



# Filosofía de la liberación y giro decolonial

---

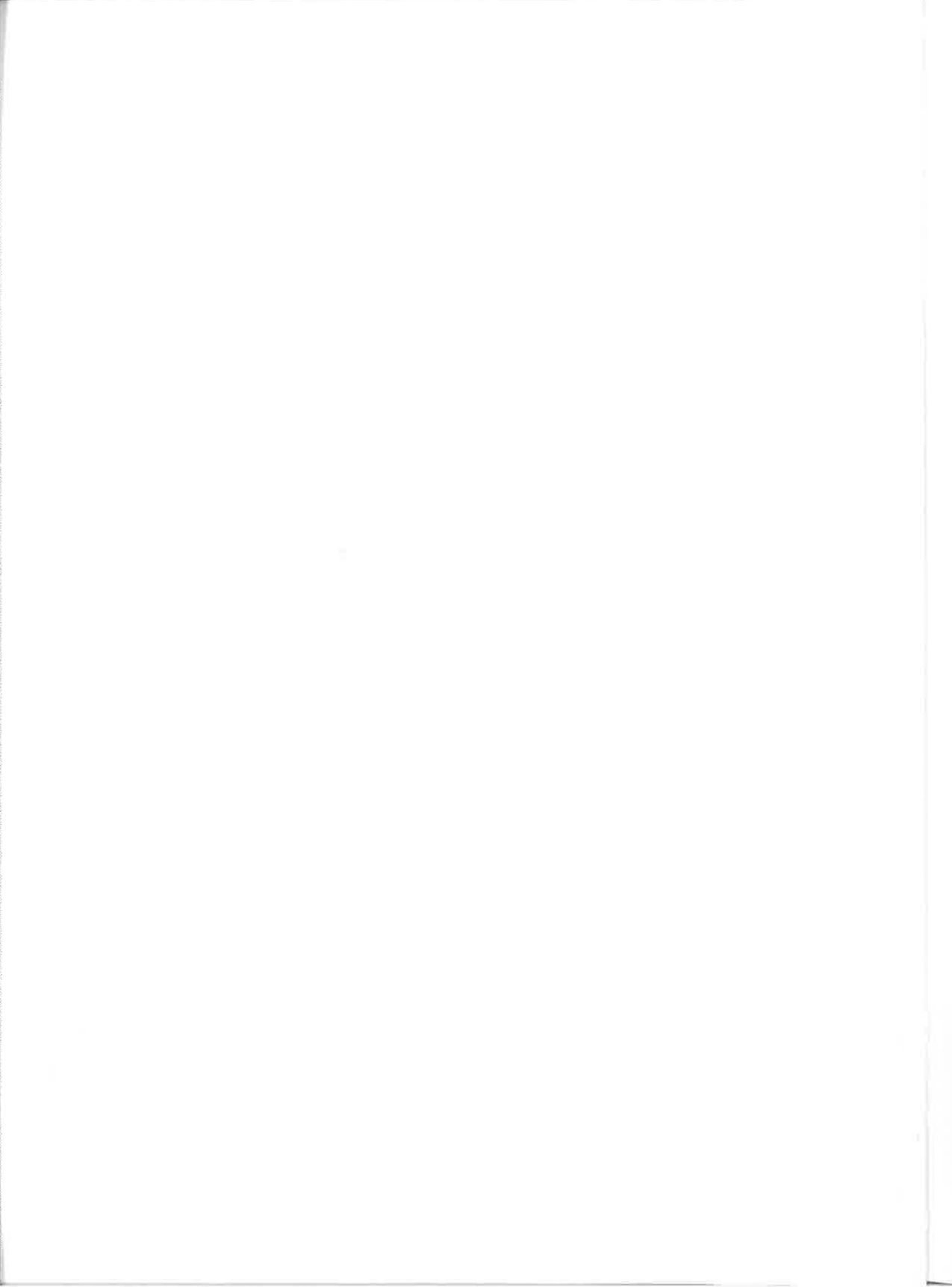
Caminos  
a la transmodernidad

---

Coordinadores  
*Luis Rubén Díaz Cepeda*  
*Susana Báez Ayala*  
*Gustavo Herón Pérez Daniel*

---

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ



---

# **Filosofía de la liberación y giro decolonial**

---

Camino a la transmodernidad

---



INTERCULTURAL AID

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

Juan Ignacio Camargo Nassar  
Rector

Daniel Constandse Cortez  
Secretario General

Alonso Morales Muñoz  
Director del Instituto de Ciencias Sociales y Administración

Jesús Meza Vega  
Director General de Comunicación Universitaria

# Filosofía de la liberación y giro decolonial

---

Caminos a la transmodernidad

---



Coordinadores  
*Luis Rubén Díaz Cepeda*  
*Susana Báez Ayala*  
*Gustavo Herón Pérez Daniel*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

