer los aspectos transmodernos y desde allí,

construir una *democracia transmoderna*.

En el último apartado de este capítulo hemos incorporado el criterio material universal, que como se ha observado a lo largo de esta tesis, es el principio rector de la filosofía de la liberación. Entonces, para ver si las prácticas han cumplido con la producción y la reproducción de la vida humana, hemos observado algunas cifras de organismos internacionales, como la CEPAL y FAO, que han reconocido la reducción de la pobreza y la lucha contra el hambre en el país. Para referirnos al segundo momento del criterio material; el desarrollo de la vida humana, he mencionado algunas misiones cuyos objetivos han sido el desarrollo de la vida, no solo material pero también del reconocimiento. Expuse brevemente a la misión Identidad, que se refiere al Derecho Humano básico de existir, de ser reconocido como ciudadano. Y para terminar tanto el capítulo como mi tesis, incorporé el horizonte transmoderno. Desde este horizonte hemos observado que la creación de ALBA podría ser una práctica concreta que más allá de las fronteras nacionales, contribuye al desarrollo de la vida y la soberanía del pueblo. Una comunidad de víctimas fortalecidas como *la hiperpotencia* del país, tienen más posibilidades de abrirse para escuchar al Otro, más allá de sus fronteras nacionales. En el marco de ALBA y la unidad solidaria entre los pueblos de América latina, hemos observado que se puede crear un bloque solidario de víctimas a nivel regional, para entonces, crear un proyecto transmoderno, no en rechazo, sino en diálogo con la modernidad.

Conclusiones finales

Hemos llegado al fin de este viaje, empezado en la clase introductoria del Master Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la paz, con Irene

Comins, en Castellón de la Plana en el 2012. Cuando empecé esta trayectoria nunca me imaginé lo importante que estos dos años iban a ser para mi vida, tanto para mi desarrollo personal como mi desarrollo académico.. En el poco tiempo transcurrido desde que terminé la maestría, he descubierto que las herramientas de paz, siempre están en mi equipaje. Han estado conmigo en España, Venezuela, Cuba, Ecuador y Noruega, que son los países en donde he vivido mientras escribía trabajo. He traído mi Tesis a todos estos países, donde he compartido y vivido algunas de las teorías aprendidas en clase, asimismo cada uno de estos sitios- con su gente obviamente- me han inspirado en este viaje que ahora ha llegado a su último capítulo. Entonces, antes de concluir con el trabajo académico de esta tesis, quería escribir estas líneas para concluir toda una trayectoria compuesta por la tesis, pero también por discusiones, aprendizaje, sentimientos y encuentros que siempre quedarán como parte de mí.

Por fin, estamos en las últimas reflexiones de una tesis que nos ha llevado por una trayectoria compuesta por la filosofía para la paz, la filosofía de la liberación y la Revolución Bolivariana. Para comenzar con el final de este capítulo, hemos observado que desde el llamado *sur*, el despertar de los pueblos están llevando a cabo una batalla de emancipación. Sin embargo, no nos encontramos en la Batalla de Carabobo en 1814, sino en una batalla frente a la globalización neoliberal en el Siglo XXI. Simón Bolívar acabó con el colonialismo territorial en Venezuela y otros países de Sudamérica, pero la *colonialidad global* siguió reproduciéndose a través del sistema mundo, en una jerarquía global donde el centro mantiene a la periferia en una situación subordinada. *La colonialidad del poder* (Quijano 1992) ha entrado en una fase muy violenta con la globalización neoliberal, lo cual obstaculiza una cultura de paz. No obstante, en la última década, el *TINA* (*There is No Alternative*) de Margaret Thatcher está perdiendo fuerza ante resistencias del Sudamérica: El

pensamiento único nunca triunfó y nunca triunfará en su eliminación de la diversidad. Tanto Thatcher -como el llamado *fin de la historia* de Fukuyama -se equivocaron en su arrogancia al proclamar la verdad única. 10 años más tarde, en la plena década neoliberal, “los sujetos de estudio”, se mostraron otra vez como sujetos muy activos, formando y creando su propia historia, rechazando por tercera vez, el paquete neoliberal en Venezuela. A diferencia de los gobiernos anteriores, las promesas de un proyecto político distinto se mostraron ser más que palabras vacías. En el 2006 cuando las calles en Mar de Plata en Argentina se llenaron de protestas en contra del neoliberalismo, Bush y el tratado de libre comercio ALCA, ya había un gobierno subversivo en Venezuela, creando un contra-discurso. El giro hacia la izquierda que comenzó con la elección de Hugo Chávez en 1998 marcó el inicio del periodo que ha sido objeto de estudio y de reflexión para este trabajo.

Basándonos en las aportaciones de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, teníamos como hipótesis que la Revolución Bolivariana ofrece algunas prácticas de liberación para el pueblo, que aportarían a un nuevo proyecto transmoderno liberador. Unos de los objetivos centrales de esta investigación ha sido averiguar y visibilizar cuáles son los principales debates que surgen del diálogo entre la filosofía para la paz y la filosofía de la liberación. En primer lugar hemos observado que tanto la filosofía para la paz como la filosofía de la liberación, son filosofías comprometidas ante el sufrimiento humano, por lo tanto son filosofías que nos ayudan a cuestionar y criticar, en lugar de quedarnos en *una epistemología de punto cero*. Con estas herramientas podemos criticar la producción de víctimas cuyas voces se han intentado silenciar pero asimismo nos dan las herramientas para poder escuchar a las víctimas, para reconocerlas como diferentes, pero iguales.

