

## **Opresión y liberación: La dinámica dual en la filosofía de la liberación de E. Dussel**

UCAB Guayana

Enriqueta Sanz Duarte

enriquetasanz@yahoo.com

### **Resumen:**

Reconociendo que en el seno de la Filosofía de la Liberación hay elementos sociales y normativos que se evidencian en su afán de cambiar comportamientos a nivel social, este trabajo pretende verificar si pudiera ésta ser considerada como una teoría social normativa tarea para la cual se ha recurrido a la obra: *Introducción a la Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel, a la que se le han aplicado los *Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas* de Antoni Domènech como instrumento evaluativo-verificador. Resultando de esta aplicación conclusiones sobre la teoría en sí, sobre su carácter social-normativo; y recomendaciones sobre el instrumento y su forma de aplicación.

**Palabras clave:** Filosofía de la liberación, E. Dussel, ética, Antoni Domènech.

## **Oppression and Liberation: Dynamics of a Dual Model in E. Dussel's Philosophy of Liberation**

### **Abstract:**

Recognizing that there are in the Philosophy of Liberation social and normative elements evident in its objective of changing social behaviors, this essay aims to verify if it can be considered a social-normative theory, for which task we have recurred to the *Introducción a la Filosofía de la Liberación* by Enrique Dussel, and to the *Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas* de Antoni Domènech which have been applied as an instrument to verify and evaluate the theory in study. Resulting from this application conclusions about the theory in itself, about its social-normative characteristics and, as a bonus, recommendations about the instrument and its application.

**Keywords:** Liberation Philosophy, E. Dussel, ethics, Antoni Domènech.

## **INTRODUCCIÓN**

Latinoamérica muestra una estructura de estratos sociales en la que unos pocos tienen mucho y muchos tienen muy poco o nada. Ciertamente, sería necesario verificar a este respecto si esta relación inversa es producto de la opresión o de otros factores que crean problemas de dinámica que con el pasar del tiempo no sólo no se solucionan, sino que parecen tender a agudizarse y a eternizarse. A pesar de que no hemos encontrado aún un modelo de convivencia equitativo, armónico y posible que nos pueda sacar de esta situación, sin embargo, existe en Latinoamérica un antecedente ético-normativo que apunta en esa dirección: la filosofía de la liberación.

**Opresión y liberación: La dinámica dual en la filosofía  
de la liberación de E. Dussel**

La filosofía de la liberación es una propuesta filosófica latinoamericana que analiza y describe las relaciones de opresión a fin de proponer un modelo de liberación de esa opresión. Ahora bien, ese fin luce, en principio, como un ideario normativo, es decir, como un deber-ser de dimensiones ontológicas, epistemológicas y valorativas. El siguiente párrafo, tomado del autor que hemos estudiado, lo dice explícitamente.

América Latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como *entes o cosas* desde su fundamento. Para nosotros va a ser muy importante esclarecer cuál es el fundamento de ese hombre que nos ha constituido como *entes o cosas* para entendernos como latinoamericanos y poder plantearnos la posibilidad de la liberación, de abrimos un camino de exterioridad.<sup>1</sup>

Según esta propuesta, la relación social predominante en Latinoamérica es la de la opresión, por lo que ella (la propuesta) desarrolla, entre otras cosas, un discurso contrario a esa relación. Afirma Dussel que la opresión comienza con la Conquista y continúa hasta hoy, la opresión es la relación destacada que mantiene Latinoamérica con el mundo desarrollado, además, la opresión queda expuesta en las relaciones entre clases, en las relaciones entre los sexos y en las relaciones entre los individuos. Pareciera que desde un punto de vista general, y desde otros más concretos tales como los citados a título de ejemplo, nunca en Latinoamérica hubieran existido relaciones de igualdad o de algo aproximado a ellas; bien al contrario, siempre han predominado las relaciones de, por decirlo en dos palabras omniabarcantes, opresor-oprimido. De ahí, entonces, la propuesta general de una liberación (general).

Nutrida de elementos religiosos, políticos, históricos, en fin, culturales, la filosofía de la liberación pareciera querer ser un instrumento para una cierta praxis; sin embargo, una vez sometidos dichos elementos a consideraciones analíticas, vale la pena evaluarla como teoría por derecho propio a fin de verificar su pertinencia y su vigencia, pues algunos de sus creadores siguen trabajando en ella asumiendo que el patrón de relaciones en lo fundamental, o estructural al decir de muchos sigue siendo idéntico.

La filosofía de la liberación se desarrolló a partir de dos hechos históricos revolucionarios y casi simultáneos: la revolución cubana y el Concilio Vaticano II. El trabajo teórico y práctico de teólogos cristianos tales como Gustavo Gutiérrez, Helder Cámara y Leonardo Boff tuvo notoriedad mundial con el nombre de Teología de la Liberación. Dentro del mismo espíritu, pero fuera del marco cristiano, Paulo Freire propuso una teoría y práctica de la educación basada en parecidos principios de compromiso hacia el cambio social. Desde distintos puntos de vista metodológicos y políticos, pero todos apuntando hacia una toma de conciencia de la necesidad de procesos de liberación en

---

<sup>1</sup> Enrique Dussel: *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América. 1995, p. 93

Latinoamérica, fue desarrollada, y en algunos casos aún lo sigue siendo, por filósofos tales como Arturo Ardao, Osvaldo Ardiles, Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, entre otros, quienes además conforman una muestra representativa del devenir filosófico de varios países latinoamericanos.

De entre todos ellos hemos escogido a uno de sus expositores más importantes, Enrique Dussel, quien planteó la necesidad de una “reflexión seria” que incluyera la práctica, a fin de revertir una historia de dominación y desigualdad social. A tal efecto, nos remitiremos a su obra *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, desde donde analizaremos los conceptos descriptivos y normativos centrales de su propuesta e identificaremos sus debilidades y fortalezas para establecer con algún fundamento la posibilidad de traerla al siglo XXI como una teoría normativa social local que podría dar paso (un paso teórico, claro está) a otra forma predominante de relaciones socio-personales. Nuestro problema, en dos palabras, es este: ¿Es buena teoría para conducirnos, siquiera teóricamente, a otro tipo de relaciones más acordes con el deseo humano (universal) de vivir en sociedades solidarias, justas?

Para llevar a cabo el análisis que proponemos, debimos partir nosotros también del concepto de opresión tal como aparece en ella y a partir del cual surgiría la propuesta de liberación. Si este concepto nace desde el análisis y descripción de la realidad, ello permitiría que pudiéramos considerarla una teoría crítica, desde el punto de vista del marxismo, por ejemplo; sin embargo, una teoría crítica es una teoría constructiva, y es constructiva porque presenta una expresión del presente que se extiende hacia el futuro. Ahora bien, si ese extenderse hacia el futuro va más allá del pensamiento y se convierte en una propuesta pragmática (programática), esto equivaldría a decir que la intención final de la teoría es una intención práctico-normativa. El análisis de Dussel parece tener la intención de proponer un modelo tal que resultaría en el modelo de sociedad que él entiende como justa. Sin embargo, la liberación debe reemplazar a la opresión como modelo de convivencia y es esta supuesta o pretendida viabilidad la que nos proponemos “verificar” en este trabajo: hasta qué punto la filosofía de la liberación no sólo describe la realidad, sino que pretende alterar la realidad proponiendo un modelo alternativo de relaciones sociales (y personales).

Ahora, la realización de ese trabajo implicó el uso de un instrumento preciso con que hacerse. Elegimos de la siguiente manera: *Ocho desiderata metodológicos<sup>2</sup> de las teorías sociales normativas* el cual es un instrumento elaborado por A. Domènech con el propósito de presentar una serie de criterios que nos permitan cribar el grano y apartar la paja que suelen acompañar a cualquier producto de este género.

---

<sup>2</sup> Antoni Domènech: “Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas”, *ISEGORIA*, N° 18, Madrid, CSIC, mayo 1998.

**Opresión y liberación: La dinámica dual en la filosofía  
de la liberación de E. Dussel**

La propuesta explicitada por Dussel en la obra que nos proponemos analizar aparenta estar bien fundamentada y justificada, su análisis histórico de la dependencia nos resulta familiar, sabemos de lo que habla porque vivimos lo que describe. Pero su alternativa de solución pareciera no estar muy clara, y esto es lo que nos impele a analizarla desde el punto de vista normativo, pues para establecer su carácter y factibilidad, es necesario establecer sin dudas o con la menor cantidad de dudas posibles su intención, sea esta normativa o meramente crítica.

Este trabajo pretende aportar una nueva perspectiva en el análisis de la teoría de la liberación, a fin de identificar sus fortalezas y debilidades y determinar su posible adecuación como herramienta normativa en la resolución de los problemas de desigualdad y opresión que aún soporta Latinoamérica y que actúan como un freno para la convivencia armónica y el crecimiento sostenido.

A pesar de que el trabajo original consta de tres capítulos, aquí por razones de espacio solamente se han incluido la introducción y los capítulos dos, tres y las conclusiones. El primer capítulo consiste en un resumen de la obra de Dussel que fue objeto de este estudio; el segundo consiste en el detalle y explicación del instrumento de Domènech escogido para la evaluación de la teoría y el tercero traza la evaluación de algunos aspectos de la teoría aplicando el instrumento en cuestión. Al final, a modo de conclusión, se hace un análisis de aquellos aspectos de la teoría que han llamado más nuestra atención en el desarrollo del análisis y que no pudieron ser evaluados por medio del instrumento escogido.

## **I. EXPLICANDO A DOMÈNECH**

El análisis de Dussel parece tener la intención de proponer un modelo tal que resultaría en la sociedad que él entiende como justa. Sin embargo, la liberación debe reemplazar a la opresión como modelo de convivencia y es esta viabilidad la que nos proponemos “verificar” en este trabajo: hasta qué punto la filosofía de la liberación no sólo describe la realidad, sino que pretende alterar la realidad proponiendo un modelo alternativo de relaciones sociales (y personales), en resumen, estamos buscando una respuesta a la pregunta: ¿reúne la Filosofía de la Liberación elementos suficientes para ser considerada una teoría social normativa?

Ahora, la respuesta a esa pregunta implica el uso de algún instrumento preciso con que hacerse. Hemos elegido de la siguiente manera: *Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas*, del profesor A. Domènech. Y hemos elegido así por eficacia intelectual clara: ni todo instrumento es aplicable a cualquier objeto, ni un trabajo intelectual filosófico es convalidable por sí, así es conveniente establecer el orden, la claridad, el alcance conceptual más afinado (y hasta refinado) posible y, en fin, el uso de un (cierto) método contrastable con el objeto, en este caso, el estudio y lectura crítica posterior.

Si nuestra capacidad para imaginar hipótesis teóricas es potencialmente ilimitada, entonces necesitamos cribas, filtros, que nos permitan seleccionar entre esas hipótesis: criterios o dispositivos criteriosales que no hagan totalmente *indeterminada* nuestra selección, que determinen el espacio de las hipótesis teóricas.<sup>3</sup>

Domènech lo describe como un “*modesto ejercicio metodológico de orientación*”, al que justifica como una necesidad debido al auge explosivo experimentado por la filosofía y las ciencias sociales en los últimos años que se representa en el amplísimo volumen de material publicado. Sin embargo, este entusiasmo desorbitado ha traído también desorden, desconcierto y confusión, y estos pretenden ser paliados con esta recopilación de criterios, algunos de los cuales ya son ampliamente aceptados y aplicados por las teorías sociales y otros propuestos para evaluar específicamente las teorías sociales normativas, que es donde Domènech considera, existe un vacío.

Una versión anterior de este texto fue escrita como material didáctico en 1993 para el seminario permanente de Ética, Economía y Sociedad de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona. Algunos amigos y colegas, como Andrés de Francisco, Félix Ovejero, Fernando Aviar, Ángel Pujol, Daniel Raventós y Jordi Mundo han tenido la generosidad de citar repetidamente en sus escritos o en sus conferencias aquella versión inédita, y don Paco Álvarez y Salvador Giner han acabado por convencerme de que podía tener alguna utilidad que no fuera puramente didáctica. La nueva versión que ahora se publica está escrita en buena medida respondiendo a su solicitud.<sup>4</sup>

Como el propio título indica, son ocho los deseos (criterios) que a tenor de ese instrumento deberían ser satisfechos a cabalidad, por una teoría social normativa, en nuestro caso, la teoría de la liberación de Dussel. Más precisamente, deseos satisfechos analíticamente o, dicho en corto, que se cumplan todos o el mayor número posible que cabe esperar en y de una buena teoría cualquiera de esta clase.

Domènech propone los siguientes “desiderata” (deseos) como requisitos que ha de satisfacer una “buena” teoría normativa: consistencia, informatividad, equilibrio reflexivo, estabilidad, saciabilidad, fuerza categórica, factibilidad y parsimonia.

## **1.1 Consistencia**

### **1.1.1 Consistencia lógica**

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 121

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 115

El mínimo y primer requisito exigible de una (toda) teoría social normativa consiste en que no se contradiga. De los principios que la conforman no pueden derivarse dos conclusiones que se contradigan formalmente. Tal como lo afirma Domènech en el instrumento evaluativo que estamos utilizando:

Como es harto sabido, de una teoría lógicamente inconsistente puede inferirse deductivamente cualquier enunciado, en particular en el caso de las teorías sociales normativas, puede inferirse que una sociedad esclavista es justa, y su contrario, que es injusta. En el mejor de los casos, pues, una teoría social normativa lógicamente inconsistente sería inútil; en el peor, un arma al servicio de las causas más deleznable que imaginar quepa.<sup>5</sup>

Debido a que las teorías sociales normativas, por su naturaleza discursiva, pueden traer inconsistencias lógicas desconocidas para la ciencia positiva, el establecimiento de la consistencia lógica se hará por medio de dos sub-criterios: No-autonulificatoriedad y Consistencia performativa. Ahora bien, las teorías que este instrumento pretende evaluar son *teorías sociales normativas*; debido a esto, Domènech propone la verificación de este aspecto, no por la vía de la lógica, sino por dos vías que atacarían ambos aspectos de su definición; me refiero al aspecto social-normativo y al aspecto argumentativo.

#### 1.1.2 No-autonulificatoriedad

El sub-criterio de no – autonulificatoriedad revisa que el resultado de la propuesta teórica no sea contradictorio con el comportamiento que se espera de los agentes en la aplicación de los valores propuestos por la teoría, y de esta manera apunta directamente al aspecto social-normativo de la teoría que se desee verificar. Se entiende, por consiguiente, que este sub-criterio busca verificar la consistencia lógica en el comportamiento resultante de la aplicación de la teoría en la práctica. “Parece correcto esperar que una teoría no proponga que los agentes sociales se conduzcan de tal manera que violen los valores que defiende.”<sup>6</sup>

#### 1.1.3 Consistencia performativa

Es pertinente establecer que afirmar un hecho en un cierto nivel, para luego negarlo en otro nivel, señala una falta de consistencia performativa. Este segundo sub-criterio consiste en evaluar que en la teoría se evite la negación de la existencia de los hechos que estamos presenciando, de esta forma se busca la solidez del argumento al pedirle consistencia entre lo que ocurre y lo que se afirma. Tal como lo expone Domènech: “Cuando alguien dice cosas por el estilo de: *Llueve, pero yo no creo que llueva*, incurre en

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 115

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. p.116

una inconsistencia performativa. El contenido de lo que afirma no es propiamente inconsistente lo que es inconsistente es el acto de afirmarlo.”<sup>7</sup>

## **1.2 Informatividad**

Doménech utiliza el término informatividad para indicar un aspecto que debe estar presente en una evaluación de este tipo: no es suficiente excluir solamente un sistema, sino que se debe hacer un paseo por todos aquellos escenarios que se deben excluir como indeseables, para justificar la elección de la solución escogida.

Una teoría (positiva o normativa) es más informativa en la medida en que excluya el mayor número de mundos posibles; o de más posibles incompatibles con ella.

En el límite cumpliría óptimamente con este *desideratum* una teoría que, de un conjunto infinito de ordenamientos sociales reputados posibles por ella, seleccionara como ético-socialmente deseable sólo uno de esos ordenamientos, y excluyera a todos los demás.<sup>8</sup>

## **1.3 Equilibrio reflexivo**

Las teorías sociales normativas deben poder contrastarse no sólo con los hechos, sino con nuestras intuiciones morales, lo que hace de este contraste una labor en extremo delicada. “Una antigua y venerable tradición de filosofía de la ciencia y del conocimiento sostiene que las teorías positivas se contrastan con los hechos y quedan determinadas por ellos. Esta tesis ha sido puesta bajo sospecha en las últimas décadas.”<sup>9</sup>

Quine sostuvo en 1962 que los hechos no son suficientes a la hora de determinar si una teoría es o no apta. Para la evaluación de una teoría positiva la prueba de los hechos no es definitiva, sino que es otro criterio de selección que contribuye a determinar el espacio teórico. Por otro lado, no hay un equivalente a este factor en las teorías sociales normativas, pues, en principio, estas teorías no pueden contrastarse tan fácilmente con los hechos. De modo que aceptando como premisas que las teorías positivas tienen en los hechos una fuente de determinación y que las teorías normativas no pueden contrastarse con hechos, Doménech recurre a John Rawls y su criterio de equilibrio reflexivo, según el cual las teorías sociales normativas pueden contrastarse a una clase muy particular de hechos: las intuiciones morales. Ahora bien, estos hechos presentan una serie de problemas cuando se aplican a la determinación de las teorías sociales normativas, haciendo de esta tarea una labor en extremo delicada que presenta, a juicio de Doménech tres problemas relativos específicamente a las características de las intuiciones y

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.117

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 121

emociones morales, que él identifica como su naturaleza tornadiza e incoherente, su diversidad y las funciones propias de las mismas.

### 1.3.1 La posible naturaleza tornadiza e incoherente de nuestras intuiciones y emociones morales

Es éste el primer problema que confrontamos para llevar a cabo nuestra tarea, reconocer la complejidad de nuestras intuiciones morales que se nutren de pautas biológicas y culturales combinadas en una articulación funcional y cuyos productos no son siempre fuertes en cuanto a coherencia, sistematicidad y estructura. Las limitantes de nuestra evolución biológica pueden llevarnos a ser incoherentes y hasta contradictorios. “Por eso el equilibrio que se busca en el presente *desideratum* entre nuestras teorías normativas y nuestras intuiciones morales tiene que ser un equilibrio *reflexivo*, esto es, un equilibrio con ida y vuelta.”<sup>10</sup>

### 1.3.2 La diversidad de nuestras intuiciones y emociones morales

El segundo problema que ha de enfrentarse es que aun cuando nuestras emociones morales son de naturaleza inestable y muchas veces contradictorias, además son o pueden ser diferentes para todos los individuos. Tal como explica Domènech, la diversidad biológica entre individuos de la misma familia y la diversidad cultural, hacen que, a pesar de que hay algunas emociones que parecieran universales, tal como lo es la vergüenza, hay otras que son sin lugar a dudas culturales, como la culpa. Los conflictos, las divisiones, la diferencia de criterios que aparecen dentro de cualquier grupo social provienen, en parte, de la heterogeneidad de las intuiciones y emociones morales dentro de ese mismo grupo. Sin embargo, esto no sería totalmente negativo, pues además de la riqueza que da la diversidad, se abriría la posibilidad de la corrección de los defectos que pudieran ser identificados.

Eso explica en buena medida el que una condición necesaria –aunque no suficiente– del progreso del conocimiento, lo mismo que del progreso ético, sea el uso público de la razón: *nemo solus satis sapit*. Lo que viene directamente en apoyo de la idea de que el equilibrio reflexivo entre nuestras teorías normativas (tanto morales como epistémicas) requiere la deliberación pública racional.<sup>11</sup>

### 1.3.3 Las “funciones propias” de nuestras intuiciones morales

Según Domènech, este es el problema más interesante que se plantea al equilibrio reflexivo. Si bien es cierto que nuestras intuiciones y emociones morales son muy diversas, también lo es el hecho de que siendo los humanos una raza principalmente social, en el

---

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 123

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 125



transcurso de nuestra evolución hemos tenido que encontrar puntos comunes que nos permitieran seguir avanzando. Ahora bien, aquellas intuiciones que compartimos son las intuiciones innatas determinadas biológicamente, cuyo diseño funcional responde a condiciones ecológicas y culturales abismalmente diferentes a las actuales.

En una palabra: nuestra arquitectura moral y emocional fue diseñada por la selección natural para las condiciones de vida del Pleistoceno (Barkow, Cosmides y Tooby, 1992; Marianski y Turner, 1992), no para sociedades modernas, industriales y democráticas... Es decir: las funciones que en nuestros días y en nuestros contextos ecológicos y culturales pueden cumplir muchas de nuestras intuiciones y emociones morales *no son funciones propias*.<sup>12</sup>

Todo esto presenta un inconveniente importante en cuanto a la constatación de las teorías sociales normativas; sin embargo, afirma Domènech:

Para lo que aquí importa, se pueden decir dos cosas: en primer lugar, es fundamental que las teorías sociales normativas procuren diseños institucionales lo más amigables posibles [sic] para con las funciones propias de nuestras intuiciones morales; y en segundo lugar, cuando eso no sea enteramente posible, que procuren diseños institucionales que eviten la posible manipulación de esas intuiciones.<sup>13</sup>

De este modo, habiendo establecido que las funciones de nuestras intuiciones y emociones morales son o puedan ser en el momento actual impropias, incoherentes y carentes de sistematicidad, pero admitido que son ellas las que definen el espacio de las teorías sociales normativas, podemos afirmar la importancia del equilibrio reflexivo en la evaluación metodológica de las teorías sociales normativas, aun cuando los hechos morales no sean determinantes ni prueba definitiva. De modo que este análisis debe complementarse con los cinco criterios restantes de los “desiderata” que se desarrollan a continuación.

#### **1.4 Estabilidad**

La teoría objeto de estudio debe responder a todos los factores sociales por ella afectados, de modo tal que ninguno de ellos vea justificada su necesidad de violentar sus principios. Para esto debería establecerse una situación tal en que todos se vean favorecidos hasta el punto máximo de no desfavorecer a los demás. Este *desideratum* busca, entonces, comprobar que la teoría responda a todos los agentes sociales por ella afectados de tal manera de no darles motivos para violentar sus principios básicos. Así lo plantea Domènech cuando dice: “Una teoría social normativa tolerante sólo puede fundarse

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 127

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 128

en un consenso entrecruzado del que participen las más variadas concepciones éticas razonables de buena vida individual, y respecto de las cuales, la teoría debe mantenerse escrupulosamente neutral.”<sup>14</sup>

### **1.5 Sociabilidad**

Una teoría social normativa busca afectar el comportamiento de las personas de acuerdo a los procedimientos por ella propuestos. Con este criterio se pretende verificar que además de esto, la teoría indique los mecanismos que serán utilizados a fin de comprobar si el cambio propuesto se ha llevado a cabo tal como ella lo propone; de no encontrarse en ella estas condiciones debe considerarse una teoría insaciable.

Hablar de una teoría social normativa implica asumir que la teoría en cuestión pretende salir del terreno de lo teórico para tomar forma en el terreno de lo práctico, de modo que una vez establecida y justificada, debe además indicar los mecanismos con los cuales se llevará a cabo su implementación y evaluación.

### **1.6 Fuerza categórica**

Una teoría social normativa tiene la intención de que aquellos que quieran ponerla en práctica, estén dispuestos desde todos los puntos de vista posibles a defenderla, pues ven en ella la posibilidad de una sociedad mejor (en algún sentido) de la que tienen.

Una vez que la teoría ha sido suficientemente sustentada, y ha indicado los mecanismos necesarios para ser implementada, debe crear en todos los agentes sociales afectados una pasión tal que los lleve a defenderla en la certeza de que es la mejor solución social posible. De este modo, es razonable relacionar la fuerza categórica con las emociones, con las necesidades, con el traer a la conciencia la necesidad de cambiar para lograr un modelo mejor, con la pasión en la acción.

### **1.7 Factibilidad**

Una teoría social normativa debe tener la capacidad de salir del mundo de las ideas para pasar al mundo de la práctica y esta viabilidad debe estar contemplada en ella. Este criterio debe tener en cuenta dos cosas; primero, que el criterio de factibilidad está íntimamente ligado al criterio de fuerza categórica y en algunas oportunidades ambos criterios se solapan; sin embargo, es más fácil pensar en teorías con fuerza categórica, pero no viables por razones técnicas, sociales o institucionales, por ejemplo, que en teorías factibles pero carentes de fuerza categórica. Y segundo, mientras hay teorías sociales normativas incapaces de soportar un contraste empírico con ciencias positivas tales como

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 136

la sociología, la economía y la antropología, entre otras, hay otras compatibles con espectros más amplios que hacen que la teoría pierda en informatividad. Tal como lo aclara Domènech:

De la combinación del criterio de factibilidad y del criterio de informatividad parece derivarse la exigencia de que las teorías sociales normativas ganen poder ecuménico, no por la vía trillada de apoyarse en supuestos motivacionales exagerada-mente deflacionarios, ni por la de encasillarse en puntos de vista *independientes* o en teorizaciones *ideales* (no siempre ha de ser verdadera la fórmula *vía trita, vía tuta*), sino por la vía de apoyarse en supuestos motivacionales *correctos*, científica o filosóficamente defendibles, y de penetrarse resueltamente de los resultados pertinentes de la investigación empírica positiva.<sup>15</sup>

Tal vez convendría que este criterio anteciedera al criterio anterior, al de fuerza categórica. La teoría debe ser primero factible y luego generar emociones tales que puedan considerarse una fuerza irreversible hacia la consecución de su objetivo. Pues que si se diera en forma contraria, sería muy peligroso, pues una vez desatadas las fuerzas que mueven al cambio habría que despertar a la imposibilidad de su factibilidad.

### 1.8 Parsimonia

Éste es un criterio comparativo ligado a los resultados y tomado de las teorías de las ciencias económicas, que establece que entre dos teorías sociales similares debe comprobarse cuál de ellas lo hace con la mayor economía de medios.

Se dice que la forma de teorizar de las ciencias económicas ha traído a la filosofía social normativas suposiciones inadecuadas y poco realistas. Sin embargo, a partir de ella la filosofía política ha refinado sus hábitos de razonamiento, haciendo del suyo un discurso claro, preciso y, en algunos casos, refinado. “Mucho antes que Arrow, Sócrates enseñó que también: *las opiniones verdaderas se nos escapan del alma, de suerte que son de poco valor, en tanto no las encadenamos por un razonamiento... (Menón: 98a).*”<sup>16</sup>

En virtud de que estamos analizando una sola teoría, puede entenderse que este criterio no aplica en el contexto de este trabajo; por ser este un criterio comparativo que para poder llevarse a cabo debe ser aplicado a más de una, siendo esta una evaluación puntual limitada exclusivamente a la teoría que nos ocupa. Sin embargo, es interesante en este punto permitirnos alejarnos breve y ligeramente del planteamiento original de Domènech y preguntarnos si no será una opción válida, el no sólo evaluar la teoría en relación con otras, sino abrirse a la posibilidad de incorporar elementos o ajustar el rumbo a partir del análisis comparativo tal como lo explica Eugenio Trías:

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.138

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 139

No hay conocimiento verdadero o falso, o el criterio discriminador del conocimiento no es dual (la luz y las sombras); hay distribuciones jamás conclusivas de valor, series de conocimientos que se ordenan en conocimientos mayores o menores, siendo el criterio de lo que es mayor o menor la mayor o menor capacidad que tiene una “teoría” de corregir los conocimientos consagrados, los “datos”. De hecho, no hay verdad, pero siempre puede haber más verdad, de manera que una teoría es tanto más verdadera cuanto mayor capacidad tiene de probar su temple en la corrección de los enunciados básicos sobre los cuales se levantan otras teorías.<sup>17</sup>

Daría la impresión de que este es un planteamiento válido, y que permitiría ir mejorando todas aquellas teorías que sean comparadas y logrando de esta manera teorías más sólidas y mejor justificadas.

Para concluir, la multiplicidad de aspectos a ser tenidos en cuenta muestra la complejidad de la tarea que Domènech ha acometido al diseñar este instrumento y que nosotros deseamos aplicar en la evaluación de la filosofía de la liberación. Y valga aquí la afirmación de Casacuberta: “Salvo en lógica o matemáticas, las demostraciones absolutas no existen; todo se reduce a mostrar la plausibilidad de nuestras opiniones.”<sup>18</sup>

## **II. LEYENDO A DUSSEL A TRAVÉS DE DOMÈNECH**

Habiendo numerosas formas de clasificar los criterios planteados y a fin de pasar la teoría por el instrumento evaluativo, hemos reagrupado los criterios propuestos por Domènech. Teniendo en cuenta que algunos de los criterios propuestos podrían ser aplicados en la evaluación de cualquier teoría, los agruparemos como criterios universales; estos son los criterios de 1) Consistencia, 2) Informatividad y 8) Parsimonia. Los criterios de 3) Equilibrio reflexivo y 4) Estabilidad servirían como criterios para verificar el carácter social de una teoría cualquiera, construidos a base de elementos sociales comparativos y de aceptación social, y los llamaremos criterios sociales y finalmente los criterios de 5) Sociabilidad, 6) Fuerza categórica y 7) Factibilidad permitirían verificar las características normativas de la teoría que se esté analizando, por lo que llamaremos a éstos criterios normativos.

### **2.1 Criterios universales**

#### 2.1.1 Consistencia lógica

---

<sup>17</sup> Eugenio Trias: *Tratado de la pasión*, Madrid, Santillana, S.A. Taurus, 1997, pp. 85-86

<sup>18</sup> David Casacuberta: *Qué es una emoción*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 61

La teoría que nos ocupa se centra en la opresión como determinante principal de la dominación. Es un reclamo a viva voz sobre las condiciones de dominación que Latinoamérica ha sufrido a partir de la conquista española, que traía consigo un proyecto donde la totalidad se manifestaba como única y divina; y ese proyecto se ha perpetuado por medio de la dominación económica, social y cultural a través de los siglos, pues a pesar de que la Totalidad dominadora ha cambiado de actores, el proyecto sigue siendo el mismo. Este proyecto no permite la interferencia de otros proyectos que le son rivales desconocidos, los convierte en nada y son asimilados a través de la alienación, por lo tanto, se usa al Otro como un ente, una cosa para llevar a cabo su propio proyecto.

La asimilación del otro al proyecto de la totalidad requiere el conocer a ese otro y este conocer implica escucharlo, pero este diálogo, según Dussel, depende exclusivamente de la voluntad del Otro; de modo que, en las relaciones tal como están dadas en la realidad, el opresor, que considera al otro como una cosa, debe recurrir en algunos casos a la violencia, ya sea para obtener la información necesaria para asegurar la continuidad del proyecto de dominación que impone y que el otro niega, o para asimilar al otro a su proyecto. De esta manera, la totalidad debe utilizar la tortura y la guerra para llevar a cabo su propósito de dominación y de esta manera el otro deja de ser hombre para convertirse en un instrumento al servicio de la totalidad. Así es como Dussel describe la existencia de la guerra a partir de la totalidad dominante y dominadora:

Hay razones por las que el hombre declara la guerra. ¿Por qué hay tantas guerras? Las hay porque el hombre domina al hombre y, cuando el dominado intenta decir: *soy otro*, lo matan. Se lo mata de muchas maneras: o por la pedagogía que se hace mucho más eficaz para que el hombre vuelva a creer que es nada; o por la represión que le quita toda posibilidad de andar en ese camino; o por último, simplemente, porque se lo mata físicamente, y cae así muerto como Sócrates.<sup>19</sup>

Ante esta situación, la filosofía de la liberación defendida por Dussel plantea un reconocimiento del otro como Otro; en sus propias palabras: “El pobre tiene como futuro no el proyecto de la totalidad, sino otro proyecto, pero su proyecto no es vigente.”<sup>20</sup>

Así, entendemos que es uno de sus propósitos el recuperar la vigencia y validez de todos aquellos proyectos que están en la periferia de la totalidad. Para este propósito la teoría propone un reconocimiento del Otro como un igual a partir de la aceptación de sus diferencias y del respeto a sus valores, debido a que supone que no hay una cultura superior a otra, por lo que se debe escuchar, entender y abrazar al otro como Otro. “Cuando me reconozco finito y cuando reconozco al Otro como otro (más allá de la visión y

---

<sup>19</sup> Dussel, E., *Op. Cit.*, p. 127

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 129

de la luz, de la inteligencia y razón europeas, de la razón de Hegel), puedo avanzar hacia el Otro como él es.”<sup>21</sup>

En este contexto, la liberación significa que el oprimido alcance un orden nuevo, significa que se destruyan todas las categorías conocidas y se proceda a la construcción de lo que el autor denomina una “patria nueva”. Sin embargo, nos encontramos con una contradicción manifiesta una vez que Dussel regresa al tema de la guerra, pero esta vez como instrumento de liberación:

De tal manera que no hay siquiera que matar al opresor, porque el oprimido será la causa de la conversión de aquél. Si no hay más que dos términos, es necesario matar al opresor, pero si hay tres, puedo, al mismo tiempo que liberarme, convertir al opresor. Esto último sólo si él entra en el proceso porque bien puede ser que no lo quiera; en ese caso viene la lucha y también la muerte y es muy posible que muera el opresor, pero también, por supuesto, que mueran muchos oprimidos.<sup>22</sup>

Al expresarse de esta manera, el autor está refiriéndose nuevamente al proyecto de la totalidad, el cual no va a respetar al otro, sino que tratará de “convertirlo” o, en su defecto, deberá eliminarlo a fin de continuar siendo “lo mismo”. Lo que necesariamente nos lleva a pensar que si la liberación debe utilizar las herramientas que, según el autor, usa la totalidad para dominar, podría llevar como proyecto la posibilidad de convertirse en otro proyecto totalitario donde se inviertan los papeles y los oprimidos pasen a ser opresores y los opresores ahora se conviertan en los oprimidos. Pues ya ha afirmado: “La guerra es, en efecto, el origen de la totalidad dominadora.”<sup>23</sup> Al expresarse de esta manera, el autor está refiriéndose nuevamente al proyecto de la totalidad, donde la nueva totalidad, la totalidad de la liberación, no va a respetar al otro sino que tratará de “convertirlo” o en su defecto deberá eliminarlo a fin de continuar siendo “lo mismo”.

La justificación de este uso de la violencia es tan difícil, para decir lo menos, que en obras posteriores Dussel debe recurrir a una pirueta argumentativa llamando violencia a aquella ejercida por los opresores y “coacción legítima” a aquella violencia ejercida por los oprimidos.

Se ha dicho que el gobierno ejerce el “monopolio del poder”. Creo que quizá se esté refiriendo a la opinión de Max Weber en aquello de que el Estado tiene “el monopolio del ejercicio de la violencia legítima”. Sin embargo, aún este enunciado habría que aclararlo. Si “violencia” es el ejercicio de la coacción contra el derecho del otro, tiene más bien el “monopolio de la coacción legítima” solamente. Si

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 122

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 160

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 112

ejerciera dicha “coacción” contra el derecho del otro no podría ser “legítima”, porque legitimidad incluye la participación simétrica del afectado, y al que se le violan sus derechos no puede pedírsele que acuerde tal acto. Además, cuando una víctima de un sistema injusto (por ejemplo, Miguel Hidalgo que sufría el sistema colonial español en la Nueva España) se levanta en rebelión contra el orden legal dominador (como el español), descubriendo el nuevo derecho de ser libre y no un dominado colonial, produce una situación de mayor complejidad. En este caso el ejercicio por parte del virrey de la coacción legítima del Estado de las Indias, que partía del consenso de los colonos americanos, no violaba, antes de la rebelión, ningún derecho. Pero desde el momento que la rebelión descubría un nuevo derecho (la libertad de suelo donde habían nacido: México) se producía un hecho nuevo: ahora el virrey ejercía violencia contra el derecho recién descubierto por los colonos. De un bloque dirigente (en Nueva España con el consenso de los colonos) ahora se transformaba en un bloque dominador (ante el nuevo México naciente). Ahora se trataba, la represión del virrey contra los que luchaban por su independencia, de un ejercicio monopólico de la violencia, ilegítima (para los patriotas); cuya oposición era considerada legítima, aunque ilegítima para los “gachupines”. Era la crisis normativa del proceso de la liberación del 1810. De manera que en esas circunstancias, el monopolio de la violencia era injusto (del virrey) y la coacción de los patriotas, aunque era ilegal (porque todavía no tenían Constitución ni leyes) ganaba en legitimidad. El enunciado de Weber vale para época normales, no para épocas de crisis de independencia o de toma de conciencia de nuevos derechos de los movimientos sociales.<sup>24</sup>

Esto conduce a la idea de la creación de un orden nuevo, en el que sin embargo, queda en evidencia que utilizar las herramientas del opresor con la misma finalidad que él las usa, llámese dominación o alienación del otro, y hasta su destrucción en el caso de que esto fuera necesario, resultaría en otra forma de opresión que en todo caso ni siquiera sería “nueva”. Entonces, ¿de qué dimensión habla Dussel, cuando afirma: “Lo cierto es que el término de la liberación como *nuevo* ámbito ya no es la repetición de lo anterior, sino que es la realización de nueva dimensión.”<sup>25</sup>?

Por todo lo antes expuesto se hace evidente que el criterio de Consistencia lógica no se cumple, pues se hace un manejo contradictorio de la condena o justificación del uso de la violencia.

### 2.1.2 Consistencia performativa

---

<sup>24</sup> Enrique Dussel: “Monopolio del poder” en *La Jornada*, sección de Opinión, México, 14 de octubre 2007. <http://www.jornada.unam.mx/2007/10/14/index.php?section=opinion&article=016a1pol>

<sup>25</sup> Dussel, E. *Op. Cit.*, *Introducción a la...*, p. 160

***Opresión y liberación: La dinámica dual en la filosofía  
de la liberación de E. Dussel***

Afirma el autor que los problemas de dominación en Latinoamérica aparecen a partir de la conquista española, de modo que en buena parte de su obra recurre a lo que él llama “la arqueológica de la liberación” como un método con el cual se recurre a la historia, inclusive a la historia precolombina, para hacer claros sus puntos de vista tomando como ejemplo situaciones del pasado a fin de ilustrar y reforzar los conceptos sobre los cuales elabora su teoría.

Veamos ahora, cuál era la relación hermano-hermano en la época colonial. En esta época la autoridad máxima, cúspide del sistema, era el rey, y bajo su mandato se encontraba la burocracia hispánica (virreyes, oidores, cabildos, obispos, etc.). Por debajo de esta burocracia estaba la oligarquía colonial propiamente criolla; después el pueblo favorecido, formado por españoles y criollos; y por último los indios, los negros y los zambos, etc. En esta organización se daban relaciones totalizadas; donde el pueblo era considerado inferior y era dominado.<sup>26</sup>

Dussel describe la dominación a partir de las relaciones personales, en una evolución muy bien lograda en la cual la relación opresor-oprimido tiene tres aspectos íntimamente relacionados entre sí, la erótica, la pedagógica y la política. En la relación hombre-mujer establece la dimensión erótica, de la anterior resulta el hijo y su relación con él, la dimensión pedagógica, y de allí pasa a la relación entre hermanos a la que denomina: la dimensión política.

Nos concentraremos en el análisis de la erótica como la relación de opresión de la mujer por el hombre, debido a que ella constituye la base del discurso en que luego se apoyarán las otras dos.

A fin de justificar su afirmación de que la mujer ha sido dominada y oprimida a partir de la Conquista, Dussel retrocede en el tiempo, queriendo presentar el papel predominante de la mujer en las culturas precolombinas y es precisamente esta estrategia la que hace que su demostración se debilite tal como mostraremos a continuación.

El análisis comienza con la descripción de las relaciones entre los sexos en la América pre-hispana. Se afirma que las relaciones entre varón y mujer pueden entenderse a partir de los mitos y los símbolos, y esto se verifica en las diferentes civilizaciones (menciona dos ejemplos: un relato del Popol Vuh y una visita al Museo de Viedma), cada vez que aparece una pareja hombre-mujer como origen del cosmos. Sin embargo, inmediatamente continuamos leyendo: “Piensan, pues, el origen como una pareja y, a su vez, piensan primero la mujer y después el varón, porque casi todos nuestros amerindios tienen una estructura par en tal matrilineal.”<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 200

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 179



A pesar de que no hay soporte de esto, lo que podría llevarnos a pensar en tal afirmación como una especulación, el autor desarrolla a partir de ella un discurso en el que se enfatiza la importancia de la madre en las “grandes civilizaciones”, entre las que se menciona a los incas y a los aztecas, y en las cuales, según el autor, el sitio de dignidad otorgado a la mujer en los pueblos agrícolas hacía que la mujer siempre estuviese en primer lugar y se ejemplifica de la siguiente manera:

La mujer tenía una gran dignidad, porque entre los pueblos agrícolas (no entre los nómadas, pero también a veces en ellos) la tierra madre es femenina; también la luna es femenina. Vemos pues que los dioses femeninos tienen una gran relevancia. La mujer tenía un lugar, una presencia enorme en el pensamiento prehispánico.<sup>28</sup>

Una vez planteada la situación de la mujer, se pasa a describir lo masculino para estas mismas culturas y mientras a la mujer se la describió como madre y su figura era considerada predominante dentro de la familia y de la sociedad expresada en las diosas femeninas, ahora lo masculino es representado en los dioses de los guerreros y los nómadas, a quienes hay que ofrecerles la sangre de los hombres con la finalidad de defender al grupo. Estos pueblos guerreros que conquistan a los pueblos agricultores y con ellos a sus dioses femeninos, muestran la preponderancia de lo masculino sobre lo femenino. Y dice al respecto el autor:

Así pues, las mitologías de esos pueblos indican no solamente los procesos de conquistas, sino también la vida erótica cotidiana. Se comprende, entonces, que la preponderancia de los dioses masculinos, tenga que ver (entre los mayas e incas, por ejemplo) con la ofrenda de las vírgenes.<sup>29</sup>

A partir de los parámetros que estamos utilizando para evaluar esta teoría podríamos pensar que aquí se ha producido una inconsistencia performativa. Veamos por qué podríamos llegar a esa conclusión: mientras por un lado se puso a los mayas, a los incas y a los aztecas como ejemplos de culturas matrilineales, ahora aparecen ellos mismos como ejemplo de grupos dominantes masculinos a cuyos dioses, también masculinos, debe ofrecérseles el sacrificio de las vírgenes, quedando demostrada, por medio de este ejemplo, la dominación ejercida sobre la mujer en las culturas prehispánicas y la prioridad de lo masculino sobre lo femenino. Es difícil, para no decir imposible, poder entender cómo una cultura podía ser matriarcal mientras las mujeres eran sacrificadas a los dioses masculinos, cuando sobre ellas se ejercía la forma máxima de dominación, imponerles la muerte.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 180

Siguiendo con el tema, de aquí se pasa a una cita de una carta del Archivo de Indias de 1603, donde se describe la situación de muchísimas mujeres indias denominadas “las cautivas”, mujeres que son sacadas de sus casas casi niñas para ser llevadas a trabajar contra su voluntad, la voluntad de sus maridos, o la de sus familias. “La mujer india, la madre, ¿quién hasta ahora la ha recordado? En la erótica latinoamericana es a la india a quien debería ponérsela en el lugar de honor.”<sup>30</sup>

Sin embargo, la totalidad conquistadora puso a la mujer nativa a su servicio considerándola una cosa. Según Dussel explica, esta dominación de la mujer por el hombre es descrita por Platón en *el Banquete*, cuando afirmaba que el amor supremo era el amor a “lo mismo”, de modo que el amor por lo mismo no puede darse entre un hombre y una mujer, sino que debe darse entre un hombre y su hijo; de esta manera la mujer se convierte en una mediación del proyecto del hombre y en esta línea de pensamiento avanza la erótica europea hasta que Levinas describe la relación hombre-mujer como una relación más allá de la belleza o de mediación al reconocer a la mujer como la alteridad primera.

Se afirma que debido a que en la erótica de la dominación la mujer es una mediación para el hijo, y esto la convierte en un ente y nunca en un igual, ella, entonces, no puede desarrollarse en las otras dos relaciones, la pedagógica y la política, pues es considerada solamente un objeto sexual y reproductor. Sin embargo, dice Dussel a continuación:

Hay cantidad de hechos muy concretos que nos hacen ver la alienación de la mujer, a la que se ha relegado dentro de la casa y se le ha asignado la función de la educación de los hijos; en tanto el varón elude su responsabilidad de padre para marchar sólo a su trabajo.<sup>31</sup>

Encontramos en esta afirmación otra inconsistencia performativa, la relación entre padres e hijos, es la relación que Dussel denomina pedagógica; según su línea discursiva, acaba de afirmar que en la erótica de la dominación la mujer, al ser tratada como un objeto, pierde su capacidad de desarrollar la relación pedagógica y la política, pues éstas se deben desarrollar entre iguales y la igualdad se da solamente entre padres e hijos. Sin embargo, en la cita anterior se afirma que es la mujer quien desarrolla la tarea de educar a los hijos, siendo esta la relación pedagógica, es más, de acuerdo a este ejemplo esta relación no es llevada a cabo de ninguna manera por el padre, quien está ausente.

Hemos visto que de acuerdo a los criterios que estamos utilizando, tal como están definidos por Domènech, el hecho de afirmar algo para inmediatamente hacer una afirmación en otro sentido que ponga en duda o reste veracidad a la primera debe ser considerado como una inconsistencia performativa; ésta es la situación en que se pone el autor cuando quiere demostrar su tesis: insiste en que a pesar de que la relación

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 188

pedagógica se da entre iguales, y esos iguales no incluyen a la mujer, luego afirma que la responsabilidad de educar a los hijos recae exclusivamente en la mujer-madre, y esto permite que entendamos que no sólo no demuestra el punto que quiere ilustrar, sino que lo contradice. Dussel cierra su discurso con un ejemplo final con el que nuevamente vuelve a demostrar la dificultad que encuentra al tratar de convencer al lector de que él cree lo que está afirmando. “La mujer latinoamericana está dominada, desde la mujer india hasta la de nuestros días, aunque existan algunas excepciones. Esas excepciones, diría yo, confirman la regla.”<sup>32</sup>

Entonces, ¿en qué etapa de la historia latinoamericana se encuentra esa mujer predominante, cabeza de una sociedad matriarcal que menciona Dussel y que luego fue sometida a partir de la colonización?

### 2.1.3 Informatividad

En la obra que nos ocupa, el autor recorre el camino de desechar mundos posibles desde varios puntos de vista diferentes como método para justificar su teoría; su objetivo es demostrar la superioridad de la suya ante las demás en el hecho de que no es comparable a ninguna otra existente por lo que ella está llenando un vacío conceptual necesario. “Aquí se perfila lo que quería explicares al comienzo: el método de la filosofía latinoamericana, más allá de toda filosofía europea, ha de ser una analéctica pedagógica de la liberación.”<sup>33</sup> Dussel denomina a este método: “destrucción de categorías”, donde la categoría en la que se hace mayor énfasis es la totalidad. Todos los análisis se enfocan hacia la necesidad de la destrucción de la totalidad.

El filósofo debe conocer qué es su totalidad, pero, en primer término, debe prepararse en el silencio para descubrir el verdadero significado de las ‘sonoras’ palabras filosóficas que se usan y de todos los sistemas que ha digerido ideológicamente, para negarlos. La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad.”<sup>34</sup>

Nosotros daremos ejemplos en dos áreas, la filosofía y la historia. Desde el punto de vista de la filosofía, analiza varias teorías filosóficas a fin de excluirlas y así justificar la necesidad de enunciar la teoría que él propone pero habiendo aclarado primero:

Los entes, las cosas, como posibilidades valiosas que están en mi mundo, están comprendidos dentro de la *totalidad* del mundo. A esto lo llamamos lo *ontológico*. Debo aclararles que esta terminología es usada por la filosofía existencial

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 189

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 239

<sup>34</sup> *Ibid.*

**Opresión y liberación: La dinámica dual en la filosofía  
de la liberación de E. Dussel**

contemporánea y nada tiene que ver con la terminología de la filosofía medieval, por ejemplo. Lo *óptico* es el nivel de los entes o de las posibilidades.<sup>35</sup>

En el capítulo II, Dussel desarrolla el tema de la alteridad comenzando con Heidegger, quien se propuso ir más allá de la ontología, es decir, superarla.

Hegel también pensaba que la totalidad del mundo estaba íntimamente relacionada con el ser, pero aclarando que el ser es el equivalente de la razón, de tal manera que aquello que no es racionalizable, simplemente no es. Hegel tuvo en Feuerbach, en Marx y en Kierkegaard tres grandes críticos.

Feuerbach afirma que más allá de la razón está la sensibilidad, o sea, que la sensibilidad permite que la realidad se extienda más allá de la totalidad ontológica; aquí coincide con Kant, para quien lo sensible permite que un objeto sea real dejando de ser solamente un objeto posible, pues la sensibilidad lo lleva más allá del puro entendimiento.

Marx, luego, asocia la sensibilidad con la intuición, pues para él lo que establece a lo real no es ni la razón ni la sensibilidad, es el trabajo productor.

Ahora bien, todas las descripciones ontológicas que son descritas no pueden superar la totalidad a la que ubican como categoría última. Y esta es la categoría desde la que la filosofía de la liberación desea partir.

Ahora nos enfrentaremos, exactamente, a esta categoría. Solamente mostrando su espantosa agresividad, cuando ella se cierra, es como vamos a poder comprender la realidad. *Desde las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana.*<sup>36</sup>

Para resumir, podemos decir que Dussel propone partir de la destrucción de la totalidad a fin de crear un nuevo modelo, comienza analizando a cada uno de los filósofos que estudiaron la totalidad y descartando una a una las teorías por ellos desarrolladas, pues ninguna de ellas plantea aquello que él está buscando: la destrucción de la totalidad. Una vez hecho este ejercicio, que de alguna manera y desde su punto de vista justifica la necesidad de una teoría nueva; y es nueva por varios motivos, primero porque nadie antes ha encarado el problema como él pretende encararlo, y segundo porque es una teoría que nace tratando de resolver una situación local, aunque más adelante Dussel le otorgue visos más universales y proponga extenderla a todos aquellos pueblos que estén en opresión, tal como él la concibe.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 109

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 111

Dussel más adelante hace un análisis desde el punto de vista de la historia a fin de desechar modelos de dependencia. Dicho análisis comienza con lo que llama la prehistoria latinoamericana, en la que pone como ejemplo las palabras del Inca Garcilaso describiendo las relaciones de producción con un modelo que él denomina socialismo incaico, y que califica como un modelo de distribución de bienes mucho más justo que los que vinieron a continuación: “Los vecinos cultivaban en primer lugar las tierras de las viudas y los enfermos, en segundo lugar cultivaban las propias y en tercer lugar las del Inca.”<sup>37</sup>

Sin embargo, continúa, luego en la época colonial hubo una burocracia representada en una estructura jerárquica totalizada donde el pueblo era considerado inferior y así resultaba dominado. La estructura de producción de lo que Dussel llama neo-colonia, consistía en el envío a España de oro y plata a cambio de productos. En el siglo XVIII Adam Smith describe el pacto colonial, este consistía en una oligarquía colonial que le vendía materia prima a Inglaterra a bajo precio y luego compraba a ésta bienes de lujo a altísimo precio que sólo esa oligarquía podía consumir. Dussel afirma que este modelo se ha mantenido vigente hasta nuestro tiempo y pone como ejemplo de esta relación desigual lo siguiente:

Un gran economista árabe (es bueno que empecemos a escuchar otros nombres que no sean europeos), Samir Amin, ha escrito un libro que se llama *La acumulación a escala mundial*. Es un gran trabajo que muestra, desde el punto de vista de la ciencia económica, cómo este drenaje de plusvalía que viene de las colonias es el origen del capital del *centro*.<sup>38</sup>

Este centro se desplaza en el siglo XIX, dejando atrás al colonialismo español hacia el colonialismo británico y luego se volverá a desplazar hacia Estados Unidos, pero sigue siendo en esencia el colonialismo inglés, en el que la periferia le vende al centro materia prima a un precio inferior al real, y el centro la devuelve a un precio muy superior, de aquí que el fenómeno del desarrollismo revierta en una doctrina de dependencia.

En Latinoamérica, hacia mediados del siglo XIX, surge un sistema que no tiene nada que ver con la moralidad, moralidad en los términos del que domina, en el cual una oligarquía gobernante se presta para ser artífice de ese modelo; sin embargo, mientras Europa crece, la oligarquía criolla no obtendrá los beneficios económicos esperados y esto resultará, a su vez, en una pérdida de poder y en una crisis económica de la zona.

Dice Wright Mill, un norteamericano, en su libro *Las élites del poder*, que a tal punto el sistema es a-moral, que todo el que entra en él deja como entre

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 199

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 201

**Opresión y liberación: La dinámica dual en la filosofía  
de la liberación de E. Dussel**

paréntesis la moralidad y cuando comete una injusticia, lo considera un error de índole técnica si se lo descubre.<sup>39</sup>

La relación entre la oligarquía local y el centro no responde a una negociación, sino que siendo la periferia tan débil es incluida en la totalidad, si el centro encontrara una periferia lo suficientemente fuerte, su inclusión en la totalidad vendría, entonces, a través de un pacto. Así, de esta manera, lo más fuerte domina a lo más débil, siendo este un hecho “natural”, normal y para nada inmoral. Esta relación está planteada por Maquiavelo, y reforzada por Nietzsche.

En el fondo, Nietzsche, propone lo mismo que Hobbes: el hombre supremo es el que ejerce la vida expansivo-conquistadora, es aquel capaz de abatir a otro hombre. Hobbes, por su parte, dijo *el hombre es el lobo del hombre*; cuando un lobo se come a otro, sólo indica la mayor fuerza del devorador y, por lo tanto, tiene todo el derecho natural para seguir haciéndolo.<sup>40</sup>

Aunque este tema ameritaría un trabajo aparte, podríamos, sin embargo preguntarnos si Nietzsche y Hobbes proponen lo mismo; sin embargo, lo natural no es lo mismo para Hobbes que para Nietzsche, pues mientras Hobbes plantea que el estado natural del hombre es un estado de todos contra todos, a fin de poner orden en esta situación se ceden los derechos en forma definitiva a un tercero personificado por el Estado, el cual a partir de ese momento es casi omnipotente concentrando en él el derecho, la moral y la religión. Por otro lado, el superhombre conquistador-dominador de Nietzsche es un ideal de tipo normativo-moral que se conquista a sí mismo con el fin de superar las limitaciones y miserias en las que se encuentra inmerso y responde al estado de la naturaleza al desarrollarse en forma cíclica. De este modo y descontextualizando a ambos, los reúne en una sola idea que pretende, soporte la tesis que viene avanzando, sin embargo no podemos dejar de preguntarnos ¿de dónde saca Dussel semejante similitud?

Dussel dice que todo puede resumirse en que hay un proyecto imperante que se presenta a sí mismo como un proyecto natural, y hay un proyecto de liberación que debe destruir todo lo presente; sin embargo, esta destrucción no es necesariamente negativa, pues permitirá que el oprimido sea libre y que el opresor sea hombre. “Una política de liberación debe tener en cuenta todas las estructuras económicas y políticas, y pensarlas desde un nuevo ámbito.”<sup>41</sup> Y de esta manera y a partir de la historia, recorre aquellos mundos posibles que él considera más representativos de la economía, de la política y de la filosofía.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 205

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 207

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 209

La teoría de Dussel está definida basándose en la existencia de grupos enfrentados sin posibilidad de reconciliación. Desde el principio mismo de la obra Dussel la describe en estos términos: “América latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como *entes o cosas* desde su fundamento.”<sup>42</sup>

Dussel plantea la situación de dependencia siempre en términos de enfrentamiento, donde no hay entre los grupos actores ningún punto en común. La relación entre ambos siempre está planteada en términos irreconciliables, no hay posibilidad de reconciliación, y por eso insiste en el desarrollo de la obra en la necesidad de la destrucción de las categorías existentes y la propuesta de categorías nuevas. “Ahora se trata de pensar que el proyecto de liberación, siempre, en toda situación posible, es el bueno y siempre el proyecto imperante está carcomido de alguna manera por la dominación; porque en todo proyecto vigente hay siempre dominación.”<sup>43</sup>

Permanentemente se plantea la relación entre el centro y la exterioridad como una relación desigual, injusta y bárbara, y no se equivoca cuando así la describe, sin embargo, su sugerencia es la de un orden nuevo a partir de la lucha de clases y la destrucción de la dependencia y de los opresores y nunca la negociación entre las partes a fin de buscar una solución consensuada. Aquello que oprime debe desaparecer sin más miramientos. Al tratar de impartir justicia con los oprimidos se convierte en verdugo de aquellos que él considera sus opresores, sin distinguir entre los alienados, los asimilados y los opresores activos. Pone a todo aquello que se encuentre en el centro y haya participado en la opresión en el mismo saco, y los asimila o destruye pues no hay lugar para ellos, en la teoría. Con referencia a este tema, muchos años más tarde dice Karl-Otto Apel: “La única ‘praxis de la liberación’ significativa sería la guerra, la guerra civil mundial.”<sup>44</sup> Sin embargo, esta actitud es muy difícil de ser sostenida en el discurso filosófico en forma consistente, por lo que Apel aclara que aunque Dussel lo afirma en forma inequívoca, sin embargo, debe negar en determinados momentos esta opción a favor de la aplicación de la utilización de la ética del discurso en la praxis de la ética de la liberación. De esta manera y con el correr de los años su pasión ante la injusticia y la opresión lo acercará al criterio de la tolerancia y de la búsqueda del término medio.

Al aplicar el criterio de Informatividad se encuentra que se ha hecho un esfuerzo muy grande para recorrer filosófica e históricamente aquellos mundo posibles, pero no deseables de acuerdo a Dussel, de modo que aunque conceptualmente y desde el punto de vista de la filosofía, se ve esta tarea mejor lograda con respecto a su claridad y coherencia, el recorrido de mundos históricos posibles, si bien extenso, no demuestra a cabalidad aquello que debe ser destruido a fin de justificar una nueva realidad histórica.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 93

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 162

<sup>44</sup> Karl-Otto Apel: “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación”, *ISEGORIA*, N° 11, Madrid, CSIC, 1995, p. 120

A partir de este análisis podemos concluir que la teoría de Dussel mal cumple o dicho de otro modo, no cumple a cabalidad los criterios que hemos denominado Criterios universales.

## **2.2 Criterios sociales**

### 2.2.1 Equilibrio reflexivo

Dussel maneja numerosas emociones e intuiciones morales en su obra, comenzando por el *respeto*. Describe el respeto por el Otro como el enfrentarse a un misterio que posee libertad y es dueño de su propio proyecto; el ejercicio del respeto por la alteridad lleva necesariamente a conocer al Otro a través de una serie de preguntas que el Otro contestará o no haciendo ejercicio de su propia libertad. Esto nos lleva entonces a la confianza, la confianza que ambos deben tenerse a fin de llevar a cabo un diálogo tendiente al conocimiento, el que realiza las preguntas tendrá *confianza* en la veracidad de las respuestas, el que responde tendrá confianza en su interlocutor y así contestará con la verdad.

Luego encontramos la *indiferencia* hacia el Otro, el otro es asumido como un ente y se lo considera de acuerdo a su utilidad, ignorándolo como otro, y en ocasiones considerándolo como un enemigo. En contraposición aparece la *justicia*, el reconocer que el Otro tiene derechos fuera de la totalidad, y es libre como exterioridad. Esto nos lleva a la *igualdad*, y no se habla de la igualdad como “lo mismo”, se habla de la igualdad como el reconocimiento del Otro en su propia cultura y en su propio proyecto. De este modo, a todo aquello que niegue al Otro Dussel lo denominará “ontología inmoral”.

Levinas, un filósofo todavía europeo pero ya en la exterioridad de Europa, llama *désir* lo que querría traducir como ‘*amor-de-justicia*’; es el amor al Otro como otro por el hecho de ser alguien, es decir, de ser hombre, aunque todavía no lo conozca; aunque de él no sepa nada, porque el respeto del Otro como otro es un acto que no puede ir en la línea de la razón o de la inteligencia.<sup>45</sup>

A la suma del respeto, el reconocimiento y la confianza Dussel la llama *amor* al Otro, y enfrentados a este amor encontramos la *envidia* y el *odio*. En palabras del autor: “Así pues, cuando envidio al Otro y me entristezco de su bien, le saco su bien, y de esta manera lo niego, y como lo niego porque lo odio (lo odio porque no me alegro de su bien) desconfío de todo lo que me diga.”<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Dussel, E., *Op. Cit., Introducción a la...*, p. 122

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 123



Inevitablemente Dussel debe describir el bien y el mal, y lo hace en el capítulo que tiene por título: *La eticidad de la existencia y la moralidad de la praxis latinoamericana*. Allí define lo que para la teoría serían las “funciones posibles”; pues todas las demás emociones e intuiciones morales que ha descrito caerían necesariamente en uno u otro de estos dos extremos de acuerdo al autor.

Dussel afirma que el mal es la negación de la distinción del Otro, la negación última de la alteridad y para esto recurre a dos historias bíblicas: Caín y Abel, historia en la cual un hermano desconoce al otro al punto de asesinarlo; y Adán saliendo del paraíso, pues ha cedido a la sugerencia de ser como un dios; y ser el Absoluto es la máxima expresión de la totalización.

Porque si *dejo-ser* al Otro, al otro que yo, somos distintos, plurales y esto es el bien. Mientras que cuando lo elimino y lo hago *uno* (el *Uno* era para Plotino la perfección) en esto consiste el mal.<sup>47</sup>

El mal en el orden mundial, tal como lo describió Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, es la dialéctica del señor y el esclavo representada por la opresión, la dominación y la servidumbre. Y es la situación de América latina desde hace más de quinientos años. Pero, sin embargo, hay una manera para salir de este mal, la solución que propone el filósofo es salir de la dependencia, y esta ruptura será el acto supremamente bueno.

El criterio del equilibrio reflexivo, popularizado por John Rawls, sostiene que las teorías normativas, y en particular, las teorías sociales normativas, son susceptibles de contrastación con una peculiarísima clase de hechos: la de nuestras intuiciones morales.<sup>48</sup>

A partir de esta definición dada por Domènech, podemos afirmar que Dussel realiza un trabajo minucioso al pasearse por las intuiciones morales que acompañan a los hechos que él describe, lo que nos permite concluir que a pesar de las dificultades que presenta la aplicación de este criterio y que Domènech enumera como: 1) La posible naturaleza tornadiza e incoherente de nuestras intuiciones morales; 2) La diversidad de nuestras intuiciones y emociones morales y 3) Las funciones propias de nuestras intuiciones morales, el criterio de Equilibrio reflexivo se cumple satisfactoriamente.

### 2.2.2 Estabilidad

De modo que el bien es el reconocimiento y la reafirmación del Otro y por lo tanto está representado en la justicia de permitir al otro ejercer su libertad y ser en plenitud quien es realmente, eliminando el centro que lo tenía sometido.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 153

<sup>48</sup> Domènech, A., *Op. Cit.*, p. 122

**Opresión y liberación: La dinámica dual en la filosofía  
de la liberación de E. Dussel**

Asumiendo que el principio básico de la teoría de Dussel es el ejercicio de la justicia a partir del reconocimiento del Otro, y la aceptación de sus características aún siendo diferentes a las establecidas por el centro, aparentemente la alternativa planteada, y denominada liberación es un camino de una sola vía, pues se requiere de los agentes de la totalidad que escuchen la voz de la periferia y le den valor renunciando a sus propios valores, no quedando en ningún momento explícitamente establecido el hecho de que la periferia a su vez deba respetar los valores del centro y quedar finalmente en un cara-a-cara donde todos se reconocen y se respetan. En palabras de Miguel Ángel Quintana Paz:

Lo que cabría esperar de la racionalidad es un modo de resolver los conflictos que eluda la violencia, y no una justificación de esta como 'legítima' o maximización utilitarista de utilidades. Pensamientos como el hermenéutico de H. G. Gadamer y G. Vattimo, al resaltar que la violencia es *siempre* entender al *otro* (y entendernos en él), precluyen esta salida. Y es que resulta extraño que la **EL**, tan atenta a la cuestión del 'otro' en varias de páginas, se aparte precisamente aquí de su línea habitual. Porque también la víctima interrupción irracional de un diálogo en que es lo razonable no cerrar nunca el esfuerzo por 'culpable', el odiado opresor, es un 'otro'.<sup>49</sup>

Muy por el contrario, al ser los actores de esta dinámica tan desiguales, en la cual la totalidad en un todo homogéneo y consolidado es la representación filosófica, histórica, política de la dominación ejercida a través del poder que sus características le otorgan, se planta delante del oprimido, que no es una figura sólida, sino que está representada en el pobre del que ni siquiera se aclara si su proyecto es comunitario; nunca queda claro si la periferia es la representación de un proyecto homogéneo o es la sumatoria de muchos proyectos individuales; aparentemente la periferia carece de una estructura que le dé poder. "La filosofía de la liberación sería así la auténtica *filosofía de la miseria*, la que tiene por tema al pobre, al oprimido, al no-ser más allá de *lo mismo*."<sup>50</sup>

De este modo pareciera que el modelo que se propone podría llevar a los actores a una guerra asimétrica donde un grupo de proyectos individuales carentes de cohesión, más allá de la que les da la opresión, se enfrenta a un proyecto monolítico en todos los sentidos posibles.

Nada más claro para entender que los agentes sociales así enfrentados a una destrucción de lo conocido para reemplazarlo por lo múltiple desconocido tendrán

---

<sup>49</sup> Miguel Ángel Quintana Paz: *Contradicciones de la "Ética de la liberación" de Enrique Dussel, en su justificación de la violencia*. p. 5

[http://enriquedussel.com/txt/Contradicciones\\_violencia.pdf](http://enriquedussel.com/txt/Contradicciones_violencia.pdf)

<sup>50</sup> Dussel, E., *Op. Cit., Introducción a la...*, p. 133

innumerables ocasiones de violentar sistemáticamente los principios básicos de la teoría y de esta manera la teoría no cumple con el criterio de Estabilidad.

## 2.3 Criterios normativos

### 2.3.1 Saciabilidad

Finalmente nos encontramos que el planteamiento final es el de la desaparición del centro, pues este será ocupado por quienes antes estaban en la periferia. Esta solución hace que la teoría sea insaciable, pues viola su principio básico, la eliminación del esquema totalidad-periferia.

Dice Dussel que: “Praxis, entonces, es la acción exigida por la *falta-de* del proyecto”<sup>51</sup>... Si la “falta-de” de la que habla es la falta de justicia y reconocimiento, y la liberación pretende llevar a cabo estos objetivos, una vez alcanzados, en ese punto termina la teoría y por lo tanto, aparentemente, el criterio de Saciabilidad estaría cumplido. El problema es que no hay manera de verificar su efectividad sino a partir de la negación, es decir, si se verifica que ya no hay injusticia, si se verifica que ya no hay desconocimiento, siempre contrastando con el modelo de la totalidad que se quiere dejar atrás, ya la teoría ha cumplido su función; se compara la realidad con su destrucción sin proponer modelos alternativos pareciera que la propuesta se basa en la destrucción de la opresión más no en la construcción de un modelo más justo, modelo que no está definido en la teoría.

La teoría está planteada para llevar a cabo la liberación, pero no define qué pasa después de la liberación; y más aun, si la teoría planteara como objetivo último el acabar con la opresión, tampoco indica cuándo esa opresión se daría por eliminada. Lo más cercano que encontramos a esta definición se resume en el siguiente párrafo:

Cuando el *centro* reconozca su falta y permita la liberación de los pueblos dominados, habrá otro y, cuando se produzca el reconocimiento del Otro, sólo entonces surgirá la posibilidad del Absoluto alterativo. El Absoluto otro, por su parte, será el punto de apoyo a la crítica que se ejerza en el nuevo sistema que se organice mundialmente.<sup>52</sup>

Dussel habla de la aparición del Absoluto alterativo, que es nada menos que Dios, una vez llevada a cabo la liberación, y añade que será (Dios) el referente en el nuevo sistema mundial resultante; lamentablemente es dudoso que este referente pueda satisfacer un criterio como éste.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 106

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 219

**Opresión y liberación: La dinámica dual en la filosofía  
de la liberación de E. Dussel**

La teoría lleva a la reflexión sobre una realidad, tal como está descrita por el autor, la cual está soportada en los varios análisis por los que Dussel se pasea, y a partir de ellos esboza un modelo de liberación en el que se establece que la totalidad debe ser interpelada por la periferia y desde el centro abrirse a reconocer al Otro, no sólo como hombre, sino como proyecto distinto al de la totalidad. La justificación de la necesidad de liberación queda claramente establecida a partir de la descripción de un modelo de sociedad, que a la luz de esta descripción, aparece totalmente injusta, dominante y opresora.

El ethos de la liberación es una actitud constante en el situarse cara-a-cara y es por eso que es un amor al Otro como otro. Contrario a la desconfianza es un creer en su palabra; contrario a la desesperanza es esperar su liberación. Sólo ahora sí, la justicia es justicia, la prudencia es prudencia, la templanza es templanza y la fortaleza es valentía.<sup>53</sup>

En este punto es necesario establecer a quién le habla Dussel, pues una vez contestada esta pregunta podremos decidir cuáles son los actores sociales que podrían intentar llevarla a la práctica y con qué posibilidades de éxito. No podemos dar este criterio como cumplido porque, a pesar de que intuitivamente quizás hay poco que objetar a deseos como los de justicia, amor y paz, el asunto es concretarlos, para lo cual debe establecerse un procedimiento “teórico” que los viabilice y que está ausente en la teoría.

### 2.3.2 Factibilidad

Dussel deja claro que él es un filósofo formado en las ideas de la filosofía europea, es un representante asimilado al centro por lo que habla siempre desde la totalidad y la descripción que realiza de la realidad es siempre vista desde la totalidad, y así mismo deja claro que la liberación vendrá desde el centro, porque Dussel no le habla a los oprimidos, ni a los opresores, ni a los posibles liberadores, ni a los políticos.

¿Se dan cuenta de que la filosofía no es una tarea impersonal y cómoda, sino un deber muy grave? Porque en este momento yo, como filósofo, me quedo a la intemperie y si no me quedo a la intemperie es entonces porque estoy dentro del sistema y no pienso nada, sino que produzco ideología. Pero lo que debemos realizar es la destrucción de todas las ideologías.<sup>54</sup>

Dussel le habla a los filósofos, y la filosofía predominante es un producto cultural del centro, entonces se esfuerza en demostrar que ninguna teoría surgida de Europa puede solucionar los problemas de dependencia de América latina, sino que de ésta debe surgir una teoría propia que represente su propio proyecto y no el proyecto de la totalidad. El

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 169

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 166

único filósofo que es reconocido en la obra haciendo un esfuerzo para superar la totalidad es Levinas, y así se lo menciona en varias oportunidades en el devenir de la obra.

Esto podría llevarnos a pensar que él mismo está poniendo al oprimido en una situación de inferioridad al negarle la posibilidad de ser el actor de su propia liberación. Para llevar a cabo esta tarea se debe analizar la forma en que los dominados son descritos. Encontramos, entonces, que hay dos grupos de oprimidos, pero que no están ambos conveniente o acertadamente identificados o individualizados en la obra. Están descritos explícitamente aquellos que están en la periferia, inexistentes para la totalidad, pero no lo están aquellos que han sido alienados. El énfasis de la liberación se pone sobre la justicia del reconocimiento de aquellos que han sido cosificados por la totalidad, sin embargo no está explícita la forma en que se hará justicia con aquellos que están en el centro si aquellos que han sido incluidos en el proyecto de la totalidad, aun como entes, han sido utilizados como mediación para un proyecto que no les es propio. Una de las cosas que más llama la atención es la afirmación de que el pobre está más allá de la totalidad, y la totalidad lo trata como un ente y no como Otro, sin embargo, al mismo tiempo se establece que ese otro no está alienado, pues posee su propia cultura. Son estas afirmaciones las que no nos permiten ver con claridad quién es el “pobre” y donde está exactamente con respecto al proyecto de la totalidad.

¿Tendríamos que incluir a los alienados entre los opresores o entre los oprimidos? Si los liberadores están en el centro, ¿por quién han sido ellos liberados?, ¿en qué momento el alienado deja de ser oprimido para ser opresor y hasta dónde puede deshacer ese camino? Son estos algunos de los interrogantes que quedan sin respuesta en el desarrollo de la teoría. Podríamos decir que los personajes-actores no están suficientemente definidos, cosa que dificulta sobremanera entender el paso de la teoría a la práctica que pretende la teoría. Por todo esto el criterio de Factibilidad queda incumplido, la dificultad de la definición de los actores y los roles que les corresponden a estos en el proceso de liberación hace que la teoría no sea factible a nivel social.

## **CONCLUSIONES**

A partir del análisis hecho con el instrumento propuesto por Doménech, podemos ver que hay situaciones donde Dussel pareciera estarse contradiciendo o negando a sí mismo. Podría asumirse que esto se da principalmente por la forma en que fue escrita la obra, que surge de una serie de conferencias; de este modo estas contradicciones no son tales al punto de invalidar la teoría, aunque por momentos así lo pareciera. “Estas conferencias son programáticas, de manera que se trata de cuestiones que se pueden precisar mucho más acabadamente”.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 173

***Opresión y liberación: La dinámica dual en la filosofía  
de la liberación de E. Dussel***

Al tratar de agrupar los criterios, vemos lo siguiente: Domènech comienza su análisis con un conjunto de criterios que podrían ser aplicados en la evaluación de cualquier teoría, estos son los criterios de 1) Consistencia, 2) Informatividad y 8) Parsimonia. Los criterios de 3) Equilibrio reflexivo y 4) Estabilidad servirían como criterio para verificar su carácter social y finalmente los criterios de 5) Saciabilidad, 6) Fuerza categórica y 7) Factibilidad permitirían verificar las características normativas de la teoría que se esté analizando.

Esta consideración viene al caso, pues cuanto más se analiza la filosofía de la liberación, más queda la certeza de que ella es una teoría que tiene intenciones normativas, y sin embargo, no queda tan claro si pudiera o no ser una teoría social, debido a la forma en que está planteada.

Para poder justificar esta afirmación debemos primero volver al instrumento evaluativo, pues, aunque ya hemos analizado su contenido en forma explicativa, debemos ahora analizarlo desde lo que le falta; desde el ejercicio de aplicarlo a nuestra teoría encontramos que falta una variable; que en este viaje de idas y vueltas emprendido para el análisis de ambas obras, hace falta algo más.

Al ser aplicado a esta teoría específica, nos damos cuenta de que el instrumento evaluativo de Domènech no tiene en cuenta ni toma en consideración una variable importantísima de evaluación, que es el lector.

Podría asumirse que el lector no es tenido en cuenta desde el punto de vista evaluativo porque las teorías sociales en general, sin importar el tipo de cambio que deseen lograr, no están dirigidas directamente a aquellos sujetos cuyo comportamiento proponen cambiar o, al contrario, se supone que el lector es el sujeto a quien se quiere llegar en su intención normativa. ¿El sujeto-lector de una teoría social normativa está definido a priori y por ese motivo no hace falta preguntarse sobre él?

Sin embargo, este no es siempre el caso, a veces hará falta preguntarse a quién está dirigida la teoría en estudio, para quién fue escrita, pues intuitivamente asumimos que el lector es el objetivo final de la intención normativa de cualquier teoría. Debido a esto, establecer el destinatario de la teoría sacándolo de la generalidad debería ser el primer criterio evaluativo en una teoría social, pues sin este parámetro caemos en la trampa de estar evaluando una teoría cualquiera que aunque cumpliera todos los ocho desiderata propuestos, hubiera sido escrita sólo para una pequeña élite y queriendo afectar el comportamiento de importantes grupos sociales no llegara a ellos directamente poniendo en duda, de esta manera, su intención original. Podría también hacernos ver con sospecha a aquellas teorías que buscando cambios sociales estuvieran dirigidas a las cúpulas del poder, del conocimiento o de la política, quienes estarían en la capacidad de imponer los cambios propuestos.