D.R. © Luis Rubén Díaz Cepeda, Susana Báez Ayala,  
Gustavo Herón Pérez Daniel (por coordinación)

© Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Avenida Plutarco Elías Calles #1210,  
Fovissste Chamizal, C.P. 32310. Ciudad Juárez, Chihuahua, México

Tel : +52 (656) 688 2100 al 09



Primera edición, 2021  
<https://elibros.uacj.mx>

---

Filosofía de la liberación y giro decolonial. Caminos a la transmodernidad / Coordinadores Luis Rubén Díaz Cepeda, Susana Báez Ayala, Gustavo Herón Pérez Daniel. – Primera edición. -- Ciudad Juárez, Chihuahua, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2021.-- 212 páginas; 22 centímetros.

ISBN: 978-607-520-407-9

Contenido: Introducción.— Siete hipótesis para una estética de la liberación / Enrique Dussel.-- Filosofía de la liberación y giro decolonial / Nelson Maldonado.-- Críticas e interrogantes en torno a la idea de normalidad / Nadia Heredia.-- Intersubjetividad política y articulación de los movimientos sociales / Luis Rubén Díaz Cepeda.-- Mi cuerpo es mío. Solo mío, mío, mío, de nadie más. Descolonizar la Interrupción Voluntaria del Embarazo en México / Susana Báez Ayala.-- Estudios del discurso en los orígenes del pensamiento decolonial mexicano: Fray Servando en 1794 / Gustavo Herón Pérez Daniel.-- Fronteras de la razón: intersubjetivas y culturales / Gabriel Salazar.-- El locus de una filosofía de la liberación ante el universalismo de la globalización capitalista. Un encuentro con Raúl Fornet-Betancourt / Jorge Alberto Reyes López.-- El individualismo en el contexto de la diferencia colonial / Laurenio Sombra.-- Ensayo sobre la responsabilidad y la razón material / Enrique Téllez Fabiani.

1. Posglobalización – Latinoamérica – Crítica y Debate
2. Descolonización – Latinoamérica – Crítica y Debate
3. Transmodernidad – Latinoamérica – Crítica y Debate
4. Existencialismo y humanismo – Latinoamérica – Crítica y Debate
5. Teoría de la cultura – Latinoamérica – Crítica y Debate
6. Filosofía de la liberación – Latinoamérica – Crítica y Debate

---

Apoyado con recursos Profexce 2020

La edición, diseño y producción editorial de este documento estuvo a cargo de la Dirección General de Comunicación Universitaria, a través de la Subdirección de Editorial y Publicaciones

Coordinadora editorial: Mayola Renova González

Corrección: Gizella Garcarena

Diseño de cubierta y diagramación: Jorge Muñoz

# CONTENIDOS



**Introducción**

**9**

---

**Siete hipótesis para una estética de la liberación**

*Enrique Dussel*

**17**

---

**Filosofía de la liberación y giro decolonial**

*Nelson Maldonado*

**53**

---

**Críticas e interrogantes en torno a la idea de normalidad**

*Nadia Heredia*

**69**

---

**Intersubjetividad política y articulación de los movimientos sociales**

*Luis Rubén Díaz Cepeda*

**83**

---

*Mi cuerpo es mío. Solo mío, mío, mío, de nadie más.*

**Descolonizar la Interrupción Voluntaria del Embarazo en México**

*Susana Báez Ayala*

**97**

---

**Estudios del discurso en los orígenes del pensamiento  
decolonial mexicano: Fray Servando en 1794**

*Gustavo Herón Pérez Daniel*

**117**

---

**Fronteras de la razón: intersubjetivas y culturales**

*Gabriel Salazar*

**133**



**El locus de una filosofía de la liberación ante  
el universalismo de la globalización capitalista.**

**Un encuentro con Raúl Fornet-Betancourt**

*Jorge Alberto Reyes López*

**147**

---

**El individualismo en el contexto de la diferencia colonial**

*Laurenio Sombra*

**169**

---

**Ensayo sobre la responsabilidad y la razón material**

*Enrique Téllez Fabiani*

**187**





ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y LIBERACIÓN (AFYL)

Dr. Enrique Dussel  
Presidente

Callejón de Heliotropo 29-B, Barrio del Niño  
Jesús, Delegación Coyoacán. C.P. 04330.  
Ciudad de México.

