

EL SER DE LA MUJER LATINOAMERICANA DESDE LA META-FÍSICA DE LA
ALTERIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL


Trabajo para optar al título de
Licenciada en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
Diana Alejandra Díaz Guzmán
Cód.: 2011132006

Director
Israel Arturo Orrego Echeverría

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2016

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Advancing the Education</i>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 2 de 76	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	El ser de la mujer latinoamericana desde la Meta-física de la Alteridad de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel
Autor(es)	Díaz Guzmán, Diana Alejandra
Director	Orrego Echeverría, Israel Arturo
Publicación	Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2016, p. 76.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN, META-FÍSICA DE LA ALTERIDAD, ONTOLOGÍA, TOTALIDAD SISTÉMICA Y MUJER LATINOAMERICANA.

2. Descripción
<p>El objetivo de este trabajo de grado radica en comprender lo planteado por la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel desde la Meta-física de la Alteridad frente a la problemática del <i>ser</i> de la mujer latinoamericana. Así, la idea de concebir a la mujer latinoamericana desde este enfoque trajo consigo el supuesto de aceptar la <i>exterioridad</i> en la que se encuentra frente a la <i>Totalidad-sistémica</i> que se ha autodefinido como falocrática y eurocéntrica. De manera que, la alteridad propia que ha experimentado históricamente la mujer desde 1492 frente al <i>Ego Conquiro europeo</i> que invade América y luego se fundamenta con los postulados ilustrados bajo la <i>falacia desarrollista</i> (Kant, Hegel), da cuenta de la necesidad de reafirmarse desde la exterioridad del territorio (que fue despojado de la Historia Mundial y su</p>

relevancia en la Modernidad para la constitución del *sistema-mundo* que inicia en 1492) y de la alteridad que fue negada y subsumida durante todo el proceso de la invasión pasando por *la invención, el encubrimiento, la conquista y la colonización* que afecta y determina al posterior sujeto latinoamericano, pues la dominación erótica es consecuencia de la dominación del hombre sobre el hombre. Así como también, la alteridad de la mujer negada y subsumida ontológicamente en los sistemas de pensamiento occidentales (desde Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, la línea del *Ego Cogito*, la línea del *Ego Dominas* que detenta la *Voluntad de Poder* hasta Lévinas).

3. Fuentes

Aristóteles. (1994). *La Metafísica*. Tomás Calvo Martínez (Trad.) Madrid: Gredos.

Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.

Dussel, E. (1987). *Filosofía ética de la Liberación*. Tomo I Presupuestos de una Filosofía de la Liberación. Buenos Aires: La Aurora.

Dussel, E. (1992). 1492 El en-cubrimiento del Otro. Bogotá: Antropos.

Dussel, E. (1998). *Liberación de la mujer y Erótica Latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.

Dussel, E. (2008). *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad*. *Tabula Rasa*, 9, 153-197. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/09dussel.pdf>

Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación*. Vol. II Arquitectónica. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

INSTITUTO NACIONAL DE MEDICINA LEGAL Y CIENCIAS FORENSES. (Marzo 6 de 2015). *Boletín epidemiológico. Información estadística de violencia contra la mujer*. Recuperado de: http://www.medicinalegal.gov.co/el-instituto/-/asset_publisher/4Of1Zx8ChtVP/content/cifras-estadisticas-de-violencia-contra-la-mujer-en-2015

Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

4. Contenidos

El presente trabajo de investigación gira entorno a la comprensión de la problemática del ser de la

mujer latinoamericana desde la Meta-física de la Alteridad de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. Por ello, este trabajo se dividió en tres capítulos que esbozaron algunos planteamientos que permitieran tal comprensión o por lo menos un acercamiento a la misma; el primer capítulo retorno a la reflexión del ser y el sujeto desde algunos supuestos occidentales con miras a vislumbrar la posibilidad o no de pensar el ser de la mujer latinoamericana y consecuentemente expuso el marco categorial de E. Dussel (*exterioridad, alteridad, totalidad, alienación o subsunción, liberación y proximidad*) a partir del cual se reflexiona sobre la mujer latinoamericana. Lo anterior fue crucial para esta investigación, en tanto que, se evidencio como la mujer ha sido negada ontológicamente, pues se presenta como *no-ser*, por tal motivo se infiere como el proyecto ontológico quedo establecido bajo el sexo masculino en el que la mujer es un apéndice; el segundo capítulo pretende entender las implicaciones de los postulados modernos (Kant, Hegel) frente al proceso *invención, encubrimiento, conquista y colonización* en América Latina con el fin de concebir al sujeto latinoamericano desde la alteridad y exterioridad para entender a la Otra como mujer latinoamericana. De igual importancia fue entender como desde la falacia desarrollista y el proyecto ontológico de occidente se constituye América Latina como lo “Otro” en lo que habrá que proyectar lo “Mismo”, así entre el Ego Conquiro (Cortés) y la cultura amerindia (Malinche) nacerán los sujetos llamados latinoamericanos. Sin embargo, la irrupción de la Otra como mujer pasa por tres estadios de la erótica (*erótica amerindia, erótica hispánica y erótica latinoamericana*) en la que perpetúa el no-ser y la subsunción a una Totalidad-sistémica que la oprime como pareja en la *erótica*, como madre y educadora en la *pedagógica* y como hermana en la *política*; y el último capítulo dio lugar a los retos y premisas para pensar el ser de la mujer latinoamericana desde una perspectiva filosófica, por ello se sistematizan los postulados de Enrique Dussel sobre el ser de la mujer bajo el análisis de la negación, la negación de la negación y la afirmación. Eventualmente, se encuentran las conclusiones de lo que esta investigación arroja para pensar en un futuro sobre este tema.

Cabe mencionar que, cada capítulo se encuentra dividido por apartados, lo anterior se realizó para abordar la discusión de manera holística teniendo en cuenta los principales elementos que subyacen de cada objetivo específico en los que se encuentra el texto.

5. Metodología

Para este trabajo de grado se realizó un análisis del discurso, esto es, un método hermenéutico, pues se considera necesario asumir el texto en un proceso de dilucidación del discurso desde el ejercicio interpretativo intencional y contextual. De esta manera, el texto y el lector están en un movimiento dialéctico del acto de entender, comprender y reconocer para

otorgarle sentido a la palabra que forma parte de un discurso y, al mismo tiempo, está inmersa en un sistema de pensamiento, tal como sucede en la producción de textos filosóficos.

6. Conclusiones

Solo es posible comprender el ser de la mujer latinoamericana superando la negación del ser del ente que ella es. Por tal motivo, esta monografía tuvo que enfrentarse a la comprensión de lo que nunca se ha dejado ser. Lo anterior se clarifica con la negación ontológica y la subsunción a la que se enfrenta la mujer tanto teóricamente, con los sistemas de pensamiento occidentales, como prácticamente con la invasión a América en 1492 y el surgimiento del sujeto latinoamericano. Así pues, aunque la “Totalidad Sistémica” le ha otorgado un ser-dado-fácticamente, es decir, la experiencia del ser de la mujer está dada desde su situación de opresión: como ama de casa, objeto sexual, realización por medio del hombre y rol exclusivo de madre y educadora de los hijos; este trabajo de grado esboza algunas premisas metafísicas transversales para comprender el ser de la mujer latinoamericana tales como: *potencia pasiva* (Aristóteles), *dejar ser al ente para comprender el ser* (E. Lévinas), *poder-ser* (E. Dussel).

Elaborado por:	Diana Alejandra Díaz Guzmán
Revisado por:	Arturo Orrego

Fecha de elaboración del Resumen:	01	09	2016
--	----	----	------

Agradezco profundamente a la gloriosa Universidad Pedagógica Nacional como espacio que contribuyo no solo a mi proceso formativo en el que, sin duda alguna, participaron y acompañaron educadores y futuros educadores, sino que también por la oportunidad de reafirmar que otro mundo es posible.

A aquellas personas que desde un sendero poco conocido (la Filosofía Latinoamericana) se aventuran hacia la posibilidad de pensar, poder-ser y estar en el mundo como alteridades que buscan salir de la negación sistémica provocada por un orden social injusto.

A los educadores incansables que labran un futuro mejor.

A las mujeres latinoamericanas víctimas de la negación ontológica y de la subsunción a una totalidad falocrática.

Diana Alejandra Díaz.

Resumen: Solo es posible comprender el ser de la mujer latinoamericana superando la negación del ser del ente que ella es. Por tal motivo, esta monografía tuvo que enfrentarse a la comprensión de lo que nunca se ha dejado ser. Lo anterior se clarifica con la negación ontológica y la subsunción a la que se enfrenta la mujer tanto teóricamente, con los sistemas de pensamiento occidentales, como prácticamente con la invasión a América en 1492 y el surgimiento del sujeto latinoamericano. Así pues, aunque la “Totalidad Sistémica” le ha otorgado un *ser-dado-fácticamente*, en tanto que, la experiencia del ser de la mujer está dada desde su situación de opresión: *como ama de casa, objeto sexual, realización por medio del hombre y rol exclusivo de madre y educadora de los hijos*; este trabajo de grado esboza algunas premisas metafísicas transversales para comprender el ser de la mujer latinoamericana.

El rastro de los postulados sobre el ser y el ente en la Metafísica desde Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, la línea del *Ego Cogito* (Descartes, Kant, Hegel) y el postulado de la *Voluntad de Poder* que trae consigo el *Ego Dominans* (Nietzsche y Heidegger) demostró cómo algunos de sus planteamientos pueden no llegar a ser inválidos, pero sí erróneos, tal como acontece con el lugar que le dieron a la mujer en sus sistemas de pensamiento que pasan por la negación ontológica del poder-ser, es decir, la mujer no es, hasta la alienación que es la justificación de subsunción a la Totalidad falocrática. Los planteamientos filosóficos surgen en un contexto determinado y a su vez no son otra cosa que el fundamento que guía las prácticas, por tanto no hay lugar ni ontológicamente ni en el mundo de la vida para una mujer que nace en América Latina.

La idea de concebir a la mujer latinoamericana desde una metafísica de la alteridad, traería consigo el supuesto de aceptar la exterioridad en la que se encuentra frente a la *Totalidad-sistémica* que se ha autodefinido no solo bajo el sexo masculino, sino como centro. De manera que, la alteridad propia que la mujer ha experimentado históricamente desde 1492 frente al *Ego Conquiro* europeo que invade América y luego se fundamenta con los postulados ilustrados bajo la falacia desarrollista (Kant, Hegel), da cuenta de la necesidad de reafirmarse desde la exterioridad del territorio (que fue despojado de la Historia Mundial y su relevancia en la Modernidad para la constitución del *sistema-mundo* que inicia en 1492) y de la alteridad que fue negada durante todo el proceso de la invasión

pasando por la invención, el encubrimiento, la conquista y la colonización que afecta y determina al posterior sujeto latinoamericano.

Ahora bien, Dussel afirma que la liberación de la mujer exige un replanteamiento del eros, puesto que la dominación erótica ha estado fundamentada ontológicamente, de igual importancia es mencionar cómo en América Latina los grupos dominadores han heredado la erótica de *los conquistadores, burócratas hispánicos, criollos encomenderos, oligarquías nacionales y europeas*, lo que trae como consecuencia que, la dominación erótica sea también una dominación del hombre sobre el hombre. La reflexión filosófica dusseliana previene como no se debe confundir lo cultural con lo natural.

Palabras clave: Filosofía de la Liberación, Meta-física de la Alteridad, Ontología, Totalidad Sistémica y Mujer latinoamericana.

Abstract: You can only understand the being of Latin American women overcome the negation of being the entity that it is. Therefore, this monograph was confronted with the understanding of what has never ceased to be. This is clarified with the ontological denial and subsumption which women face both theoretically with Western systems of thought as virtually the invasion of America in 1492 and the emergence of Latin American subject. This, although the "systemic totality" has given it a-given-factually be, while the experience of being woman is given from their situation of oppression: as a housewife, sexual object, realization through man and exclusive role of mother and educator of children; This paper outlines some degree transverse metaphysical premises to understand the essence of Latin American women.

The trail of the principles of being and being in metaphysics since Aristotle, St. Thomas Aquinas, the line of Ego Cogito (Descartes, Kant, Hegel) and the postulate of the will to power that brings the Ego Dominans (Nietzsche and Heidegger) showed how some of his ideas may not become invalid, but wrong, as happens with the place that gave women in their systems of thought that go through the ontological negation of power-be, if the woman is not until the alienation that is the justification of subsumption to phallocratic Totality. The philosophical approaches arise in a given context and in turn are nothing but

the foundation that guides practices, therefore there is no place or ontologically or in the world of life for a woman born in Latin America.

The idea of conceiving Latin American women from a metaphysical otherness, would bring the case to accept the externality in which it is located opposite the Totality-systemic that has defined itself not only on the male, but as a center. So, the very otherness that women have historically experienced since 1492 against the Ego European conquiro invading America and then builds with the principles illustrated in the developmentalist fallacy (Kant, Hegel), realizes the need to reassert itself from the externality of the territory (which was stripped of the world History and its relevance in Modernity for the constitution of which started in 1492 world-system) and otherness that was denied throughout the process of invasion through the invention, the cover-up , conquest and colonization affecting the Latin American and determines subsequent subject.

Now, Dussel said that the liberation of women requires a rethinking of Eros, since erotic domination has been ontologically grounded, equally important it is to mention how in Latin America the dominant groups have inherited the erotic of the conquerors, Hispanic bureaucrats, Creole, national and European oligarchies, which results in that, erotic domination is also domination of man over man. The philosophical reflection dusseliana prevents should not be confused as the cultural with the natural.

Key Words: Liberation Philosophy, Metaphysics of Alterity, Ontology, Totality Systemic and Latin American Women.

Introducción

“La liberación de la mujer no se va a dar solo por la mujer,
Sino va a ser la liberación integral del hombre.”
(Dussel, 1998, p. 23).

Inicialmente habría que aclarar que el primer criterio ético, según la Filosofía de la Liberación, es la vida. Así, una *totalidad-sistémica* que niegue la vida digna o la vida misma, es injusta. De manera que se está ante un orden social injusto, prueba de ello es que pensar actualmente el ser de la mujer latinoamericana es un asunto vital, literalmente, puesto que la violencia de género es una cuestión no superada en América Latina. La vida de la mujer se ve perjudicada ya sea por prácticas o concepciones culturales que dan como resultado la pérdida de autonomía (las prácticas de mutilación genital que arrebatan no solo la autonomía sobre el cuerpo, sino también la salud de las mujeres; la división sexual del trabajo que al parecer ya tiene predestinado los trabajos asalariados para las mujeres), o la aniquilación de la vida misma (feminicidios). Así pues, en tanto que, no se ha dejado *ser* a la mujer, pues ha sido milenariamente negada como alteridad, puede hablarse de una situación de opresión experimentada por ella.

Evidentemente, el hombre como ser humano también sufre una opresión. No obstante, la sociedad falocrática le da un matiz diferente al modo de *ser* como hombre, puesto que él ya no es *potencia* es *acto*, en términos aristotélicos, mientras que la mujer es *potencia*. Dicho de otra manera, existen escenarios en los que el hombre tiene facilidad de actuar por *ser* varón, a diferencia de la mujer que “*no-es*” (negación ontológica), por tanto no puede actuar, ni cumplir en el mundo óntico, fáctico, material..., su proyecto de vida de una manera digna.

La *totalidad-sistémica* se ha definido bajo un sexo: masculino, asimismo se ha proyectado bajo la premisa ontológica <<el *ser* es, el *no-ser* no es>>, de ahí que se siga <<el *falo* es, el *no-falo*, no es>>, puesto que las instituciones sociales han funcionado desde ese *pro-yecto* sistémico y por tal motivo se habla de falocracia o patriarcado, ya que la mujer queda dominada y oprimida por una organización social que niega todo aquello que se revele como *dis-tinto*. Ahora bien, la mujer amerindia quedó constituida, igual que América Latina, desde el proceso de *invención, encubrimiento, conquista y colonización* en 1492 como exterioridad y alteridad negada por el *Ego Conquiro Europeo*, cuya finalidad

radicaba en proyectar lo *Mismo*, el ser-sistémico que no daba lugar a las culturas amerindias, por ende el sujeto latinoamericano, en el que se ubica también a la mujer, queda subsumido (la palabra subsumir procede de sub (debajo de) y el latín *sumere*, tomar para sí mismo; subsumir es meter dentro algo que está debajo. Ahora, sí está debajo es porque está fuera de ese algo de lo que va a hacer parte) en una *Totalidad* que niega su *poder-ser* como *dis-tinto*.

Entonces, mientras no se comprendan las implicaciones ontológicas y prácticas que fundamentan la negación del Otro como *dis-tinto*, es imposible superar el orden social injusto, puesto que la *Totalidad-sistémica* al determinar desde su situación de opresión el ser del ente que es la mujer, trae consigo la imposibilidad de su afirmación como Otra digna de reconocimiento y respeto. De manera que, no se puede transformar eficazmente la situación de la mujer latinoamericana sin haber comprendido el *ser* del ente que ella es.

Ahora bien, la Filosofía en tanto que discurso crítico que fundamenta la totalidad de lo real, debe partir por la afirmación de alteridad es una apuesta Ética, es decir, *Meta-física*, pues más allá del Yo está el Otro que interpela desde una situación de opresión (injusticia). El horizonte de comprensión del *ser* no debe partir desde lo *Mismo*, por el contrario, debe reconocer al Otro no como absolutamente otro al que solo se le puede contemplar, sino que este reconocimiento implica un compromiso práctico con su Liberación, en la medida en que, “la liberación es el movimiento mismo meta-físico o trans-ontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad.” (Dussel, 2011, p. 108).

Así pues, se hace evidente el por qué es importante tratar la problemática del ser y estar de la mujer y sobre todo, por qué buscar en la Filosofía fundamentos que permitan superar la negación de la alteridad de la mujer. Aunque en la obra de Dussel se tiene en cuenta dicha problemática, este tema no ha sido desarrollado más de lo enunciado por él. Además, Dussel (1998) reconoce la importancia de retroalimentar la Filosofía de la Liberación desde un enfoque de género. Entonces, es necesario revisar lo ya planteado sobre la problemática de la mujer por el filósofo argentino y preguntarse: ¿Qué significa ser mujer latinoamericana desde la Meta-física de la Alteridad propuesta por la Filosofía de la Liberación de E. Dussel? Asimismo, ¿Qué influencia tiene el proceso de invasión frente a la constitución del sujeto latinoamericano? ¿Permiten las categorías y los campos

dialécticos dusselianos retroalimentar el debate del rol de la mujer en la *Totalidad Sistémica*?

OBJETIVOS

Objetivo general: Comprender lo planteado por la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel desde la Meta-física de la Alteridad frente a la problemática del *ser* de la mujer latinoamericana.

Objetivos específicos:

1. Revisar algunos planteamientos filosóficos occidentales sobre el ser y el sujeto, con miras a sistematizar el debate sobre la posibilidad de pensar el ser de la mujer latinoamericana.
2. Comprender las implicaciones de los postulados modernos frente al proceso de invasión y posterior planteamiento del sujeto latinoamericano desde la *alteridad* y *exterioridad*, a su vez, de la Otra como mujer latinoamericana.
3. Determinar las premisas y retos para la discusión del *ser* de la mujer latinoamericana en el marco de la Filosofía como capacidad de reflexionar en torno a la *Totalidad*.

Marco metodológico

Para este trabajo de grado se realizó un análisis del discurso, esto es, un método hermenéutico, pues se considera necesario asumir el texto en un proceso de dilucidación del discurso desde el ejercicio interpretativo intencional y contextual. De esta manera, el texto y el lector están en un movimiento dialéctico del acto de entender, comprender y reconocer para otorgarle sentido a la palabra que forma parte de un discurso y, al mismo tiempo, está inmersa en un sistema de pensamiento, tal como sucede en la producción de textos filosóficos.

Capítulo I

Cuando se nos remite al fundamento del ser del hombre nos interpela en totalidad
Y se nos puede permitir vislumbrar una crisis, que no es solamente la de mujer,
Sino la del varón, o más bien la del hombre como especie histórica.
(Dussel, 1998, p. 11).

El presente capítulo trata algunos supuestos teóricos sobre el ser y el sujeto en la Metafísica, puesto que la finalidad es comprender si había o no lugar para pensar el ser de la mujer latinoamericana desde los enfoques occidentales, por tanto se encontrarán sistematizados en cuatro grupos; el primero corresponde a los antecedentes para la discusión Metafísica que hacen hincapié en dos referentes de diferentes tiempos a saber, Aristóteles y santo Tomás de Aquino; el segundo hace referencia a la Metafísica de la subjetividad que inicia en el siglo XVII con el planteamiento del *Ego Cogito* de R. Descartes, continuado por I. Kant y W.G.F. Hegel; el tercer grupo también responde a la Metafísica de la subjetividad, pero ya no desde el Ego Cogito, sino que por el contrario con el postulado de la Voluntad de Poder de F. Nietzsche; el cuarto y último radica en la Metafísica de la Alteridad que inicia con E. Lévinas y eventualmente las críticas realizadas por S. Beauvoir y E. Dussel. Consecuentemente, se aprehenderá el marco categorial con algunos conceptos claves para iniciar el análisis de la problemática del ser de la mujer desde la Filosofía de la Liberación de Dussel.

I. Antecedentes para la discusión Metafísica

Toda reflexión filosófica inicia con la pregunta por el qué, esta nos lleva a indagar por la esencia o los primeros principios de ese algo que cuestionamos, por tal motivo esta monografía es conducida a la discusión sobre el viejo tratado de la Metafísica. A causa de esto, es imprescindible nombrar a Aristóteles, pues fue él quien dentro de lo que nomino las *Ciencias Teóricas* ubicó a la Filosofía Primera —que luego será renombrada y se conocerá como Metafísica—.

Así pues, Aristóteles define a la Filosofía primera como “la ciencia de lo que es en tanto que algo es.” (*Met.* Libro iv, 1033^a-20). Lo anterior remite al cuestionamiento ¿qué es el ser (το ὄν)? Además, tal pregunta da lugar, también, al campo de la Ontología. Sin embargo, cabe mencionar que, el ser para Aristóteles se dice en varios sentidos:

En primer lugar está lo que *es* accidentalmente; en segundo lugar, lo que *es* en sentido de que <<es verdadero>> y lo que *no es* en sentido de <<es falso>>; (...) Además de todos estos sentidos, lo que está en *potencia* y en *acto*, puesto que ‘lo que es’ se dice en muchos sentidos. (*Met.* Libro IV, 1026 a 35, 1026b).

Ahora bien, ser como accidente debe entenderse como la manifestación circunstancial u ocasional del mismo, dicho de otra manera, el ser que se revela como accidente o es así siempre o la mayoría de las veces. El ejemplo de Aristóteles (*Met.*) es: El hombre es blanco, pero no accidentalmente animal, con esta ejemplificación el filósofo griego nos da a entender que, para estudiar *lo que es en tanto que es* (ὅν ἡὲ ὄν) no se debe hacer hincapié en una representación accidental del ser, pues que el hombre sea blanco es algo circunstancial, mientras que lo que es permanente en el hombre es que sea animal. Por tanto, para el estudio del ser es necesario abordar todo aquello que sea permanente en él.

Para Aristóteles, el sentido de <<ser como verdadero>> responde al estudio de la lógica, en la medida en que, la verdad y la falsedad no se dan en las cosas, sino en el juicio.

De esta manera, para el estudio de la Metafísica o de la Ontología es pertinente analizar el sentido del ser como *acto y potencia*, puesto que lo que *es* se expresa también en la potencia y/o realización. De ahí que, Aristóteles en *La Metafísica* haga énfasis en la demostración de estos principios a través de ejemplos; basta con mencionar el del bronce y la estatua, en este la manifestación de la potencia se da en el bronce, ya que el acto (la estatua) es la plena realización, a través de la forma, de la materia que es el bronce. En este orden de ideas, por una parte la potencia (δύναμις) es:

El principio del cambio o del movimiento que se da en otro, o bien (en lo mismo que es cambiado), pero en tanto que otro; de otra parte (el principio según el cual algo es cambiado o movido) por la acción de otro, o bien (de ello mismo, pero) en tanto que otro. (*Met.* Libro V-1019 a-20).

Y por otra parte, el principio o modo de ser acto (εντελέχεια) debe entenderse como la existencia de la cosa, pero no como se halla en la potencia, por esta razón “la palabra ‘acto’ es vinculada a la realización plena. Se ha extendido también a otras cosas

fundamentalmente a partir del movimiento. En efecto parece que el acto es fundamentalmente el movimiento.” (*Met.* Libro IX, 1047 a-30).

Por consiguiente se comprende que, para Aristóteles, la potencia es un modo de ser real y distinto del acto, puesto que de algunas cosas se dice que no-son, cuando en realidad *son* en potencia, así no están plenamente realizadas, es decir, aún no-son acto. Es por lo anterior que Aristóteles en *La Metafísica* clarifica que existen tipos de potencia y modo de actualización:

De todas las potencias, unas son innatas, como los sentidos, otras se adquieren por hábito, como la de tocar flauta, y otras se adquieren estudiando, como la propia de las artes. Pues bien, las que se adquieren por hábito y razonamiento, para poseerlas es necesario haberse ejercitado previamente, pero esto no es necesario para las que no son de esta clase, ni tampoco para las pasivas. (*Met.* Libro IX, 1047b-35).

A partir de la aclaración de Aristóteles sobre las tipologías de las potencias, es necesario detenerse y examinar el modo de ser de la potencia denominada pasiva. De manera que, “está, en efecto, la potencia pasiva la cual se da en el sujeto afectado, y es el principio del cambio pasivo por la acción de otro, o de (ello mismo, pero) en tanto que otro.” (*Met.* Libro IX, 1046 a-1015).

Entonces resulta que, se establece la potencia pasiva, a causa del sujeto que es afectado por la acción del otro, ya que “cuando lo activo y lo pasivo se encuentran según su capacidad propia, necesariamente lo uno actúa y lo otro es actuado; en el caso de aquellas potencias [pasivas], por el contrario esto no ocurre.” (*Met.* Libro IX, 1048 a-45).

Por tanto, las potencias pasivas no actúan sobre las potencias activas, en tanto que, y según Aristóteles, el dominio corresponde al deseo o la elección, entonces el agente de la potencia activa se mueve o actúa como potencia racional, pues son capaces de elegir. Por esto “todo agente capaz de actuar de acuerdo con la razón hará necesariamente, cuando lo desee, aquello para lo cual tiene capacidad, y en el mismo que la tiene.” *Met.* Libro IX, 1048 a-15). Y tiene tal capacidad cuando lo pasivo está presente y se halla en determinadas condiciones.

En consecuencia, para Aristóteles, las potencias tienen la capacidad de *hacer o padecer* no solo en otro, sino que también en sí mismas. Sin embargo, lo anterior depende

de la capacidad y la especificidad de la condición, tal como pasa en el sujeto que tiene potencia pasiva, ya que el paciente o lo pasivo padece como lo afirma Aristóteles (*Met.* Libro IX, 1046 a-20-25), de la acción de agentes distintos para lograr un cambio o movimiento, debido a la inherente determinación de su ser pasivo.

Hasta este punto, el gran aporte de Aristóteles tanto en la Metafísica como en la Ontología sobre la manifestación del ser como potencia y acto es de suma importancia para este trabajo, en tanto que, se trata de comprender el ser de la mujer que, en términos aristotélicos, se disputa desde la potencia para llegar a su plena realización, a ser acto.

Sin embargo, dado a la concepción aristotélica de la mujer que, no es otra cosa que, producto de un *patriarcalismo milenario* es necesario solo aprehender de él la potencia y el acto como representación del ser.

Ahora bien debe entenderse que todo ejercicio teórico tiene autonomía propia, pero solo una autonomía relativa (Dussel, 1983). Es relativa en cuanto al contexto histórico en el cual el filósofo se halla inmerso, es decir, en la época en la que está viviendo y reflexionando sobre su vivencia en el pensamiento. De ahí que, su razonamiento pueda no llegar a ser inválido, pero sí equívoco o erróneo.

Es más, podríamos ejemplificar la concepción filosófica de la mujer en la Edad Media aprehendiendo a Tomás de Aquino como representante de esta. Él, al igual que Aristóteles, fundamenta la dominación del hombre sobre la mujer, así su argumento se expresa bajo la forma teológica, pero su contenido versa sobre la manifestación y supremacía del sexo masculino. Entonces, afirma Tomás de Aquino (como se citó en Dussel, 1983):

Es manifiesto (*manifestum*), según la doctrina del filósofo que el padre es el principio activo en la generación, la madre solo aporta la materia. De donde el pecado original no se contrae por la madre sino por el padre. Por ello, si Adán no pecará y Eva pecase, el hijo no contraería el pecado original. (p. 25).

Lo anterior trae como consecuencia dos conclusiones fundamentales; en primer lugar la mujer para Tomás de Aquino es un ser cuya función radica en ser portadora de la fecundación. Sin embargo, es el hombre quien transmite el ser al hijo, el hombre otorga sentido al ser originario al hijo, no la mujer; en segundo lugar, bajo una aparente e inocente explicación del mito del pecado original, se cubre la praxis milenaria de Occidente sobre la jerarquía de autoridad del hombre respecto a la mujer. Por tal motivo, Tomás de Aquino

(como se citó en Dussel, 1983) expresaba que “si consideráramos la condición de ambas personas, a saber: de la mujer y del varón, el pecado del varón es más grave, porque era más perfecto que la mujer.” (p. 25).

II. La Metafísica de la subjetividad desde *Ego Cogito*

Ahora bien, en el devenir de la historia hacia la Edad Moderna la reflexión metafísica sobre el ser da un giro debido al antropocentrismo, puesto que se considera al sujeto (masculino) como el fundamento constituyente (Descartes, 1997; Kant, 1998; Hegel, 2005) o paradigmático (Nietzsche, 1992) del ser del mundo. Sin embargo:

La expresión ontológica cartesiana (*Ego cogito*) del siglo XVII fue anticipada por el *Ego Conquiro*, o aún más políticamente, por el Ego domino al Otro, al indio. El europeo blanco, macho, poseedor rápidamente de riquezas obtenidas por el dominio sobre indios y esclavos africanos, culto en las <<ciudades letradas>> hizo presente en la periferia colonial, primera pero posteriormente en el interior de la misma Europa, la autocomprensión de ser <<señor>>: (*dominus* es el que manda en <<la casa>> *domus*). El mundo comenzó a ser el lugar dominado por el europeo. (Dussel, 2009, p. 22).

A causa de esto, la Metafísica de la subjetividad moderna es re-presentada por un Ego (Yo europeo) que va dotándose de contenido progresivamente desde Descartes hasta Nietzsche. Por tanto, “el sujeto europeo que comienza por ser un “yo conquisto” [1492] y culmina en la “Voluntad de Poder” es un sujeto masculino. El *Ego cogito* es el Ego de un varón.” (Dussel, 1998, p. 37). Entonces es la metafísica la expresión de la meditación del sujeto moderno sobre sí mismo y posteriormente, hasta la acción de ese sujeto que es promovida por apetitos, pasiones e instintos.

De esta manera, Descartes en *Las Meditaciones Metafísicas* llega a la conclusión <<*ego cogito, ergo sum*>> “pienso, luego existo.” (Descartes, 1997, p. 13). No obstante, el *Ego cogito* se establece gracias a la autoconciencia que ejerció durante nueve años en el colegio jesuita La Flèche, pues:

El joven Descartes debía cada día en tres oportunidades retirarse en silencio, reflexionar sobre su propia subjetividad, y <<examinar>> con extrema claridad y auto-conciencia la intención y el contenido de cada acción, las acciones cumplidas hora por hora, juzgando lo actuado bajo el criterio de que <<el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios>>. (Dussel, 2008, p. 160).

Entonces, Descartes sitúa al sujeto como una cosa pensante (*res cogitans*):

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa, ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere. (...) Estoy seguro de que, esos modos de pensar, que llamo sentimientos e imaginaciones, en cuanto a que, solo son modos de pensar, residen y se hallan ciertamente en mí. (Descartes, 1997, p. 25-26).

Sin embargo la autoconciencia, entendida como la aprehensión de la conciencia respecto al ser y estar en el mundo, es en Descartes una conciencia solipsista (en latín *solus ipse* que significa solo uno mismo, solo yo), puesto que en todo el planteamiento de la duda metódica lo único *cierto* y *verdadero* es el yo pensante, puesto que todo lo que se percibe por medio de los sentidos es falso e incluso no necesita la *res cogitans* de ningún lugar, cuerpo o cosa material:

Sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extensa, y por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual este es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy yo lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin cuerpo. (Descartes, 1997, p. 71).

El *Ego Cogito* de Descartes, aquel que tenía un conocimiento cierto, indudable y certero sobre sí mismo, se complementa o retroalimenta, si se quiere, con los postulados e I. Kant en *La Crítica de la Razón Pura* a finales del siglo XVIII. En la medida en que, la revolución copernicana de Kant (1998) manifiesta que son los objetos los que debe regirse por la facultad cognitiva del sujeto, el *Ego Cogito* en la modernidad sigue apareciendo como un razonamiento constante y consistente a través de *la apercepción trascendental*, pues es un concepto del cual se va a desprender el entendimiento humano (Kant, 1998), ya que en la unidad sintética de apercepción se halla no solo la posibilidad de la intuición, sino que también la diversidad de la misma en el entendimiento, en tanto que, combinables en una conciencia. Dicho de otra manera, en la apercepción trascendental el sujeto une una representación a otra y es consciente de las mismas mediante el acto de la apercepción <<Yo pienso>>, así:

El Yo Pienso tiene que acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación bien sería imposible, o al menos, no sería nada para mí. (KrV B 132).

Si se deja de lado la síntesis o combinación que se da en la *apercepción* nada puede ser pensado o conocido, puesto que —como lo aclara Kant en la sección 28 de la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento*— es la *Unidad trascendental de apercepción* la que unifica en un concepto del objeto toda la diversidad dada en una intuición, de ahí que tenga *validez objetiva* y se exprese como juicio en la lógica:

Por consiguiente, es solo la unidad de conciencia la que configura la relación de las representaciones con un objeto, y por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que estas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento. (KrV B 137).

Sin embargo, al manifestar que no se puede conocer la cosa en sí (*Noúmeno*) solo hay una vía unidireccional y es la experiencia posible. De esta manera:

Todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o nuestro carácter subjetivo de los sentidos en general, todo carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos. Sino solo en nosotros permanece para nosotros absolutamente desconocido que serán los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad, solo conocemos nuestro modo de percibirlos. (KrV A 42).

En este orden de ideas, el “Yo pensante” postulado por Descartes y retroalimentado por Kant, continúa afirmándose filosóficamente como un sujeto que se constituye a sí mismo y a los objetos a través de las representaciones en la conciencia. No obstante, debido a la concepción del mundo nouménico de Kant se establece el límite del conocimiento en la Filosofía Moderna Occidental, hasta que G. W. Hegel —el filósofo que lleva al idealismo alemán a su máxima expresión— niega que haya cosas incognoscibles para la razón.

Así basado en el despliegue del *Espíritu Absoluto* en la conciencia de los hombres, que da lugar al proceso histórico, toda la realidad es la expresión del *espíritu*, “el hombre como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que se ha vuelto sobre sí mismo. (...) es por tanto el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad.” (Hegel, 2013, p.80). Entonces no hay nada que no se pueda conocer, en tanto que, todo lo que existe, toda la historia universal, es la toma de conciencia y la unidad con el *Espíritu Absoluto* (Dios, el Estado).

Cabe mencionar cómo Hegel (2004)

argumenta que las mujeres no pueden estar a cargo del Estado, este estaría en peligro, pues ellas velan no por el interés universal, sino que su actividad es promovida por arbitrarias inclinaciones y opiniones.

En la misma línea del “Yo pensante” Hegel dirige su Filosofía. “El hombre es un ser pensante; en esto se distingue del animal. En todo lo humano, sensación, saber, conocimiento, apetito, voluntad —por cuanto es humano y no animal— hay un pensamiento.” (Hegel, 2013, p. 42). Dicho pensamiento no es otra cosa que la autoconciencia, solo así se da el contenido de la *historia universal*.

Así pues, para Hegel, lo que se realiza en la historia es simplemente la representación del espíritu, en tanto que, el espíritu es objeto de sí mismo, reflexiona sobre lo que es, de manera que “siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo.” (Hegel, 2013, p. 71), pues para que el espíritu *sea verdaderamente* es necesario que se sepa a sí mismo para luego realizarse, entonces:

Este proceso que proporciona el espíritu su ser mismo, su concepto, es la historia. (...) El resultado de este proceso es, por tanto, que el espíritu, al objetivarse y pensar su ser, destruye por un lado la determinación [individual] de su ser, pero aprende por otro lado lo universal del mismo y de este modo da a su principio una nueva determinación. (Hegel, 2013, p. 98).

Hegel enriquece el discurso filosófico, como se mostró, mediante la relación entre el pensamiento y la Historia Universal, pues al manifestar que:

El espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la cosa humana, sino algo enteramente individual. La existencia del espíritu es, pues, pensante; y es el pensamiento algo que es, y el pensamiento de que es y de cómo es. (...) El espíritu solo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, sé que mi determinación consiste en que lo que yo soy también objeto para mí, en que yo no soy meramente esto o aquello, sino que soy aquello de que sé. (Hegel, 2013, p. 75).

Sin embargo, si el hombre es un ser vuelto sobre sí mismo, cuya actividad refleja la aprehensión de la conciencia y su unidad con el Espíritu Absoluto, la mujer queda determinada bajo esta línea como no-ser, puesto que ella no puede, como lo manifestó Hegel, llegar a esa aprehensión y unidad con el Espíritu Absoluto, pues sus intereses particulares le impiden reconciliarse con lo universal. Además, si el hombre *es* conforme a la actividad que realiza guiado por el *espíritu*, no hay lugar para la actividad de la mujer.

Llegado a este punto de reflexión desde la metafísica del sujeto occidental, siguiendo la línea del *Ego Cogito* con Descartes, Kant y Hegel, es necesario agregar los planteamientos de F. Nietzsche, en la medida en que, la polémica del pensador alemán, esto es, su crítica a la totalidad de la Historia de la Metafísica Occidental desde Parménides hasta Hegel, permite enriquecer todo intento de pensar el ser. Así, la relación entre él y la línea del *Ego cogito* versa sobre la negación de la posibilidad de pensar el ser de la mujer bajo los postulados de la metafísica del sujeto, en tanto que, se comprenden desde el sexo masculino y la actividad de ese sujeto.

III. Metafísica de la subjetividad desde la *Voluntad de Poder*

Como bien es sabido, la filosofía de Nietzsche es un platonismo al revés, como él mismo lo declara en 1870-71 a la edad de 26 años (Cruz Vélez, 1940). Esta filosofía es una crítica fascinante al mundo supra mundano y al fundamento divino de dicho mundo, al que, en último término, las teorías metafísicas acuden para darle sentido al ser.

La transvaloración de los valores surge de la necesidad de superar este *mundo apolíneo* donde se establecen los vicios como valores impulsados por los resentidos, los débiles. Es, pues, menester para Nietzsche superar las *ideas estériles* del *mundo verdadero-mundo aparente* y retomar la visión ontológica griega de la *physis*; entendiendo por esta la totalidad de lo que *es*. Teniendo en cuenta esto, Nietzsche afirma de manera contundente en el aforismo 1067 de *Voluntad de Poder* “¡Este mundo es Voluntad de Poder [Wille Zur Macht] —y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esa Voluntad de Poder —y nada más!” (1067).

En este orden de ideas, Nietzsche quebranta el hilo de la Metafísica del sujeto desde el *Ego Cogito*, en tanto que, postula —para decirlo en términos de Danilo Cruz Vélez (1940) — un *Ego Volo*, un Yo Volente que subyace en el mundo, en la vida, puesto que los actos de ese *Ego Volo* son causas de su querer. Asimismo, será él quien instaure las nuevas valoraciones. Por tanto ese *Ego Volo* ejerce “un mundo interno que yo designo como “Voluntad de Poder”, esto es, como una insaciable ansia de demostración de Poder, de utilización, ejercicio de Poder como impulso creativo.” (31).

No obstante, y siguiendo a Dussel, no se trata de una voluntad de vida que traiga consigo el *querer-vivir-del-Otro* no germano para *poder-poner mediaciones* que aumenten

su vida, sino que por el contrario, se trata aquí de una Voluntad de Poder que es esencialmente dominio (Nietzsche-Heidegger), puesto que el Ego ejerce dicha voluntad tiene el poder de poner su voluntad sobre la voluntad del Otro. Entonces:

En este contexto de una *experiencia* existencial de no tener ya ningún señor sobre el *ego* eurocéntrico se irá formulando una concepción del poder exclusivamente como *dominación*. El *Ego Dominans* pasa a ser la definición del que <<puede>> hacer lo que le plazca, ya que no tiene límite en otra voluntad que ofrezca resistencia como para tener que acordar un pacto con simetría. (Dussel, 2009, p. 22).

Así pues, más allá del *Ego Volo* está el *Ego Dominans*, en términos dusselianos, que puede rastrearse en Nietzsche y Heidegger, en tanto que, la voluntad desarrollada esboza un querer de aquel sujeto *que puede*, esto es, que no es impotente. De manera que:

(No debería hablarse de las causas del querer, sino de los estímulos del querer). *Querer, esto es, mandar*: mandar es un determinado afecto (este afecto es una súbdita explosión de fuerza. — (...) Convicción interna de superioridad, certeza de que se obedecerá— “la libertad de la voluntad” es el “sentimiento de superioridad del que manda” con respecto al que obedece: “yo soy libre; aquel tiene que obedecer. (436).

En consecuencia con lo anterior, Heidegger en las lecciones universitarias impartidas desde 1934-1936 en Alemania sobre *La voluntad en tanto Voluntad de Poder (Wille als Wille zur Macht)* manifiesta que:

Si la esencia del Poder [das wesen der Macht] es la voluntad de más-poder [mehr-macht] y si, por tanto, el poder ejerce poder como sobrepotenciación [Uebermächtigun], entonces, forma parte de este, por un lado, aquello que como nivel de poder alcanzado en cada caso es superado y al, mismo tiempo, algo que supera. Lo que se ha de superar solo puede ser tal si opone resistencia y es algo constante y firme que se sostiene y mantiene. Lo que supera, en cambio, necesita poder ir más allá hacia niveles de poder superior, exige la posibilidad de acrecentamiento. (Heidegger, 2000, p. 91).

De ahí que “la voluntad de poder especializándose en la voluntad de alimento de propiedad de instrumentos, de servidores. (...) La voluntad más fuerte dirige a la más débil. No existe otra causalidad que aquella entre voluntad y voluntad.” (Heidegger, 2000, p. 15). Por tal motivo, para Heidegger los instrumentos y las propiedades serían formaciones de

dominio (Herrschaftliche Zente), en tanto que lo esencial de la Voluntad de Poder radica en poder-ser-señor (Herrsein) y poder dominar (Befehlen Können) (Heidegger, 2000).

Por lo que sigue la Voluntad en tanto Voluntad de Poder es detentada por un *Ego Dominans* que trata a los entes como algo querido (como mediación para un determinado proyecto) por el *Ego Dominans* —la voluntad que quiere— por eso, la Voluntad de Poder puede poner-valor a los entes (Wert-Setzung), en la medida en que, vela por la conservación y el crecimiento de esta. En palabras de Heidegger:

Las formaciones de dominio [o estructuras de dominio-Herrschaftsgebilde] son formas de voluntad de poder. Nietzsche denomina con frecuencia <<valores>> [Werte] no solo a las condiciones de esas formaciones de dominio, sino a ellas mismas, y con razón. Ciencia, arte, Estado, religión, cultura son tomados como valores en la medida en que son condiciones en virtud de las cuales se lleva a cabo el ordenamiento de la realidad única. Estos valores ponen a su vez, como formaciones de poder determinadas condiciones para el aseguramiento de su propia existencia consistente y para su despliegue. (Heidegger, 2000, p. 92).

La tarea esbozada por Nietzsche en cuanto a la crítica de la Metafísica occidental es brillante. No obstante, las interpretaciones de la Voluntad como Voluntad de Poder, cuya esencia radica en poder-ser-señor y poder dominar (Heidegger, 2000), no dan lugar para comprender cómo un sujeto, que nace mujer latinoamericana, detenta esa Voluntad de Poder si, en efecto, no tendrá “el sentimiento de superioridad del que manda” en el contexto histórico de la modernidad. Además, y acierta Dussel en esta crítica, “sin el <<querer>> de la Voluntad nada se <<puede>>. Pero la Voluntad que quiere quizá no <<pueda>> poner nada, porque es impotente. Voluntad de Poder es Voluntad que quiere y puede poner.” (Dussel, 2009, p. 84). Así que, con base en esta crítica, la mujer queda nuevamente, como impotente, carente de potencia, faltante de mando para ejercer la Voluntad de Poder.

Además y no menos importante, el filósofo alemán F. Nietzsche fundamenta la ideología machista que promueve la dominación de la mujer, pues la considera inferior y, esto trae como consecuencia, la alienación tanto del hombre respecto a la mujer, como de la mujer frente a sí misma. Pues bien, en el aforismo 238 de *Más allá del bien y el mal* (*Jenseits von Gut und Böse*) manifiesta Nietzsche:

No acertar en el problema básico <<varón y mujer>> negar que aquí se da el antagonismo más abismal y la necesidad de tensión eternamente hostil, soñar aquí tal vez con derechos iguales, educación igual, exigencias y obligaciones iguales: esto constituye un signo típico de superficialidad. (...) Por el contrario un varón que tenga profundidad tanto en su espíritu como en sus apetitos, (...) no puede pensar nunca sobre la mujer más que de manera Oriental:

tiene que concebir a la mujer como posesión, como propiedad encerrable bajo llave, como algo predestinado a servir y que alcanza su perfección en la servidumbre. (Nietzsche, 1972, p. 186).

Continúa Nietzsche con la alienación de la mujer y la justificación sobre su opresión en la sección séptima, basta con plasmar este fragmento del aforismo 239 para respaldar la anterior afirmación:

La mujer aspira ahora a la independencia económica y jurídica, (...) en la medida en que, de ese modo se posesiona de nuevos derechos e intenta convertirse en <<señor>> e inscribe el <<progreso>> de la mujer en sus banderas y banderitas, en esa misma medida acontece, con terrible claridad, lo contrario: la mujer retrocede. (...) Rebuscar todo lo que de esclavo y servil ha tenido y aún tiene la mujer en el orden social vigente hasta el momento (como si la esclavitud fuese un contrargumento y no más bien una condición de toda cultura superior de toda elevación de la cultura). (...) Y se las vuelve cada día más histéricas y más incapaces para atender a su primera y última posesión, la de dar a luz hijos robustos. (...) Lo que, pese a todo el miedo, hace tener compasión de ese peligroso y bello gato que es la <<mujer>> es el hecho de que aparezca más doliente, más vulnerable, más necesitada de amar. (Nietzsche, 1972, p. 187-189).

En síntesis es la mujer en F. Nietzsche un ser antagónico, cuya esencia radica en la servidumbre, esto es, servir al *Ego Dominans* que detenta la Voluntad de Poder, de esta manera el único sentido de la existencia de la mujer, no es otro que, dar a luz a futuros “Súper-Hombres”. No obstante, las mujeres que aspiran a la independencia tienen como fin convertirse en <<Señor>>, no en lo que no se les ha dejado ser.

IV. La Metafísica de la alteridad

Ahora bien, las reflexiones metafísicas, ontológicas y éticas cobran un nuevo sentido a causa de E. Lévinas, alumno de Heidegger en Freiburg y amigo de E. Dussel. Hasta cierto punto, la reflexión moderna sobre el ser y el sujeto se había abordado desde la metafísica de la subjetividad, por tal razón, el análisis de tales cuestiones trae consigo al Ego que desde su autoconciencia y su capacidad para poder ejercer su voluntad, era capaz de constituir al mundo y otorgarle sentido a todo lo que le rodeaba como mediación para conservar y aumentar su capacidad cognoscitiva y de dominio práctica.

A su vez, la corriente fenomenológica iniciada por E. Husserl y retomada por M. Heidegger continuaba fundamentando las manifestaciones de los entes en el mundo como cosas sentido (incluyendo a los sujetos). Los entes son dotados de sentido, en la medida en que, es el sujeto el causante de hacer existir algo como fenómeno. Es decir, el Ego trascendental posibilita la manifestación del objeto tal como es percibido por él y en él

(Moreno, 1998). No obstante, E. Lévinas contrargumento y agregó un nuevo énfasis en la discusión, pues:

La totalidad del mundo, tan analizada por Heidegger, (...) es trascendida desde el Otro cuya alteridad pone en cuestión al mundo como última instancia. Si el mundo es la comprensión del ser, como su fundamento, más allá del mundo se revela el Otro en la proximidad. (Dussel, 2014, p. 4).

De manera que, la trascendencia que con lleva al Otro sobre la comprensión del ser, manifiesta una ruptura frente al mismo, en tanto que, la cuestión enunciada supera el encierro de la conciencia subjetiva, “el Yo cautivo de sí mismo” (Lévinas, 1977, p. 9). Sale de sí para contemplar al Otro.

Por tal motivo, Lévinas presenta una preocupación en relación con la mirada teórica metafísica y ontológica que se torna totalizante y totalitaria, en la medida en que, se comprende al ser desde una unidad y se afirma como un absoluto que interactúa con los entes, sí y solo sí, son lo mismo que el ser, o se da una reducción de lo Otro a lo Mismo que *es*. De ahí que se cree una errónea idea, según Lévinas (1977), que la Ontología precede a la Metafísica, lo que trae como consecuencia la permanencia de lo Mismo, pues el ser solo se conoce a sí mismo. Así:

El primado de la Ontología heideggeriana no reposa sobre el truísmo: <<para conocer el ente es necesario haber comprendido el ser del ente>>. Afirma la prioridad del *ser* con respecto al *ente* es ya pronunciarse sobre la esencia de la Filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber). (...) La relación con el ser, que funciona como Ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción del Mismo a lo Mismo. (Lévinas, 1977, p. 69).

En este orden de ideas, si se quiere comprender el ser es fundamental no partir del ser en primera instancia, sino del ente que porta el ser, pues en la medida en que, al ente se le deje ser, se le puede comprender, pero no ya desde una relación de saber, sino desde una relación ética que reconoce la anterioridad del ente sobre el ser. Entonces:

La comprensión del ser en general no puede *dominar* la relación con el Otro. Esta domina aquella. No puede salirse de la sociedad con el Otro, aun cuando se considere el ser del ente que él es. (...) Este <<decir-al-Otro>> —esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente— precede a toda Ontología. Es la relación última del ser. La Ontología supone la Metafísica. (Lévinas, 1977, p. 71).

Además, debe entenderse que para Lévinas es la Ética la Filosofía Primera, Metafísica. Pues la comprensión del mundo da lugar al Otro, que está más allá del ser, no como objeto puesto por el sujeto, ni como objeto mismo, sino como alguien que, inevitablemente, conlleva a una experiencia sensible en primera instancia (cara-a-cara levinasiano); puesto que la visión y la escucha forman parte del *recibimiento del otro*, al que se le interpreta más no se le objetiviza. De manera que, “el lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser.” (Lévinas, 1977, p. 210). La Metafísica parte desde la exterioridad en la que el Otro se revela como absolutamente otro, en Lévinas.

Dussel (1975) manifiesta que la definición al Otro como absolutamente otro es equívoca, ya que esto conlleva a entender que con el Otro no puede existir ni la comprensión, como tampoco la comunicación, en consecuencia no se puede salvar a ese Otro por ser absolutamente otro, puesto que si el sujeto no le comprende, ni se puede comunicar con el Otro, no puede hacer más que una actividad contemplativa ante él. Entonces, el Otro:

No es unívoco como una cosa en la Totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como absolutamente exterior. “El Otro” posee la exterioridad propia de la persona que cuando se revela todavía no es adecuadamente comprensible, pero que, con el tiempo por la convivencia y el solidario comprometerse en el mismo camino de Liberación llegan a comunicarse históricamente. (Dussel, 1975, p. 9).

Asimismo, agrega Dussel, la ausencia en la filosofía de Lévinas de las mediaciones, entendiéndose por estas el conjunto de actos humanos que conforman un medio para cumplir un determinado fin, ya que las mediaciones implican las posibilidades prácticas para la realización de una finalidad cualquiera, como el proyecto de vida, por ejemplo (Dussel, 2014). Entonces, para que la alteridad pueda realmente realizarse es necesario plantear las mediaciones como un tema indispensable:

Lévinas describe en definitiva una experiencia primera: cara-a-cara, pero sin mediaciones. “El Otro” interpela, provoca, clama, pero nada se dice, no solo de las condiciones de oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora, en “servicio” (hobadáh en hebreo) a su exigencia de Justicia. (Dussel, 1975, p. 8-9)

Por ahora, queda claro que, “al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano ontológico.” (Lévinas, 1975, p. 214).

Si bien el aporte metafísico (ético) de Lévinas, es preciso, prudente y relevante para la reflexión de la posible comprensión del ser y, lo más trascendental, de su inevitable articulación con el ente que se presenta como Otro, es menester revisar los postulados de la alteridad a la luz de la mujer. Lévinas (1977) manifiesta la necesidad de indicar un plano en el que se trascienda *la epifanía de Otro* a través del *rostro*, por tal motivo indica como *plano* el amor (l'amour) y la fecundidad, en el que inmediatamente liga a la mujer, así manifiesta la alteridad de lo femenino (l'altérité du féminin): “lo femenino, es lo Otro, refractario a la sociedad, miembro de una sociedad de dos, de una sociedad íntima, de una sociedad sin lenguaje.” (Lévinas, 1977, p. 275).

A partir de lo anterior, el filósofo francés, realiza un discurso descriptivo con un lenguaje metafísico y romántico —que muchas veces trae como consecuencia que se pierda la objetividad del texto—. Así, para detallar el *eros*, Lévinas acude a la definición esencialista de feminidad, para después dar lugar a la descripción de la desnudez erótica que se torna juego. Entonces resulta que, Lévinas es prisionero de la vieja visión patriarcal que asocia a lo femenino (le féminin) con la ternura, la debilidad (faiblesse), y la pasividad:

El amor apunta al Otro [Autrui], lo señala en su debilidad [dans sa faiblesse]. La debilidad no es aquí el grado más bajo [le degré inférieur] de cualquier atributo. La deficiencia relativa de una determinación común para mí y para el Otro. Anterior a la manifestación de los atributos, ella cualifica la alteridad misma [elle qualifie l'altérité même]. Amor, es temer [craindre] por otro, rescatar a su debilidad. En esta debilidad, como en la aurora, se levanta la Amada que es amada. Epifanía del Amado [Épiphanie de l'Aimé], lo femenino [le féminin] no viene a añadirse al objeto o a usted, dado que previamente se encuentra neutra. La epifanía de la amada, no se distingue del régimen de ternura. La modalidad de lo tierno consiste en una fragilidad extrema [fragilité extrême], en una vulnerabilidad [vulnérabilité]. Se manifiesta en el límite del ser [l'être] y no ser [ne pas être]. (...) La simultaneidad o la equivocidad de esta fragilidad y el peso de no significación, nosotros llamamos feminidad [nous l'appelons féminité]. (Lévinas, 1977, p. 266).

El hilo argumentativo, consecutivamente, nos lleva no solo a vislumbrar el amor de manera unidireccional (hombre-mujer), sino que también a la visión teleológica del mismo, la fecundidad:

El amor no representa un caso particular de amistad. Amor y amistad no solo se experimentan diferente. Su correlativo difiere. La amistad va hacia el Otro, el amor busca lo que no tiene la estructura del ente, sino lo infinitamente futuro, lo que se ha de engendrar. (Lévinas, 1977, p. 276).

Lévinas sin darse cuenta continúa alienando a la mujer, pues al determinarla como frágil, vulnerable y débil, cuya trascendencia radica en engendrar. Tal parece que es la existencia de la Otra una subsunción a lo Mismo como masculino. La crítica de Dussel es acertada:

El cara-a-cara originario, como bien lo entendió Lévinas contra la fenomenología todavía aquí intuicionista, es la del *eros*, de un varón y una mujer. Pero ya aquí la mujer es descrita como pasividad, como la interioridad de la casa, como el recogimiento del hogar. Es decir, su descripción aliena a la mujer en una cierta visión todavía machista de la existencia. Sin liberación de la mujer Lévinas puede hablar del hijo, pero por su parte, queda mal planteada la cuestión de la educación del hijo, es decir, lo que Pablo Freire llamaría la liberación del oprimido. Sin liberación del hijo queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político. (Dussel, 1975, p. 8).

Asimismo, la crítica de la alteridad de la mujer en Lévinas realizada por Simone de Beauvoir es fascinante, su tesis inicial radica en que, es “el hombre quien define a la mujer no en sí, sino respecto de él; no la considera un ser autónomo.” (Beauvoir, 1965, p. 12). A partir de esta tesis se despliega un análisis a la categoría del Otro expuesta por Lévinas en *El Tiempo y el Otro*; es menester revisar dicha crítica, pues Simone de Beauvoir es una de las pensadoras que en los sesentas dio fundamentos teóricos a las feministas para pensar ¿qué es ser mujer? Además, su teoría se alimenta de los postulados marxistas y existencialistas-humanistas que dotan de un nuevo significado al sujeto, en este caso, al sujeto que se hace mujer.

Pues bien, Simone de Beauvoir (1965) plantea dos ejes temáticos para la crítica de la alteridad; el primero versa sobre las implicaciones dialécticas históricas que han determinado esta categoría del “Otro”; la segunda trata la definición de lo Otro, entendiendo por este a la mujer, que hace hincapié en la constitución del hombre como sujeto para sí.

Así, comenta Simone de Beauvoir como la alteridad surge en el pensamiento humano como categoría esencial que reposa en la dualidad del sujeto y lo que está frente a él, como algo distinto, pero tal dualidad no parte desde el reconocimiento, sino que por el contrario desde el antagonismo que es inevitable, según la ejemplificación de la autora sobre la

constitución del Sujeto. Además agudiza la tensión entre esos actores antagónicos, en tanto que, alguno de ellos se somete a aquel que determina lo que forma parte de lo Uno (del mundo del sujeto) y lo que es lo Otro (distinto del mundo del sujeto).

La alteridad es una categoría fundamental en el pensamiento humano. Ninguna colectividad se define nunca como Una si no coloca inmediatamente a lo Otro enfrente de sí. (...) Para el aldeano toda la gente que no pertenece a su aldea es sospechosamente “Otra”, para el nativo de un país, los habitantes de un país que no son el suyo, son “extranjeros”, los judíos son “Otros” para el antisemita, los negros para los racistas norteamericanos, los indígenas para los colonos, los proletarios para las clases poseedoras. (Beauvoir, 1965, p. 13).

Hasta este punto se entiende <<el ser es, el no-ser no es>> esto es, aquella experiencia ontológica que constituye las mediaciones o posibilidades de la comprensión del ser desde una determinada *totalidad-sistémica*, es decir, “la ontología, el pensar que expresa el ser (del sistema vigente y central), es la ideología de las ideologías, el fundamento de la auto-interpretación de los imperios del centro.” (Dussel, 2011, p. 22). Entonces acierta Simone en el postulado de lo Otro desde las implicaciones históricas en las que el sistema (*totalidad-sistémica*) define que el ser es todo lo igual a este, por tanto:

No es posible plantear a ningún sujeto sin oposición y espontáneamente como lo inesencial; lo Otro, al definirse como Otro, no define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno cuando se plantea como Uno. Pero para que no se produzca una media vuelta de lo Otro, a Uno es necesario que se someta ese punto de vista extraño. (Beauvoir, 1965, p. 14).

Lo anterior trae como consecuencia que lo Otro tenga un carácter negativo, desde la teoría y la práctica, pues es el no-reconocimiento de alguien que *es* en efecto. De ahí que, Simone cuestione desde una mirada crítica la descripción que sostiene Lévinas sobre la conciencia y el misterio que representa para él la mujer. Frente a lo anterior Simone de Beauvoir (1965) replica:

Supongo que el señor Lévinas no olvida que la mujer es también para sí, una conciencia. Pero es chocante que adopte tan deliberadamente un punto de vista de hombre, sin señalar la reciprocidad del sujeto y del objeto. Cuando escribe que la mujer es un misterio, sobreentiende que es un misterio para el hombre. Aunque esta descripción, que se quiere objetiva, es de hecho una afirmación del privilegio masculino. (p.13).

La exposición de E. Lévinas respecto a la mujer desde la alteridad presenta equívocos, como lo han señalado Dussel (1975) y S. de Beauvoir (1965), puesto que “la

mujer ella es el Otro en el corazón de una totalidad [Eros-hogar en Lévinas] cuyos dos términos son necesarios el uno para el otro.” (Beauvoir, 1965, p. 16). Esa necesidad es en Lévinas la procreación del Otro futuro, del que aún no está.

Por lo tanto es el objetivo de S. de Beauvoir suprimir esa concepción de que la mujer debe identificarse como lo Otro, “así, la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de los medios concretos, porque experimenta el vínculo necesario que la sujeta al hombre sin plantearse la reciprocidad, y porque a menudo se complace con su papel de Otro.” (Beauvoir, 1965, p. 17). Aunque, la visión marxista y existencialista-humanista impregna todo el análisis de la problemática de ser mujer, es en la propuesta de la mujer que se plantea como sujeto —lo que sería su segunda tesis—, donde es más notorio tales visiones teóricas, en tanto que, el sujeto mujer (o cualquier otro) solo puede llegar a *ser* tal, cuando toma conciencia de sí y de su papel en una determinada clase social o grupo antagónico:

Si la mujer se descubre como lo inesencial que nunca vuelve a lo esencial, es porque ella misma no opera esa vuelta [la toma de conciencia de sí]. Los proletarios dicen “Nosotros”, los negros también. Al plantearse como sujetos, transforman en “Otros” a los burgueses y a los blancos. (...) Los hombres dicen “las mujeres” y ellas retoman estas palabras para designarse a sí mismas, pero no se plantean auténticamente como sujeto. (Beauvoir, 1965, p. 15).

Hasta aquí por una parte, el análisis de S. de Beauvoir a la categoría de alteridad planteada por Lévinas y, su vez, vista a la luz de la mujer, evidencia la equivocidad con la que se la trata. Pero, por otra parte, la visión —necesaria— de la toma de conciencia de sí, por parte de la mujer, cae igualmente en un error, ya que aún el sujeto consciente de sí perpetúa <<el ser es, el no-ser no es>>. Dicho de otra manera, las mujeres sujeto conscientes de sí mismas *son* y los opresores deben convertirse en “Otros”, de manera que la alteridad sigue siendo una concepción meramente negativa, aún en un nuevo orden existente, pues parece ser una pugna por estar en lo Uno y no en lo Otro.

Cabe mencionar que, no se puede negar la existencia de un bloque social de oprimidos y excluidos por una totalidad política, en los que estaría también la mujer latinoamericana, ellos, los oprimidos, conforman el Otro político, pero la idea de concebir al Otro —tanto en la teoría como en la práctica— no es para que se emancipe, sino para que se libere; el Otro no se emancipa para *ser* el amo-opresor que no había sido, sino que por el contrario se libera para que *sea*, en tanto que, no se le había permitido ser (Dussel, 2011).

La idea de concebir a la mujer latinoamericana desde una metafísica de la alteridad traería consigo el supuesto de aceptar la exterioridad, en la que se encuentra frente a la totalidad que se ha definido bajo el patriarcalismo y, a su vez, la alteridad propia que ha experimentado históricamente desde 1492 frente al Ego europeo que invade América.

V Marco categorial dusseliano para pensar el ser de la Mujer

Ahora bien, en el discurso de E. Dussel se podría ubicar a la mujer en la *exterioridad*, para Dussel es la categoría más importante de la Filosofía de la Liberación, en tanto que, da cuenta de esa exclusión que sufre el Otro, ya sea como individuo o como pueblo. Esta exclusión solo se puede manifestar o visibilizar a través de la comprensión de la *totalidad* y su lógica, es decir, todo aquello que está como exterior, como fuera *de*, es fundamentando bajo el no-ser, lo que carece de sentido dentro de la lógica de la totalidad.

No obstante, llegado a este punto es necesario aclarar qué es la *totalidad*. Primero habría que hacer una aclaración: la totalidad no tiene sentido, porque es el fundamento de todo sentido, tampoco es un objeto, pero todo lo que está a nivel óptico está en la Totalidad. (Dussel, 2011). La totalidad es aquella que dota de sentido a los entes y los ordena de acuerdo a su valor con esta, cabría la exclusión de aquello que no tiene sentido dentro de la totalidad. El sistema como totalidad (límite de límites) tiene un *pro-yecto* que, en términos aristotélicos, es *acto*. Todo aquello que limite o este fuera del *pro-yecto* no debe ser tomado en cuenta, pues no es coherente con el todo, debemos entender la Totalidad como la esfera que encierra y re-produce lo Mismo, ya que “*fundamento e identidad son una y la misma cosa. El ser es idéntico a sí mismo.*” (Dussel, 2011, p. 58). De esta manera, lo Otro —lo que está fuera, en la exterioridad que limita con la Totalidad y que además tiene consigo otro pro-yecto diferente— restringe no solo la capacidad de comprensión por ser Otro, sino que además manifiesta el no-sentido y el no-ser, porque el ser *es* y el no ser *no-es*, la totalidad *es*, la exterioridad *no-es*, desde la lógica de la Totalidad.

Por consiguiente, la mujer tiene dos opciones para (sobre) vivir o se afirma conscientemente desde la *exterioridad* de la *totalidad*, como *alteridad* negada, o por el contrario, inconscientemente es participe en la totalidad como alteridad subsumida (alienada).

La *alienación* es para Enrique Dussel (2015) la más concreta y más compleja de las categorías de su marco categorial, debido a que en esta categoría interactúan: la *exterioridad* y la *totalidad*. Dussel retoma lo que para Marx es alienación, esto no es otra cosa que, subsunción; subsumir es meter dentro algo que está debajo. Entonces, si está debajo es porque está fuera de ese algo de lo que va a hacer parte.

Hasta este punto, lo que da a entender este análisis es que sin exterioridad no puede haber subsunción. No se puede incorporar a la Totalidad algo que ya está en esta, se necesita que algo esté fuera de la Totalidad para hacer este proceso de subsunción. Esta idea fue justificada y fundamentada por la Ontología clásica de Occidente, según Dussel, ya que la multiplicidad aquí es equivalente a la exterioridad, porque limita con el horizonte del Uno (la Totalidad). El Otro se postula como mediación en el proyecto de la Totalidad y con ello se da lugar a la subsunción de él o su eliminación en dado caso que oponga resistencia, esto significa la negación de su alteridad y de su dignidad como persona, pues no es incluido y reconocido, sino subsumido en la Totalidad como propiedad o cosa funcional.

La Mujer pasa por un proceso de subsunción, prueba de ello es la cosificación de la mujer, como propiedad del hombre en las relaciones de pareja. Asimismo, la mercantilización de su cuerpo en esta totalidad sistémica.

Por consiguiente se entiende que hay algo que va más allá de la totalidad sistémica. Se parte así en esta filosofía manifestando que “la liberación es el movimiento mismo metafísico o trans-ontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad.” (Dussel, 2011, p. 108). Lo anterior es debido a que, el proceso o movimiento de la Liberación toma como punto de partida al Otro que está más allá del horizonte de la totalidad, en la exterioridad.

En la medida en que, el Otro es una persona concreta bajo una situación de opresión determinada su epifanía, esto es, la manifestación del mundo del Otro, va a irrumpir como interpelación (llamado a la responsabilidad por él), por ello causa el despertar o no de la conciencia ética no moral, porque no se asumen las normas vigentes del sistema, sino la interpelación del Otro que está en una situación de injusticia.

Para finalizar, Dussel (2015) menciona que la praxis de Liberación de la mujer exige ver el nuevo modelo de mujer y también de varón. Lo anterior es relevante, en tanto que,

este trabajo de grado que aprehende la categoría de Liberación tiene un doble quehacer, por una parte debe analizar ese proceso de liberación que describe Dussel para la mujer latinoamericana. Y por otra parte, se debe pensar si aquello que describe el filósofo basta para que el esquema conceptual sea fuerte o falta completar algo a este proceso.

Sin duda alguna la praxis de la liberación de la mujer bajo este marco categorial exige comprender el papel de la mujer en esta totalidad-sistémica. Por lo tanto, me pareció muy pertinente describir brevemente algunas de las categorías del marco categorial de la Filosofía de la Liberación, puesto que del nivel más abstracto se quiere pasar a un nivel concreto: la exterioridad y la alteridad de la mujer latinoamericana. De manera que, todas las categorías aquí presentadas son, para mí, las herramientas interpretativas para abordar la temática propuesta.

Capítulo II

Este capítulo tiene cuatro secciones; la primera trata las interpretaciones más relevantes que se han realizado en Filosofía sobre la Modernidad; la segunda sección versa sobre la constitución de Europa como *Centro* y el surgimiento de la concepción del proceso de modernización que se debe llevar a cabo en América Latina a cargo de los europeos ilustrados (*falacia desarrollista*), por tal motivo la teoría y las prácticas efectuadas dan cuenta de una posición ontológica eurocéntrica que fundamenta <<el ser es, el no-ser no es>>, en donde América Latina no-es queda entonces como el Otro; la tercera se encuentra enmarcada en la *exterioridad* y la *alteridad* del sujeto latinoamericano que aparece como tal desde la invasión a América en 1492; La última sección fundamenta que la mujer como sujeto o persona humana —si se quiere— está inmersa en un territorio, este es, América Latina. Por ello, se aborda la irrupción de la Otra desde la erótica amerindia, la erótica hispánica y la erótica latinoamericana para esclarecer cómo en América se constituyó una Totalidad falocrática.

I. Concepciones filosóficas respecto a la Modernidad

Inicialmente la Historia de la Filosofía y algunos filósofos han comprendido solo una parte del todo que conforma la Edad Moderna; esta parte manifiesta cómo la metamorfosis del objeto de reflexión de la filosofía medieval, respecto a la filosofía moderna, es debida a las condiciones sociales para la independencia del pensamiento respecto a la teología, dicho de otra manera, a causa de la autonomía del Estado respecto a la Iglesia. Así, el pensamiento occidental manifestó en su discurso la autonomía de la razón y, además, la inseparabilidad entre la verdad y la autoconciencia. De tal manera, la razón del sujeto moderno intento darle un fundamento a todo lo existente para llegar al establecimiento de la Verdad a través de la reflexión de la centralidad del sujeto. Entonces, fue el sujeto moderno quien configuró al mundo y todo lo que hay en él como objeto, como representación que debe ser analizada para llegar tener un conocimiento cierto y del cual no se pudiera dudar.

Sin embargo, la polémica que suscita la Modernidad da a lugar a cuatro visiones, la primera —que será desarrollada en el segundo apartado— es aquella que afirma a la modernidad como un progreso lineal que acontece en Europa y, a su vez, se puede entender como un elogio a la razón moderna europea (Kant, Hegel); la segunda visión es aquella

mirada crítica que denuncia el mito de la Ilustración, debido al uso instrumental de la razón, puesto que para alcanzar fines subjetivos se va en contra de las nociones del *bien supremo*, así lo expresaban Adorno y Horkheimer:

Cuanto más pierde se fuerza el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de manejos ideológicos y de difusión de mentiras más descaradas. El iluminismo disuelve la idea de razón objetiva. (...) Intereses creados opuestos a los valores humanitarios tradicionales, suelen respaldarse en nombre del “sano sentido común” en la razón impotente, neutralizada. (Horkheimer & Adorno, 1973, p. 20).

Por tanto, la ilustración cae en un mito para Horkheimer y Adorno, pues las premisas de pretender liberar a los hombres del miedo y construirlos en señores, derrocar la imaginación mediante la ciencia e iniciar un proceso de racionalización del mundo era constituir un nuevo mito, lastimosamente en nombre del dominio ilustrado se justificó el crimen y el exterminio denunciado por la Escuela de Frankfurt en la primera mitad del siglo XX y cuyo legado nefasto se desarrolló desde el siglo de las luces.

La tercera visión parte desde una postura post-moderna, esto es, de una visión teórica que se configura a sí misma después de la modernidad, pues asume que esta debe ser superada. Para tal fin es necesario rechazar los *meta relatos*, (grandes relatos que realizaban análisis causales) pues no son más que utopías o teorías caducadas como el marxismo, desde este enfoque.

Así, J. F. Lyotard (1987) frente al lazo social propone un método que parte desde los actos del habla, los múltiples juegos lingüísticos y su aspecto paradigmático. Cabe resaltar la primacía de una teoría tecnocrática en este filósofo francés, puesto que, según él, “el «redespliegue» económico en la fase actual del capitalismo, ayudado por la mutación de técnicas y tecnologías, marcha a la par, ya se ha dicho, con un cambio de función de los Estados.” (Lyotard, 1987, p. 15). Por consiguiente, las funciones que propone tal fase no pueden ser otras que, las de reproducción y regulación de la información, de esta manera la tesis de Lyotard es que los juegos de lenguaje son un requisito para que haya sociedad, “una «jugada» técnica es «buena» cuando funciona mejor [Output] y/o cuando gasta menos que otra [input].” (Lyotard, 1987, p. 36). Así los nuevos roles que se encuentran en la sociedad son: *Autómatas*, *decidores*, *destinatarios* y los *mensajes* que contienen jugadas y contrajugadas lingüísticas de un determinado discurso.

La última visión, es la de la Filosofía de la Liberación de E. Dussel, igual que la segunda se establece una crítica al mito de la modernidad, pero la distinción es el cómo se aborda dicho mito, es decir, el asunto de la Modernidad va más allá de la *razón instrumental*. Así “la modernidad se origina, según la interpretación corriente que intentaremos refutar, en un <<lugar>> y en un <<tiempo>>. El <<desplazamiento>> geopolítico de ese <<lugar>> y de ese <<tiempo>> significará igualmente un desplazamiento <<filosófico>>, temático, paradigmático.” (Dussel, 2008, p. 156). Para develar tal desplazamiento la crítica versa sobre la falacia desarrollista, pues esta permea los sistemas de pensamiento occidentales y su inherente praxis. La falacia desarrollista “trata de una posición ontológica por lo que se piensa que el “desarrollo” (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilateralmente por toda otra cultura.” (Dussel, 1992, p. 22).

Además, cabe mencionar que para darle más fundamentos a sus tesis Dussel (2011) expresa la importancia de la invasión de América para que la modernidad pudiera constituirse como sistema-mundo. En tanto que, solo desde el siglo XV con el descubrimiento de América, se pudo constituir una economía-mundo-europea, por ello justifica Dussel la necesidad de un replanteamiento de la modernidad, pues según él está no inicia con la Ilustración, sino que es con el descubrimiento de América.

II. La falacia desarrollista hacia una construcción eurocéntrica de la historia

En este orden de ideas Enrique Dussel postula que, se gesta desde el romanticismo alemán del siglo XVIII (ese movimiento que propiciaba tener una actitud vital, en el sentido de asumir el mundo y a su vez la presencia en él) una construcción ideológica y eurocéntrica de la Historia.

Lo anterior es debido a que, el sujeto moderno establece las edades de la Historia, esto no es otra cosa que, las divisiones en: Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna y, posteriormente, Edad Contemporánea. El problema radica en que esta división de la Historia da a entender que esta es lineal, además las civilizaciones orientales quedan concebidas simplemente como sociedades originarias, mientras que La Civilización llega a su punto y máximo desarrollo en Europa, a causa de esto el sujeto moderno cree que es un *deber ser* ilustrar o modernizar a todos aquellos pueblos que no han llegado a ese proceso.

Entonces, en 1784 es planteada la Ilustración (Aufklärung) por Immanuel Kant (como se cita en Dussel, 1992):

Ilustración (Aufklärung) es la salida [Ausgang] por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable (verschuldeten uhmündigkeit). (...) La pereza [faulheit] y la cobardía [feigheit] son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece gustosamente en ese estado de inmadurez. (p. 22).

Es menester prestar atención a las categorías de Kant, puesto que en ellas encontraremos un discurso teórico expuesto en los sistemas filosóficos, y cuya justificación sustenta una praxis eurocéntrica, estableciendo el sentido de la falacia desarrollista: *Ilustración (Aufklärung)* como proceso de éxodo, de *salida (Ausgang)*, reafirmación que justifica la colonización, puesto que exige que alguien que posee una *inmadurez culpable (verschuldeten uhmündigkeit)* ya sea por *pereza (faulheit)* o *cobardía (feigheit)* esté subordinado a la tutoría de quien detenta el ser ilustrado. Por tal motivo Dussel pregunta: “¿Un africano en África o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano, posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez?” (Dussel, 1992, p. 22).

En este orden de ideas, el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel como representante cumbre del idealismo alemán, aquel que inicia con I. Kant, termina reafirmando la falacia desarrollista.

Así, debido a que Hegel ratifica la idea de los románticos de la Historia lineal, establece una teleología propia del pensamiento eurocéntrico dado en la visión de *desarrollo (Entwicklung)*, este es considerado como el movimiento que hace el concepto (*Begriff*) hasta culminar en la Idea, en el Absoluto. De esta manera, el *desarrollo (Entwicklung)* es visto como algo dialécticamente lineal, de ahí que Hegel (como se cita en Dussel, 1992) manifieste que “la historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo.” (p. 24). Por tanto, el *desarrollo (Entwicklung)* culmina en Europa, esta viene siendo el Absoluto.

En la visión de Hegel frente a la Historia quedan descartadas América y África, por tanto, se constituye Europa como Totalidad. Aunque se excluyen ciertas regiones de Europa, dicho de otra manera, Hegel (como se cita en Dussel, 1992) afirma que solo “Alemania, Francia, Dinamarca, los países escandinavos son el corazón de Europa (das Herz Europas).” (p. 28).

De esta manera la totalidad sistémica (*Totalität*) queda constituida por Asia, África y Europa, como la *santa trinidad*. De igual importancia es la ubicación geográfica de Europa por Hegel, ya que esta queda situada como centro (*Mettelpunkt*). Cabe mencionar que esta visión moderna sigue vigente, en la medida que, toda representación del mapamundi coloca a América al lado de Europa y no al lado de Asia, con esta forma de ilustración se enseña la misma visión de Europa como centro (*Mettelpunkt*). Entonces Hegel (como se cita en Dussel, 1992) manifiesta que:

Las tres partes del mundo mantienen pues, entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad (*Totalität*). (...) El mar Mediterráneo es el elemento de unión de estas tres partes del mundo, y con ello lo convierte en el *centro* (*Mettelpunkt*) de toda la historia universal. (...) El mediterráneo es el eje de la historia universal. (p. 25-26).

Sin embargo, para el filósofo alemán el *desarrollo* (*Entwicklung*) implica una serie de fases que surgen de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y de su evolución al hacerse consciente de sí. A causa de esto Hegel (como se cita en Dussel, 1992) expone:

El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo [Neven welt] proviene del hecho de que América (...) no ha sido conocida hasta hace poco para los europeos. Pero no se crea que es la distinción puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no solo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos. (...) El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen. (...) No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho. (...) De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima (*sowie der Geist sich ihr näherte*). (...) La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente. (p. 25).

Hasta este punto se expresa como la categoría *desarrollo* (*Entwicklung*) es transversal en todo el discurso de Hegel, el corazón de Europa (das Herz Europas) late en unos territorios definidos: Alemania, Dinamarca, Francia y los países escandinavos, por tanto, con el Nuevo Mundo (Neven welt) la conciencia del espíritu de Europa va adquiriendo una justificación, en la medida en que, el Nuevo Mundo (Neven welt) es inferior y además se expira en el momento de aproximación con el Espíritu, de esta manera Hegel (como se cita en Dussel, 1992) enuncia que:

La significación ideal superior es la del espíritu, que retorna en sí mismo, desde el embotamiento de la conciencia. Surge la conciencia de la justificación de sí mismo, mediante el restablecimiento de la libertad cristiana. El principio cristiano ha pasado por la formidable

disciplina de la cultura; y la Reforma le da también en su ámbito exterior, con *el descubrimiento de América*. (...) El principio del Espíritu libre se ha hecho aquí bandera del mundo, y desde él se desarrollan los principios universales de la razón. (...) La costumbre la tradición ya no valen; los distintos derechos necesitan legitimarse como fundados en principios racionales. Así se realiza la libertad del Espíritu. (p. 29).

Tanto Hegel como Kant perpetúan la idea de un proceso de *Ilustración (Aufklärung)* en cabeza de Europa, puesto que el Nuevo mundo (Neuen welt) ha servido como autoafirmación de la superioridad de Europa debido a su inevitable *desarrollo (Entwicklung)*, entonces el reconocimiento de ese mundo nuevo es para concebir el proyecto de la modernidad, esto es, la idea de un “desarrollismo”, de una modernización que dará lugar a unos paradigmas de progreso y su estrecha relación con la racionalidad moderna.

Asimismo, Hegel y Kant desconocieron que la modernidad es el resultado no de unos acontecimientos que se dan dentro de Europa, sino que por el contrario, es una experiencia mundial, en tanto que, con base en la distribución de redes comerciales tanto terrestres, como marítimas se logra conectar todo el mundo. Por tal motivo, se debe debatir la modernidad bajo el concepto de *sistema-mundo* y además fijarle una fecha para tal fenómeno, esta no podría ser otra que 1492, pues según Dussel, la historia mundial que definía Hegel linealmente de Asia a Europa, corresponde en 1492 a una verdadera historia —empíricamente hablando— pues quedan incluidas Europa, África, América y Asia como fruto del descubrimiento del Nuevo Mundo.

Por supuesto para evidenciar esto Enrique Dussel demuestra como la historia mundial fue construida por Europa Occidental en una visión meramente eurocéntrica, literalmente, puesto que,

En el siglo XV, hasta el 1492, la que hoy llamamos “Europa Occidental” era un mundo periférico y secundario del mundo musulmán. Nunca había sido “Centro” de la Historia, Europa Occidental no se extendía más allá de Viena por el este, ya que hasta el 1681 los turcos estuvieron junto a sus muros, y de Sevilla en su otro extremo. (Dussel, 1992, p. 147).

De ahí que Europa se constituye o se impone como centro del mundo, centro de la Historia en la Modernidad. Pero la realidad es que en la construcción de la Historia han influido y actuado los pueblos periféricos de Europa, para el nacimiento de la Modernidad tuvo un papel relevante y fundamental la invasión de América, hecho que no es narrado,

pues generalmente se habla de tres hechos para la construcción de la Modernidad: el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración.

América aparece en la historia mundial en el mito de la Modernidad, para Dussel (1992) la Modernidad se desarrolla como un mito irracional que justifica la violencia bajo la falacia desarrollista, esto es, aquella que afirma que Europa es la cultura más desarrollada, por lo tanto esta debe guiar o ilustrar el proceso de modernización, puesto que todos deben recorrer los mismos caminos de Europa para salir de su estado de inmadurez:

De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, “utilidad”, “bien” del bárbaro que se civiliza que se desarrolla o “moderniza”. En esto consiste el “mito de la Modernidad” en un victimizar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización. (Dussel, 1992, p. 100).

III. El sujeto latinoamericano y su relación con el proceso de *invención*, *encubrimiento*, *conquista* y *colonización*

La referencia a la invasión y la Modernidad no son de ninguna manera superfluas, por el contrario son esenciales para la explicación del ser y el estar en América Latina, ya que el sujeto latinoamericano, al que se refiere en este trabajo, nace en la invasión de América.

Más aún, para entender el tema de la constitución de Europa como “Centro” y totalidad, del papel de la invasión de América en la Modernidad y de la exterioridad del “Otro” latinoamericano y su posterior dependencia, es preciso entender que son cuatro momentos esenciales los que postula Dussel (1992) para este contexto, el primero es la *invención*, en la medida en que, a donde se quería llegar era la India, se trataba de explorar lo conocido. Sin embargo:

Esto es lo que llamamos la “invención” del “ser-asiático” de América, es decir, el “ser-asiático” de ese continente solo existió en el “imaginario” de aquellos europeos renacentistas. Colón abrió la política y oficialmente en Europa la puerta al Asia por el Occidente. Pero con su “invención” pudieron seguir existiendo, como la Santa Trinidad, las “Tres Partes” de la tierra (Europa, África y Asia). (Dussel, 1992, p. 43-44).

El segundo es el *encubrimiento* de América, puesto que el Otro, el indígena, no fue descubierto como Otro, sino que fue asumido como proyección de lo Mismo. Se puede hablar de un descubrimiento en términos geográficos, según Dussel, tal como lo hizo el italiano Amerigo Vespucci en 1501, él por accidente llegó a Brasil, queriendo llegar a la India, aunque reconoce que se trata de un mundo nuevo y desconocido que se abría a Europa y a su vez, Europa se abre a un nuevo mundo. Sin embargo, “América no es descubierta como algo que resiste distinta, como el Otro, sino como la materia a donde se proyecta “lo Mismo”. No es entonces la “aparición del Otro”, sino la “proyección de lo Mismo”: en-cubrimiento.” (Dussel, 1992, p. 51).

La anterior afirmación se debe al hecho de que no se acepta ese mundo nuevo y desconocido como Otro (América), sino que por el contrario el *Ego (Yo) europeo* en su lógica de la totalidad y en coherencia con su proyecto, empieza a planificar en este la continuación de dicho proyecto, es decir, para conocer lo nuevo el *Ego europeo* comprende desde su horizonte de experiencia de lo Mismo, de la totalidad, no se abre a lo Otro, puesto que el proyecto, que llevan a cabo los sujetos desde la Totalidad, tiene como finalidad el proceso de modernización que se daba en el occidente de su continente. Por eso Dussel habla de un en-cubrimiento. De manera que, “Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas, como ob-jeto: como lo “arrojado” (-sacere) “ante” (ob-) sus ojos. (...) El ego moderno “nace” en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas.” (Dussel, 1992, p. 53); el tercer momento es la conquista y esta está ligada con el en-cubrimiento, en tanto que:

La “conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado o, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “asalariado” (en las futuras haciendas) o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). (Dussel, 1992, p. 58-59).

De esta manera la conquista supone la relación persona-persona, no obstante es la relación del Ego europeo con el Otro, el indígena. Esa persona que encarna el conquistador es lo que Dussel llama el *Ego conquiro*, esto es, Yo conquisto, como ejemplo de ese “Yo” se utiliza en la obra de Dussel al conquistador Hernán Cortés, él efectúa la praxis de dominación. Por tal motivo el conquistador es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su individualidad —característica propia de la Modernidad— de manera

violenta sobre las otras personas (Dussel, 1992). Estas personas que son distintas van a ser eventualmente los hijos de ese *Ego conquiro* que encabeza Cortés con Malinche, la mujer indígena. Así:

La primera relación entonces fue la violencia: una relación “militar” de conquistador-conquistado, de una tecnología militar desarrollada contra una tecnología militar subdesarrollada. La primera “experiencia” moderna fue la de superioridad cuasi-divina del “Yo” europeo sobre el otro primitivo, rústico, inferior. Es un “Yo” violento-militar que “codicia”, que anhela riquezas, poder, gloria. (Dussel, 1992, p. 63).

El cuarto y último momento postulado por Dussel es la colonización del mundo de la vida. En todo caso cuando se habla de colonia se hace referencia a una tierra y cultura dominada por un Imperio específico. De esta manera, la colonización es la figura económica y política que visibiliza ese proceso de dominación. La diferencia con el momento anterior es que ya no se habla de una conquista a sangre y fuego, dicho de otra manera, de violencia directa (física), sino que se establece un proceso de modernización —que también es violento, debido a la violencia simbólica, psicológica, económica, política...— este proceso no es otra cosa que, un procedimiento imitativo de constitución de lo Mismo, de las potencias, de la totalidad que representa Europa. Sin embargo, para Dussel, modernización y colonización son equivalentes, debido a lo que se ha venido sistematizando, la falacia desarrollista y el eurocentrismo dan lugar a unas prácticas donde América queda como dominada y dependiente de Europa. De manera que:

Sobre el efecto de aquella “colonización” del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior: una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio desde el origen de la modernidad (su “otra-cara”: textil). El mundo de la vida cotidiana (*lebenswelt*) conquistadora-europea “colonizará” el mundo de la vida del indio, de la india, de América. (Dussel, 1992, p. 70-71).

En este orden de ideas, América Latina refleja la alteridad negada por la totalidad centro-europea y consecuentemente la negatividad de la vida para los sujetos latinoamericanos, debido al proceso de cuatro fases que culmina con la colonización del mundo de la vida. Motivo por el cual el sujeto latinoamericano no nace —y es preciso subrayar el no— del encuentro de dos mundos, nace de un choque, en palabras de Dussel:

Hablar de “encuentro” es un eufemismo, (...) porque oculta la violencia y la destrucción del mundo del Otro, y de la otra cultura. Fue un “choque” y un choque devastador, genocida,

absolutamente destructor del mundo indígena. Nacerá a pesar de todo una nueva cultura, pero dicha cultura sincrética, híbrida, cuyo sujeto será de raza mestiza, lejos de ser el fruto o una alianza o un proceso cultural de síntesis, será el efecto de una dominación o de un trauma originario[, debido a su antigua creación]. (Dussel, 1992, p. 87).

Asimismo está cultura híbrida, que nace de aquel choque, tiene unos sujetos propios que encarnan este proceso histórico, social, político, económico y cultural, de manera que en América se va a encontrar no solo a esas personas mestizas (hijos de indígenas y españoles), sino que también habrán zambos (hijos de indígenas y africanos), mulatos (hijos de blancos y africanos), criollos (hijos de españoles en “India”), lo que se conoce como la mezcla de razas. Por tal motivo Dussel (1992) menciona un momento posterior a la invasión, a saber el *des-cubrimiento del Otro*.

Anteriormente en este trabajo se alude al encubrimiento, esto es, el proceso que sufrió el indígena (el Otro) en la invasión debido a la proyección de lo Mismo (la totalidad) en su tierra (América), convertida en colonia. Ahora bien, en este punto se indica un proceso distinto, el descubrimiento manifiesta un procedimiento por el cual se hará visible a ese Otro que fue cubierto en la Modernidad, para tal fin es necesario pasar de la negación de la alteridad a la afirmación de la misma, pues ¿qué significa ser y estar en el continente de América Latina, teniendo en cuenta la crisis de la Modernidad y su ceguera frente al Otro?

En consecuencia Dussel (1992) reconoce seis rostros que se revelan en América Latina, el primero es el esclavo africano que fue comprado por los europeos y llevado a América y ahora es un afroamericano; el segundo es el indígena a pesar de la conquista y desaparición de los Imperios Inca, Maya y Azteca, otras tribus o comunidades indígenas nómadas —si se quiere—, los sobrevivientes de la conquista siguieron poblando América; el tercer rostro es representado por los mestizos, aquellos hijos de Cortés y de Malinche que quedaron en la ambigüedad, pues al no ser reconocidos por el padre y al no experimentar propiamente su cultura indígena quedan pues sin una identidad; el cuarto es el criollo, aquel que provoca generalmente los proyectos de emancipación del siglo XIX en América, puesto que el objetivo era dejar de ser colonias, pero para afirmar y monopolizar un Estado-nación en manos de los criollos; el quinto rostro se representa en los campesinos, indígenas, mulatos, zambos... que se dedican a trabajar la tierra y que, sin embargo, son víctimas de una *oligarquía terrateniente y latifundista*; y el último rostro que se exterioriza es el obrero que surge en la revolución industrial dependiente en el siglo XIX en América Latina, ya

que “el capital periférico debe “compensar” la transferencia de valor hacia el capital “central.” (Dussel, 1992, p. 233). Lo que quiere decir que el capital central está en manos de las potencias mundiales (China, U.S.A., Inglaterra, Alemania, U.S.A., Japón, Francia...), por tanto, para que el capital que periférico pueda retribuirse es necesario que el obrero sea sobre-explotado, esto es, carecer de garantías sociales para el salario mínimo, en consecuencia “recibir un salario de hambre y producir enorme plus valor.” (Dussel, 1992, p. 233).

En suma quedan constatados seis rostros que pueblan América Latina y que además hacen hincapié en la invasión de 1492 según Dussel. Aunque, detallado y largo o breve y corto —según la experiencia y la interpretación del lector— pudo llegar a ser dicha descripción de la invasión y el sujeto latinoamericano es relevante manifestar esto, en tanto que, para tratar la mujer latinoamericana es necesario primero definir quién es ese sujeto latinoamericano.

IV. La irrupción de la Otra como Mujer latinoamericana

No obstante, llegado a este punto es imperativo plasmar la participación y la irrupción de la Otra como mujer. Cabe aclarar que ella, en Dussel, se desenvuelve en campos dialécticos —entendiendo por estos esferas esenciales en donde el sujeto participa— a saber, el campo *erótico* que versa sobre relación del eros en la pareja; *político* que trata sobre la relación hermano-hermana como comunidad; el último el campo *pedagógico*, aborda al hijo que nace en el campo erótico y que formará parte de la comunidad política, ese hijo reproducirá la formación del *êthos tradicional* de la familia (lo enseñado en el hogar) y el *êthos social* (las instituciones). Por tal motivo aclara Dussel (1998):

Estas tres dialécticas se dan en una misma familia y la mujer está en ellas, porque es mujer, porque es madre, porque es educadora y hermana, de tal manera que todas sus funciones van a tener importancia, y al hacer crecer demasiado, una sola de ellas por ejemplo, la primera, el ser sexuado, le harán alienarse en las otras funciones. (...) La liberación de la mujer supone que esta sepa discernir adecuadamente sus distintas funciones analógicamente diversas. (p.28).

Así pues, Enrique Dussel (2011) manifiesta que la liberación de la mujer debería empezar por un replanteamiento de la esencia del *eros*, puesto que allí se visibilizan dos formas de dominación; por una parte la concepción científica sobre la erótica que es postulada por la visión psicoanalítica de S. Freud del Yo como *Ego fálico*, permite entrever

la ontología de la erótica de la dominación milenaria sobre la mujer; y por otra parte, en la práctica la sociedad es falocrática, esto es, la sociedad se gobierna y se dirige por varones. Las dos formas de dominación anteriores son transversales en los campos dialécticos, de manera que, la mujer está alienada como compañera sentimental, como madre, como educadora y como hermana, pues “la sexualidad es así como una reproducción de la dominación política, económica y cultural.” (Dussel, 2011, p. 138).

De ahí que el *Ego Fálico*, enunciado por Freud, exprese un *Yo corporalidad fálica*, un varón que enuncia *Yo deseo (Ich wünsche)*, a diferencia de la mujer que es objeto y pasividad, pues ella no tiene falo, lo que trae como consecuencia su complejo de castración.

Freud (como se citó en Dussel, 1998) afirma que “lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina es reconocida ya como albergue del pene.” (p. 50). Tal como en la ontología occidental se enunciaría <<el ser es, el no-ser no es>>, acierta Dussel cuando deduce <<el falo es, el no-falo no es>>, de manera que, la concepción freudiana perpetúa la comprensión de la totalidad mundana sin irrupción de la alteridad, específicamente, sin la intrusión de la Otra como mujer. Se podría objetar que la mujer tiene un rol en la teoría psicoanalítica de Freud, pero habría que matizar que es un papel negativo, pasivo y es descrito desde una sexualidad dominadora que es fundamentada y constituida a partir del sexo masculino. