

La transformación social en la esfera del principio crítico-constructivo desde el pensamiento de Enrique Dussel



Aura Inés Blanco Gómez

Asesor

Diego Alejandro Botero Urquijo

Universidad de Pamplona
Facultad de Artes y Humanidades
Programa de filosofía
Pamplona
2025

Dedicatoria

Al espíritu libre, espontáneo y luchador; al alma noble de mi madre, al encanto de las madrugadas que con gran fervor emanan ideas con adjetivos multiplicativos de experiencia hasta la tasalomanía de mi inmenso razonar.

Agradecimientos

A Dios, al tiempo y al espacio de la vida que me ha llevado de la mano y me ha conducido hasta el camino de mami - mi madre y hermana- a mis compañeras de sueños y esperanzas, Johana Rivera y demás amigas; y a los mentores del programa de Filosofía, por su valioso aprendizaje.

La transformación social en la esfera del principio crítico-constructivo desde el pensamiento de Enrique Dussel

Por: Aura Inés Blanco Gómez

Resumen

La transformación social en la esfera del principio crítico-constructivo desde el pensamiento de Enrique Dussel, analiza cómo se propone una *praxis* liberadora para enfrentar las estructuras de dominación más opresión en América Latina, donde la ética y la política se entrelazan para cuestionar dichas desde la alteridad. En este sentido, su método analéctico, contrario a la dialéctica hegeliana, parte del Otro excluido como sujeto epistémico y político, escuchando su voz para descolonizar el pensamiento y la acción.

Además, esa *praxis* liberadora en Dussel se divide en dos momentos: *praxis* negativa, que desenmascara y niega las estructuras opresoras, y *praxis* positiva, que construye nuevas relaciones sociales basadas en la justicia y el diálogo. No obstante, esta dinámica se ejemplifica en movimientos como el zapatismo, que combina la resistencia al neoliberalismo con la creación de autonomías comunitarias; por ello, los principios políticos como: el material (vida humana), formal-democrático (participación) y de factibilidad (viabilidad) guían esta transformación, evitando tanto el reformismo vacío como el radicalismo estéril.

Conforme, la colonialidad del poder, analizada junto a Aníbal Quijano, revela cómo las jerarquías raciales y económicas persisten en la modernidad, naturalizando la exclusión. Frente a

esto, Dussel propone el poder obediencial donde los gobernantes sirven a la comunidad, evitando la fetichización del poder que corrompe las instituciones.

Finalmente, para Dussel la política debe ser un espacio de creación colectiva, no de dominación, donde los marginados sean protagonistas de su emancipación.

Palabras clave: Dussel; ética; política; principio y transformación

Social transformation in the sphere of critical-constructive principle from the thought of Enrique Dussel

By Aura Inés Blanco Gómez

Abstract

Social transformation within the framework of the critical-constructive principle, as developed in the thought of Enrique Dussel, explores how this philosopher's approach proposes a liberating *praxis* to confront structures of domination and oppression in Latin America. In his philosophy, ethics and politics are intertwined to challenge these structures from the standpoint of otherness. Dussel's analytical method, in contrast to Hegelian dialectics, begins with the excluded Other as an epistemic and political subject, listening to their voice in order to decolonize both thought and action.

Moreover, Dussel's liberating *praxis* is divided into two moments: negative *praxis*, which unmasks and rejects oppressive structures, and positive *praxis*, which constructs new social relations grounded in justice and dialogue. This dynamic is exemplified in movements such as Zapatismo, which combines resistance to neoliberalism with the creation of autonomous communities. Political principles such as the material (human life), the formal-democratic (participation), and the feasibility (viability) guide this transformation, avoiding both empty reformism and sterile radicalism.

Accordingly, the coloniality of power—analyzed in dialogue with Aníbal Quijano—reveals how racial and economic hierarchies persist within modernity, thereby naturalizing exclusion. In response, Dussel proposes the concept of obediential power, in which rulers serve the community, thus avoiding the fetishization of power that distorts social and economic relations.

Keywords: Dussel; ethics; politics; principle and transformation

Tabla de contenido

Introducción	9
Capítulo I: Filosofía, política y la analéctica desde los argumentos de Enrique Dussel	24
1.1 Método analéctico	32
1.2 Ética y política de liberación.....	37
1.3 Colonialidad del poder y clasificación social junto a Aníbal Quijano.....	41
Capítulo II: principios éticos y políticos de liberación	45
2.2 Poder obediencial.....	47
2.3 Principios de la política de la liberación	54
2.4 Principios normativos políticos formal – democrático y de factibilidad	62
2.5 Institucionalización del poder	64
2.6 Estado ideal.....	66
Capítulo III: un flagelo político que debilita y carcome un pueblo	70
3.1 Praxis de liberación.....	75
3.2 El pueblo en Dussel	79
3.3 Pretensiones de justicia que tiene la praxis de liberación desde los principios políticos	
81	
Conclusiones	84
Referencias.....	89

Introducción

Este texto analiza la transformación social a partir de los principios políticos de la política de la liberación, principalmente desde el principio crítico-constructivo, en el pensamiento de Enrique Dussel. En este sentido parte de la pregunta problema: ¿de qué manera es factible la transformación social en la esfera política desde el principio crítico-constructivo de la política de la liberación de Enrique Dussel?

Debido a que el escrito se centra en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel Ambrosini pensada desde las condiciones que conciernen a el sujeto desde sociedades que oprimen y vulneran su vida, su objetivo general es analizar los principios políticos de la política de la liberación, en especial el principio crítico-constructivo en el ámbito de la *praxis* liberadora desde la concepción de justicia social, transformación, desarrollados en la) *Política de la liberación: historia mundial y crítica* (2007); *Política de la liberación: arquitectónica* (2009); *Política de la liberación crítica creadora* (2022) y *20 Tesis de política* (2006).

En este trabajo se abordan los elementos constitutivos del principio crítico-constructivo de la *praxis* de liberación sostenida en la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998); *Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I y II* (1973); *Método para una filosofía de la liberación* (1972); *Ética del discurso y ética de la liberación* (1999); *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (1983) y *Siete ensayos de la filosofía de la*

liberación (2020), desde el concepto del principio crítico-constructivo y un examen de la relación de la objetivación de la transformación.

Este trabajo se desarrolla en una introducción, tres capítulos y sus conclusiones. A través de una revisión exhaustiva, recopilación de documentos sobre las obras de Dussel se responderá qué es el principio crítico-constructivo según Dussel, con la finalidad de identificar los conceptos clave, el enfoque filosófico-metodológico utilizado por el autor como base sólida para el análisis que consolida la primera fase la cual es exploratoria.

En segundo lugar, se procede a identificar a través de una fase analítica las ideas centrales del principio material de la política, flagelo que debilita y carcome un pueblo y el método crítico analéctico, ya que de una u otra forma lo anterior implica un análisis detallado de las ideas centrales del principio crítico-constructivo, la ética y la justicia social, interpretando sus significados y/o rastreando las conexiones de *potesta* más *potentia* con la realidad social latinoamericana.

Para ello se utilizan técnicas de análisis documental, textual hasta lectura crítica, con el propósito de descubrir patrones, identificar coherencias a su vez detectar rupturas conceptuales en los argumentos de Dussel, lo que fue posible gracias al uso de fuentes como: Dialnet, Biblioteca digital institucional, *Academic Search Alumni Edition* (EBSCO) y Scopus, tomadas de bases de datos indexadas vinculadas a la Universidad de Pamplona. Se incluye revistas científicas y libros de alto impacto, lo que conduce a la tercera fase interpretativa que consolida resultados sobre la ética y los tres principios implícitos (material, forma y factibilidad) desde la

fase anterior entonces, incluye la identificación de posibles aplicaciones prácticas de los principios filosóficos en diferentes ámbitos de la vida cotidiana.

Por último, la fase cuatro de síntesis y redacción recae en la elaboración del documento. No obstante, la metodología de esta investigación es cualitativa, cuyo objetivo es contextualizar la transformación social que evidencia la filosofía sistemática de Enrique Dussel en la esfera del principio crítico-constructivo desde la concepción de ética, filosofía liberadora, emancipación y justicia social.

Por ello, se aborda la forma cómo el principio crítico-constructivo en Enrique Dussel se materializa en la *praxis* política para alcanzar la liberación de los oprimidos en sistemas de dominación. En consecuencia, su filosofía parte de un principio que expresa en su obra *20 tesis de política* (2006): “La política es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros” (p. 24).

Inclusive, esa búsqueda de la transformación genera en el tiempo una analogía que intenta recuperar la disposición tanto de ella como de la compleja circunstancia política, implícitamente da connotación de funcionar desde la *praxis*-destruktiva-negativa hasta la *praxis*-positiva, que en su defecto da como resultado una *praxis* liberadora. De hecho, todo conduce a una estrategia que, desde el reconocimiento del sufrimiento humano se desarrollen mecanismos para que se evite y se garantice la producción y reproducción de la vida humana como principio material primordial.

Por un lado, la *praxis*-destruktiva-negativa es el primer paso, pero, no el fin de la liberación ya que específicamente es el momento crítico-radical donde los oprimidos toman conciencia de las

estructuras de dominación y las desenmascaran, negando su legitimidad. A todo esto, dicha *praxis* no es mera resistencia pasiva, sino una acción que deconstruye el orden establecido revelando su carácter fetichizado y alienante.

A excepción de ella, la *praxis* positiva es el momento constructivo donde la comunidad ejerciendo su *potentia* crea alternativas concretas al sistema negado. Aquí, la política ya no se limita a la crítica, sino que instituye nuevas relaciones sociales asentadas en la justicia, el diálogo y la reproducción de la vida. Para Dussel, ejemplos de esto son las economías solidarias, los sistemas de autogobierno indígena o las pedagogías liberadoras que prefiguran un mundo distinto. Conviene precisar que en esta *praxis* no solo se rechaza lo opresivo, sino que afirma lo nuevo, arraigándose en una ética material donde el criterio último es la dignidad de los excluidos.

Entonces, mientras la *praxis* negativa desmonta, la positiva edifica, conforme a ello Dussel (1983) considera que la izquierda daña el orden social:

La izquierda es el pensamiento político más sensible al dolor humano, a la injusticia, y, en términos generales a los padecimientos de la gente vulnerable, que es casi siempre la gente pobre. Pero como muchas veces esos padecimientos tienen origen en un Estado indolente que solo beneficia a la clase alta, el pueblo que simpatiza con la izquierda tiende a pensar que nada bueno puede venir del Estado. De ahí la fascinación que algunos pensadores progresistas han tenido con el anarquismo. (p. 236)

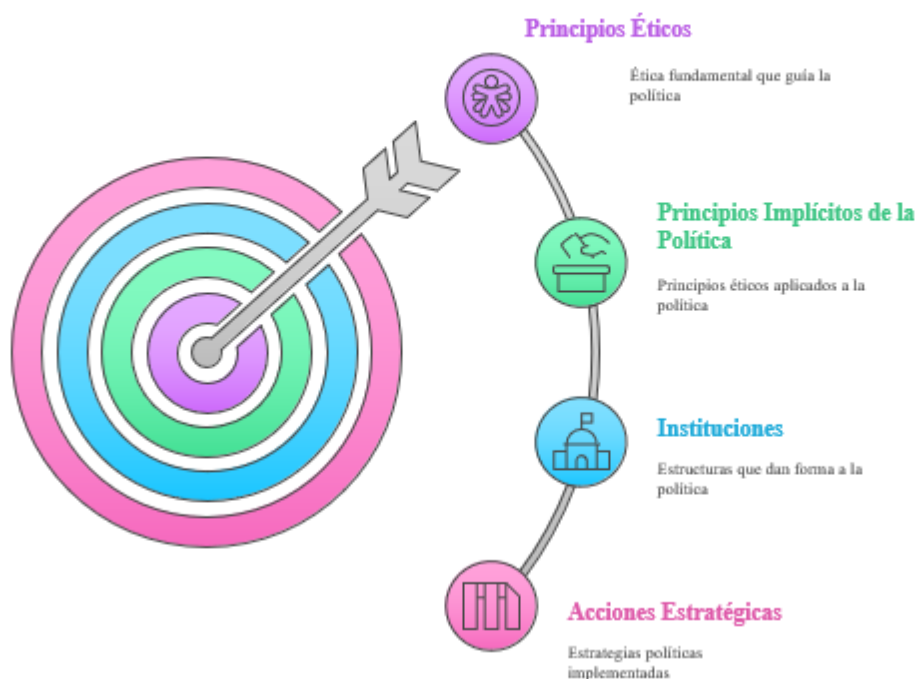
Frente a esto, ambas *praxis* constituyen una visión dialéctica puesto a que no hay liberación sin la negación crítica de lo existente, pero, tampoco sin la construcción de alternativas. Por causa de esto, el peligro radica en que la *praxis* destructiva sin un determinado horizonte positivo derive en pura rebelión sin proyecto, mientras que la *praxis* positiva sin crítica previa puede fetichizarse y recaer reformismos vacíos. Dussel insiste en que la verdadera *praxis* liberadora es una unidad de ambos momentos, específicamente una variante diacrónica que incluye: la ira sagrada ante la injusticia con característica negativa y la creatividad organizativa como positiva. Así, en América Latina, movimientos como el zapatismo encarnan esta síntesis ya que derriban el mito del Estado neoliberal (destrucción) mientras tejen autonomías comunitarias tomadas como una construcción. Cabe destacar que la liberación, entonces, es siempre un acto de negación creadora.

Lograr una justicia social significa desarrollar habilidades que permitan la comprensión, la relación significativa en el espacio político de cooperación, coincidencias y conflictos en las esferas de la moralidad, consecuentemente la ejecución de estrategias emancipadoras en las múltiples sociedades jerarquizadas y con estructuras de poder opresivas, así: “La política de la liberación se articula sobre tres principios éticos fundamentales: el principio material, el principio formal-democrático y el principio de factibilidad” (p. 379).

Según Dussel (2006), al describir los niveles arquitectónicos de todo orden político posible se fundamenta el principio deconstructivo que se despliega en el campo político desde una noción radical de poder político (p. 21). por eso la esquematización apropiada de la estructura del sistema político de Dussel (2006) es:

La dimensión arquitectónica de la Política está determinada por tres ámbitos: acciones estratégicas (A), instituciones (B) y principios implícitos de la política (C), (p. 48), que son la derivación de la aplicación de los principios y estructura de la ética: materialidad (1), intersubjetividad (2) y facticidad (3) al campo político, los cuales se repliegan en cada ámbito. (p. 48-79)

Dimensión Arquitectónica de la Política



Elaboración propia utilizando App Napkin

Lo anterior, requiere de una transformación social factible en la esfera del principio material el cual es la pretensión absoluta que obliga al acercamiento de la vida humana, por añadidura:

“El principio material exige que la política esté orientada a la producción, reproducción y

desarrollo de la vida de todos los miembros de la comunidad, especialmente de los más vulnerables” (p. 401), por ende, el objetivo es aplicar el principio crítico- constructivo como instrumento de análisis para no solo identificar y criticar las anomalías de la sociedad colombiana, sino que de igual forma ayude a proponer alternativas eficientes de transformación social, ya que ésta se enfrenta a estructuras de poder que perpetúan la desigualdad, la exclusión y la violencia.

Entonces resulta que: “El principio formal demanda la participación igualitaria y democrática de todos los afectados en la toma de decisiones políticas.” (pp. 372 - 379), en esta esfera práctica surgen desigualdades profundas y conflictos históricos dentro del cual “el principio de factibilidad requiere que toda propuesta política sea posible en las condiciones históricas concretas, es decir, que pueda ser realizada efectivamente sin caer en utopismos inalcanzables” (p. 414). Todo esto demuestra la manera que Dussel define y fundamenta los principios éticos que rigen la política desde una perspectiva de liberación que requiere proteger y desarrollar la vida aquí se ubica al principio material, luego, garantizar la participación igualitaria da el formal y asegurar la viabilidad real de las propuestas da la factibilidad.

Dentro de la justificación de la esfera política como escenario a favor del Otro, entendida como un proceso que busca superar la dominación y fomentar de alguna manera la emancipación de los oprimidos, despliega una *praxis* liberadora que figura como estrategia y herramienta de acción política efectiva que no sólo denuncia las injusticias, del mismo modo, construye nuevas formas de organización política justas donde prime la igualdad como esfera que circunscribe tanto a los marginados y oprimidos. Por esta razón, el principio crítico-constructivo se

materializa en la *praxis* política con el fin de obtener la liberación de los oprimidos en sistema de dominación.

Por ende, desde la *Política de la liberación historia mundial y crítica* (2007) se define que política es: la categoría que permite analizar los distintos niveles y ámbitos de acción e instituciones donde el sujeto actúa. Este opera simultáneamente como: (1) actor con funciones específicas dentro de sistemas políticos, y (2) participante en múltiples esferas prácticas interconectadas (económicas, culturales, sociales), todas ellas compuestas por diversos sistemas y subsistemas estructurados (p. 8).

En este orden de ideas, la *praxis* liberadora se erige como herramienta fundamental para articular la crítica y la construcción política, superando la mera denuncia de las injusticias para avanzar hacia nuevas formas de organización donde la igualdad y la inclusión de los marginados sean principios irrenunciables. Dussel en *Política de la liberación*, en sus tres tomos no solo analiza los sistemas y subsistemas en los que el sujeto actúa, sino que propone una ruptura ética más práctica con las estructuras que perpetúan la exclusión. Entonces, llevar a cabo dicha *praxis* permite que la esfera política no sea un ejercicio sino más bien un escenario de participación, en el cual renuncia de ser un espacio de dominación para convertirse en un proceso de creación colectiva donde los oprimidos son los protagonistas de su propia emancipación.

La relación entre los sistemas políticos tradicionales como el Estado neoliberal o las instituciones fetichizadas que operan bajo lógicas jerárquicas y/o excluyentes, y la *praxis* liberadora que interpela desde una doble dimensión, tienen una variante dialéctica y

transformadora; que en primer lugar, es deconstructiva, es de esta naturaleza ya que cuestiona su legitimidad asimismo revela su carácter opresivo, en segundo lugar, es constructiva debido a que genera nuevas instituciones basadas en la participación directa, la justicia material y el cuidado de la vida. Por ejemplo, las luchas por la autonomía indígena en América Latina no solo denuncian el despojo histórico (crítica), sino que construyen gobiernos comunitarios y economías alternativas. Por cierto, esta dinámica evidencia que la *praxis* liberadora no es un acto reactivo, sino un proyecto estratégico que redefine lo político desde los márgenes. Debido a lo cual debe verse como:

Un pensamiento crítico que busca romper estos marcos, de-struirlos o de-construirlos para componer un relato sobre nuevas bases, esto es, desde otro paradigma histórico, el punto de partida es el “decir de la corporalidad sufriente de los ‘condenados de la Tierra. (p. 10)

A propósito, la crítica radical que emerge aquí apunta a un riesgo constante: que la *praxis* liberadora sea cooptada por los mismos sistemas que busca transformar. Dussel advierte que, sin una vigilancia ética permanente, las nuevas formas organizativas pueden reproducir viejas dominaciones (burocratización, elitismo). Por ello, la *praxis* debe anclarse en dos principios irrenunciables como lo son la intersubjetividad dialógica donde se da el consenso desde abajo, incluyendo a los excluidos; y por otro lado la precaución ante toda fetichización del poder que este tiempo está recordando que toda institución es un medio, no un fin. En este sentido, la *praxis* liberadora es tanto un antídoto contra la resignación como un horizonte utópico concreto: un llamado a que la política no solo funcione, sino que libere.

Sin embargo, en la medida que la *praxis* integra las dimensiones personal y comunitaria, con énfasis en la recuperación de la dignidad, el empoderamiento de los pueblos además la creación de sistemas sociales que permitan la participación y democracia en los ámbitos: político, cultural, económico, educativo y ambiental, se intenta consolidar una herramienta de preservación de la vida humana.

En suma, los argumentos de Dussel enmarcan las dimensiones de la intersubjetividad en una diversa extensión de categorías, que posteriormente ayudan en la evolución más regulación de los actos, las actitudes, las interacciones, las ideas y el avance perpetuado por el conocimiento de todos.

Dussel (2006), considera que cada uno de los sujetos en los campos, dentro de la totalidad del mundo de la vida cotidiana ha sido objeto de diversas discusiones, incluyendo el análisis sociológico de Latinoamérica que a través de su filosofía sistemática asume al sujeto como un ente participante que, opera como actor en campo prácticos estructurados en numerosos sistemas y subsistemas. Por esta razón se da una totalidad que comprende tanto las dinámicas colectivas como individuales en su complejidad histórica, cultural y social.

Dussel retoma y utiliza como base la teoría los campos sociales de Pierre Bourdieu:

Usaremos el concepto de *campo* en un sentido aproximado al de Pierre Bourdieu, esta categoría nos permitirá situar los diversos niveles o ámbitos posibles de las acciones y las instituciones políticas, en las que el sujeto opera como *actor* de una función como participante de múltiples horizontes además numerosos *sistemas* y *subsistemas*. (Dussel, 2006, p. 15)

Desde la perspectiva dusseliana el concepto de campo de Bourdieu se revitaliza cuando se sitúa en el contexto de la exterioridad de los oprimidos. Mientras Bourdieu analiza cómo los campos (político, económico, cultural, etc.) reproducen jerarquías mediante el capital simbólico y el *habitus*¹, Dussel subvierte esta lógica al denunciar que esos mismos campos están estructurados por el colonialismo del poder. Entonces, el sujeto político dusseliano no es solo un actor que compite por posiciones dentro del campo como en Bourdieu, sino un participante que irrumpe desde los márgenes para cuestionar las reglas fetichizadas del juego.

Con respecto a todo esto, Dussel radicaliza la noción bourdieana de campo al incorporar la analéctica donde los sistemas y subsistemas no son meros espacios de disputa interna, sino totalidades que deben ser interpeladas desde la alteridad. Aquí se crea un paralelo debido que Bourdieu enfatiza la reproducción de estructuras y Dussel destaca su transformación a través de la *praxis* liberadora. Hasta que el campo político, en esta clave, ya no es un tablero donde las élites compiten por poder (*potestas*), sino un terreno de lucha donde la comunidad organizada ejerce su *potentia* para crear instituciones obedienciales. De modo que la originalidad de Dussel está en mostrar cómo los oprimidos al participar en múltiples campos no solo resisten, sino que

¹ En el contexto de Pierre Bourdieu es el contexto de disposiciones, gustos, hábitos y esquemas mentales que los sujetos internalizan en el transcurso de su vida, pues se forma a través de la socialización (familia, colegios, universidad, etc.) y generan prácticas que refleja posición social.

redefinen las reglas desde una ética material, con el fin de que la política se convierta en un espacio de co-creación donde el último el pobre, el excluido sean el criterio ético de toda acción.

El principio crítico-constructivo contribuye a un enlace no subjetivo, pero si integrador y fructuoso del pueblo desde el ámbito personal hasta el social. Debido a lo anterior este texto pretende demostrar la base de la negatividad que vive el pueblo, el mundo, la sociedad, las personas en particular y la política misma, a su vez está en contraste el momento crítico-deconstructivo, que le permiten a Dussel filosofar sobre política, liberación de los sujetos oprimidos y su relación con el mundo cotidiano.

Esta filosofía es un claro ejemplo del valor intrínseco de un campo familiar, de la vida de barrio, la subsistencia económica, deportiva, intelectual, política, artística, cultural, filosófica, y así solo basta acercarse a sus *20 tesis de política* (2006); *Política de la liberación historia mundial y crítica* (2007); *Materiales para una política de la liberación* (2007) y *Política de la liberación volumen II: arquitectónica* (2009), para encontrar el engranaje de la realidad con los posibles mundos, campos o sistemas, a propósito, aquí radica la *praxis* liberadora que se fundamenta en una ética de alteridad que prioriza al Otro como sujeto central de consideración. Al mismo tiempo este enfoque exige una transformación estructural que se inicia desde los márgenes, reconociendo las voces y experiencias de los excluidos.

La integración del método crítico analéctico busca no solo interpretar las categorías filosóficas propuestas por Dussel, sino también contextualizarlas dentro de las realidades concretas de América Latina. Esto se realiza a través de instrumentos como el análisis

documental y textual, así como de igual forma la lectura crítica, los cuales permiten rastrear los significados profundos, interpretar las expresiones del marco político dusseliano del mismo modo, establecer conexiones entre sus postulados teóricos y las prácticas sociales que promueven una filosofía y una ética de liberación en el principio crítico-constructivo.

En virtud, esta metodología no se limita al análisis de conceptos abstractos; es más se orienta hacia la comprensión de las dinámicas históricas y culturales que subyacen en las periferias de la realidad latinoamericana. Hecha esta salvedad el método se nutre de la interpretación de textos filosóficos clave como *Filosofía de la liberación* (1977); *Política de Liberación arquitectónica* (2009); *14 Tesis de ética* (2016) y del diálogo crítico con otros paradigmas filosóficos y sociales, lo que enriquece el análisis y a la par fomenta una visión holística. En todo caso que, el enfoque permite identificar cómo las estructuras de poder hegemónicas son desafiadas, al mismo tiempo, cómo pueden surgir alternativas desde la *praxis* de los sujetos oprimidos quienes se vuelven agentes de cambio en sus propios contextos.

Dussel asume que la negatividad² afecta a los pueblos y a los individuos ya sea en el ámbito político, social o cultural, no debe entenderse de ninguna manera como un destino insuperable, sino como un punto de partida para el cuestionamiento y la reconstrucción. Por este motivo, su

² Es el momento crítico y disruptivo mediante el cual las víctimas del sistema dominante ya sea económico, político, colonial toman conciencia de su opresión y niegan la legitimidad del orden establecido. Por cierto, no es una simple negación abstracta, sino una *praxis* concreta de resistencia que revela las contradicciones del poder fetichizado.

enfoque integra el estudio crítico de las estructuras opresoras con una visión constructiva, donde el pueblo, entendido desde su diversidad y riqueza, emerge como protagonista en la creación de alternativas que promuevan la justicia y la igualdad. Dentro del cual pueden ser reconfiguradas a través de una filosofía que abraza tanto el pasado histórico como la construcción de futuros posibles.

El diseño metodológico de esta investigación se compromete con un análisis filosófico, ético y reflexivo que reconoce a los sujetos sociales como protagonistas de su propia historia. De esta manera, al explorar los significados que emergen de las prácticas emancipadoras asimismo de los discursos de transformación, se busca dar voz a las experiencias de quienes habitan las periferias, en cierto modo al subrayar la capacidad crítica y creativa que poseen, se logra reconfigurar sus realidades.

Esta investigación contribuye no solo a una comprensión más profunda de la filosofía de Dussel, sino también al desarrollo de una herramienta analítica que pueda ser aplicada en la búsqueda de un futuro más justo y equitativo. En cuanto a la bibliografía secundaria, se escogieron cuidadosamente textos para darle soporte a la investigación, principalmente artículos de *Google Scholar*, revistas de filosofía indexadas y las bases de la Universidad de Pamplona.

Para entender sus obras hay que tener en cuenta su filosofía sistemática desde su trabajo *Método para una filosofía de la liberación* (1972), donde su método analéctico figura como la base sólida de una utopía factible, que delimita características a una filosofía comprometida; ya que comprende y transforma la realidad de quienes han sido marginados más excluidos del

sistema dominante, por ello, este método se caracteriza porque trabaja por y para la realización de la alteridad humana 'el Otro' y la justicia social. Dussel a través del artículo *El método analéctico: hacia una liberación de la filosofía latinoamericana* (1973) manifiesta:

Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino una filosofía de la liberación. (p. 1)

En efecto, Dussel (2006) desde su libro *20 tesis de Política* considera que el análisis a la modernidad se convierte en una crítica constructiva donde la evaluación y el dinamismo abogan por una reestructuración llamada transmodernidad. Para lo cual, reconfigura el concepto de poder político considerado como la fuerza de carácter positivo que emana de la comunidad, lo que se denomina en su lenguaje *potentia*, en pocas palabras es el poder que habita dentro de la comunidad, y que enmarca una disciplina referida a la acción humana recogiendo una conducta tanto individual como colectiva pues, esquematiza y atribuye la capacidad organizacional.

Capítulo I: Filosofía, política y la analéctica desde los argumentos de Dussel

La filosofía de Enrique Dussel emergió como un proyecto ético-político, que desde la analéctica y la exterioridad del Otro oprimido cuestiona las estructuras de dominación colonial y capitalista en América Latina. A través del método analéctico centraliza la voz de los excluidos como sujetos epistémicos y políticos, descolonizando a su vez el pensamiento y la acción. En la misma línea, su crítica a la modernidad eurocéntrica en diálogo con Aníbal Quijano revela la manera que la colonialidad del poder naturaliza jerarquías raciales y económicas, entonces la ética de la liberación arraigada en el sufrimiento concreto exige una *praxis* transformadora que combine la negación de lo opresivo (*praxis* destructiva) con la construcción de alternativas desde la comunidad (*praxis* positiva), articulando así un horizonte de justicia y emancipación.

Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1934-2023) es un filósofo argentino-mexicano (Teruel, 2024), cuya obra trasciende las fronteras disciplinarias y geográficas; por esa razón se ha posicionado entre las pilastras fundamentales de la filosofía de la liberación, movimiento filosófico profundamente arraigado en las realidades latinoamericanas que, en este sentido, emergió con fuerza en la década de los 70's como un cuestionamiento a los sistemas de dominación más opresión que han marcado la historia del continente. Además, su importancia radica en haber construido un marco teórico acerca de la crítica al colonialismo, a las manifestaciones contemporáneas en el capitalismo global y a la hegemonía eurocéntrica del conocimiento, que han perpetuado relaciones de subordinación y exclusión.

Por ello, propone un pensamiento que parte de la realidad concreta de los oprimidos, cuestionando las categorías filosóficas tradicionales que han justificado la explotación, por esta razón la filosofía no puede ser neutral; por lo tanto, debe comprometerse con la transformación social, reconociendo así la alteridad del Otro como un principio ético fundamental. No obstante, la obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998) desmonta la lógica de la totalidad, que reduce al Otro a una mera cosa dentro del sistema dominante, y de esta manera construir una metafísica desde la exterioridad de los excluidos.

Dussel a través de *La filosofía de la liberación vol. I* (2007), entabla dialogo con otras corrientes como la teología de la liberación donde comparte ideas con *Juan Carlos Scannonne* (1931-2019), cooperando por la situación de explotación de los pobres que se agravó, hasta convertirse en exclusión y su enfoque de la historia como un proceso de liberación. La teología de la liberación fue una corriente cristiana surgida en América Latina durante el lapso de 1960,

con la finalidad de reinterpretar la fe desde la experiencia histórica de los pobres y oprimidos, además no solo se limitó a analizar la pobreza, sino que denunció la riqueza injusta como su causa, y vio en los oprimidos no objetos de caridad sino sujetos de su propia liberación (Álvarez, J, 2023).

La filosofía de la liberación de Enrique Dussel estableció un diálogo profundo con la teología de la liberación puesto que esta partía de la fe para interpretar la realidad, y Dussel (1977) desarrolló categorías como "exterioridad", "totalidad" y "alteridad" para fundamentar teóricamente la lucha de los excluidos; por ello considera que: “la exterioridad es el lugar de la alteridad, del Otro negado, del pobre, del oprimido, del marginado. La filosofía de la liberación no parte del ser del sistema, sino de la negación del sistema, de la exterioridad de los oprimidos, de su experiencia histórica concreta” (p. 55).

Para Dussel, entonces la liberación no era solo un acto de fe, sino un proceso histórico-material que requería desmontar la colonialidad del poder, hay que tener en cuenta que mientras la teología de la liberación se enfoca en la fe y la práctica cristiana, por su parte la filosofía de la liberación amplía este horizonte al incluir categorías filosóficas que analizan las estructuras económicas, políticas y culturales de la opresión. por su parte, la filosofía de la liberación (2007):

Parte de la experiencia de la opresión y de la exclusión de las grandes mayorías, y busca analizar críticamente las estructuras económicas, políticas y culturales que la producen, para desde allí proponer una *praxis* transformadora y liberadora. (p. 21)

En este sentido, ambos movimientos coinciden en que la liberación no es solo espiritual, sino también material, y exige un compromiso concreto con los marginados. Para ilustrar, Juan Carlos Scannonne (2018), considera que esto es un pensamiento que vincula orgánicamente el pasado, el presente y el futuro, por ende, desde los ‘rostros’ de los pobres, su ‘clamor’ cuestiona o critica ético-políticamente actitudes personales, modos de pensar (de filosofar) y estructuras sociales, las cuales llegan a ser llamadas ‘violencia institucionalizada’ (p. 1118).

De hecho, la teoría de la dependencia es otro pilar dentro del pensamiento de Dussel, pues explica cómo las relaciones centro-periferia perpetúan la desigualdad, ya que América Latina ha sido históricamente reducida a una periferia explotada por los centros de poder global, lo que Dussel denuncia como una forma de colonialismo moderno. Después de esto, la filosofía de la liberación retoma esta crítica para mostrar cómo la dependencia económica se traduce en dominación cultural y epistemológica; en consecuencia, insiste en que la liberación requiere romper con estas estructuras, asimismo construir alternativas desde la autonomía y la creatividad de los pueblos oprimidos.

La teoría de la dependencia fue la herramienta que ayudó a analizar cómo las economías periféricas estaban estructuralmente subordinadas a los centros de poder capitalista global, lo que generaba un desarrollo desigual que perpetuaba la pobreza y la explotación; lo que se convirtió en un interlocutor fundamental de la filosofía de la liberación de Dussel, pues le permitió demostrar que la dependencia no era solo económica, sino también epistémica, cultural y existencial, ya que el sistema-mundo capitalista no solo extraía riquezas materiales de la periferia, sino que también negaba la validez de sus saberes más las experiencias, imponiendo

una lógica de dominación que reducía a los pueblos a meros objetos dentro de la totalidad del mercado global.

Dussel radicalizó esta crítica al incorporar la categoría de exterioridad, mostrando que los oprimidos, aunque sometidos por el sistema, conservaban una alteridad irreductible que les permitía resistir y crear alternativas desde su propia *praxis* comunitaria, transformando así la denuncia de la dependencia en un proyecto positivo de liberación que articulaba la crítica económica con una ética de la vida y una política desde los excluidos. Ergo, la filosofía de la liberación en diálogo con la teoría de la dependencia superó el economicismo al demostrar que la verdadera emancipación requería no solo cambiar las estructuras materiales, sino descolonizar el pensamiento del mismo modo construir nuevas relaciones sociales basadas en el reconocimiento de la alteridad y la justicia radical.

Cabe agregar en primera instancia que, el colonialismo es el sistema de dominación política, económica y cultural impuesto por potencias europeas desde el siglo XV sobre los territorios de América, África y Asia, a su vez basado en la explotación de recursos, la esclavización de poblaciones hasta la imposición de estructuras de poder jerárquicas. Aníbal Quijano (1992) con respecto a esto dijo: “fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes, esa dominación se conoce como colonialismo” (p. 11).

En segunda instancia, el capitalismo global es la fase contemporánea de expansión transnacional del sistema económico capitalista, caracterizado por la acumulación de riqueza en

manos de la precarización laboral, corporaciones multinacionales y la mercantilización de la vida, que perpetúa desigualdades entre centros de poder principalmente Europa y Norteamérica a su vez periferias del Sur global. Asimismo, Quijano (1992) manifiesta que:

Con la conquista de las sociedades y las culturas que habitaban lo que hoy es nombrado [sic] América Latina, comenzó la formación de un orden mundial que culmina 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, de una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominantes... Los explotados y dominados de América Latina y de África, son las principales víctimas. (p. 11)

En tercera instancia la hegemonía eurocéntrica del conocimiento es el paradigma que establece los saberes producidos en Europa y Occidente como universales y superiores, marginando otros sistemas de conocimiento (indígenas, africanos, orientales) a la par legitimando así la dominación intelectual y subalternización de otras formas de pensar el mundo. Ahora bien, estos tres elementos: colonialismo, capitalismo y eurocentrismo se enlazan como estructuras interdependientes que sostienen relaciones de poder asimétricas en el mundo contemporáneo, así Quijano (1992) sostiene que: “ durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del Mundo. Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad/modernidad no fue de ningún modo accidental” (p. 13).

En cuarta instancia, se tiene la construcción de un pensamiento por parte de Dussel que no se limita a la mera reflexión abstracta, sino que se nutre de las luchas concretas manifestadas en la cotidianidad de los sectores marginados, aquellos que han sido sistemáticamente silenciados por los discursos oficiales del poder: "La cultura europea u occidental, por el poder político-militar y tecnológico de las sociedades portadoras, impuso su imagen paradigmática y sus principales elementos cognoscitivos, como norma orientadora de todo desarrollo cultural, especialmente intelectual y artístico. Esa relación se convirtió, por consecuencia, en parte constitutiva de las condiciones de reproducción de aquellas sociedades y culturas, empujadas hacia la europeización en todo o en parte" (Quijano, 1992, p. 13).

Este análisis como lógica conceptual-reflexiva es la base de su enfoque integral, donde la política, ética y epistemología se entretajan para formar un proyecto emancipador. A propósito, desde la ética se plantea el principio material como criterio fundamental de la vida humana, denunciando todas las estructuras que la niegan, ya sea a través de la explotación económica, la violencia racial o la exclusión política.

De igual forma, la dimensión política es constitutiva de esta filosofía, pues su reflexión no solo se queda en lo teórico, sino que se materializa en una *praxis* transformadora; de igual modo esta se expresa en la cimentación de modelos alternativos de organización social que, frente a las estructuras jerárquicas del poder, privilegian la participación comunitaria más el poder obediencial, en sentido dusseliano claro está, es decir, un poder que no se impone verticalmente,

sino que sale desde las bases populares, perturbando la lógica de las élites y reconfigurando lo político como espacio de codecisión colectiva.

Patricia González San Martín (2016), considera que la filosofía de la liberación es un ejercicio de pensamiento que se vuelca críticamente hacia el sujeto para sostener una reflexión con intención de operar en el orden teórico-práctico, porque se asume, con todas sus letras, que teoría más *praxis* son dos ámbitos intrínsecamente dependientes; en efecto, los filósofos de la liberación, a partir de los señalamientos de la filosofía de la historia y de ideas, conciben que el devenir y la contingencia de la *praxis* social ejerce efectos sobre la teoría.

Siendo así que la crítica de Dussel no se estanca en la deconstrucción de los sistemas opresivos, sino que más bien avanza hacia la construcción de alternativas viables, lo que él denomina el principio crítico-constructivo. A causa de ello, este enfoque reconoce que la mera denuncia es insuficiente si no va acompañada de propuestas concretas que apunten a una transformación real de las condiciones simbólicas y materiales de existencia; siendo así que los estudios decoloniales encuentran en Dussel un precursor, pues su crítica al eurocentrismo y su apuesta por un pensamiento situado en la periferia son fundamentales para ellos, en efecto, Dussel cuestiona la universalidad abstracta de la filosofía europea y propone una filosofía arraigada en las experiencias y luchas de América Latina.

La filosofía de la liberación desde su surgimiento y los estudios decoloniales han ampliado la crítica a la modernidad eurocéntrica, incorporando el análisis de la colonialidad del poder, del ser y del saber que operan en la actualidad. En este diálogo con los estudios decoloniales, Dussel

aporta una ética de la liberación que reconoce la resistencia y la diversidad cultural de los pueblos originarios. Así, su propuesta de transmodernidad se presenta como un proyecto inclusivo que supera los límites de la modernidad, no solo interpretando el mundo sino ofreciendo claves para transformarlo, inspirando movimientos sociales que buscan alternativas a la exclusión, la mercantilización y el pensamiento único (p. 12).

Debido a lo cual, la filosofía de la liberación se nutre con diversas fuentes que van desde la fenomenología hasta el marxismo, pero desde una reinterpretación que asume una deconstrucción de la realidad latinoamericana; así los estudios decoloniales amplían la crítica a la modernidad y Dussel desde su ética de la liberación reconoce la resistencia de los pueblos originarios, presentando la transmodernidad como un proyecto inclusivo y transformador.

1.1 Método analéctico

Una de las contribuciones fundamentales de Dussel es su método analéctico, que contrasta con la dialéctica hegeliana al centrarse en la alteridad irreducible del Otro oprimido. Mientras que la tradición occidental ha tendido a neutralizar la diferencia, Dussel propone un diálogo genuino que parte del reconocimiento de la exterioridad de los excluidos, es decir, de aquellos que el sistema ha intentado borrar o reducir a meros objetos. Por ello, esta perspectiva permite una comprensión profunda de las luchas por la liberación, ya que no las reduce a meras reacciones contra el poder, sino que más bien las valora como expresiones de una racionalidad alternativa, portadora de proyectos civilizatorios distintos; por ello:

El ‘giro descolonizador’ desde el pueblo y hacia la ‘segunda Emancipación’ consiste precisamente en escuchar y legitimar las voces históricamente silenciadas, en reconocer

la exterioridad de los oprimidos como fuente de una nueva racionalidad política y de proyectos alternativos de sociedad. (p. 482)

Por eso, la analéctica, no es solo un método filosófico, sino una práctica política que busca descolonizar el pensamiento y la acción, abriendo espacio a voces históricamente silenciadas. Dussel (1972) considera que el método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el Otro y para «servir-le» (al Otro) creativamente (p. 182).

La integración de dicha analéctica como método filosófico-político representa un giro radical en la forma de aproximarse al conocimiento y a la *praxis* transformadora, pues rompe con la lógica de la totalidad que ha caracterizado al pensamiento occidental hegemónico. Es así como lo anterior parte precisamente de aquello que el sistema dominante ha excluido, marginado o reducido a la invisibilidad y esto es el Otro en su alteridad irreductible. Desde allí Dussel (1972) delimita que lo propio del método analéctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica, es decir, la aceptación del otro como Otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral (p. 183).

Este método no pretende absorber, neutralizar o contrarrestar la diferencia en un marco conceptual preestablecido, sino mantener abierto el espacio para que el excluido interpele, cuestione y transforme las estructuras de poder desde su propia experiencia de opresión. En otro aspecto, el carácter distintivo de la analéctica es que convierte el grito de los oprimidos en un clamor que el sistema racionaliza o ignora, el cual es el punto de partida para un verdadero

diálogo liberador. Entonces, cuando Dussel habla de escuchar a los hambrientos, los migrantes, los pueblos indígenas o las mujeres pobres, no se refiere a un acto paternalista de dar voz a quienes no la tienen, sino a reconocer que estos sujetos ya poseen una voz propia que el orden dominante ha silenciado sistemáticamente, lo hace desde el reconocimiento de la exterioridad y los excluidos:

La epifanía o aparición del “nuevo” Otro, el indígena americano, es el momento de la irrupción de la exterioridad radical en la historia de la política mundial. En este sentido, el indígena es el excluido, el que no cuenta, el que no es reconocido como sujeto político por el conquistador europeo, sino reducido a mera naturaleza o cosa. (p. 193)

Dicho método es significativo para la filosofía de la liberación porque implica una disposición ética y epistemológica de descentramiento, donde el filósofo o el activista deben aprender a callar para poder oír realmente esas otras voces que, en algunas veces están sin mediaciones distorsionadoras ni pretensiones de superioridad intelectual.

Hecha esta salvedad, con la aplicación de esta técnica se cuestiona profundamente las bases mismas de la producción de conocimiento en la modernidad eurocéntrica, que ha convertido al Otro en objeto de estudio, pero nunca en interlocutor válido. Por cierto, frente a esta tradición objetivante, Dussel propone un diálogo donde el excluido aparece como sujeto epistémico pleno, portador de saberes y experiencias que interpelan la pretendida universalidad del logos occidental. No obstante, no se trata de romantizar la alteridad, sino de establecer una relación

intersubjetiva auténtica que permita la co-creación de conocimientos situados y responsabilizados con la transformación de las condiciones de opresión.

En suma, la analéctica revela así su potencial decolonial al desmontar la jerarquía entre quien conoce y quien es conocido, entre el teórico y su objeto de estudio; como ejemplo, el testimonio de Felipe Guamán Poma de Ayala muestra que los pueblos indígenas no sólo resistieron, sino que propusieron alternativas civilizatorias y políticas desde su propia racionalidad, exterior a la lógica colonial y europea (Dussel, 1977, p. 210).

En virtud de lo cual el pensamiento de Dussel consiste en un contexto global debido a la crisis que, enlazada el colapso ecológico, el resurgimiento de fascismos, la profundización de las desigualdades y la persistencia de racismos estructurales. Frente a estos desafíos, su obra ofrece no solo un marco crítico para entender las raíces de la opresión sino también principios orientadores para la acción colectiva.

De hecho, la originalidad del planteamiento dusseliano radica en que la analéctica no se limita al ámbito académico o discursivo, sino que exige una encarnación concreta en la realidad de los oprimidos. Es decir, no es posible practicarla desde la comodidad del escritorio; sino que requiere sumergirse en los espacios donde la exclusión se vive cotidianamente, asumiendo los riesgos y compromisos que esto implica. Por ello, Dussel insiste en que tal filosofía de la liberación debe ser ante todo una filosofía desde la *praxis*, donde el método analéctico sirva como puente entre la reflexión crítica y la acción transformadora, entre el saber popular y el saber académico, sin que ninguno de estos polos anule o subordine al Otro.

Entonces, la filosofía de la liberación lejos de ser un ejercicio académico aislado, se revela como un instrumento vital para los movimientos que hoy luchan por justicia social, ambiental y epistémica. En este sentido, Dussel no habla solo para América Latina, sino para todos aquellos que, en cualquier rincón del planeta, resisten a las lógicas de muerte del capitalismo colonial y construyen desde abajo alternativas basadas en la dignidad, la solidaridad y la esperanza. En todo caso, esta no puede limitarse a la mera especulación teórica, sino que debe surgir y retroalimentarse constantemente de la *praxis* concreta de los pueblos en lucha. Ahora bien, dicho enfoque rompe con la tradicional segmentación entre teoría y práctica que ha caracterizado al pensamiento occidental, proponiendo en cambio una relación dialéctica donde el método analéctico actúa como mediador fundamental.

Al momento de servir de puente entre la reflexión crítica y la acción transformadora, la analéctica evita tanto el intelectualismo estéril como el activismo carente de profundidad conceptual, generando un movimiento constante donde el pensamiento se nutre de la realidad vivida, a su vez, la acción se enriquece con herramientas críticas. En todo caso, todo este mundo tiene profundas implicaciones tanto para la producción de conocimiento como para la organización política, pues cuestiona los monopolios epistémicos y las jerarquías tradicionales en los procesos de transformación social. Esta tesis hace que la Política de la Liberación sea un ámbito heterogéneo ya que desde los argumentos de Dussel tiene una dimensión pedagógica esencial, pues considera que la transformación de las estructuras de poder debe ir acompañada de un cambio en la subjetividad de los actores sociales.

Lo anterior, implica entonces desaprender los hábitos de sumisión y competencia, inculcados por el sistema dominante para desarrollar capacidades de autogobierno, pensamiento crítico y acción colectiva. Consecuentemente, las prácticas políticas liberadoras son al mismo tiempo, espacios de formación donde las personas descubren su poder creador y su capacidad para organizar la vida social de manera diferente. Por este motivo, la Política de la Liberación no ofrece recetas acabadas ni modelos universales, sino que invita a un proceso permanente de experimentación, reflexión y acción que parte de las condiciones concretas de cada comunidad y se alimenta del diálogo entre diversas experiencias de lucha. Por esta razón, su mayor aporte quizá sea recordarnos que una política solo es posible siempre y cuando no sirva para dominar sino para liberar, no para silenciar sino para hacer hablar a todos los que hoy son excluidos de la conversación colectiva sobre el futuro que queremos construir.

1.2 Ética y política de liberación

La ética de la liberación en Enrique Dussel no es una respuesta concreta al grito de los oprimidos, dentro de lo cual parte del rostro del Otro, del excluido, como interpelación ética que rompe la totalidad del sistema dominante. Dussel, retomando a Lévinas, pero radicalizándolo, plantea que la alteridad del pobre, hambriento, necesitado y del sin voz, exige una responsabilidad infinita. Entonces, no se trata de caridad, sino de justicia para lograr reconocer al Otro como sujeto de derechos. En este orden de ideas, esta ética es material, pues nace de la corporalidad sufriente de quienes son negados por el sistema-mundo capitalista y colonial; por cierto, la modernidad esgrime su periferia, la explota y domina, postrándola en un estado

desmejorado, objetivándolos en relación con cómo se encontraba en el momento del comienzo de la colonización (Dussel, 2007, p. 551).

Por otro lado, la política de la liberación desde Dussel es la *praxis* transformadora que surge de esta ética. Cabe aclarar que no es la política tradicional, que reproduce las estructuras de poder, más bien es una política desde los de abajo desde las comunidades organizadas que resisten y construyen alternativas; por ello, Dussel critica la democracia liberal por ser formal y excluyente, de tal forma que propone una democracia participativa más comunitaria donde los oprimidos sean protagonistas. Al contrario, la política de la liberación no busca reformar el sistema sino transgredirlo, crear nuevas instituciones desde la exterioridad de los marginados, con esto quiere decir que no es una política que no se reduce al Estado, sino que se ejerce en los movimientos sociales, en las luchas anticoloniales y en la construcción de poder popular.

De ahí que la correlación entre ética y política en Dussel se articula a través del método analéctico, entonces mientras la dialéctica opera dentro de la totalidad, cerrando el círculo de lo mismo, la analéctica parte del Otro como exterioridad irrenunciable. En relación que este método no busca sintetizar las contradicciones en una unidad superior, sino mantener abierto el diálogo con la alteridad, así pues, la ética interpela a la política desde el sufrimiento concreto de las víctimas, y la política a su vez, materializa esa interpelación en proyectos de liberación. En efecto no hay política verdadera sin ética, ni ética real sin *praxis* política, por ende, la analéctica es el puente que evita tanto el idealismo ético como el pragmatismo político vacío.

A propósito, la ética de la liberación no es un discurso, sino un compromiso con la vida. Empero, el hambre, la pobreza y la violencia estructural no son problemas técnicos, sino cuestiones ético-políticas que exigen una transformación social-radical, De esta manera Dussel (1973) insiste en la exterioridad del Otro:

La ética de la liberación no es una ética para el individuo aislado, sino para la comunidad histórica concreta, para los pueblos oprimidos que luchan por su liberación. Surge desde la experiencia de la injusticia y de la opresión, y se dirige a la transformación de las estructuras que la producen. (p. 144)

Entonces, la política debe ser creación de lo nuevo desde la sabiduría de los pueblos oprimidos; de tal forma que la analéctica permite este salto a través del escuchar al Otro no como problema a resolver, sino como voz que propone alternativas, por consiguiente, la política deja de ser gestión de la dominación y se convierte en espacio de invención colectiva. Aquí se delimita el rostro político del Otro en razón Dussel (2007) expone:

El Otro como rostro político, el 'Él' oprimido, nos interpela a una *praxis* de liberación que no puede reducirse a la mera moralidad individual, sino que exige la transformación de las estructuras políticas, económicas y sociales que perpetúan la opresión. (p. 144)

A saber, el método analéctico también cuestiona el eurocentrismo de la filosofía política tradicional en verbigracia muestra cómo las categorías universales (Estado, democracia, ciudadanía) han sido herramientas de dominación al ignorar las experiencias de la periferia, por este motivo, parte de las prácticas y saberes de los excluidos para construir un universalismo

crítico. Indudablemente no se trata de imponer un modelo, sino de tejer redes de solidaridad entre las luchas dispersas; ciertamente la ética y la política se encuentran en este tejido, donde lo universal no anula lo particular, sino que se enriquece con él; con el fin de que: la *prâxis*, modo actual de ser-en-el-mundo, implica la acción transformadora de la realidad. Por esta razón, no hay ética auténtica sin una política de liberación, sin una *praxis* que desee justicia para los oprimidos (p. 91).

Esta transición analéctica dentro de la acción transformadora de la realidad, desde las categorías universales eurocéntricas hacia los saberes situados de los oprimidos, nos confronta necesariamente con lo que Aníbal Quijano denominó la colonialidad del poder, que articula raza, trabajo y conocimiento como dispositivos de dominación capitalista global, en lo que respecta la filosofía de la liberación de Dussel dialoga críticamente con este enfoque al indicar cómo la colonialidad no es un residuo del pasado, sino la estructura que sigue organizando la clasificación social moderna, esa jerarquía racializada que naturaliza la explotación de los cuerpos del Sur global; mientras el sistema-mundo convierte diferencias en desigualdades donde lo "no-europeo" equivale a inferioridad.

La *praxis* liberadora desmonta esta lógica al revelar que las categorías universales de ciudadanía, democracia y derechos han funcionado como mecanismos de exclusión para quienes fueron previamente racializados como Otros.

La colonialidad del poder es así la distribución material de la vida y la muerte, donde la filosofía de la liberación interviene al hacer audible el grito de quienes el sistema clasifica como desechables.

1.3 Colonialidad del poder y clasificación social junto a Aníbal Quijano

Aníbal Quijano demarca la colonialidad como uno de los elementos centrales del poder capitalista, llevando como base obligación o exigencia las clasificaciones raciales y étnicas, en primera instancia sonaría racista.

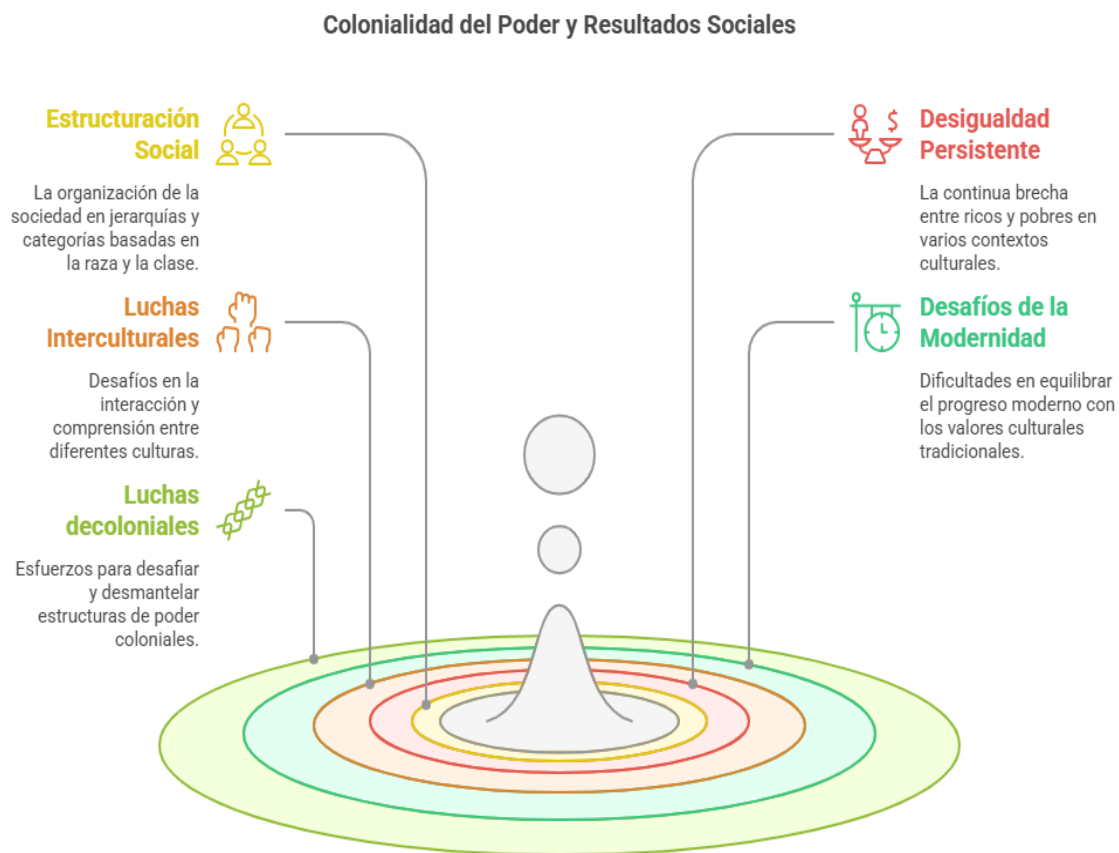
Sin embargo, esta se encuentra en todo y cada uno de los sectores habitables como el diálogo toma función en nosotros o como tomar café todas las mañanas, es decir, día a día y en la vida cotidiana; por lo que vemos sectorizados u ordenado cada pueblo, municipio, ciudad, departamento y países a escalas sociales. En este mismo orden de ideas debemos tener en cuenta no asociar o confundir el concepto de colonialidad con colonialismo, ya que se puede hacer por sus grafemas, en distinción el colonialismo va encaminado a una estructura de margen superior, de denominación, de control así como en la escuela tradicional donde el profesor era el que imponía y que había un muro que significaba superioridad, además pero que en el colonialismo el control de x o y grupo poblacional lo lleva otro; haciéndose visible mundialmente un eje, un marco o más bien un patrón de poder.

Ese patrón es aquella cuna donde consuman las diferentes características que dieron pie a las distintas clasificaciones del y para con el poder actual, los negros, blancos, mestizos, mulatos, palanqueros, ricos, pobres, y todas esas distinciones son la nueva tendencia en las entidades sociales de la colonialidad. Por su parte:

La colonialidad del poder, es el momento en que el poder político moderno se ejerce desde los centros metropolitanos sobre las periferias colonizadas, imponiendo no sólo estructuras económicas y políticas, sino también culturales y epistémicas. La política de liberación debe partir de la exterioridad de los pueblos oprimidos, de su experiencia histórica de resistencia y lucha contra la dominación colonial. (Quijano, 2000, p. 242)

Por otro lado todas las experiencias, anhelos, sueños, responsabilidades u obligaciones son partes de la vivencia pero de igual forma de la experiencia y el devenir de las cosas han hecho que los alcancemos, puesto que los diálogos y relaciones entre culturas no se deben mirar como choques culturales sino cambios entre estas experiencias y encuentros de cada uno de los aspectos e identidades culturales, políticas, sociales y hasta económicos en un solo conjunto llamado pueblo, nos ha permitido llevar enlazadas luchas desde lo político y otras desde la acción social.

A consecuencia, para entender bien la pluriculturalidad o interculturalidad no hay razón o más bien nunca será necesario por ejemplo ser específicamente negro o blanco (clasificado) o estudiar y comprender todo el eurocentrismo, sino que se debe tener la capacidad de ver que todos estos saberes, conocimientos o cómo se construyen: como la cultura ciudadana. Por eso, Walsh (2012) considera que la colonialidad del poder, saber, ser y naturaleza en las actuales luchas decoloniales de las comunidades afrodescendientes están entendidas como la dicotomía impuesta entre naturaleza, sociedad y la ruptura que origina entre los mundos biofísicos, humanos y supernaturales (Espirituales).



Elaboración propia utilizando App Napkin

El anterior esquema presenta una visión integral de cómo las estructuras coloniales siguen influyendo en la sociedad contemporánea a través de diferentes niveles. En consecuencia, se acentúa la estructuración social que organiza a la sociedad en jerarquías basadas en la raza y la clase, generando desigualdades profundas y persistentes; posterior la base estructural da pie a las luchas interculturales que enfrentan los desafíos de interacción y comprensión entre diversas

culturas, también a las luchas decoloniales, que buscan dismantelar activamente las estructuras coloniales de poder, evidenciando un proceso dinámico de resistencia y transformación social.

En el mismo sentido, también señala los resultados sociales derivados de esta colonialidad, como la desigualdad persistente que se manifiesta en la brecha constante entre ricos y pobres, en distintos contextos culturales; así, se identifican los desafíos de la modernidad que reflejan las dificultades para equilibrar el progreso moderno con los valores culturales tradicionales, poniendo además en tensión las formas de vida y saberes ancestrales frente a las imposiciones del modelo eurocéntrico. Por último, la esquematización subraya la complejidad de la colonialidad del poder más la necesidad de abordar tanto las estructuras como las resistencias para avanzar hacia una sociedad más justa.

Capítulo II: principios éticos y políticos de liberación

El poder político para Dussel, solo es legítimo cuando es obediencial o sea un servicio a la comunidad que surge desde la *potentia* como fuerza creadora del pueblo y se rige por tres principios irrenunciables: 1) material: defensa de la vida concreta, especialmente de los oprimidos, 2) formal-democrático: participación radical de los afectados y 3) factibilidad: viabilidad histórica, sin utopías abstractas ni reformismos complacientes. A la vez la corrupción de este poder o su fetichización en *potestas* es el gran flagelo que carcome los pueblos, pues convierte la política en dominación, debido a lo cual la liberación exige negar esas estructuras opresoras y construir alternativas donde la comunidad ejerza su derecho a decidir sobre lo común.

Aquí radica el interés de Dussel por el enlace entre política y ética, más aún cuando la política latinoamericana se ve en la urgente necesidad de superar la reducción o crisis de su papel social. De tal manera, que cambie esa tendencia con la que se ha mantenido a través de los años, y está llamada, por tanto, a reinventarse.

El sujeto político se refiere al principal agente que desarrolla la capacidad de rompimiento y transformación en un orden hegemónico. Por ejemplo, Laclau (2005) junto a Dussel (2007) consideran que los sujetos de cambio social son el pueblo, los cuales permiten la conformación de identidades colectivas con pluralidad para representar a un todo subalterno.

La producción de conocimiento y el ser sociable hacen parte del ser de la humanidad, conectada así a la disposición de vivir colectivamente, permitiéndoles la gran ventaja de llevar

consigo un vínculo que sostiene consensos lineales para la producción de múltiples voluntades en pro del bien común. Es así como: la política debe ser vista más bien como “participación” y “cultura” en la que hay que educar al pueblo. He aquí, donde deben radicarse los objetivos de toda acción gubernamental bien orientada, el de la ética de la institucionalidad, de tal manera que sea fundamentada en los medios que den la posibilidad de producir la solidez de la vida humana. Análogamente en el capítulo sobre la política islámica y la institucionalidad, Dussel (2007) afirma:

El sentido de la acción gubernamental bien orientada radica en la ética de la institucionalidad: los medios deben estar al servicio de la vida y la dignidad de las personas, asegurando la justicia y la posibilidad de producir y aumentar la solidez de la vida humana. (p. 88)

Trabajar por y para tener un beneficio ya no es cuestión exclusiva de una institución, del ‘orden social’, sino de todos. Por ende, trabajar por el bien común implica desarrollar la capacidad de cuestionamiento, crítica y construcción de conocimiento en las aulas, en las bibliotecas, en el trabajo, iglesias y en la interacción de los sujetos con la sociedad. Ya que esto alude a reglamentos éticos que directamente están dirigidos al principio material: la vida humana. De tal manera que las esferas de la ética tienen principios normativos y altamente propios que indiscutiblemente son universales; también incluye principio práctico donde pone en manifiesto que ningún acto puede meramente ser con totalidad ético. ¿Podrían alinearse o ayudarse entre sí? efectivamente es cuestión de equipos y establecer un objetivo, en el cual se busque la estrategia laboral colectiva.

Por ende, los principios normativos de Dussel material, formal-democrático y de factibilidad se articulan en la *praxis* liberadora como un proceso dialéctico desde dos dimensiones, primera, la crítica radical: es una *praxis* negativa que desenmascara las estructuras que niegan la vida material de los oprimidos (hambre, exclusión); segunda, la construcción colectiva es una *praxis* positiva que mediante asambleas y autonomías que despliegan al principio democrático, diseña alternativas viables que priorizan la reproducción de la vida sobre el capital.

En razón de lo cual, la *praxis* liberadora en Dussel exige trascender la mera crítica para construir nuevas formas de poder desde la alteridad de los oprimidos, en lo que respectan a los principios normativos -material, formal-democrático y de factibilidad- solo se realizan plenamente cuando el poder político se ejerce como servicio y no como dominación. No obstante, aquí emerge el poder obediencial en el cual, si está arraigado en la *potentia* comunitaria invierte la lógica fetichizada del Estado para poner las instituciones al servicio de la vida concreta. A pesar no es un ideal abstracto, sino la práctica cotidiana de pueblos que gobiernan desde abajo, recordándonos que todo poder debe nacer del consenso, sostenerse en la participación y morir cuando traiciona su origen: eventualmente el pueblo hambriento de justicia.

2.2 Poder obediencial

Para empezar, la analéctica como método dialógico que parte de la alteridad de los oprimidos, se convierte en *praxis* política transformadora al cuestionar las estructuras jerárquicas del poder tradicional, no obstante, esta consecuencia fue lo que llevó a Dussel a replantear o reconfigurar radicalmente la noción de poder político desde la filosofía de la liberación, por eso este enfoque converge en su propuesta del poder obediencial, donde la autoridad no se ejerce como

dominación sino como servicio, posterior, invierte la lógica piramidal del Estado moderno para construir una democracia radical que emana de las bases comunitarias.

En concreto, al centralizarse en la escucha analéctica de las voces excluidas, se configura un modelo de organización política donde las decisiones surgen de procesos colectivos de deliberación. En vista que el poder político no era, en su origen, un poder de dominación sino un poder obediencial: el gobernante era el primero que debía obedecer la ley y servir al pueblo, y su legitimidad dependía de esa obediencia (p. 32).

El poder obediencial es una relación ética entre gobernantes y gobernados donde los primeros son meros ejecutores de la voluntad colectiva, vigilados permanentemente por mecanismos de control comunitario que previenen la corrupción y el autoritarismo. En este sentido, en el apartado 8.14 Dussel manifiesta que el ejercicio del poder obediencial, por su parte, debe cumplir de manera obligatoria con la ley, ya que obedece a la comunidad (p. 63).

Dicho de otro modo, se basa en el principio de que quienes ejercen funciones de coordinación o administración deben estar en permanente sintonía con las bases sociales, actuando como canales de ejecución más que como tomadores de decisiones subjetivas.

Cabe resaltar que, la vigilancia comunitaria permanente es un mecanismo esencial de este modelo, pues evita que los roles de representación o coordinación se conviertan en posiciones de privilegio. Aquí por su parte Dussel recupera saberes ancestrales de los pueblos originarios donde hay responsabilidades hacia la comunidad; este mecanismo de control incluye la rendición de cuentas periódica, la revocabilidad inmediata de los mandatos cuando los servidores públicos

no cumplen con lo acordado, y la rotación obligatoria de funciones para evitar la profanación de la política.

Por ello, lo innovador de esta propuesta es que no se limita a establecer frenos y contrapesos institucionales como en las democracias liberales, sino que crea una cultura política donde el ejercicio de cualquier función pública está sometido al escrutinio directo y cotidiano de la comunidad. De esta forma, se previene tanto la corrupción como la formación de élites desconectadas de las necesidades populares. Puesto a que, el poder obediencial lo tiene siempre y solamente la comunidad política: el pueblo (Dussel, 2006, p. 26).

No obstante, la *potesta*, termina siendo ese poder institucionalizado derivado de la *potentia*, pero que puede ser fetichizado o corrompido. Según Antonio Gutiérrez (2022) en su artículo: *Que mane la sangre. La politización del dolor como conciencia y resistencia en Adorno* proyecta que la principal característica en común es la significatividad del padecimiento en la filosofía de Dussel con Theodor Adorno, porque representa el grito de resistencia del individuo ante el sistema dominante que pretende absorberlo y anularlo.

El concepto de *potestas* se refiere al poder delegado u institucionalizado, que debe organizarse en función de las necesidades del pueblo. Esteban Gabriel Sánchez (2021) desde su artículo la *Alteridad en el Pensamiento Descolonial de Enrique Dussel* considera que la filosofía de la liberación busca cruzar y franquear la totalidad, en otras palabras, superar la ontología desde la exterioridad a través de la distinción analéctica. Entonces, acercarse al Otro como tal es aproximarse u acortar la distancia que los separa. Por lo tanto, dicha aproximación no es

acercarse para percibir al Otro como un objeto (proxemia). Sin embargo, la alteridad está más allá de la ontología, es decir, es siempre trascendente al sistema moral vigente, mejor dicho, revela la proximidad del rostro del Otro.

La fetichización es un tema latente en este ámbito del poder político, incluso en la actualidad, pues ocurre cuando los actores políticos olvidan su origen comunitario, apropiándose del poder. Por cierto, este fenómeno se denomina 'fetichización del poder', es el proceso mediante el cual las estructuras de dominación ya sean económicas, políticas o culturales se naturalizan y se presentan como inevitables, ocultando su origen histórico y su carácter opresor, es decir, ocurre cuando los gobernantes actúan como si su autoridad decisiva proviniera a favor de ellos mismos y no del pueblo al que representan. En *Para una Política de la liberación* (2013) se logra asumir que:

El poder obediencial es aquel que se funda en la legitimidad otorgada por el pueblo, no en la imposición unilateral de una voluntad. Es el poder que escucha, que responde, que sirve, y no el que se impone. (p. 73)

En un mismo sentido en *Filosofía de la liberación* (1996), Dussel critica cómo el poder se autonomiza de las relaciones sociales concretas, convirtiéndose en un fin en sí mismo, como si fuera una fuerza sobrenatural que determina la vida de las personas, en lugar de ser el resultado de prácticas humanas y coloniales de explotación; desde este análisis del pensamiento político latinoamericano, Dussel señala: la tradición política latinoamericana, en sus momentos más

críticos y creativos, ha reivindicado el poder obediencial frente a las formas autoritarias y jerárquicas heredadas del colonialismo y el centralismo estatal (p. 413).

En ese sentido, los problemas económicos que enfrentan ahora algunos países de América Latina y el Caribe son una crónica. Sin embargo, las causas de estos difieren en cuanto al contexto, no hay duda de que la mayoría de ellos comparten la falta de planificación y solución durante una emergencia o desastre natural; esto, junto con la falta de políticas de educación; salud; cultura; deporte; economía; laboral y político que contribuyen al aumento de la pobreza debido a escasez de estrategias políticas colectivas refleja una inmanente fetichización del sistema, especialmente en las zonas rurales.

No obstante, este fetichismo no solo enmascara la violencia estructural que sostiene al sistema-mundo capitalista, sino que también aliena a los oprimidos, haciéndoles creer que su sometimiento es natural o incluso deseable. Así de esta forma el poder fetichizado niega la alteridad de los excluidos, reduciéndolos a meros objetos dentro de una totalidad cerrada, en lugar de reconocerlos como sujetos capaces de transformar su realidad mediante una *praxis* liberadora que desenmascare y subvierta estas estructuras idolatradas.

En consecuencia, la fetichización se da al poder como la forma en la que los gobernantes utilizan la razón para beneficio propio, o sea hacer y totalizar su voluntad olvidándose de que debe trabajar colectivamente, y que todo es global para la comunidad, pueblo, y es así, como se da un corto circuito entre esa *potentia* y la *potestas* desconectándose ese poder que debe ser ejercido, realizado delegadamente de la *potentia* “el poder que tenemos la comunidad” quedando

como las sillas de un comedor pero que se absolutizan y en fin se construye para sí misma.

Entonces, en este caso se habla de la corrupción que se presenta cuando los participantes de la comunidad política, representantes fetichizan la esfera, sin importarles los resultados negativos que se presentan y la afectación hacia los demás.

Dussel, al momento de criticar la fetichización del poder exige una reorganización radical de lo político, y es aquí donde la arquitectónica adquiere relevancia puesto que se mueve como dispositivo crítico-constructivo que articula la *potentia* comunitaria con los distintos ámbitos de la vida: económico, cultural, ecológico, educativo, deportivo, familiar etc. Por tanto, frente al gobierno mundial tecnocrático y descentrado, la arquitectónica dusseliana propone una topología de la resistencia, donde la comunidad como nodo velador edifica sus propias mediaciones institucionales, sin caer en la lógica alienante de la *potestas*.

Pero esta arquitectónica no sería posible sin una ética material que la sustente, que la edifica sobre el principio material: la vida humana especialmente la de los excluidos ya que es el criterio último de validez política. Por eso, su diseño no responde a la lógica del capital ni del Estado fetichizado, sino más bien a una lógica de reproducción y cuidado de la vida. No obstante, en América Latina, esto implica, por ejemplo, que las luchas por la tierra o aquí en Colombia la restitución de tierra, el agua o la autodeterminación indígena no sean meros conflictos sectoriales, sino pilares de una nueva arquitectura civilizatoria. La *praxis* liberadora, entonces, no solo deconstruye el orden opresivo, sino que construye, ladrillo a ladrillo, la casa común donde quepan todos.

Un claro ejemplo es:

A partir de 1967 – 1968, el estado, que se encontraba en riesgo en ese entonces, ser desgarrado en el huracán político, debió dejar que el ejército interviniera. Comienza entonces un largo período de confrontaciones extremadamente violentas y complejas en la dirección del partido, que no se exceptúa algunos estallidos populares; esta situación se manifiesta hasta la muerte de muchos, a la que ágilmente sucede un golpe de estado que conlleva de vuelta al poder (Rebolledo, 2005).

Si bien es cierto, Dussel se enfoca desde el campo negativo para poder llegar al positivo, porque todo ejercicio de poder en cualquier institución o cualquier función política, tiene por primer y último enfoque el poder de la comunidad; el no dirigirse a ella, aislarla, referirse e incluso cortar toda la relación existente entre el ejercicio del poder determinado de cada institución política con la política comunitaria absoluta y fetichizada, naturalmente como antes dicho corrompe el ejercicio del poder representativo en cualquier función. Manifiesta Dussel:

Usaremos el concepto de campo en un sentido aproximado al de Pierre Bourdieu. Esta categoría nos permitirá situar los diversos niveles o ámbitos posibles de las acciones y las instituciones políticas, en las que el sujeto opera como actor de una función, como participante de múltiples horizontes prácticos, dentro de los cuales se encuentran estructurados además numerosos sistemas y subsistemas. (p. 15)

Por tal razón, el representante corrupto puede utilizar su poder fetichizado por el goce de ejercer su voluntad, como vanagloriarse ostentosamente, como despotismo y apropiación indebida de bienes y riquezas.

En este preciso momento del poder obediencial es donde se manifiesta su dimensión institucional, la cual lo hace a través de las estructuras de gobierno que se transforman en mediaciones al servicio de la vida comunitaria, no en fines en sí mismos, por tal motivo este poder se materializa en instituciones que: 1) emergen desde la base como asambleas, cabildos etc., 2) rotan cargos para evitar acumulación de privilegios, 3) rinden cuentas permanentemente a las comunidades, y 4) priorizan el principio material (agua, tierra, comida) sobre las lógicas del capital.

2.3 Principios de la política de la liberación

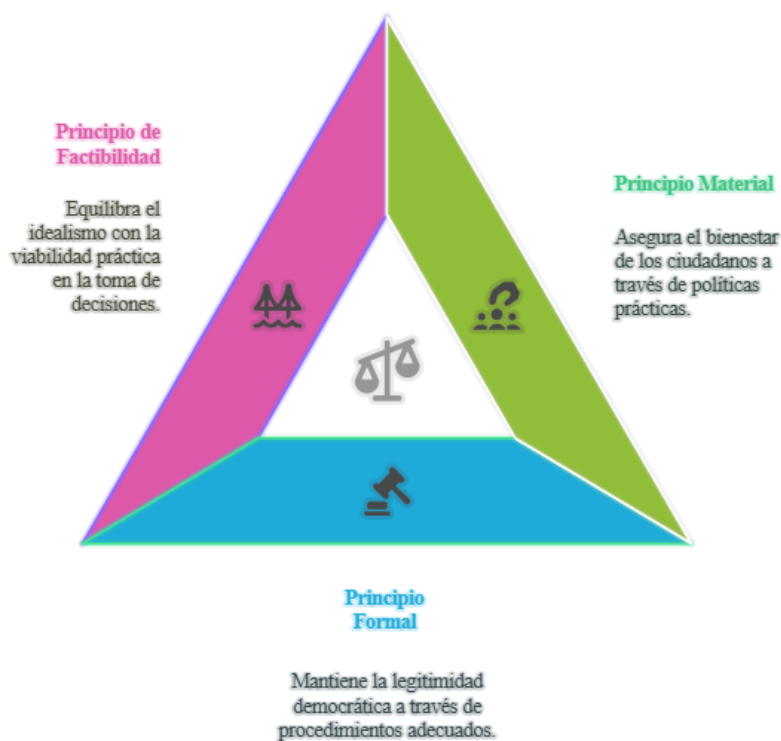
Los principios políticos incorporan y abrazan a los éticos para luego transformarlos así en una normatividad ético-política. Por ende, estos son propios, inseparables de forma que constituyen a la *potentia* y *potestas*; fijando así cada obligación del ejercicio del poder político como producto de las obligaciones ejecutadas desde el deber de los actores, las acciones y de las instituciones al igual que su servicio. Pero ¿qué pasa con quién no los cumple? ¿Se estaría hablando de una fetichización hacia el poder? No estaría nada mal que esta fuese una estrategia para evaluar las actitudes y comportamiento de la *potentia* y a su vez el de la *potestas* más su evolución.

Dussel (2007), dice que el que no cumple los principios normativos no solo es político injusto (subjetivamente), sino que objetiva, debilita y carcome el poder, las acciones y las instituciones

sobre las cuales pretende gobernar (p. 13-16). Es decir, los principios juegan un papel fundamental, en la verificación de todo y cada uno de algún acto cometido en contraste o más bien de la fetichización del campo ético en el marco de lo político. En vista de ello, cada uno juega posición igualitaria, se comprueba desde la ética de la liberación, una ética plasmada con principios normativos universales sin espacio particular, por tanto; debe ser incorporado uno al otro, algo así como un matrimonio de ser así el campo político en ella.

A partir de lo anterior es que Dussel (2006) considera que:

Son esencialmente tres principios: el principio material (M) obliga acerca de la vida de los ciudadanos; el principio formal (L) democrático determina el deber de actuar siempre cumpliendo con los procedimientos propios de la legitimidad democrática; el principio de factibilidad (F) igualmente determina operar sólo lo posible (más acá de la posibilidad anarquista, y más allá de la posibilidad conservadora). (p. 72)



Elaboración propia utilizando App Napkin

Cabe destacar, primero que el principio material es el fundamento ético-político que exige garantizar la vida concreta de los ciudadanos, esencialmente de los más vulnerables, por ello, no se trata de un discurso abstracto sobre derechos, sino de una obligación radical que advierte que la política debe partir de las necesidades concretas de los oprimidos: comida, la falta de vivienda, educación, acceso a la salud, servicios de calidad, no de ideologías abstractas puesto que son prioridades absolutas, aunque el hambre, dice Dussel, es el primer signo de la injusticia, y toda política que no lo asuma como prioridad es cómplice.

En cierto modo, este principio cuestiona cualquier sistema capitalista o burocrático que sacrifica la vida humana en nombre del crecimiento económico o la estabilidad política. Agregando a lo anterior para Dussel, la política es ilegítima si no parte de este imperativo: "Primero comer, después filosofar", porque la justicia empieza en el cuerpo del oprimido, entonces, la democracia que ignora este principio es una farsa, pues no puede haber participación política sin supervivencia digna.

Segundo, el principio formal democrático (L) exige que toda acción política se rija por procedimientos legítimos y participativos, donde los afectados sean los decisores. Más aún Dussel rechaza tanto el autoritarismo vertical como el populismo clientelar, caracterizándose porque la verdadera democracia no se reduce a votar cada cuatro años, sino a construir consensos desde abajo, donde las comunidades deliberan y ejercen poder directo. Por añadidura este principio evita dos peligros: la imposición vanguardista que ignora la voz del pueblo y la demagogia que manipula su voluntad. Incluso la legitimidad no viene de las leyes escritas por las élites, sino del reconocimiento crítico de los oprimidos como sujetos de su historia. Ejemplos claros son las asambleas barriales o los gobiernos comunales indígenas, donde la norma no se obedece, se construye.

Tercero, el principio de factibilidad (F) este equilibra la utopía con la realidad y exige actuar dentro de lo posible, pero sin caer en el conformismo. Por ende, Dussel lo sitúa entre dos extremos: 1) el anarquismo que desprecia toda institución y 2) el conservadurismo que idolatra el orden establecido. En efecto la factibilidad no es resignación, sino estrategia. Por ejemplo, un movimiento social puede exigir reformas inmediatas como subsidios al alimento, mientras

trabaja por cambios estructurales como la soberanía alimentaria. Por lo tanto, este principio recuerda que la liberación no es un acto mesiánico, sino un proceso de acumulación de fuerzas, donde cada victoria parcial debe ampliar el horizonte de lo posible. En este sentido, para Dussel, la política verdadera es el arte de tensar los límites del sistema sin romperlos de golpe, pero sin nunca aceptarlos como destino.

Dichos principios están en una esfera que se llama exterioridad, donde los excluidos no son problemas a integrar sino sujetos portadores de saberes y proyectos que desbordan el sistema, debido a lo cual la política de la liberación no habla por ellos, sino con ellos, reconociendo su alteridad como fuente de innovación ética y política. En palabras más o palabras menos estos principios son mutuos y se condicionan el uno al otro, sin dejar de lado que en:

“La tradición Marxista estándar el principio material (económico) es la última instancia. En la tradición liberal el principio formal – democrático es la última instancia. En el cinismo de la política sin principios, la factibilidad opera sin restricción alguna. de tal forma, que se busca la manera de pasar a segundo plano y/o eliminar estas perspectivas reductivas que solo cohibe y obstaculiza el proceso desde una ambigua determinación sin última instancia.” (Dussel, 2006, p. 72)

Esto ofrece un enfoque filosófico y teórico de la política como acontecimiento y concepto, de tal manera que hay dos designios que guían sus esfuerzos para desarrollar una teoría política basada en el contexto actual:

1. Sentar las bases de un programa de investigación de gran importancia y principios políticos, como resultado.

2. El objetivo de acercar a los jóvenes al mundo político como una responsabilidad colectiva.

Todo lo que se denomina político (acciones, instituciones, principios, etc.) tiene un espacio propio el cual toma como nombre campo político. Cada actividad práctica (familiar, económica, deportiva, etc.) posee también su campo respectivo, dentro del cual se cumplan las acciones, sistemas, instituciones propias de cada una de estas actividades (Dussel, 2006, p. 15).

La política se ha posesionado actualmente como una operación especial. Lo que es importante claro está, ya que si la comunidad como gran espacio de participación, de interacción, de enlace, de nodo y foco velador no hace este proceso, literalmente esta *praxis* está en declive. Es aquí donde se encuentra el punto de la investigación y complicadamente la preocupación de Dussel, el principio crítico-constructivo y la relación de lo político con los demás campos prácticos (familiar, económico, deportivo, político y cultural) en tanto el sujeto como actor de los ejes con múltiples funciones, del mismo modo que la falta de comunicación bidireccional que caracteriza el conflicto frente al gran cambio tecnológico que está abarcando este mundo, al acceso a la información y a el conocimiento que se ha mundializado sin límites ni restricciones. Por experiencia, la política latinoamericana desde la tesis uno (1) del libro *20 Tesis de Política* y en cuanto, al objetivo de analizar la idea de principio crítico- constructivo en el ámbito de la *praxis* liberadora se torna en una urgente necesidad de superar ese declive de su papel en la sociedad.

Por lo que respecta al principio crítico-constructivo surge como respuesta a la necesidad de superar tanto el idealismo abstracto como el positivismo acrítico que dominan gran parte del pensamiento filosófico tradicional, este no se limita a denunciar las estructuras de opresión, sino que avanza hacia la construcción de alternativas concretas desde la *praxis* de los oprimidos. Hay que tener en cuenta que Dussel lo concibe como un movimiento dialéctico que parte de la crítica radical al sistema-mundo capitalista y colonial, pero que inmediatamente se proyecta hacia la creación de nuevas relaciones sociales basadas en la solidaridad, colaboración, empatía y justicia. No es suficiente con develar las contradicciones del poder; es necesario generar las condiciones materiales y simbólicas para su transformación.

En esencia, el principio crítico-constructivo consiste en una *praxis* teórica y política que une el momento de la negación 'crítica' con el momento de la afirmación 'construcción'. Resulta que Dussel lo ejemplifica con las luchas anticoloniales puesto que no basta con rechazar el dominio extranjero; ya que es necesario crear instituciones propias que expresen la autonomía de los pueblos. De ahí que este principio rechaza tanto el reformismo que solo parcha el sistema como el vanguardismo que impone soluciones desde arriba, así pues, su fuerza radica en su capacidad de articular el saber crítico con la creatividad popular, generando así alternativas que emergen desde la exterioridad del sistema dominante. Esto sucede desde la perspectiva:

Los movimientos sociales que emergen desde la exterioridad del sistema indígena, afrodescendientes, campesinos, mujeres, migrantes constituyen el sujeto político de la liberación. Su *praxis* es decolonial porque cuestiona las estructuras heredadas del colonialismo y propone nuevos horizontes de sentido y de justicia. (p. 327)

En razón que la transformación dentro de la esfera del principio crítico-constructivo es crucial porque evita que la crítica se convierta en mero discurso y que la construcción caiga en el voluntarismo ingenuo, en esta misma perspectiva Dussel advierte que, sin crítica, la construcción reproduce las lógicas del poder, y sin construcción, la crítica se vuelve estéril, entonces, solo en su unidad dialéctica pueden contribuir a un proceso real de liberación. Además, este principio impide que la filosofía se enclaustre en la academia, exigiendo un compromiso concreto con las luchas sociales. A partir de ahí su transformación permanente es lo que permite adaptarse a los nuevos rostros de la opresión y a las cambiantes condiciones históricas.

En el fondo los principios políticos son una politización de los principios éticos, pues trasladan al ámbito colectivo las exigencias de justicia y reconocimiento que surgen del cara-a-cara con el otro por ello Dussel (2006) contempla que: “los principios políticos *subsumen*, *incorporan* los principios éticos y los *transforman* en normatividad política” (p. 71).

Ciertamente, la politización de los principios éticos significa que la responsabilidad ante el rostro del pobre no puede quedarse en el ámbito privado, sino que debe traducirse en proyectos políticos colectivos, a fin Dussel critica las éticas formales que separan la moral individual de la injusticia estructural, mostrando cómo el sistema económico global es en sí mismo un problema ético. Es evidente que la política de la liberación, por tanto, es una materialización de la ética en leyes, instituciones y prácticas sociales que garantizan la vida digna para todos, con certeza no hay contradicción entre ética y política, sino una necesaria complementariedad que el principio crítico-constructivo ayuda a mantener en equilibrio.

Objetivamente, estos principios políticos adquieren su verdadero sentido en el método analéctico, que evita tanto el dogmatismo como la fragmentación, con el objetivo de que la analéctica permite que la voz de los oprimidos interpele al sistema sin ser absorbida por su lógica, generando así una política que no reproduce la dominación.

2.4 Principios normativos políticos formal – democrático y de factibilidad

En lo anterior se habla de un contenido material referente a la vida humana, con relación a uno de legitimidad: la democracia, en este caso conduciendo a componentes institucionales pero que vendría siendo procedimental democrático. ¿Pero a que punto específico juega el papel? fue entonces cuando apareció uno de los factores fundamentales la agregación del principio normativo y uno segundo de factibilidad aquella institucionalización que le permite a la *potentia* delegar su poder legítimo desde mediaciones. Dussel (2007) dice que la democracia, en cuanto a su fundamento es un principio normativo asimismo un tipo de obligación que rige en un ámbito intersubjetivo de cada ciudadano; que anima o acoge todos los momentos arquitectónicos de la política.

A la par de ello, trata de prosperar la política desde un principio democrático, o sea, que la democracia se debería implementar como un sistema de delegación legítima y que también lleve consigo un consenso que decida desde razones, motivos y circunstancias, que a la vez se maneje con una perspectiva intersubjetiva en la que se desarrolla un espacio de participación entre estas, para aclarar asuntos colectivos desde un reglamento que regule las anomalías, desigualdad, asimetría e irregularidad, claro está desde el respeto por y para el proceso llevado y de los resultados que se obtengan en él.

En palabras de Dussel cada individuo debe operar políticamente de tal forma que siempre la decisión, acciones, organización, estructuras o institución, ya sea de forma micro o macro en el nivel material o sistema formal del derecho esté visto como el dictado de una ley judicial, es decir, el ejercicio delegado del poder obediencial, debe ser fruto de un proceso consensuado donde participen los afectados de los que se tenga conciencia; así dicho acuerdo debe decidirse a partir de razones sin violencia o sea, con la mayor rigurosidad posible de los participantes, de modo público a través de institucionalidad democrática acordada con antelación.

En todo caso, impone a cada miembro comunitario un deber político, que normativamente y con exigencia practica obliga legítimamente al ciudadano para subsumirlo como político al principio moral formal. De tal manera que, el ciudadano no es tan libre antes porque tiene o está obligado subjetivamente aceptar como tal cada causa y consecuencia del proceso anteriormente mencionado, llegando a tal punto de ser legitimo.

En esta forma está constituido dentro de un marco jurídico que lo lleva o responsabiliza, más bien lo obliga a constituir la *potentia* como ciudadanos y establecerlos como libres dentro de este. Finalmente, se constituyen necesariamente la aplicación de los principios normativos y procedimental, pero, desde un control ya que por tener imperfección generan impactos negativos aquí es donde vienen a cumplir el papel los principios democráticos ya que ellos manejan como estrategia la prudencia, esto es contraproducente ya que siempre se generan víctimas. En este caso se perpetua, vulnera y/o ultraja la vida humana.

Determinar su pensamiento crítico sobre los principios normativos universales que tiene la ética más su obligación que ejerce sobre cada campo práctico (económico, político, pedagógico, deportivo, familiar, cultural, etc.) dentro de las periferias que están sumergidas en el abuso de poder ya que la filosofía de Dussel fue hecha por, para y desde Latinoamérica, consolida no solo una abstracción filosófica sino que además conecta directamente con los diversos niveles de la realidad cotidiana, desde el espacio familiar y comunitario hasta los horizontes urbanos y las dinámicas globales.

2.5 Institucionalización del poder

La institucionalización del poder es el proceso ambivalente por el cual la dominación se estructura en formas aparentemente legítimas y permanentes, dentro del sistema-mundo moderno-colonial. Por esta razón consolida estructuras de dominación y canaliza procesos de liberación, dependiendo de su relación con la *praxis* ética y las demandas de los oprimidos.

Estas instituciones se construyen a través de lo que Dussel llama la dialéctica del dominador, un proceso donde el poder central hablando primero de Europa, luego Estados Unidos y las élites locales impone sus categorías como universales, borrando las alternativas que emergen desde la periferia. No obstante, queda en claro en la *Política de la liberación: arquitectónica* (2009) que estas instituciones, como: el Estado, los partidos políticos, las organizaciones sociales, etc., constituyen el marco en el que el poder se ejerce y reproduce, pero siempre con el riesgo de autonomizarse y perder su vínculo originario con la comunidad (p. 330).

En esta línea estas instituciones como el Estado, el mercado capitalista, el sistema jurídico no son neutrales, sino que surgen históricamente como mecanismos de control para perpetuar la

lógica de la totalidad, es decir, para mantener a los oprimidos en su lugar de subalternidad, aquí se puede dilucidar al Estado como sociedad política:

El Estado es la forma más clara de institucionalización del poder político. Se constituye como el aparato institucional que organiza y administra el poder de la comunidad, pero también como el espacio donde el poder puede ser objeto de disputa y apropiación por grupos particulares. (p. 333)

La institucionalización del poder es necesaria para garantizar la continuidad y estabilidad de la política, pero siempre debe mantenerse conectada a su origen, que es la comunidad. Aquí radica la tensión entre la *potentia* y la *potestas*, ya que la institucionalización sino se proyecta hacia el pueblo conlleva al fetichismo del poder que articula estructuras y sistemas de poder opresivos. Claudia Zapata Silva (2018) desde su artículo *El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina* manifiesta que la subalternidad y las lecturas políticas derivaban de la fascinación con la otredad cultural, no pocas veces descrita con un entusiasmo tan excesivo que al final no se podría llegar a reconocer los referentes de su discurso.

Asimismo, en esta esfera política la *potestas* o poder institucionalizado es el ejercicio autorizado de los poderes originarios de la sociedad o del pueblo, la *potestas* se fundamenta en los citados poderes del pueblo, que ahora se reconocen como sedes, fundamentos, existentes en la vida política. Cuando se fetichiza el poder, el comportamiento de los representantes y gobernantes es inevitablemente de dominación más que de transferencia de poder social; es la autorreferencia del poder autoritario. (Dussel, 2006, p. 43) y cuando en esta esfera los

representantes oprimen a la comunidad hasta el punto de ejercer dominación en ellos pues la debilitan y obtienen beneficios a su favor, entonces la fetichización exige transformación y debe condenarse ya que esta enlazada a un estado injusto.

De ahí que mediante la crítica radical se destruyen esas estructuras de injusticia, a raíz de esto simultáneamente se impulsa a la creación de sistemas sociales alternativos que priorizan la justicia social y el principio material; este principio actúa como proceso dialéctico que guía la emancipación, de la misma forma permite el desarrollo de una ética liberadora que desafía y transforma las relaciones de poder existentes en pro de una sociedad más equitativa, es así como interviene la factibilidad en la transformación social.

A causa, las instituciones reproducen la división entre centro y periferia, entre humanos y subhumanos, entre lo civilizado y lo bárbaro. Sin embargo, Dussel no ve estas estructuras como invencibles. Ahora bien, frente a la institucionalización del poder opresor propone la construcción de "instituciones de liberación", es decir, formas organizativas que nazcan desde la *praxis* de los movimientos sociales, las comunidades indígenas, los trabajadores excluidos; por ello estas no replican la lógica del Estado, sino que se basan en la participación directa, la horizontalidad y el reconocimiento de la alteridad.

2.6 Estado ideal

La felicidad de cada ciudadano debe ser la línea central de un Estado ideal, claro está sin dejar de lado tres cosas que este toma como composición de lo ideal, en pro del buen funcionamiento: los bienes del cuerpo, externos y del alma; así mismo aclara que uno no es más que importante que otro ya que lo más importante aquí sería la excelencia de la virtud, pero debes tener cuidado con

ellos porque el no saber controlar uno que otro te pueden llevar a un vacío o uso incontrolado llamado placer excesivo y sin darte cuenta no basta descartar que caes en los bienes externos, es muy coherente ya que si se ve la agrupación de los tres va dirigida hacia la felicidad que necesitaba cada ciudadano

La preferencia se sujeta al íntimo bienestar que es la primera condición de la felicidad, según sea el concepto del individuo de “Sentirse Bien” obtendrá claridad de responder de quien preferirá ser, Sócrates resalta la tiranía como un poder absoluto de la razón, actuar conforme a lo que como ley autónoma se rigen las cosas, realizando el acometido de injusticia pensando que es lo correcto, considerando solo en el bienestar individual y no colectivo, siendo egoístas bajo título de justicia (Gorgias-Dialogo 469 a-469b).

¿Por qué habla tanto de felicidad?, el texto te conduce a un punto el que todo ciudadano, persona, sea quien sea ser, sin pasar por encima del otro, o no tener compasión o ser indolente, la búsqueda del estado ideal no es impedirte lo que desees y ese es el tipo de felicidad con la ayuda de una vida activa o vida también llamada política y una vida contemplativa o una vida filosófica; con el fin de que la felicidad también sea colectiva y que seas consciente de que para ejercerla debes llevar un control y que la virtud no es más que la que nos mueve y la que le da la esencia al alma.

No obstante, el hombre se hace a partir de la memoria: de hecho, innumerables recuerdos de la misma sustancia constituyen en última instancia el poder de la experiencia misma, la

experiencia puede parecer relativamente lo mismo, pero el hecho es que en los hombres la ciencia y el arte son el resultado de la experiencia.

De este mismo modo, que en cuestión de todo el ciudadano debía ser sabio, virtuoso y tener educación para así transmitirla a los demás; en cuanto al capítulo del que toca el tema de política no estoy muy de acuerdo puesto que en cuestión de eso el gobernante es egoísta y la mayoría de los casos busca su propio bien y no de todos; entonces todo eso no es solo quedarse en conocer la virtud, sino llegar hasta ella, aplicarla y actuar conforme a ella nos lleva a ser virtuosos.

Aristóteles lo describe como:

Es evidente que el régimen mejor es esa organización bajo la cual cualquier ciudadano puede prosperar y vivir felizmente; pero se discute por parte de aquellos que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, si es preferible la vida política y práctica o más bien la que está desligada de todas las cosas exteriores, por ejemplo, una vida contemplativa, que, según algunos, es la única filosófica. Estas vienen a ser, en efecto, las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos respecto a la virtud, tanto los antiguos como los de ahora: me refiero a la vida política y a la filosófica. Y no es de poca importancia saber en cuál de las dos está la verdad, pues si es sensato (política VII, Pág. 403).

Dentro de este mismo marco, Dussel en *Política de la Liberación: crítica creadora* (2022), retoma la noción aristotélica de potencia (*dýnamis*), pero la transforma en *hiperpotencia*, vista esta no como mera capacidad individual, sino como fuerza colectiva de los pueblos que desde su exterioridad al sistema-mundo, generan alternativas civilizatorias. Por cierto, la sociedad no es

para Dussel un orden estático como se ve en la *polis* aristotélica, más bien es un proceso dinámico donde la hiperpotencia de los excluidos con su capacidad de crear mundos nuevos desafía las estructuras de dominación y construye democracias sustantivas más allá del Estado liberal, entonces se manifiesta la hiperpotencia como *potentia* 'poder constituyente' frente a la *potestas* 'poder constituido', una distinción que reelabora la diferencia aristotélica entre *dýnamis* y *enérgeia*.

Ahora mientras Aristóteles veía en la actualización de las potencias individuales el fin de la política, Dussel enfatizaba la hiperpotencia comunitaria la cual es la capacidad de los movimientos sociales como los indígenas, los campesinos sin tierra o las asambleas populares para transformar las estructuras materiales asimismo simbólicas desde abajo. De esta forma, esta hiperpotencia no es abstracta; ya que se encarna en prácticas concretas como las autonomías zapatistas o las economías solidarias, donde la política ya no es gestión de lo existente sino creación de lo radicalmente nuevo.

Así, Dussel subvierte que la *eudaimonía* (felicidad) no se alcanza en un orden jerárquico, sino en la liberación colectiva que surge cuando los "condenados de la tierra" ejercen su hiperpotencia para desmontar el mito de la escasez impuesto por el capital y construyen una sociedad donde la vida digna sea el criterio último. De tal manera que la política ya no es *techné* (arte de gobernar a otros), sino *praxis* liberadora que, desde la alteridad negada reinventa lo común.

Capítulo III: un flagelo político que debilita y carcome un pueblo

El flagelo político que carcome a los pueblos 'la fetichización del poder' solo puede ser superado mediante una *praxis* liberadora que vincule la crítica destructiva de las estructuras opresoras con la construcción creativa de alternativas desde los oprimidos. Dicha *praxis*, guiada por los principios material, formal (participación) y de factibilidad, se encarna en movimientos como el zapatismo, donde el pueblo ejerce su *potentia* para construir autonomías que niegan el Estado neoliberal mientras tejen nuevas instituciones basadas en el "mandar obedeciendo". Así, la verdadera justicia no viene del poder popular organizado que desde su exterioridad transforma el dolor en proyecto histórico, demostrando que la liberación es siempre un acto colectivo de negación creadora.

A lo largo del tiempo algunos ciudadanos han sido marcados por hechos y circunstancias de desigualdad, discriminación, rechazo, pobreza, hambre, violación, conflicto, guerra, entre otros problemas en su entorno, sin embargo, han luchado contra esto para obtener un ambiente donde se forjen lazos de paz, armonía, respeto e igualdad social. En este contexto, todos estamos dentro de la esfera de víctimas y hemos dado una batalla fuerte contra la ola de violencia y su más aberrante línea: los conflictos que a cabalidad han segado miles de vidas, llevando consigo un sin número de desaparecidos, oprimidos, esclavizados y explotados laboralmente.

La importancia de abarcar este tema es porque el poder fetichizado no es una abstracción sino un cáncer que corroa nuestras democracias, y así en la actualidad se materializa en presidentes que privatizan el agua mientras niños mueren de sed, en jueces que absuelven banqueros, pero

criminalizan a indígenas defensores de territorios, en políticas migratorias que convierten fronteras en cementerios líquidos. Tal flagelo político, que Dussel analiza como la perversión de la *potestas* (poder institucional) cuando rompe su vínculo con la *potentia* (fuerza creadora del pueblo), explica por qué el 1% acumula riqueza mientras el hambre crece en América Latina, donde 187,6 millones de personas en la región experimentaron inseguridad alimentaria moderada o grave, equivalente al 28,2% de la población (FAO, 2023).

Por ello, no es casualidad, es la lógica del sistema-mundo colonial que Quijano y Dussel denunciaron, donde el poder se ejerce como dominación racializada y acumulación extractivista, es así como: “la corrupción del poder político consiste en la separación de la *potestas* respecto de la *potentia*, es decir, cuando el poder institucional deja de ser expresión de la fuerza creadora del pueblo y se convierte en un fin en sí mismo, en instrumento de dominación y acumulación para unos pocos” (p. 120).

¿Cómo disminuir el flagelo de la fetichización del poder político? ¿Las esferas sociales adquieren una importancia destacable ante la fetichización? Cabe resaltar que las provincias, en vez de luchar *por medio de quienes los representan*, tengan que luchar *en contra de ellos* (Dussel, 2020, p. 41).

Eso que se toma como fetichización es lo que hoy se da como corrupción, cometidos en actos que desvían la intención positiva del poder que tiene la *potentia* y que analizarlos se puede ver que las instituciones están fallando pues vemos: compras de votos, fraudes, sobornos, calumnias para beneficio personal, jueces que juzgan bajo el cohecho, alcaldes elegidos y que hacen

proyectos y no los ejecutan en la comunidad sino que agarran el dinero para ellos, un desfalco a los bienes colectivos, sin contar el más aberrante de todos que puede llevar a la muerte, algunos con poder y abundancia despojan de sus bienes a campesinos que luchan por una sobrevivencia hasta el punto que algunos pelean en contra de la voluntad y van a pleitos para obtener lo poco mucho que tienen.

En efecto el fetiche es la inversión del poder que, además, envilece al representante y produce la dominación en una sociedad a partir de la voluntad de poder de la representante ejercida contra el pueblo, para esto el tirano requiere del concurso de otras fuerzas contrarias al poder popular, como pueden ser las potencias imperiales o los organismos internacionales que avalan ese despotismo. (Cortina et al., 1996, p. 54)

Todos esos males que se apoderan del país, del mundo y de la sociedad requieren una transformación y una construcción política hegemónica, desde la necesidad que sustenta el pueblo, para que así incluyan el sin número de demandas que abarcan las víctimas que tiene y que ha dejado el sistema dominante y pues de tal manera conseguir ese cambio que requiere el orden social más político-institucional, capaz de dar mejores condiciones para la producción, reproducción y aumento de la vida humana.

En realidad, los pobres son los que sufren porque otros se benefician de un sistema que está organizado para que algunos se apropien de lo que es de todos. Dicho en otros términos como los de Pikaza & Pérez (2017) utilizar los bienes públicos en provecho privado, qué es la definición de *Transparency International* de corrupción. Se ve que la corrupción es un mal que exige

curación, un antídoto que delimite una transformación y que nos saque del hueco de la dominación que va en contra del principio material, su legitimidad y factibilidad de origen: el pueblo, puesto que los gobernantes deberían atender a las necesidades del pueblo, de los pobres, oprimidos y débiles y no lucrarse para beneficio propio; una vez más se escribe que la justicia, la democracia y la ética se han pervertido.

En Colombia el flagelo político que Dussel identifica como la corrupción del poder obediencial en *potestas* autoritaria no es una abstracción teórica, sino una realidad sangrante. La corrupción originaria de lo político que se denomina el fetichismo del poder consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función —sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, policía— como la sede o la fuente del poder político. De esta manera, por ejemplo, el Estado se afirma como soberano, última instancia del poder; en esto consistiría el fetichismo del poder del Estado y la corrupción de todos aquellos que pretendan ejercer el poder estatal así definido (Dussel, 2006/2007, p. 14).

Es decir, lo político es posible solo y si delimita hechos éticos ya que la transformación dentro del marco de orden social persigue un cambio sistemático, ya que el principio crítico-constructivo inicia en la *praxis* humana; la preocupación por el ser y su interacción o conexión del uno por el otro. Frente a esta problemática, la *praxis* liberadora propuesta por Dussel ofrece un camino concreto, ya que solo no se limita a denunciar (*praxis* negativa), sino que construye alternativas (*praxis* positiva) como lo hacen las zonas de reserva campesina o los gobiernos

indígenas del Cauca, donde comunidades organizadas gestionan territorio, economía y justicia sin depender de un Estado ausente o corrupto.

En lo que atañe, estos procesos encarnan los tres principios dusselianos: 1) material para poder garantizar comida y vida digna, 2) formal-democrático fundamenta las asambleas populares y 3) factibilidad da soluciones viables, como las guardias indígenas que protegen a sus pueblos cuando el Estado no lo hace. De esta manera, la alteridad que es el rostro del Otro excluido deja de ser víctima para convertirse en sujeto político.

Sin embargo, esta *praxis* choca con la prepotencia del poder establecido. En concordancia el actual gobierno de Petro, pese a su retórica progresista, reproduce dinámicas de centralismo y verticalidad como se evidencia con la militarización del Catatumbo o los acuerdos con multinacionales extractivistas, de hecho, la paradoja que Dussel advierte: incluso proyectos que se dicen "alternativos" pueden fetichizarse si olvidan su raíz comunitaria y da testimonio de: “Incluso los proyectos que se presentan como alternativos pueden caer en la fetichización si pierden contacto con su raíz comunitaria, olvidando que la verdadera fuerza política y ética reside en la comunidad organizada y en la *praxis* liberadora desde abajo” (Dussel, 1977, p. 124).

En ese caso, la ecología política corriente aliada de la filosofía de la liberación denuncia esta contradicción, mientras se habla de transición energética, se imponen megaproyectos que desplazan a comunidades, mostrando cómo el colonialismo interno persiste bajo nuevas máscaras.

3.1 Praxis de liberación

Es una acción concreta que nace desde los cuerpos sufrientes de los oprimidos, aquellos que el sistema-mundo capitalista ha convertido en "exterioridad", en este sentido esta *praxis* se guía por principios políticos radicales como: la soberanía popular, la alteridad como criterio de legitimidad y la transgresión creativa de las estructuras injustas. Sin embargo, no es una mera resistencia, sino un acto de creación histórica donde los excluidos dejan de ser objetos del sistema para convertirse en sujetos de su propia emancipación. Por dicha razón Dussel (1983) define:

La *praxis* de la liberación es la acción transformadora que parte de la exterioridad del oprimido, del pobre, del excluido y, que se orienta a la superación de las estructuras de dominación y dependencia que caracterizan a nuestras sociedades latinoamericanas. (p. 181)

Ante todo, en un doble movimiento, primero, el deconstruir las lógicas de dominación (económicas, raciales, patriarcales) y segundo, el construir alternativas desde la comunidad organizada, por ello, Dussel (1983) insiste en que este proceso no puede ser impuesto desde élites intelectuales o vanguardias, sino que debe emerger de las prácticas colectivas de los pueblos. Por ende, la *praxis* de liberación implica una crítica radical de las estructuras de dominación y la construcción de nuevas formas de vida política desde la exterioridad del sistema (p. 267).

En realidad, esta *praxis* no se reduce a la toma del Estado que Dussel critica por su tendencia a cooptar las luchas, sino que avanza hacia la construcción de un poder popular, es decir, formas de organización donde la decisión política nace desde abajo. A partir de esto la *praxis* de

liberación consiste, pues, en la transformación real de la totalidad social, en la creación de nuevas relaciones políticas, económicas y sociales, fundadas en la justicia y la dignidad de todos, especialmente de los últimos (p. 183). Entonces, entra en juego el principio de soberanía popular que se materializa en instituciones no estatales como: cooperativas, mercados solidarios, sistemas de justicia comunitaria, de modo que la política ya no es un espacio separado de la vida cotidiana, sino una tarea compartida donde todos participan en la creación de lo común.

Evidentemente el principio de alteridad dentro de la *praxis* opera como brújula ética donde ninguna acción liberadora es legítima si silencia al Otro, pero, sí lo es si reproduce exclusiones. De modo que, Dussel rechaza las revoluciones que sacrifican a las mayorías en nombre de un futuro ideal; porque la *praxis* verdadera escucha el grito del hambriento, del migrante, de la mujer racializada, con el objetivo de convertir su dolor en motor de transformación, a fin de que esto implica una ruptura con el monólogo del poder que impone soluciones universales para dar paso a un diálogo analéctico, donde las voces dispersas tejen un proyecto plural, en otras palabras:

El método analéctico parte de la exterioridad, de la voz del Otro, y se realiza en la *praxis* de liberación, que no es solo negación de la opresión, sino afirmación de una nueva comunidad. (p. 187)

Además, el efecto principal de esta *praxis* es la descolonización del poder y del saber, teniendo en cuenta que la liberación no solo redistribuye recursos, sino que cuestiona los paradigmas que naturalizan la opresión, la superioridad de la cultura occidental, la reducción de

la vida a mercancía. Ergo, Dussel muestra cómo los pueblos indígenas, al recuperar sus territorios, también recuperan epistemologías olvidadas que proponen otro modo de habitar el mundo lo que implica el buen vivir, la reciprocidad y la interdependencia con la naturaleza. Pongamos por caso en la Costa Caribe colombiana, la fetichización del poder se manifiesta en la corrupción que desvía recursos públicos mientras comunidades como la Guajira mueren de sed y hambre o en los proyectos extractivistas que benefician a multinacionales mientras desplazan a campesinos y afrodescendientes.

Con todo esto el flagelo político que anteriormente se habla no es abstracto ya que tiene rostros concretos, como la comunidad Wayúu en la Guajira (Colombia) que ven morir a sus niños por desnutrición mientras las élites politiqueras se enriquecen con contratos fantasmas.

En efecto, la *praxis* liberadora debe comenzar con una crítica radical (*praxis* negativa) que desenmascare estas estructuras de muerte, denunciando cómo el Estado, lejos de ser neutral, opera como cómplice de un sistema que convierte la vida en mercancía, incluso la crítica sola no basta pues debe ir acompañada de construcción creativa (*praxis* positiva), como las guardias indígenas y cimarronas que protegen sus territorios, o las ollas comunitarias en Barranquilla donde los pobres organizados resisten al abandono, cabe resaltar que estas prácticas, aunque locales encarnan los principios dusselianos ya que defienden la vida material como agua y comida, son profundamente democráticas (decisiones colectivas) y muestran que otra política es posible. Por cierto:

La *praxis* liberadora comienza con una crítica radical que denuncia la complicidad del Estado en la reproducción de estructuras que convierten la vida en mercancía y muerte. Sin embargo, esta *praxis* negativa debe complementarse con una *praxis* positiva, creativa, que se expresa en las prácticas comunitarias de resistencia, como las guardias indígenas que defienden sus territorios o las ollas comunitarias que organizan la alimentación popular. Estas prácticas encarnan los principios éticos de la defensa de la vida y la democracia participativa. (Dussel, 1977, p. 98)

La cosa es que esta lucha debe dialogar con corrientes como la ecología política y los estudios poscoloniales. Debido a que la ecología política por un lado revela cómo el despojo en la Costa Caribe como la minería en el Cesar o la privatización del agua en el Magdalena no es solo un problema ambiental, sino un mecanismo de colonialismo interno que reproduce la lógica de la "colonialidad del poder" (Quijano). Por otro lado, los estudios poscoloniales, por su parte, ayudan a entender cómo los discursos hegemónicos racializan la pobreza, donde presentan al campesino o al indígena como "atrasado" para justificar su exclusión.

En cuanto a eso la alteridad en Dussel exige reconocer que estos grupos no son objetos de caridad, sino sujetos políticos con saberes propios. Por ejemplo, las comunidades negras de San Basilio de Palenque, Bolívar y las comunidades Afro en San Onofre, Sucre, al preservar su autonomía cultural y territorial, no solo resisten, sino que proponen un modelo de sociedad distinto al capitalista. En suma, su lucha es, en esencia, una negación creadora que desea llegar a que se destruya el mito del desarrollo impuesto mientras tejen alternativas basadas en la

reciprocidad y el buen vivir, sin embargo, el gran desafío es evitar que estas alternativas sean cooptadas por el mismo sistema que critican.

En la Costa Caribe, muchos líderes sociales son asesinados y proyectos comunitarios terminan absorbidos por ONG burocratizadas o por el clientelismo estatal. Aquí, el principio de factibilidad de Dussel es crucial puesto que no se trata de idealizar la resistencia, sino de construir poder popular en condiciones concretas. Análogamente, las zonas de reserva campesina en el sur de Bolívar, por ejemplo, muestran cómo se puede avanzar sin caer en purismos desde luego combinan la autogestión con demandas al Estado, pero sin depender de él, y es que esto requiere una ética de la alteridad radical.

En realidad, la liberación no será obra de vanguardias iluminadas, sino de un pueblo organizado que, desde su diversidad, convierte el dolor en proyecto histórico. Como dice Dussel (1977): “El grito del hambriento no es solo una expresión de dolor, sino el primer acto político, la interpelación originaria que funda la ética y la política de la liberación” (p. 33). lo que, en la Costa Caribe, ese grito hoy se llama agua, tierra, y dignidad.

3.2 El pueblo en Dussel

El pueblo dentro del marco de Dussel no es una abstracción ni una categoría homogénea, sino la concreción histórica de los oprimidos, los excluidos, aquellos que el sistema-mundo capitalista ha relegado a la exterioridad, tampoco es una masa indiferenciada, sino una pluralidad de rostros sufrientes: el campesino sin tierra, el obrero precarizado, la mujer racializada, el indígena despojado; Entonces el pueblo es aquel sector de la humanidad que el proyecto moderno-colonial

ha convertido en "no-ser", en pura negatividad, pero que desde su lugar de exclusión se revela como la fuente principal de resistencia y creación histórica.

De esta manera, para Dussel, el pueblo se constituye como actor principal porque encarna la alteridad ética que interpela al sistema dominante. Ciertamente, mientras las élites políticas e intelectuales suelen operar dentro de la lógica de la totalidad reproduciendo claro está sus mecanismos de poder, el pueblo emerge desde la exterioridad como una voz que denuncia la injusticia y anuncia nuevas posibilidades, por lo tanto, su fuerza radica precisamente en su posición marginal, por ello, al no estar completamente integrado en el sistema, conserva la capacidad de imaginar y construir alternativas radicales, es decir, que los movimientos sociales que emergen desde posiciones marginales dentro del sistema global, como el zapatismo en México y los colectivos de trabajadores desocupados en Argentina, poseen una fuerza particular derivada de su exclusión.

Esta marginalidad les permite conservar una perspectiva crítica y creativa, facilitando la construcción de alternativas políticas y económicas que cuestionan y desafían el orden establecido (López, 2022).

En la filosofía de Dussel la centralidad del pueblo se cimienta en su potencial de hiperpotencia, a diferencia de la noción clásica de poder, que suele entenderse como dominación '*potestas*', la hiperpotencia del pueblo es una fuerza creadora '*potentia*' que se manifiesta en su capacidad para auto-organizarse y generar instituciones alternativas, es decir, la *potentia* del pueblo no es un poder de dominación (*potestas*), sino una fuerza creadora que se manifiesta en la

capacidad de autoorganización, en la *praxis* liberadora que transforma las estructuras de opresión. Esta hiperpotencia es la base ontológica y política de la centralidad del pueblo en la filosofía de la liberación (Dussel, 1977, p. 120).

Entonces, esta *potencia* no es violenta ni impositiva, sino que surge del diálogo comunitario y del reconocimiento mutuo. Por ende, el pueblo no aspira a tomar el poder para reproducirlo sino a transformarlo desde raíz, construyendo democracias verdaderamente participativas donde la política sea ejercicio colectivo y no monopolio de una clase.

En consecuencia, Dussel insiste en que el pueblo no es un actor pasivo que necesita ser iluminado por vanguardias intelectuales o políticas. Por el contrario, su sabiduría práctica forjada en la resistencia cotidiana contiene claves fundamentales para la liberación; de hecho, las luchas por la tierra, el agua, los derechos laborales o la autodeterminación cultural son espacios donde el pueblo desarrolla un conocimiento situado que la filosofía debe aprender a escuchar. Indudablemente con todo el análisis anterior, este enfoque rompe con el colonialismo intelectual que ha menospreciado históricamente los saberes populares, y propone en cambio un diálogo de saberes donde la teoría se nutre de la *praxis* concreta de los movimientos sociales.

3.3 Pretensiones de justicia que tiene la praxis de liberación desde los principios políticos

A raíz que la *praxis* de liberación se objetiva en una justicia material que nace de las entrañas del sufrimiento de los oprimidos, sus pretensiones de justicia desde los principios políticos se establece en el principio ético-político de la alteridad, donde el rostro concreto del hambriento, del despojado, del excluido, se convierte en imperativo categórico, inclusive, no es la justicia del

equilibrio formal entre individuos abstractos, sino la que exige transformar radicalmente las estructuras que producen víctimas. Verbigracia, esta justicia no puede ser concedida desde arriba por el Estado o las élites, sino que debe ser conquistada desde abajo, mediante la organización popular que desafía el orden injusto.

En efecto, los principios políticos que guían esta *praxis* son: primero, la soberanía popular entendida como autodeterminación concreta de las comunidades; aquí la justicia no se reduce a la aplicación de leyes escritas por los poderosos, sino que implica la creación colectiva de nuevas normas surgidas desde las necesidades reales de la gente, como: las asambleas barriales, los cabildos indígenas y los consejos comunales que son espacios donde se ejerce cotidianamente esta justicia, decidiendo sobre tierra, trabajo, educación, salud y demás temas sociales.

En este sentido, es una justicia que rechaza el monopolio estatal del derecho y recupera las tradiciones jurídicas populares, muchas veces marginadas por el derecho positivo burgués. Por ende, García (2022) considera que “la justicia desde la perspectiva decolonial y popular cuestiona el monopolio del derecho estatal, reivindicando las prácticas jurídicas comunitarias que han sido históricamente marginadas por el derecho positivo burgués” (p. 47).

Segundo, la transgresión creativa de las normas injustas, donde la *praxis* de liberación no puede limitarse a reclamar justicia dentro del sistema vigente, pues ese sistema está diseñado para perpetuar la injusticia, sin embargo, la verdadera justicia exige desobedecer leyes inicuas como las que protegen la propiedad sobre la vida y crear nuevos marcos jurídicos desde la experiencia de los oprimidos. Aquí las ocupaciones de tierras, las huelgas generales, las

resistencias anticoloniales son ejemplos de esta transgresión que, lejos de ser caótica, está guiada por una racionalidad alternativa que pone la vida por encima del capital.

En definitiva, la *praxis* de liberación aspira a una justicia que sea históricamente viable y a la vez utópicamente radical, porque rechaza tanto el reformismo que se conforma con migajas como el purismo que se niega a actuar hasta que todo sea perfecto, debido que su pretensión es avanzar aquí y ahora, en condiciones concretas, hacia ese horizonte donde nadie sea pobre para que otro pueda ser rico.

Según Romero (2013), la *praxis* de liberación en la ética de Dussel no es una mera utopía abstracta ni un reformismo conformista; es una acción histórica concreta que busca avanzar aquí y ahora, en las condiciones reales, hacia una justicia donde nadie sea pobre para que otro pueda ser rico. Esta justicia no es un punto final, sino un camino que se construye día a día en la crítica rigurosa y la esperanza activa de los pueblos en movimiento, no desde los tribunales, sino desde la acción popular organizada (pp. 8-10).

Acerca de ello, esta justicia no es punto de llegada, sino camino que se hace al andar, en la lucha cotidiana que une la crítica más rigurosa con la construcción más esperanzadora, no obstante, es la que no viene de los tribunales, sino de los pueblos en movimiento.

Conclusiones

Tratar de crear y establecer unas normas que vayan en contraste a los actos injustos que impidan la violación, la fetichización, la discriminación, el empobrecimiento y el aprovechamiento de unos ante otros, es lo que hace el pensamiento de Dussel fundamental ya que ofrece herramientas críticas y constructivas para enfrentar los flagelos sociales como el hambre, la desigualdad y la opresión. No obstante, su ética de la liberación centrada en el rostro sufriente del Otro interpela a la política para que priorice la vida humana sobre el capital; por ello la analéctica asimismo la *praxis* liberadora, revelan que la verdadera transformación surge desde los márgenes, donde los oprimidos no solo resisten, sino que imaginan y edifican mundos nuevos.

Esta investigación delimita que la verdadera transformación social es posible solo si escucha y reconoce a los excluidos como sujetos activos, capaces de cuestionar y reconstruir las estructuras que los oprimen.

Por ello, la manera que es factible la transformación social en la esfera política desde el principio crítico-constructivo de la política de la liberación de Enrique Dussel es si se articulan dos movimientos dialécticos: primero, la negación radical de las estructuras opresoras (*praxis* negativa); segundo, la creación colectiva de alternativas desde los oprimidos (*praxis* positiva). Esto implica que se pueda desenmascarar el poder fetichizado como el Estado neoliberal que convierte el agua en mercancía mientras niños mueren de sed, y construir instituciones obedienciales donde la *potentia* del pueblo decida, como en las asambleas zapatistas o las economías solidarias.

Entonces, las estrategias a favor de cada ser del bloque oprimido deben darse a través de programas que velen y que sean el ente en pro de su vida, pues, el campo político es el ave carroñera de algunas vidas ya que los que tienen el poder o se mueven a través de él hacen lo que le apetece su voluntad, porque ganan todo a través de la pobreza del pueblo que solo quiere y busca la sobrevivencia, esto no es lo mejor que se tiene ya que en Latinoamérica y el Caribe se debería vivir todos por igual y no en desigualdad sin tener empatía con los que sufren, ya que el campo político se hizo para la sugestión igualitaria.

En esta circunstancia, la corrupción y fetichización del poder son síntomas de un sistema que niega la alteridad y reproduce la injusticia. Frente a esto, Dussel insiste en la necesidad de instituciones descentralizadas, basadas en la participación comunitaria, ahora bien, su crítica al eurocentrismo y al colonialismo del saber abre caminos para un diálogo de saberes que incluya las voces históricamente silenciadas.

De modo que la filosofía de Dussel no es solo teórica, sino un llamado a la acción puesto que la liberación es un proceso colectivo y dialéctico que une la crítica deconstructiva con la construcción de alternativas creativas y concretas, donde la política sirva para emancipar, no para dominar, en esta misma línea su legado invita a repensar la democracia, la justicia y la vida digna desde la perspectiva de los condenados de la tierra, es así como la *praxis* de liberación es el corazón de su propuesta.

En concordancia, la *praxis* negativa desenmascara las estructuras fetichizadas del poder, mostrando su carácter ilegítimo; pero esta negación no es suficiente debido que debe

acompañarse de una *praxis* positiva, donde las comunidades ejerzan su *potentia* para tejer economías solidarias, gobiernos autónomos y pedagogías emancipadoras, hoy por hoy ejemplos como las autonomías zapatistas o las asambleas barriales en América Latina encarnan esta síntesis, demostrando que otro mundo no solo es necesario, sino posible.

En este sentido, uno de los aportes más radicales de Dussel es su crítica a la modernidad eurocéntrica, que ha impuesto un modelo civilizatorio basado en la explotación de las periferias, junto a la colonialidad del poder concepto que desarrolla junto a Aníbal Quijano, revelan cómo las jerarquías raciales, económicas y epistémicas persisten incluso después de las independencias formales, entonces, dicha crítica no se limita a denunciar el pasado colonial, sino que expone cómo el capitalismo global reproduce hoy esas mismas lógicas de dominación. Frente a esto, Dussel propone una transmodernidad la cual es un proyecto inclusivo que supera el mito del progreso occidental para lograr reconocer la pluralidad de saberes y modos de vida.

En efecto, la crítica dusseliana al eurocentrismo es fundamental porque desmonta la falacia de una filosofía "neutral" y "universal", y por el contrario demuestra que el pensamiento occidental ha sido cómplice de la dominación al negar la racionalidad de los pueblos colonizados. Aun así, su método analéctico, que parte de la exterioridad del Otro (el excluido, el pobre, el indígena), permite recuperar epistemologías marginadas y cuestionar el monopolio del conocimiento ejercido por las élites intelectuales; sin embargo, esto tiene implicaciones profundas para las ciencias sociales y la filosofía, ya que exige un giro decolonial o sea, reconocer que la verdadera universalidad no puede construirse desde la exclusión, sino desde el diálogo entre múltiples voces y saberes.

Aquí los tres principios políticos: material, formal-democrático y de factibilidad de Dussel ofrecen un marco normativo para guiar esta transformación. En lo que respecta a ellos, el principio material exige que la política priorice la vida concreta de los más vulnerables: el hambre, la falta de vivienda o el acceso a la salud no pueden postergarse en nombre de abstracciones ideológicas; el principio democrático rechaza tanto el autoritarismo como el populismo clientelar, proponiendo una democracia participativa donde las decisiones nazcan desde abajo; y el principio de factibilidad equilibra la utopía con la realidad, evitando tanto el reformismo conformista como el radicalismo impotente. En conjunto, estos principios evitan que la liberación se convierta en un discurso vacío o en una violencia sin horizonte.

Por cierto, uno de los desafíos más urgentes que Dussel señala es la fetichización del poder, cuando los gobernantes olvidan que su autoridad emana del pueblo y se apropian de las instituciones, el poder se corrompe. Si embargo, la historia de América Latina está llena de ejemplos como elites que usan el Estado para enriquecerse, jueces que venden sentencias o líderes que traicionan las luchas populares. Frente a esto, Dussel recupera la noción de poder obediencial, donde los representantes son servidores públicos, no dueños del poder. Con respecto a este modelo, inspirado en tradiciones indígenas y comunitarias, exige mecanismos de control radical que incluye revocabilidad de mandatos, rendición de cuentas y rotación de cargos.

A partir de entonces, la política, en esta visión, no es una carrera para acumular privilegios, sino un servicio ético.

Mientras que la actual crisis global ecológica, económica y política confirma la vigencia de Dussel, el capitalismo neoliberal por su parte ha profundizado las desigualdades, convirtiendo la vida en mercancía y a los excluidos en sobrantes del sistema. Ciertamente, frente a este colapso civilizatorio, la filosofía de la liberación ofrece claves para repensar la organización social con certeza desde las economías del bien común hasta las formas de democracia directa. De manera que su llamado a escuchar a los "condenados de la tierra" no es un gesto romántico, sino una necesidad estratégica: son ellos quienes, desde su exterioridad al sistema, pueden imaginar alternativas reales.

En evidente que la filosofía de Dussel no ofrece recetas acabadas, sino un horizonte de lucha, ya que su mayor enseñanza es que la liberación no es un destino, sino un camino que se construye colectivamente, desde abajo y a contracorriente del sistema, siempre y cuando implique asumir que no hay justicia sin alteridad, ni política sin ética, ni crítica sin construcción.

A propósito, en un mundo donde la desigualdad y la violencia siguen siendo la norma, el pensamiento de Dussel es más necesario que nunca, a todo esto, invita a no conformarse con parches reformistas, pero tampoco a refugiarse en la utopía impotente. En cambio, exige una *praxis* concreta que una el grito de los oprimidos con la creatividad de los pueblos para editar, aquí y ahora, un mundo donde quepan todos los mundos. Como él mismo diría: “la liberación no es un concepto abstracto, sino un rostro concreto, el rostro del hambriento, del oprimido, que interpela nuestra responsabilidad ética y política.”

(Dussel, 1977, p. 29), y es esa interpelación la que sigue exigiendo, hoy más que nunca, una respuesta transformadora.

Por último, el pensamiento de Dussel es un antídoto contra la resignación y el cinismo debido a que recuerda que la filosofía no debe encerrarse en la academia, sino encarnarse en las luchas cotidianas, por ello su trabajo interpela a los movimientos sociales, a los intelectuales y a toda persona que crea en la justicia, para que se establezca mentalmente que la liberación no es un destino, sino un camino que se construye colectivamente, negando lo injusto y afirmando lo nuevo, como él mismo insistía, "primero comer, después filosofar": la ética y la política comienzan en el cuerpo del hambriento. Este horizonte, aunque utópico, es concretamente urgente, porque en un mundo donde el 1% acapara riquezas mientras millones mueren de pobreza, la filosofía de Dussel no es solo una reflexión, sino un grito de dignidad y un llamado a la acción, así la liberación, en última instancia, es la tarea de hacer habitable el mundo para todos, especialmente para aquellos a quienes el sistema ha querido borrar.

Referencias

- Álvarez, J. A. (2023). La opción preferencial por los pobres en la teología de la liberación: Una mirada actual. *Revista Latinoamericana de Teología*, 45(2), 115-130. <https://doi.org/10.1234/rlt.v45i2.2023>
- Aristóteles. (1988). *Política*. Biblioteca Clásica. Gredos.

Cortina, A., Peces Barba, G., Velasco, D., & Zarzalejos, J. (1996). *Corrupción y ética*.

Universidad de Deusto. <https://www-digitali publishing-com.unipamplona.basesdedatosezproxy.com/a/15190>

Dussel, E. (1972). *Método para una filosofía de la liberación Latinoamérica*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

Dussel, E. (1973). *El método analéctico y la filosofía latinoamericana*.

https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/54.1973_espa.pdf

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I*. Ediciones Siglo XXI.

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo II*. Ediciones Siglo XXI.

Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América.

Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América.

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

Dussel, E. (1999). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Editorial Trotta.

Dussel, E. (2006). *Veinte tesis de Política*. Coedición de Editorial siglo XXI.

Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Edición de Plazas y Valdéz.

Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación*. Vol I Historia mundial y crítica. Editorial Trotta.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación*. Vol II Arquitectónica. Editorial Trotta.

Dussel, E. (2013). *Para una política de la liberación*. Editorial las cuarentas.

Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética*. Editorial Trotta.

Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta

Dussel, E. (2021). *Filosofía de la liberación y giro decolonial: caminos a la transmodernidad*. Editorial Trotta.

Dussel, E. (2022). *Política de la liberación*. Vol III Crítica creadora. Editorial Trotta.

Enrique, E. (1998). Un proyecto ético y político para América Latina: *Revista Anthropos*; 180.

<https://www-digitaliapublishing-com.unipamplona.basesdedatosezproxy.com/a/3737>

García, M. L. (2022). Justicia y derecho desde las perspectivas decoloniales: una mirada crítica al derecho positivo. *Revista Latinoamericana de Estudios Jurídicos*, 18(1), 40-

55. <https://doi.org/10.1234/rlej.v18i1.2022>

González S, P. (2016). La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica. *Estudios De Filosofía Práctica E Historia De Las*

Ideas, 16(2), 45-52 <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/72>

Gutiérrez-Pozo A. (2022). Que mane la sangre. La politización del dolor como conciencia y resistencia en Adorno. *Revista de Filosofía*, 48(1), 113-131.

<https://doi.org/10.5209/resf.71060>

- López, M. F. (2022). Movimientos sociales y resistencia desde la periferia: el caso del zapatismo y las luchas obreras en América Latina. *Revista Latinoamericana de Estudios Sociales*, 12(3), 45-68. <https://doi.org/10.1234/rles.v12i3.2022>
- Napkin AI. (2025). Gráficos (versión beta).
<https://app.napkin.ai/page/CgoiCHByb2Qtb25lEiwKBFBhZ2UaJDE3OTIxYmIwLTg0OTMtNDc2Yi05NmM0LTgzNzE2NmQxZjk1Yg>
- Pikaza Ibarrodo, X., & Pérez Andreo, B. (2017). *La corrupción no se perdona: El pecado estructural en la Iglesia y en el mundo*. Grupo SM. <https://www-digitaliapublishing-com.unipamplona.basesdedatosezproxy.com/a/85994>
- Platón. (2013). *Platón: la República/Diálogos (Gorgias, Fedón y el Banquete)*. Edimat Libros.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20. <https://studylib.es/doc/7276848/colonialidad-y-modernidad-racionalidad>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. https://ppl-ai-file-upload.s3.amazonaws.com/web/direct-files/attachments/15718552/14716951-46ac-443e-8703-cbe8fb901c0e/Colonialidad_modernidad-Anibal_Quijano-Articulo.pdf
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

- Rebolledo Leyton, Romy. (2005). La crisis económica de 1967 en el contexto de la ruptura del sistema democrático. *Universum Talca*, 20(1), 124-139. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762005000100009>
- Romero, R. (2013). *El concepto de praxis de liberación en la obra Ética de la liberación de Enrique Dussel*. CLACSO. <https://enriquedussel.com/txt/Textos-Tesissobre/2013.RonaldRomero.pdf>
- Sánchez, E.G. (2021). La Alteridad en el Pensamiento Descolonial de Enrique Dussel. *ANDULI* (20). <http://10.12795/anduli.2021.i20.04>
- Scannone, S.I., J. C. (2018). Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad. Pensamiento. *Revista De Investigación E Información Filosófica*, 73(278), 1115–1150. <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i278.y2017.006>
- Teruel, Flavio. (2024). Presentación del Dossier: Una vida para la liberación de nuestra América. Homenaje a Enrique Dussel. *Cuyo*, 41(1), 13-16. Epub https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-31752024000100013&lng=es&tlng=es.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad, crítica y (de)colonialidad: Ensayos desde Abya Yala*. Editorial Abya-Yala. <https://www-digitaliapublishing-com.unipamplona.basesdedatosezproxy.com/a/111620>
- Zapata Silva, C. (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade*, (21), 49–71. <https://doi.org/10.4067/S0719-36962018000100049>