# Intersubjetividad política y articulación de los movimientos sociales

Luis Rubén Díaz Cepeda <sup>1</sup>

## I.- Introducción

Desde el siglo pasado, a nivel mundial los movimientos sociales se han confirmado como un poderoso agente de cambio social y político. Así, podemos pensar en Seattle (1999), el Foro Social Mundial (2001-) y la Primavera árabe (2010), por mencionar sólo algunos ejemplos. Nuestro país no es la excepción. El último ciclo de movilización 2008-2018, que comprende el Movimiento contra la Militarización, que inició en Ciudad Juárez, el #Yosoy132, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD) y Ayotzinapa, ciertamente ha influido en el actual panorama político nacional. Sin embargo, es menester admitir que dicha influencia no ha sido tan fuerte como sería deseable. Al preguntarnos que ha faltado para que estas movilizaciones alcanzaran sus objetivos, hemos encontrado que las limitaciones en la articulación entre los diferentes sectores han sido, al menos parcialmente, responsables de confinar los alcances de estos movimientos. Esta conclusión denota la necesidad de proponer un método que permita la articulación entre movimientos y organizaciones sociales. En este breve texto argumentamos a favor del método analéctico propuesto por Enrique Dussel como el fundamento ético que permitiría dicha articulación. Para mostrar la validez de nuestro argumento, mostramos primero que, salvo en contadas excepciones, los diferentes movi-

---

<sup>1</sup> Se desempeña como Profesor-Investigador de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Su trabajo tiene una naturaleza transdisciplinaria al combinar la Sociología y la Filosofía para el desarrollo de investigación en las áreas de Filosofía política, la Ética, la Teoría Crítica, y la filosofía latinoamericana en relación con los movimientos sociales y políticos. Cuenta con varias publicaciones nacionales e internacionales, entre ellas, su primer libro *Latin American Philosophy and Social Movements: From Ciudad Juárez to Ayotzinapa* (Lexington Books, 2020). Asimismo, es co-editor con Amy Reed-Sandoval del libro *Latin American Immigration Ethics* (forthcoming, 2021, University of Arizona Press)

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

mientos sociales no han alcanzado una articulación estable y duradera; luego, la formación del estado de rebelión, seguido por la argumentación en favor de relaciones intersubjetivas éticas, es decir, críticas, que favorezcan la solidaridad entre distintos movimientos sociales. Iniciemos entonces.

Iniciemos entonces. En 2014, el Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP) concluyó que México fue destruido por el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) (TPP, 2012). La responsabilidad del Estado en la implementación de una agenda neoliberal por cualquier medio que fuera necesario, incluyendo el uso de fuerza letal contra grupos vulnerables opositores, no pasó desapercibida para la sociedad mexicana y, en 2008, nacieron movimientos de protesta de la sociedad civil en Ciudad Juárez (Staudt y Méndez, 2015). En un segundo momento (2011), ya a nivel nacional, las protestas fueron diversas; por un lado, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD), liderado por Javier Sicilia, demandaba el diálogo con el gobierno federal y la atención a las víctimas; por el otro, un movimiento más radical exigía el fin inmediato de la militarización y no reconocía al gobierno federal como interlocutor, pues lo consideraba el autor del aumento de la violencia. Dadas sus diversas agendas políticas y subjetividades, estos diferentes movimientos sociales no se encontraron entre sí; ambos grupos siguieron sus respectivas agendas y, con el tiempo, fueron perdiendo poder político.

Para 2012, el país como tal parecía haber entrado en una fase de letargo. Las elecciones presidenciales estaban próximas y Enrique Peña Nieto (EPN) se encaminaba hacia una victoria electoral segura. Sin embargo, sin que nadie lo esperara, desde la Universidad Iberoamericana, una escuela jesuita privada, inició un movimiento en su contra y a favor de la democratización de México (Muñoz, 2011). El #Yo soy 132 logró despertar a una nueva generación de estudiantes que ya no tenían al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como su principal referente (Modonesi, 2012, pp. 119-142); eran otras formas de hacer política; las redes sociales fueron su principal herramienta. A través de estas redes se convocó a la sociedad civil y ésta acudió en masa a apoyar las demandas del #Yo Soy 132. Se sumaron también organizaciones sociales de izquierda que, a partir de su experiencia, llamaban a ir más allá de la coyuntura electoral. Sin embargo, la meta no se alcanzó y EPN fue impuesto como presidente electo. Ante esto, el #Yo Soy 132 se debilitó hasta prácticamente desaparecer.

Con la elección de EPN se intensificó el avance de las reformas constitucionales de corte neoliberal y el uso de tácticas de represión social (Díaz Cepeda, 2015, pp. 41-58). La política de represión alcanzó un punto crítico cuando la noche del 26 de septiembre de 2014, en Iguala, Guerrero, acontecieron los hechos ya por todos conocidos: el asesinato de seis personas —tres civiles y tres estudiantes normalistas— y la desaparición forzada de 43 de ellos. Estos hechos provocaron una movilización social como no se había visto en México desde hacía mucho tiempo: el movimiento social por Ayotzinapa. Al igual que otros movimientos del pasado inmediato de México, éste era un movimiento que aglutinaba diversas fuerzas e ideologías. Si bien estas fuerzas, aunque diferentes, tenían la intención de unificarse, el camino hacia dicho objetivo estaba poblado de obstáculos.

En anteriores trabajos hemos estudiado, documentado y analizado con más detalle las más recientes movilizaciones sociales en México (Díaz Cepeda, 2012, 2015, 2015) y concluimos que, además de los factores externos que afectan su capacidad de acción, existen también desacuerdos internos que no les han permitido cohesionarse. Entonces, afirmamos que, si bien es cierto que como argumenta Castañeda desde la sociología: “tradicionalmente describimos a los movimientos sociales exitosos como claros, definidos, circunscritos a una demanda bajo la guía de un único líder carismático [sin embargo] el peso, el consenso percibido y la claridad de las demandas atribuidos a varios movimientos sociales históricos es construido frecuentemente *ex post facto*” (Castañeda, en prensa, p.6). Esto es, no existe tal cosa como un movimiento social unificado.

Consideramos que ello no significa que, necesariamente, los diversos sectores de una movilización social no puedan llegar a un consenso. Pero, para poder hacerlo, es necesario que se cuente con un sustento ético que les permita salvar sus diferencias ideológicas, y por ende estratégicas, a favor de la construcción de un movimiento social amplio. Proponemos que el modelo sea el método analéctico desarrollado por Dussel. No obstante, avancemos sistemáticamente y demostremos primero el nivel macro de una política de la liberación, para luego ahondar en la ética.

## II. Política de la liberación

Ciertamente, existen varias teorías que explican los ciclos de protesta social. Dentro de la sociología angloamericana está la teoría de movilización de re-

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

curso desarrollada por Tilly (1978); en la filosofía política encontramos los trabajos de Hardt y Negri (2004). Más cerca de nuestras coordenadas geopolíticas están los trabajos de Holloway (2002) y Laclau (2005). Tales referencias son de gran valía. Sin embargo, consideramos que carecen de una visión total, como la que sí ofrece la filosofía política de Enrique Dussel, quien trata los aspectos material, formal y de factibilidad.

Para comprender el poder de los movimientos sociales se requiere entender primero cómo se constituye el poder del Estado. Procedamos pues. La completa exploración de dicha teoría está fuera del alcance y propósito de nuestro texto, por lo que, para los objetivos del mismo baste recordar que en la teoría dusseliana “el sujeto colectivo primero y último del poder, y por ello soberano y con autoridad propia o fundamental, es siempre la comunidad política, el *pueblo*” (Dussel, 2006, p. 29). El poder político de la comunidad, entonces, es entendido como la *potentia* (Dussel, 2006, p. 14). En un primer momento el poder está en la forma de *potentia*, definida como el poder de la comunidad, pero que “no tiene todavía existencia real, objetiva, empírica” (Dussel, 2006, p. 29). Para que dicho poder pase a un ejercicio externo y sea un poder fuera de sí mismo, es necesario que el poder indeterminado se constituya como *potestas*. Este paso “comienza cuando la comunidad política se afirma a sí misma como poder instituyente [...] Decide darse una organización heterogénea de sus funciones para alcanzar dichos fines diferenciados” (Dussel, 2006, p. 30). El encauzamiento del poder se da, entonces, en el establecimiento de instituciones de gobierno. Sin embargo, debido a condiciones materiales y humanas, con el tiempo las instituciones se fetichizan y ya no responden a los intereses de la comunidad, sino a los de los gobernantes. En consecuencia, dependiendo de su grado de descomposición, tienen que ser reformadas o sustituidas.

El proceso de regeneración del Estado es impulsado por personas excluidas por el sistema, las que, por ende, perciben sus fallas. Dussel llama *hiperpotentia* a este poder emergente, definiéndolo como: “el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo que emerge en momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales”.<sup>2</sup> La *hiperpotentia* aparece en los momentos críticos en que las instituciones se han fetichizado y el pueblo se organiza para recuperar el poder que había de-

2 Nuestro autor teoriza profusamente tales temas en sus obras: *20 tesis de política* (2006), *Política de la liberación* vols. I (2007) y II (Dussel, 2009), y el volumen III. está próximo a ser publicado.

legado. Es decir, los movimientos sociales son un componente vital en la conexión entre una democracia directa y una participativa, pues crean un espacio donde existe la participación directa y organizada en la representación de los intereses de las personas, a la vez que propician un sentido de comunidad en el que se reconcilian y unifican los intereses particulares y los comunales. Sin embargo, el surgimiento de un movimiento social no es gratuito ni espontáneo, pasa por diferentes etapas.

El primer paso en la formación de un estado de rebelión es la toma de conciencia. En palabras de Dussel, sólo algunos grupos de personas pasan “desde la no-conciencia [...] a la conciencia ético-crítica” (2011, p. 309). Es decir, la condición de oprimido no es condición suficiente para el surgimiento de un movimiento. Basándonos en este postulado de Dussel, consideramos que la conciencia de la opresión, y no la opresión en sí misma, es lo que llama a la rebelión. Las personas conscientes de la opresión, la sufran o no en carne propia, se unen mediante lazos de solidaridad y luchan hombro con hombro para lograr la supresión del sistema opresor. Para que la lucha sea fructífera es necesario afianzar los lazos de corresponsabilidad y fraternidad entre las propias víctimas y entre las personas que han acudido a su llamado. En palabras de Dussel: “Éste es el tiempo-ahora mesiánico de W. Benjamin. Los enemigos del sistema son ahora los amigos de los que se juegan por su liberación” (2006, p. 97).

La creación de una identidad colectiva es, ciertamente, necesaria y buena, pero debe ser manejada con cuidado para que no se convierta en un factor que juegue contra el movimiento. Esto es, en la creación de una identidad colectiva existe el riesgo de que el deber ético hacia el otro que se ha desarrollado dentro del grupo se quede sólo en el grupo, colectivo o movimiento y no se transfiera a esferas mayores. La consecuencia inmediata de mantener la lealtad y la visión del movimiento reducidas a la esfera del grupo, en una suerte de activismo parroquial (Stryker, Owens, y White, 2000), es que no se establezcan alianzas con otros grupos que luchan por los mismos intereses, aunque con diferente agenda o diferentes puntos de vista, lo que evidentemente limitaría los alcances de un movimiento social.

Así pues, alejados del concepto liberal —que toma al individuo como un ser independiente, en guerra constante con los otros individuos por el control de los recursos—, los movimientos sociales críticos nacen cuando se da un sentido de comunidad, cuando se crea un nosotros y no un yo. Para dar este paso del yo al nosotros, es vital reconocer que el ser humano no es un ser



aislado, sino que siempre es parte de una comunidad (Lévinas, 1978, p. 184). Este movimiento se da mediante el mutuo reconocimiento de las condiciones de opresión que viven las víctimas del capitalismo. Cuando las personas están unidas en su dolor y su rabia, tenemos a un pueblo que va a luchar solidariamente para derribar el *statu quo* que le niega su derecho a la vida.

Esta unión se establece cuando una persona pasa de ser sólo eso, una persona, a ser un actor político, entendiendo la política en el más noble de sus sentidos: la creación de las condiciones materiales para el disfrute de la vida de las víctimas. El actor político ético surge de experimentar la opresión en carne propia, pero también porque hace suyo el sufrimiento del otro, cuando se ofrece en sustitución del otro, lo que le lleva a responder al llamado del oprimido. En palabras de Lévinas: "Responsabilidad por el otro, esta forma de responder sin un compromiso previo, es fraternidad humana en sí misma, y es anterior a la libertad" (1978, p. 184). Es aquí que se forma una colectividad. Así pues, la más importante manifestación de lo colectivo es la ética. Aquí, la ética no se trata de una serie de normas elaboradas en abstracto, sino de una construcción constante del conjunto de los actores sociales en referencia a la dignidad humana y el bien común.

Proponemos, entonces, que el espíritu inspirador y normativo de los movimientos sociales sea uno cuyas acciones vayan más allá de las coyunturas políticas; a fin de que pasen de ser sólo grupos de presión abocados a defender la inmediatez de sus problemas, por supuesto, sin descuidarlos, a un actuar que privilegie la construcción de una sociedad más justa para todos, en la que, de acuerdo con Marx, el derecho a una vida humana digna sea la directriz dominante. Dicha ética debe ser de solidaridad, de comunalidad. En los movimientos sociales críticos existen lazos éticos en los que se reconoce la hermandad entre la humanidad y se desarrolla un ambiente ético y de lucha contra el capitalismo.

En conclusión, para que un movimiento social vaya más de allá de una coyuntura política, aumentando así su capacidad de influencia política, es necesario que sus participantes estén unidos por lazos de solidaridad, a partir de los cuales los intereses de diferentes grupos se reconcilien y se vinculen. Sólo así se puede hablar de una verdadera hiperpotencia, que modifique las instituciones en favor de las víctimas. Una vez que se ha reconocido esta necesidad, es menester encontrar un método que les permita a las y los activistas sociales formar este consenso crítico.

### III.- Método analéctico

En tanto los movimientos sociales son actores vitales en el proceso interminable de liberación, es vital que cuenten con un procedimiento que les permita alcanzar acuerdos que los encaminen hacia el cumplimiento del deber ético de ayudar al otro. En la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), Dussel nos habla del consenso de validez crítico. Éste se alcanza cuando "habiendo constituido una comunidad las víctimas excluidas [...] participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta, sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional" (Dussel, 1998, p. 464). Como hemos mencionado, consideramos que el método idóneo para alcanzar dicho consenso crítico es el método analéctico.

La analéctica se entiende como la afirmación de lo negado por la totalidad del sistema. La negación de la negación puede hacerse sólo a través de la afirmación de lo negado. Este método "es intrínsecamente ético [...] Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad" (Dussel, 1974). Permítase-nos explicar brevemente este método como Dussel lo presenta en la segunda edición de *Método para una filosofía de la liberación* (1974). En ésta,<sup>3</sup> Dussel incorpora la categoría de exterioridad del otro; categoría sugerida por Lévinas, pero definida de la mano de Schelling. En palabras de Dussel, "todo el pensar anterior [primera edición] estaba inscrito en la totalidad ontológica, mientras que ahora podíamos abrirnos a la alteridad meta-física" (Dussel, 1974, p. 13). El método analéctico, como es descrito en esta segunda edición, consta de cinco pasos. El primer movimiento se da cuando los entes que se manifiestan al sujeto en su cotidianeidad se dirigen dialéctica y ontológicamente hacia el fundamento; esto es, un movimiento de lo óntico a lo ontológico. El segundo movimiento tiene lugar cuando se demuestran epistémicamente los entes como posibilidad existencial; en otras palabras, cuando el ser se manifiesta y cuando, de acuerdo con la fenomenología de Husserl (1959), el sujeto funda

3 En *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, García Ruiz (2000) comenta que Dussel no precisa si la analéctica es un método o un momento. En "Consideraciones en torno a la cuestión del método en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel", Andino documenta que hubo un desarrollo del concepto. En 1974 era un método analéctico, pero a partir de la lectura que Dussel hace de Marx, la analéctica se piensa ahora como un momento de la dialéctica positiva.



## Filosofía de la liberación y giro decolonial

a los entes a través del conocimiento que éste proyecta hacia ellos. Hasta este punto el ser se cierra dentro de su mismidad, como una serpiente que se enrolla sobre sí misma. Consideramos que hasta aquí llega la dialéctica negativa, la que niega la exterioridad, y es en el siguiente paso que propiamente inicia el método analéctico.

Es hasta el tercer movimiento que Dussel utiliza el concepto de exterioridad presentado por Lévinas en *Totalité et Infini* (1961), en el que el filósofo lituano toma la dirección contraria de Heidegger y se pregunta no por la unidad del ser, sino por la diversidad de los entes. Dussel hace notar que de todos los entes que se someten a la conciencia del sujeto, hay uno que se resiste a ser absorbido en la totalidad del horizonte categorial del sujeto: el rostro del otro. Este rostro del otro inaugura el cuarto movimiento: la revelación de la exterioridad. Desde la exterioridad se cuestiona la pretendida totalidad ontológica del sistema, se instaura la relación ética, metafísica, más allá del ser. La crítica desde la exterioridad permite el quinto paso, que implica modificar las posibilidades ónticas de tal manera que se afecte el orden a un nivel ontológico, en servicio de la justicia para el *otro qua otro*.

En estos pasos vemos cómo Dussel supera a las filosofías que le llevaron a desarrollar el método analéctico. La dialéctica negativa es superada al agregar un momento positivo, la afirmación de lo negado por la negación, creando así una dialéctica positiva. Esto es, en el método analéctico la exterioridad introduce la novedad, la alteridad, a un sistema, permitiendo la creación de sistemas justos para los que están fuera de éste.

Pero, ¿quién está fuera del sistema? La respuesta de Dussel a esta pregunta cimentó la filosofía latinoamericana en general y la filosofía de la liberación en particular. Lo que se encuentra fuera del sistema son las culturas que han sido negadas por el proyecto totalitario europeo, esto es, Latinoamérica, Asia y África. Al hacer tal distinción, Dussel superó la filosofía de Lévinas, en la que la esquividad del rostro del otro permitía que al otro fuese cualquier persona, ya que al mantenerse en la relación rostro a rostro no reconoció las diferencias estructurales que hacen que colectividades completas, por ejemplo, los pueblos originarios, sufran una exclusión sistemática. En otras palabras, la ética de la responsabilidad de Lévinas se enfoca en la relación Yo-Otro, en la que el Yo es responsable del sufrimiento del Otro, en la que el Otro es el rostro que tiene enfrente el Yo. Ciertamente, éste fue un paso muy importante en la fundamentación de una ética de la responsabilidad, pero, al centrar la

responsabilidad y la acción en sujetos individuales, Lévinas dejó de lado la opresión sistemática ejercida por Europa, de la cual hemos sido víctimas las así llamadas culturas periféricas a partir de la modernidad.