Ahora bien, en el escenario posible de que la teoría estuviera dirigida hacia un grupo intelectual que sería el encargado de digerirlo y masificarlo, la teoría caería en el peligro de ser desvirtuada en el proceso y podría llegar a los grupos sociales, cuyo comportamiento

pretende modificar, alterada de acuerdo al criterio de sus intérpretes, o más grave aún, podría manipularse la voluntad de los agentes sociales a fin de crear en ellos la *necesidad* de un cambio.

Uno de los problemas de la teoría de la liberación, desde este punto de vista, es que está planteada de tal manera que se hace evidente desde el principio, que el oprimido no puede por sí mismo cambiar la situación en que se encuentra. El Otro está en una situación tal de inferioridad ante su opresor que ni siquiera se le plantea que sea él quien lleve a cabo las modificaciones necesarias para liberarse, el discurso se dirige a aquellos que estando dentro de la totalidad (en este caso los filósofos) tienen la posibilidad de romper con ella y abrirse a la exterioridad ocupada por el otro. La filosofía de la liberación es, o pretende ser, filosofía; pero resulta evidente que al oprimido ni le llega, ni le interesa la filosofía, que ésta no forma parte de su cotidianidad. De hecho, Dussel sabe esto y se dirige a los filósofos y no a las masas oprimidas las cuales a pesar de todo, se desarrollan, nos guste o no, en actividades cotidianas, no todas ellas sacrificadas o traumáticas. Es por esto que en la teoría de la liberación, el discurso nunca se dirige al oprimido, nunca se le habla directamente al otro que está en la periferia y esto puede hacernos sospechar de su debilidad como teoría social y hasta normativa. De esta manera, la carencia que encontramos en el instrumento de Domènech se hace evidente cuando nos hacemos necesariamente la pregunta: ¿Para quién escribe Dussel?

Analicemos el discurso tal como está planteado e iremos encontrando las pistas que nos llevarán a definir al destinatario de la teoría. Lo primero que llama poderosamente la atención es que la teoría se plantea, casi en su totalidad, en primera persona. Paso a explicar: cuando Dussel dice, por ejemplo: “En cambio, el Otro como pobre no me falta, lo que a él le falta no me falta a mí. De tal manera que si yo le hago un servicio, no lo hago por necesidad, sino por él”<sup>56</sup>, nos induce a pensar que él está hablando desde la totalidad, él está adentro y el Otro está afuera, la voz del autor está viendo una realidad desde el centro y nunca en el devenir de la obra se ubica en la periferia, el autor es, de este modo, parte de la totalidad opresora. Sin embargo, no le habla al Otro en segunda persona, habla del Otro en tercera persona, el Otro no es el interlocutor de Dussel, el Otro es el tema del que Dussel habla, pero ¿a quién le habla? Dussel deja entrever la respuesta a esta pregunta cuando dice:

Si el pensar quiere ser un pensar crítico de la totalidad: ¿cómo pensarla críticamente, si no (Sic) saliéndose de ella? Pero si salgo me quedo a la intemperie. Solamente muriendo a la cotidianidad del mundo es como acontece el pensar filosófico. El que no renuncia a la cotidianidad no puede ser filósofo.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 131

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 133

**Opresión y liberación: La dinámica dual en la filosofía  
de la liberación de E. Dussel**

Dussel reconoce una realidad injusta de la que él mismo forma parte, y sin embargo, descubre en los miembros de ese mismo grupo características comunes que los relacionan con aquellos que están en la exterioridad por lo que la injusticia ya no es cosa de los otros, los que están adentro también han sido oprimidos y alienados. “¿Dónde estoy situado? Si estoy situado en la élite sub-opresora, tengo una ideología pero no tengo una auténtica cultura, porque mi posición dentro de la totalidad me impide ver lo que es el pueblo oprimido”.<sup>58</sup>

Dussel le habla a los filósofos, a aquellos que han estudiado el pensamiento de la cultura dominante: la filosofía europea, y haciendo un recorrido por todas sus manifestaciones encuentra que ninguna de sus expresiones puede ser usada para liberarnos de la dependencia, todas la justifican, en todas ellas se apoyan y son apoyadas por el modelo de dominación y dependencia; en vista de esto, Dussel entiende que Latinoamérica debe expresar su rechazo a este modelo vigente a través de una filosofía propia.

Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso: es tener creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo.<sup>59</sup>

La intención normativa está, de este modo, dirigida a los filósofos como agentes primarios del cambio ético primero y social luego; se establece primeramente a través de una propuesta metodológica; Dussel describe un método analéctico que comienza con una palabra que viene desde un más allá, viene de la periferia, y a partir de allí propone el método dialéctico que lo llevará a través de los mundos desde un orden antiguo hasta un orden nuevo. El Otro se convierte así en el punto de apoyo que me permite pasar a través de los mundos en una evolución dialéctica: “El método ana-léctico surge *desde* el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro”.<sup>60</sup>

Ambos deben ir enlazándose posibilitando de esa manera el crecimiento dialéctico a partir de la palabra del Otro, lo ana-léctico, pasa así a ser el motor de lo dialéctico.

Dussel propone a los filósofos romper con la cotidianidad y ponerse en una situación crítica a partir del escuchar al Otro, y una vez hecho esto el filósofo debe salir de la totalidad para conocer al Otro y luego ser la voz de ese otro.

Ahora bien, llegados a este punto se hacen claros los problemas que encontramos en la evaluación aplicando el instrumento de Domènech; hay criterios que parecieran no

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 193

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 161

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 236



cumplirse, y muchos de ellos se deben al carácter de la obra, que recoge charlas de varias conferencias y de este modo hay elementos expresados coloquialmente o sin la rigurosidad de la obra escrita que complican la aplicación de algunos de los criterios universales. Por otro lado mientras el carácter normativo de la teoría parece verse claro su carácter social es más difícil de definir aunque permea el espíritu de lo social en toda la obra.

Algunos de los elementos conceptuales que encontramos incompletos o que no satisfacen las necesidades de normar, al ser pasada la teoría por el filtro de Domènech, y que en general se corresponden a los elementos referidos a la praxis, una vez que la teoría es puesta en práctica encuentran su explicación en el hecho de que si Dussel les habla a los filósofos, ellos serán quienes desarrollen la filosofía que él propone a nivel conceptual, pero su papel no será activo en la práctica, de modo que el desarrollo de esta nueva filosofía tendría como tarea desarrollar aquellos elementos necesarios para su aplicación y posterior verificación.

El fundamento vigente mundial es un proyecto que domina al oprimido. En cambio, el proyecto futuro, el de una América latina que, en lugar de ser un continente dominado, fuera un continente libre, es un proyecto nuevo. Ese proyecto no actual, sino futuro, es el que llamo *proyecto de liberación*. Esto es lo que los medievales llamarían *primus in intentionem*; lo primero en la intención es lo último en la ejecución.<sup>61</sup>

Entiende y quiere que entendamos que el camino de la liberación comienza por casa, el camino de la liberación comienza por las ideas, debe comenzar por aquellos que piensan, que son ellos quienes deben despertar a una realidad injusta y opresora y actuar a favor de aquellos que no son escuchados y por último que deben ser ellos quienes pongan voz a la voz del Otro. ¿Quién mejor que aquel que se encuentre dentro de la totalidad sea el que comience la destrucción de las categorías llevando a la crisis la cotidianidad que él conoce tan bien?

Y sin embargo, esas categorías “nuevas”, parecen ser no tan nuevas, ni tan propias de América, si entre sus fuentes se encuentran filósofos europeos como Levinas, o son semíticas o bíblicas que además han sido pasadas por el filtro europeo de la interpretación tal como él mismo reconoce; en este punto parecería más preciso decir que de las categorías conocidas Dussel recurre a aquellas que le son útiles, pero nunca deja de estar dentro del centro si alimenta su teoría con elementos de la totalidad.

Dussel recorre el camino de la totalidad, el camino de la destrucción de las categorías representadas por algunos de los filósofos europeos, el camino del bien y del mal, Dussel no se dirige a los legos, les habla a sus colegas. Pero al escoger a los destinatarios de su

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 162

**Opresión y liberación: La dinámica dual en la filosofía  
de la liberación de E. Dussel**

discurso deja claro que ni él ni sus colegas son ese Otro, ese otro es otro que yo, ese otro nunca es nosotros en el discurso de la liberación. Los filósofos están dentro de la totalidad, aunque no queda claro si como dominadores o como alienados, pero en todo caso pertenecen al centro. Si alguna vez estuvieron en la periferia, ya no lo están. Sin embargo, la liberación es el llamado a reconocer aquellos elementos que alguna vez les fueron propios cuando ellos mismos, aunque sea arqueológicamente y a partir de la historia que comparten, estaban en la periferia. Usando sus propias palabras: “¿En qué consistiría una liberación pedagógica? En primer lugar, en la toma de conciencia por parte del maestro de ser parte de una cultura dominadora”.<sup>62</sup>

Y dice más adelante: “Somos extranjeros en nuestra propia tierra; estamos desarraigados así como estamos en ella podríamos estar en otra. Desconocemos lo que es América latina y, más o menos alienados, alienamos a los demás”.<sup>63</sup>

Podría pensarse que Dussel hace realidad en él y en todos aquellos que lo sigan el Mito de la Caverna: “La cuestión es mostrar la necesidad de abrirse camino hacia un mundo Nuevo”.<sup>64</sup>

Salir de la oscuridad que sólo le permite ver sombras y luego de recorrer un camino de obstáculos poder encontrar el bien; la caverna es la opresión, la dependencia, el filósofo una vez en el exterior, una vez fuera de la totalidad, debe encontrar en el bien común y en el bien individual una opción de salida del estado de opresión. Y más aún, el mito de la caverna se refiere “al estado de la naturaleza humana, con relación a la educación y su ausencia”<sup>65</sup>. Dado que Dussel relaciona la función del filósofo con la pedagogía de la liberación, no sería arriesgado decir que el mito de la caverna de Platón podría ser el mito de la liberación de Dussel.

Sin embargo, no debemos pensar que Dussel quiere convertir al filósofo de la liberación en el filósofo-rey platónico, pues afirma: “La filosofía no es erótica ni política, sino que es pedagógica”.<sup>66</sup> La filosofía, que ha sido usada por la totalidad para alienar y oprimir, ahora debe ser usada para liberar, y para esto el filósofo se debe auto-reeducar tomando contacto con la exterioridad, reconociendo aquellos elementos que forman parte de sus raíces y recuperándolos dándole con ellos voz a un pueblo que ha sido desconocido.

Es como el filósofo comprometido con el oprimido, que ha llegado a entender la palabra que le fue dicha y camina sobre ella asumiendo el compromiso de la

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 192

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 192

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 195

<sup>65</sup> Platón: *La república o el estado*, Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 300

<sup>66</sup> Dussel, E., *Op. Cit.*, *Introducción a la...*, p. 195

praxis; entonces la puede pensar; y pensada la proclama; y al lanzarla se convierte en filósofo; en maestro del pueblo. Solo entonces es maestro liberador.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 192