Al distanciarse del pensamiento único, de la unilateralidad de la razón y de la pretensión de objetividad por parte de una ciencia provincial de seres masculinos occidentales, que han intentado crear conocimientos universales- ambos corrientes filosóficas se abren hacia las voces silenciadas, pero también hacia el amor, y la ternura. También hemos visto que surgen algunos debates que parten de discusiones entre Enrique Dussel y los teóricos de la Ética de Discurso. Aunque la filosofía de la liberación, incorpora todo lo logrado para ésta última, tiene otro punto de partida y desde la voluntad de la vida y de la solidaridad originaria, Dussel sostiene que la comunidad de la vida es anterior a la comunidad del lenguaje. Podemos observar que el argumento material de la ética de la vida está presente en todos los momentos de la filosofía de la liberación, entonces, hasta en cuestiones como el reconocimiento, podemos observar que para Dussel, esto tiene que ver con el segundo momento del principio material, que como vimos, es la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana.

Asimismo, el reconocimiento de Honneth, que como vimos se describe «como el amor que debe concebirse como un ser-si-mismo en el otro», tiene otro punto de partida para Dussel, quien habla de la importancia de la metafísica, como la conciencia ética que sabe escuchar la voz del Otro desde el Corazón (1973b: 54). El punto de partida entonces, sería el Otro y la Otra, lo que está más allá de lo Mismo. Y aunque Dussel estaría de acuerdo en que podemos pedirnos razones, escucharnos y reconocernos como interlocutores válidos en el debate, esto no es el punto de partida para Dussel, quien argumenta que hace falta abrirse a la metafísica, que es, saber escuchar y pensar el mundo desde la alteridad y la exterioridad. Y para la filosofía de la liberación, hay un momento pre-discursivo y esto es la solidaridad y la responsabilidad por el Otro. Esto es la la experiencia originaria de los seres humanos, y entonces a diferencia de la Ética Discursiva, opina que esto es un

momento que es previo a todos los sistemas pragmáticos y argumentativos. Como hemos observado, la filosofía para la paz se basa en la ética discursiva pero también es comprometida con la pobreza y las reivindicaciones redistributivas que serían entonces las necesidades materiales del cuerpo sufriente. Asimismo, aunque no hemos tocado en tema en profundidad en este trabajo, hemos visto que el giro epistemológico de la filosofía para hacer las paces también se abre hacia los sentimientos y el amor. Desde esta aproximación quizás podríamos sospechar que la radicalidad de Dussel de abrirse hacia la metafísica como amor y responsabilidad por el Otro antes de entrar en la comunidad de comunicaciones, son cuestiones que podrían cuestionar el punto de partida de la ética discursiva y asimismo complementar y aportar aspectos importantes para la filosofía para hacer las paces. En fin, para Dussel la solidaridad es amor por el Otro, y esto es una responsabilidad que se funda en la razón-ético pre-originaria, porque para poder entrar en una comunidad de comunicación y para poder escuchar al Otro, hay un momento previo en donde el Otro es reconocido como sujeto de actos de habla.

Ahora bien, vamos a hacer explícito algunos argumentos sobre el cómo y el por qué, todo esto se relaciona con las prácticas de liberación que he observado en la Revolución Bolivariana. Como hemos observado, la praxis es, según la filosofía de la liberación, aproximarse a la proximidad, y acortar distancia hacia alguien y aproximarse a él que necesita solidaridad: no con un palpamiento sino con amor y acaricia. Esto es la cuestión de la liberación, y la libertad metafísica, de negar la negación del sistema que produce sufrimiento y asimismo es la afirmación del Otro y la Otra, a partir de la afirmación de su vida. Ahora bien, para reconocer el Otro y la Otra en la exterioridad, antes de que entren en la comunidad de comunicación, con sus argumentos y con sus razones, también hace falta la fe en el Otro, tener confianza, porque al escuchar la interpelación del Otro y la

Otra se trata de situarse cara a cara e ir más allá de la razón. Si ahora recuperamos el criterio material y el criterio formal puesto en práctica con la Revolución Bolivariana, podemos observar que la solidaridad intersubjetiva alcanzada en el pueblo, en el bloque social de los oprimidos y excluidos, negaron la negación del sistema existente que les había negado la vida. Pero no quedaron en la crítica, no quedaron en la negación, sino que desde la positividad, desde la afirmación de sus vidas, se lanzaron hacia la interpelación del Otro y de la Otra sufriente para comenzar un nuevo proyecto, basado en la Voluntad de la Vida de las víctimas. Pero antes de tener cedula de identidad, antes de existir en los mapas, como *los nadies* que no sabían escribir, ellos y ellas se hacían protagonistas de su propia historia. Podemos entonces colocar a la solidaridad originaria entre las víctimas, dentro de los argumentos vistos en la filosofía política de la liberación. Es decir, como vimos, el pueblo, como el poder originario del poder político no eran invitados a la comunidad de comunicación en la democracia formal y pactada por COPEI y AD en Venezuela. Y cuando la negación del sistema produjo tanto sufrimiento que el pueblo explotó en el Caracazo en 1989, lo hicieron desde la afirmación de sus vidas. De allí hubo todo un proceso de concientización, deconstrucción y de construcción, que se basaba en el amor, la fe, la solidaridad originaria. Luego, con el proceso constituyente y la nueva constitución, las víctimas están reconocidas como interlocutores válidos en el debate. En fin, desde la filosofía de la liberación podemos empezar a concluir que la praxis de liberación comenzada por el pueblo venezolano detrás de 1989-como año simbólico- está basada en la razón y el amor, en la intersubjetividad de las víctimas que juntos conformaron el bloque de los oprimidos y excluidos que en su momento histórico, logró juntarse como el poder político o la *hiperpotencia* que hacía falta para repensar la política, para cortar la distancia entre los pueblos.

Como hemos observado, este pueblo no conforma un bloque estable, sino un conjunto que puede desintegrarse y que es un bloque diverso con múltiples reivindicaciones, tanto de reconocimiento como redistributivos, pero al juntarse en un *hegemon analógico*, el pueblo venezolano ha comenzado un camino para buscar otro proyecto. Desde las propias culturas negadas, desde las potencias transmodernas, el pueblo venezolano se ha revelado ante la negación de la modernidad, para afirmarse como víctimas, y liberarse de la dominación, tanto interna como externa. Observamos que Enrique Dussel, afirma que el poder político tiene que ser del pueblo pero que en momentos históricos de transición a una nueva política donde la democracia representativa puede nutrirse de la democracia participativa, es necesario con el liderazgo político. Como hemos observado, el filósofo hace muchas referencias a Hugo Chávez y rechaza la noción de populista que le deban; para Dussel, hay una diferencia entre populismo y lo popular.

Podemos concluir que existen prácticas de liberación en la Revolución Bolivariana, que se vinculan con la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel, algo confirmado por él mismo a lo que se refiere a la praxis política concreta. Pero como he intentado mostrar, no solo son las nuevas obras más políticas que se vinculan con la praxis bolivariana- estas últimas posiblemente se inspiran en dicha praxis, pero si regresamos al primer capítulo vemos que la praxis bolivariana también parece concretizar lo que la filosofía de la liberación ha sostenido como una filosofía comprometida con las víctimas de la periferia, desde los años sesenta. Hemos observado algunas prácticas concretas que cumplen con el criterio formal y el criterio material. En futuras investigaciones podría ser interesante enfocarme también en el tercer principio que es la de la factibilidad de la ética y la praxis de liberación. Desde este último criterio también podría visibilizarse más las contradicciones y los obstáculos que obviamente existen en la Revolución Bolivariana.

Desde la soberanía del pueblo también se construye la soberanía del Estado, y como se ha observado, Venezuela, como país periférico en el Sistema Mundo se enfrenta a las problemáticas inherentes a *la colonialidad*, la alienación, el imperialismo y el neoliberalismo. En fin, no creo que Venezuela ahora sea un país libre: para nada, de hecho sigue siendo un Estado petrolera extractivista y capitalista y como contradicción a todas las políticas y acciones puestas en práctica para cumplir con el criterio ético material, los índices de violencia directa es uno de los más altos del mundo. Pero a pesar de estas contradicciones y problemas internos, podemos observar muchas prácticas de liberación y de paz. Estas prácticas de liberación son prácticas de paz en el sentido de que buscan reducir el sufrimiento humano, al reducir la pobreza y reconocer a *los nadies*. Asimismo, son prácticas de paz que se construyen desde el pueblo y sus potencialidades, aunque todas estas prácticas –tanto del gobierno representativo como desde el pueblo entendido como poder político que controla y participa- conviven en una sociedad muy conflictiva y compleja, pero no son perfectas, ni Chávez era perfecto. Son prácticas de paz imperfectas que intentan caminar hacia el horizonte, donde está la paz positiva. Y aunque este horizonte se aleja por cada paso que tomamos, diríamos con Galeano que de igual forma, sirven para caminar.

Las prácticas de liberación tienen una lucha de batalla desde varios frentes, tanto históricos como actuales, pero a diferencia de antes, las luchas actuales son pacíficas, aunque conflictivas. Y esto tendrá mucho interés para la Investigación para la paz. Son nuevas maneras de crear cambios revolucionarios, que aunque imperfectas, son pacíficas y los resultados pueden medirse en las cifras ofrecidas por organismos como la FAO, aunque mejor puede observarse entre el pueblo y su participación activa, con su dignidad como pueblo. Al situar al pueblo como sujeto de la acción y política, la Revolución Bolivariana ha ofrecido prácticas que van más allá de las fronteras

nacionales, y con la creación de organismos como ALBA (CELAC sería otro ejemplo que no hemos abordado en la tesis), se destaca la solidaridad internacional, donde el Otro y la Otra, desde la exterioridad tienen protagonismo.

Partiendo desde el sur, hemos visto que la filosofía de la liberación se compromete explícitamente con las víctimas del mundo, quienes desde su experiencia de exterioridad tienen un lugar privilegiado en la filosofía de la liberación. Ahora bien, para concluir, podemos observar que la filosofía de la liberación encuentra prácticas concretas en la reconstrucción del poder del pueblo, que con soberanía y una comunidad de víctimas solidarias construyen un bloque de paz, que puede entrar en la comunidad de comunicación y ser reconocidos como interlocutores válidos en el debate, y no solo para ser incluidos en la construcción de una democracia Cosmopolita, sino para descolonizarla. Partiendo desde la alteridad de las víctimas, desde *la analéctica* y el momento afirmativo de la vida, Venezuela como otros países de ALBA, construyen una comunidad de víctimas solidarias que luchan para guardar su exterioridad y para encontrar y reforzar las semillas de potencias y *potentia* que cientos de años de colonialidad y alienación, no ha logrado eliminar. En conclusión, a pesar de su imperfectividad, las prácticas de liberación de la Revolución Bolivariana aportan a las culturas transmodernas, en el sentido de que les reconoce, les afirma y así no se vuelven invisibles, sino protagonistas en un nuevo proyecto transmoderno, que nace exactamente de estas tradiciones transmodernas existentes, pero que son nuevas en el sentido de que se tratan de nuevas alianzas de solidaridad ente los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

ANGULO SÁNCHEZ, NICOLÁS (2010): «*Paz, Desarrollo y Derechos Humanos de la tercera Generación*» Faleh Pérez, Carmelo y Carlos Villán Duran (Dirs). Estudios sobre el Derecho Humano a la paz, Madrid, catarata, 89-109.

AZZELINI DIARIO(2008) «*La Revolución Bolivariana: “o inventamos o erramos”*». Claves para leer el proceso de transformación social venezolano». Bajo el Volcán, Vol.7, Núm.12, sin mes, 2008,pp 11-28 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla México.

Disponble en Disponible en : <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-36/la-revolucion-bolivariana-o-inventamos-o-erramos-claves-para-leer-el-proces> , Fecha de consulta: 04.08.2015

ARIAS, HORTENSIA CABALLERO (2007) «*Postdesarrollo, Antropología y Estado en Venezuela: La nueva lógica de la participación local*» Disponible en: http://www2.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-00062007000100006&lng=es&nrm=i Fecha de consulta: 20.05.2015

AGENCIA VENEZOLANA DE NOTICIAS (AVN) (07.2015): Entrevista a Fernando Casado. Disponible en: <http://www.avn.info.ve/contenido/fernando-casado-venezuela-plantea-formas-novedosas-para-garantizar-ddhh> Fecha de consulta: 02.08.2015 :

BANCO MUNDIAL(2014): Perspectivas de la urbanización mundial : Disponible en <http://datos.bancomundial.org/indicador/SP.URB.TOTL.IN.ZS>

BEVERLY JOHN (2011)_: «*Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternada y hegemonía*» Fundación Celarg; centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Venezuela

BORON, ATILIO A (2013) «*América Latina en la geopolítica del imperialismo*» Fundación Imprenta de la Cultura, Ministerio del poder popular para la cultura, Guarenas, Venezuela

BORON, ATILIO A (2003) «Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina». – Buenos Aires :Clasco

AUGUSTO BONDY SALZAR (1968) «*¿Existe una filosofía de nuestra América?*» Disponible en : <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf>. Fecha de consulta: 11. 06. 2015

BUTLER, JUDITH (2000): «*El marxismo y lo meramente cultural*» en New Left Review N° 2 Mayo-Junio. 109-121

CASADO GUTIÉRREZ, FERNANDO (2013a): Introducción a los Derechos Humanos desde una perspectiva bolivariana y revolucionaria. Fondo Editorial William Lara, Caracas, Venezuela

CASADO GUTIÉRREZ, FERNANDO (2013b): El ABC de la CIA. Informe Colección Guerra mediática. Ediciones Correo del Orinoco. Caracas. Venezuela

CASADO GUTIÉRREZ, FERNANDO(2013c): Morbo, manipulación y negocios. Las armas de EL País contra Chávez. Informe .Colección Guerra Mediática. Ediciones Correo del Orinoco. Caracas. Venezuela

CASCON PACO,(2000): Dossier central, «*Educación en y para el conflicto*».Cuadernos de Pedagógico,

CASTRO-GÓMEZ Y RAMÓN GROSFOGUEL (eds.) (2007) : « *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*». Bogotá, Siglo del Hombre Editores

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO (2011): «*Critica de la razón latinoamericana*», 2da ed. Bogotá Editorial Universidad Pontificia javeriana. Instituto pensar Colciencias.

CEPAL(2013) «*Panorama social de América Latina, 2013*». la División de Desarrollo Social y la División de Estadísticas de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Las Naciones Unidas. Santiago de Chile . Disponible en :
<http://www.cepal.org/es/publicaciones/panorama-social-de-america-latina-2013> Consultado :05.09.2015

CEPAL(1998) «*Panorama social de América Latina, 1998*». la División de Desarrollo Social y la División de Estadísticas de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Las Naciones Unidas. Disponible en : <http://www.cepal.org/es/publicaciones/panorama-social-de-america-latina-1998> Conaultado :05.09.2015

CICCARIELLO- MAHER Y MÁS (2011) : «*The Bolivarian Process in Venezuela: A Left Forum*» *Revista Historical Materialism*, S. Spronk, J.R. Webber p 233–270. Disponible en :
http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/105288/mod_resource/content/1/Bolivarian_Debate_Venezuela.pdf , Fecha de consulta : 20.07.2015

CHOMSKY, NOAM (2004) «Hegemonía o Supervivencia: El dominio mundial de EE.UU.» Grupo editorial Norma. Bogotá
NOAM, CHOMSKY(2010): Discurso en UNESCO, 25.05.2010. Disponible en :
http://chomsky.info/20100525_sp/ Fecha de consulta, 22.09.2015

COLLON , MICHEL (2014): «*Los 7 pecados de Hugo Chávez*». Ediciones Correo del Orinoco. Caracas, Venezuela

COMINS MINGOL, IRENE (1999): «*Cultura para la paz: hacia una búsqueda del reconocimiento*», en Jornades de Fomento de la Investigación en Ciencias Humanas y Sociales. Fòrum de Recerca. Número 4. ISSN: 1139-5486. Disponible en
<http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jfi4/culpaz.pdf>, Fecha de consulta, 01-06-2014

COMINS MINGOL, IRENE (2008): «La ética del cuidado y la construcción de la paz» en Documentos de trabajo 2, Barcelona, Ceipaz.

COMINS, MIGNOL IRENE, PARÍS ALBERT, MARTÍNEZ GUZMÁN (2009): «*hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado*», la Universitat Jaume I y Bancaja-Fundación Caja Castellón, P1•1A2009-07

MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT y otros (2011): «Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado», en MUÑOZ, FRANCISCO y BOLAÑOS, JORGE (eds.), *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la Paz Imperfecta*, Granada, Universidad de Granada, 95-122

LA CONSTITUCIÓN DE LA REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA (1999): «el Artículo 273», Disponible en http://www.cne.gob.ve/web/normativa_electoral/constitucion/titulo5.php#art273 Fecha de consulta: 25.08.2014

CORONIL FERNANDO(2003): ¿ Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas de un rompecabezas. Revista Temas, NO 33-34, abril 2003, Disponible en <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/1929> , Fecha de consulta: 17.05.2014

CORONIL, FERNANDO (): El Estado Mágico, entrevistado por Graciela Montaldo. Caracas. Disponible en : www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/132.do , el [ceapedi.com.ar/im](http://www.ceapedi.com.ar/im) Fecha de consulta: Fecha de consulta : 16.07.2015

CORONIL, FERNANDO (2008): «*Magical History: What's Left of Chavez?*». Disponible en : <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/> , Fecha de consulta, 06.09.2015

DUSSEL, ENRIQUE (1973a): «*Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo1*» Siglo veintiuno argentina editores sa Latinoamérica libros. Buenos Aires, Argentina

DUSSEL, ENRIQUE (1973b): «*Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo2*». Siglo veintiuno argentina editores sa Latinoamérica libros. Buenos Aires Argentina

DUSSEL, ENRIQUE (1977a): «*Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*» Editorial Extemporáneos A.S. México. D.F

DUSSEL, ENRIQUE (1977b): «*Filosofía Ética Latinoamericana, de la Erótica a la Pedagogía de la Liberación*» Editorial Edicol. México. D. F

DUSSEL, ENRIQUE (1994a): «*1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*», Conferencia de Frankfurt Octubre 1992. Colección Academia numero 1. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores La Paz Disponible en : <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf> Fecha de consulta: 10.04.2015

DUSSEL ENRIQUE (1994b): «*Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*». Editorial Nueva América, Bogotá Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120422095648/HISTORIA.pdf> Fecha de consulta: 22.07.2015

DUSSEL, ENRIQUE (1994c): «Europa, modernidad y eurocentrismo». Universidad Autonoma Metropolitana Iztapalapa, México. Disponible en : <http://enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf> .Fecha de consulta : 10.04.2014

DUSSEL ENRIQUE (1998a): «*Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*» Editorial Trotta-UAM.I-UNAM, México.

DUSSEL ENRIQUE (1998b): «*En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)*» en la *Revista Anthropos*, huellas del conocimiento, n.º. 180: *Enrique Dussel: un proyecto ético y político para América Latina*, Septiembre-octubre. pp. 13-36.

DUSSEL ENRIQUE (1998c): «*La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel*» UAEM Universidad Autónoma del Estado de México.

DUSSEL ENRIQUE (2000), «*Europa, modernidad y eurocentrismo*» En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.)

CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>

DUSSEL ENRIQUE, (2002a) «*World-System and “Trans”-Modernity*» *Nepantla: Views from South* 3.2, by Duke University Press

DUSSEL ENRIQUE (2002b): «*Estado de guerra permanente y razón cínica*» Presentación realizada en la Universidad Autónoma de México-Iztapalapa el 13 de marzo de 2002, enviada por el autor para su publicación *Herramienta*. Disponible en <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-21/estado-de-guerra-permanente-y-razon-cinica>

DUSSEL, ENRIQUE (2004): «*Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la liberación*». UAM. México. Disponible en : <http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf> Fecha de consulta: 24.04. 2015

DUSSEL ENRIQUE (2006a): «*Filosofía de la cultura y la liberación*» UACM, México, 329 pp Eduardo Mosches, ISBN : 9689037110.

DUSSEL, ENRIQUE (2006b): «*20 Tesis de política*», Siglo XXI editores S.A.de.c.v. México.

DUSSEL ENRIQUE (2007a): «*El giro descolonizador desde el pueblo y hacia la segunda emancipación*» en *Política de la liberación. Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 482-505.

DUSSEL ENRIQUE (2007b): «*Cinco tesis sobre el “populismo”*». UAM-Iztapalapa, México).

Dussel, ENRIQUE (2007c): «*Materiales para una política de la liberación*» Facultad de Filosofía, UANL, Plaza y Valdés Editores. México.

Dussel, ENRIQUE (2007d): *Para una erótica latinoamericana*. Fundación Editorial el Perro y la rana. Caracas. Venezuela.

DUSSEL ENRIQUE (2009): «*Política de la liberación*», *Volumen II La arquitectónica* . Editorial Trotta, S.A., Colección estructuras y procesos, serie filosofía.

DUSSEL, ENRIQUE (2010): «*Con nuestro América*». Entrevista : entrevistado por Yamandú Acosta y Alejandro Casas. Disponible en : <http://connuestraamerica.blogspot.no/2010/09/enrique-dussel-ahora-la-transmodernidad.html> Fecha de consulta: 01.10.2015

DUSSEL ENRIQUE (2011a): «*Filosofía de la Liberación*». Fondo de Cultura Económica, México 298 p.

DUSSEL ENRIQUE (2011b): «*Carta a los indignados*». La Jornada ediciones, México, D.F, 238 pp.

DUSSEL, ENRIQUE (2014) : «*16 Tesis de economía política: interpretación filosófica*» , Edición: Siglo XXI, México, 2014, pp 424.

DUSSEL, ENRIQUE (2013). E. Dussel explica la teoría El Giro Descolonizador. Daniel Muñoz. Disponible en : <http://www.videodownload.cc/youtube/e-dussel-explica-la-teoria-el-giro-descolonizador-the-decolonaizing-turn> Fecha de consulta

ELLNER, STEVE (2011): «*El fenómeno Chávez: Sus orígenes y su impacto*». Fondo Editorial Tropykos. Fundación Centro Nacional de Historia. Caracas, Venezuela

FANON, FRANTZ(1973): *Piel blanca y mascararas negras*. Editorial Abraxas.Buenos Aires.

FRANK G. ANDRÉ (1967): «*El desarrollo del subdesarrollo*» Pensamiento Crítico, Habana, no 7, agosto de 1967.p 159-172. Disponible en : <http://www.filosofia.org/rev/pch/1967/n07p159.htm> Fecha de consulta: 17.04.2014

FRASER, NANCY (2006): «*La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación*», en FRASER, NANCY Y HONNETH, AXEL: ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico, Disponible en http://www.trabajo.gov.ar/downloads/cegiot/08ago-dic_fraser.pdf., Fecha de consulta: 04.03.2015

FRASER, NANCY (2000): «*Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler*», en *New Left Review*. 2, 123-134, mayo/jun.2000.

FRASER NANCY(1996) «*Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género*». Revista Internacional de Filosofía Política, Madrid, n. 8, 1996.

FUKUYAMA, FRANSIC (1988) : «*Fin de la historia*. Revista The National Interest». Disponible en : <http://bioetica.org/cuadernos/bibliografia/fukuyama.pdf> Fecha de consulta : 19.04.2014

FUKUYAMA, FRANCIS (1999): «Pensando sobre el fin de la historia 10 años después». El País, 19 de junio de 1999. Disponible en :

http://elpais.com/diario/1999/06/17/opinion/929570403_850215.html Fecha de consulta| 17.04.2014

GALEANO, EDUARDO (2000) «*Las Venas Abiertas de América Latina*». Siglo veintiuno editores, s.a de s.v México.

GALEANO, EDUARDO (2013) «*Los nadies*» y «*la utopía*» en *Ventanas*. Fundación Editorial El perro y la rana. Centro nacional del libro. Gobierno Bolivariano de Venezuela. Ministerio del Poder Popular para la cultura. Caracas, p 40, 60.

GALEANO, EDUARDO (2004), en *Aporrea* 2015. Disponible en:

<http://www.aporrea.org/venezuelaexterior/n266322.html> Consultado: 23.04.2015

GALTUNG, JOHAN (1967) : «*Theories of peace. A synthetich Approach to Peace Thinking*». International Peace Research Institue, Oslo , 1967

GALTUNG, JOHAN (1969) «*Violence, Peace and Peace Research*», *Journal of Peace Research* 6 (3): 167-91, consultado en :

<http://jpr.sagepub.com/cgi/reprint/6/3/167?ijkey=zsUzyF4TiYCRY&keytype=ref&siteid=spjpr7/4/2015>)

GALTUNG, JOHAN (1990): «*Cultural Violence* », *Journal of Peace Research*, Vol.27, No. 3. Pp 291-305. Disponible en : : <http://www.jstor.org/stable/423472>. Fecha consultado :

GALTUNG, JOHAN (1993): «*Los fundamentos de los estudios sobre la paz*», en RUBIO, ANA (ed.): *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz*, Granada, Universidad de Granada.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, GEORGE (2007) «La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel» en Enrique Dussel (2007) «*Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*»

GROSFUGUEL, RAMÓN, Walter Mignolo, Anibal Quijano (Grosfougel, Losacco comp) (2009): «*Pensar decolonial*» Instituto municipal de publicaciones de la alcaldía de Caracas. Fondo Editorial La Urbana, Editores Lirio Reyes y Palef Suzzarini

HORACIO, CERUTTI GULDBERG (2002) «*Filosofía de la liberacion latinoamericana*» Disponible en <http://www.olimon.org/uan/cerutti.pdf> . Fecha de consulta : 17.04.2015

MIRIAM LANG Y ALEJANDRA SANTILLANA (2010): « Democracia, participación y socialismo». Fundación Rosa Luxemburg.197p. QUITO

LANDER EDGARDO Y NAVARRETTE, (2007): *La política económica de la izquierda latinoamericana en el gobierno , Venezuela*. Havens Senter. Rosa Luxenburg Stiftung. Paisés Bajos.

LEOPOLDO, ZEA (1969): «*La Filosofía Americana como filosofía sin más*». Disponible en :
<http://www.ensayistas.org/identidad/indices/autores/zea.htm> Fecha de consulta : 02.06.2014

LÓPEZ, JUAN TORRES (2006): «*Venezuela a contracorriente. Los orígenes y las claves de la revolución Bolivariana*». Icaria Editorial,s.a

LEVINAS, EMMANUEL (2002): «*Totalidad e Infinito*». Sexta edición . EDICIONES SÍGUEME,
SALAMANCA Polígono El Montalvo.

LEY ORGÁNICA DEL PODER POPULAR (2010) : Disponible en :
https://www.cfg.gob.ve/web_cfg/images/Leyes/4-LEY-ORGANICA-DEL-PODER-POPULAR.pdf
Fecha de consulta : 22.09.2015

LEY ORGÁNICA DE LA PLANIFICACIÓN PÚBLICA Y POPULAR (2010): Disponible en :
http://www.mpcomunas.gob.ve/wp-content/themes/comunas/documentos/planificacion_publica_y_popular.pdf. Fecha de consulta :
22.09.2015.

LEY ORGÁNICA DE LA CONTROLARÍA SOCIAL (2010) : Disponible en :
https://www.cfg.gob.ve/web_cfg/images/Leyes/3-LEY-ORGANICA-DE-CONTRALORIA-SOCIAL.pdf . Fecha de consulta : 22.09.2015.

MALDONADO-TORRES, NELSON(2011): «El pensamiento filosófico del giro descolonizador»,
en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, México: Siglo
XXI, 2011, pp. 683-700

MALDONADO TORRE, NELSON(2007) . «*Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*»¹ . Disponible en : <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf> . Fecha de consulta : 18.08.2015

MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT (2000) «*Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la paz*» Convergencia, septiembre- diciembre. Año 7, numero 23 Universidad Autónoma de Estado de México. P 49-96 Toluca, México

MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT (2009) «Filosofía para hacer las paces», Barcelona, Icaria Antrazyt

MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT (2005): «Podemos transformar los conflictos» Podemos hacer las paces, reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M, Bilbao, Desleé De Brouwer, 105-137 no lo encuentro en el texto ;

MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT y otros/as (2009): «*La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: los estudios para la paz*», en Convergencia, Revista de Ciencias Sociales. UAEM. Núm. Esp. IA, 91-114.

MEDEL, JUAN CARLOS (2013): «Ciccariello-Maher, George. *We created Chávez: a people history of the venezuelan revolution. Reseña*», Disponible en :

<https://revistahistoria.universia.net/article/view/296/we-created-chavez-people-history-of-the-venezuelan-revolution> Fecha de consulta: 25.04.2014

MIGNOLO, WALTER (2007): «*El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura, un manifiesto*», en CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO y RAMÓN GROSFUGUEL (eds.) (2007): «*El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*». Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 25-46.

MIGNOLO, WALTER (2010): «*Desprendimiento epistemológico, emancipación, liberación, descolonización*», en Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad, Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 9-17.

MIGNOLO, Walter (2008):«*Pensamiento decolonial. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso*» Tabula Rasa, núm. 8, enero-junio, pp. 243-281 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia Disponible en : <http://www.revistatabularasa.org/numero-8/mignolo1.pdf> Fecha de consulta: 18.06.2015

MISIONES SOCIALES: DISPONIBLE EN FECHA DE CONSULTA:

<http://www.misionmilagro.gob.ve/documentos/misiones.pdf>

MONSONYI, ESTEBAN EMILIO (2012): «*Identidad nacional y culturas populares*» Fundarte. Caracas, Venezuela.

MUÑOZ, FRANCISCO A. (2001) «*La paz imperfecta en un mundo en conflicto*», en F. A. MUÑOZ (ed.) *La paz imperfecta*, Granada, pp. 38-66.

MUÑOZ FRANCISCO (2012): «*La paz, partera de la historia*», cap,1 en «*la paz, partera de la historia*» de Juan Manuel Jiménez Arenas-Francisco A. Muñoz, Archivo, 2012.

OMAR, SIDI Mohamed (2007). *Los estudios post-coloniales : una introducción crítica* / Sidi M. Omar. — Castelló de la Plana : Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L.

OMAR, SIDI (2012). «Rethinking Development from a Postcolonial Perspective» [online article]. *Journal of Conflictology*. Vol. 3, Iss. 1, pp. 42-49. Campus for Peace, UOC. [Consulted: dd/mm/yy].

OXFAM (2014). Informe. Disponible en :

https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/cr-even-it-up-extreme-inequality-291014-es.pdf Fecha Fecha de consulta: 08.08.2014

PARÍS ALBERT, SONIA (2009): «*Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*» Barcelona, Icaria.

QUIJANO, ANIBAL: (2000) «*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*» En el libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.

RAMONET, IGNACIO (1995) :«*El pensamiento único*», en «*Quince años de resistencia y de ira*» (2011). Ediciones Cybermonde SL

RAMONET,IGNACIO(2003): El quinto poder. Disponible en:<http://monde-diplomatique.es/2003/10/ramonet.html> Ramonet El Quinto poder Fecha de Consulta: 24.05.2014

RAMONET, IGNACIO (2013) «*Hugo Chávez, Mi primer Vida. Conversaciones con Igancio Ramonet*». Random House Mondadori S.A

RANGEL, JOSÉ VICENTE (2012) : De yare a Miraflores el mismo subversivo. Entrevistas al comandante HUGO CHÁVEZ FRÍAS (1992 2012). Editorial Coreo de Orinoco. Caracas. Venezuela. Disponible en : <http://www.tss.gob.ve/wp-content/uploads/2014/08/De-Yare-a-Miraflores-el-Mismo-Subversivo.pdf> Consultado : 08.09.2014

RESTREPO EDUARDO Y AXEL ROJAS (2010): «*Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*» Colección políticas de la alteridad». Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar Editorial Universidad del Cauca

RODRÍGUEZ, LUIS ADRIÁN MORA (2007) «*El pobre y la pobreza como exterioridad: la construcción de una alternativa política utópica para América Latina desde la filosofía de Enrique Dussel*» Publicación de CLACSO. Disponible <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2007/pensa/rodriguez.pdf> Fecha de consulta:06.08.2014

RODRIK, DIDRIK (2009, 2007): *El indefectible trilema de la economía mundial*. Disponible : <http://www.globalizacion.org/globalizacion/RodrikGlbzTrilema.htm> . Fecha de consulta| : 25.05.2014.

RETAMOZO, Martín (2008) *Enrique Dussel: Towards a Political Philosophy of Liberation. Notes on "Twenty Political Theses"* . Disponible en : <http://enriquedussel.com/txt/56.Twenty.pdf> Fecha de consulta: 27.06.2014.

RT NOTICIAS(2012): Jimmy Carter: El sistema electoral venezolano es el mejor del mundo. Disponible en : <http://actualidad.rt.com/actualidad/view/54145-jimmy-carter-sistema-electoral-venezolano-mejor-mundo> Fecha de consulta: 05.05.2015.

SATRÚSTEGUI, KOLDO UNCETA (2009): «*Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. En Carta Latinoamericana*», -Contribuciones en Desarrollo y Sociedad en América Latina, Montevideo, no 7, 2009.

SHIVA, VANDANA (2001): «*Hacer las paces con la diversidad « Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*», Barcelona, Icaria, 125-142

TORTOSA JOSE MARIA (2003) «la violencia estructural».

TORTOSA JOSE MARIA (2009) «*El futuro del maldesarrollo*». Revista Obets, 4, 2009, pp. 67-83
Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz. Disponible en : Fecha de consulta :

OFICINA DE LAS NACIONES UNIDAS CONTRA LA DROGA Y EL DELITO (UNODC) (2012): Estudio Mundial sobre el homicidio. Disponible en :
https://www.unodc.org/documents/gsh/pdfs/GLOBAL_HOMICIDE_Report_ExSum_spanish.pdf
Fecha de consulta: 20.09.2015

VARGAS ARENAS, IRAIDA Y MARIO SANOJA OBEDIENTE (2015): *la larga marcha hacia la sociedad comunal*. Tesis sobre el socialismo bolivariano. Fundación Editorial el perro y la rana. Venezuela

WALLERSTEIN, IMMANUEL (2006) «Análisis de Sistema-Mundo , una introducción» Siglo veintiuno editores.