Dussel da un paso adelante y plantea la categoría de alteridad en términos de macrosistemas, en los que Latinoamérica, y por extensión Asia y África, son la exterioridad del sistema-mundo europeo. Tal situación provocó la explotación de los pueblos del Sur a través de la colonización territorial, económica y cultural por los países europeos, y, después de su triunfo en la Segunda Guerra Mundial, también por Estados Unidos. Ante esta abominación, la filosofía de la liberación y, actualmente, el giro descolonial, han buscado la liberación no sólo económica y social, sino también epistemológica del Sur. Con la convicción de que ése es el camino ético a seguir, nos permitimos explorar otras veredas, iluminados por las categorías desarrolladas por nuestro autor. En esta ocasión, específicamente por el método analéctico aplicado a las relaciones intersubjetivas en los movimientos sociales, con el fin de ayudar a aumentar la capacidad de injerencia de los movimientos sociales críticos en la toma de decisiones de la comunidad política.

#### IV. Intersubjetividad política

En tanto Latinoamérica fue situada fuera de la totalidad europea, puede ser pensada como un todo. Sin embargo, y consideramos que Dussel estaría de acuerdo con nosotros, al aproximarnos vemos que existen diferentes subjetividades en juego dentro de las comunidades políticas y, por ende, también en los movimientos sociales. Las subjetividades dentro de los movimientos sociales serán, entonces, el nivel en que nos moveremos en esta sección.

Permítasenos apropiarnos de la categoría de exterioridad tal como fue desarrollada por Dussel. Nuestro autor nos hace ver que vivir en la cotidianidad acrítica es como vivir “en una prisión inadvertida. Miramos al mundo como desde los barrotes de nuestra celda y creemos que son los barrotes de la celda donde están encarcelados los otros” (Dussel, 2011, p. 66). Esto es, una persona acrítica se conduce dentro de su horizonte categorial y lo toma como si éste fuese universal. De ahí se sigue que, ante una afrenta social, una persona actuará de acuerdo con las categorías que ya le están dadas por su mundo. Esto no es necesariamente malo, si pensamos, por ejemplo, que sus categorías defienden el valor de la comunidad y la vida; el problema se genera cuando, en sociedades diversas, diferentes

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

comunidades (mundos) son afectadas por un enemigo común, en nuestro caso, el Estado mexicano. Esto demanda la creación de un movimiento social amplio, en el que las diferentes agendas puedan coincidir en un frente común capaz de defender la vida de los ataques del enemigo. Significa que los miembros de las diferentes organizaciones sean capaces de alcanzar un consenso crítico para fijar una estrategia en común.

Si aceptamos que “el método dialéctico [negativo] sólo llega hasta el horizonte del mundo, allí engloba al otro anulando su alteridad”, podemos ver claramente que no puede ser el método correcto. Esto es así porque, si una persona u organización pretende ayudar al otro desde el horizonte categorial propio, sin escucharlo, lo estaría excluyendo de la toma de decisiones. Ello equivale a negarlo y, por ende, a victimizarlo. El método analéctico, en cambio, supone abrirse al otro, al que está más allá de mi mundo (totalidad). Al abrirse al otro, se le escucha. Esto lleva al sujeto crítico a acercarse al otro con intención de alcanzar un entendimiento que posibilite la formación de un consenso crítico en favor de las víctimas, lo que, a su vez, permite la conformación de movimientos sociales amplios, más poderosos.

La búsqueda del bienestar del otro debe ser, entonces, metafísica, más allá de las fronteras categoriales en las que los militantes no críticos totalizan al otro, negándole el derecho a tener una voz con la excusa de contar con un mayor y mejor conocimiento de la realidad. Digámoslo claro, hablamos aquí de sectarismos. En un movimiento social crítico la referencia a la verdad no puede ser el consenso de solo una de las diferentes organizaciones que forman un movimiento social, esto es, de quienes comparten cierta ideología y buscan totalizar al movimiento. Hacerlo significaría aplicar las mismas formas de exclusión ya rechazadas desde la filosofía de la liberación, que podrían derivar en una rápida fetichización del poder de los movimientos sociales. Por el contrario, un movimiento social crítico y amplio debe ser incluyente de las diferentes organizaciones (mundos) que participan en él.

Dado que el deber ético hacia el otro supone hacerle justicia, podemos pensar que la defensa del otro pasa por poner la experiencia del cuerpo doliente antes que la ideología propia, lo que implica que, cuando se escucha que el otro interpela el bienestar y lo sustituimos en su dolor, acudimos a socorrerlo, a hacerle justicia. Y, si como dice Lévinas justicia es *escuchar al otro*, entonces podemos inferir que las razones para argumentar tal o cual curso de acción deben pasar por escuchar la voz del otro, por *el mandar obedeciendo* de los za-

patistas. No puede ser de otra manera, pues de imponérsele un sistema, aun y cuando éste le significara una mejor situación económica, al ser excluido de la conformación de las normas de la comunidad, continuaría en su condición de víctima en cuanto excluido. En pocas palabras, no es sólo establecer condiciones económicas mejores para las víctimas, sino ayudar, a su lado, a lograr su emancipación en todos los términos y, con esto, el fortalecimiento de su dignidad.

Esto nos permite proponer que los consensos críticos sean con base en la razón analéctica, con intención de entendimiento y en función de los intereses del otro, no de los propios, lo cual significa que, al momento de tomar parte en un debate, la idea es crear un consenso crítico no en favor de posiciones ideológicas ya sostenidas, aunque éstas evidentemente no puedan estar ausentes, sino en favor del otro. Significa que el hablante no busca imponer su mundo vida como referente de la verdad de sus argumentos, sino que busca el entendimiento con su oponente en el diálogo.

## Conclusiones

En conclusión, los participantes de un movimiento social ético deben buscar un consenso crítico que tenga como criterio de decisión la protección de la vida, especialmente la del Otro. Para lograr esto es necesario que sean un poco escépticos de su mundo-vida o ideología, de tal manera que no totalicen al otro, sino que más bien se abran a la irreductible alteridad del otro. Esto les permitirá actuar en lo concreto del yo, mientras tienen como horizonte emancipatorio la utopía del otro. En la medida que los participantes de los movimientos sociales seamos capaces de asumir la responsabilidad que tenemos por el otro, que está más allá de nuestro sistema categorial, seremos capaces de construir movimientos de largo aliento con la capacidad necesaria para desafiar Estados represivos, como lo es el Estado mexicano.

## Bibliografía

- Andino, C. (2015). "Consideraciones en torno a la cuestión del método en la *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel." *Analéctica* 1(11), 17 de julio. Disponible en: <http://www.analectica.org/articulos/andino-metodo/>
- Castañeda, E. (2014). "The Indignados and Occupy Movements as Active Criticism of Representative Democracy: A Reply to Eklundh." *Global*

## Filosofía de la liberación y giro decolonial

- Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought.*
- Díaz Cepeda, L. R. (2012). "El movimiento: A brief analysis of the role of core activists in the development of a unified social movement in Ciudad Juárez, Mexico." The University of Texas at El Paso. Disponible en: <http://digitalcommons.utep.edu/dissertations/AAI1533220/>
- (2015). "Breve análisis de la relación Estado-movimiento social en contextos de extrema violencia: Ciudad Juárez durante el periodo de militarización."
- (2015). "#Yo Soy 132, a Networked Social Movement of Mexican Youth." En Nahide Konak y Rasim Özgür Dönmez (eds.), *Waves of Social Movement Mobilizations in the Twenty-First Century: Challenges to the Neo-Liberal World Order and Democracy* (pp. 41-58). Lanham: Lexington Books.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trota.
- (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- García Ruiz, P. E. (2003). *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Editorial Dríada.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitude*. Nueva York: The Penguin Press.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder 2002*. Buenos Aires: Herramienta/BUAP, n.d.
- Husserl, E. (1959). *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Barcelona: Editorial Nova.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: FCE.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini*. Leiden: Nijhoff The Hague.
- (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Edición original: Martinus Nijhoff). Le livre de poche. Biblio essais.
- Modonesi, M. (2012). "De la generación zapatista al #Yo Soy 132. Identidades y culturas políticas juveniles en México." En P. Gentili (ed.), *Observatorio Social de América Latina* (pp. 119-142). Buenos Aires: Clacso.

- Muñoz Ramírez, G. (2011). *#Yo Soy 132 Voces del movimiento*. México: Ediciones Bola de Cristal.
- Staudt, K. y Méndez, Z. (2015). *Courage, Resistance and Women in Ciudad Juárez: Challenges to Militarization in Ciudad Juárez*. Austin: The University of Texas Press.
- Stryker, S. (2000). *Identity competition: Key to differential movement participation* (S. Stryker, T. J. Owens, & R. White, Eds.). The University of Minnesota Press.
- Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Nueva York: McGraw-Hill New York.
- Tribunal Permanente de los Pueblos. Capítulo México (2012). "Libre comercio, violencia, impunidad y derechos de los pueblos en México (2011-2014)", 27 de mayo. Disponible en: <http://www.tppmexico.org/wp-content/uploads/2012/06/TPP-Ciudad-Juarez-definitivo-1.pdf>







*Filosofía de la liberación y giro decolonial. Caminos a la transmodernidad* se terminó de imprimir en marzo de 2021 en Lazer Quality Prints, ubicada en Pedro Rosales de León 6595, Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

Tiraje: 300 ejemplares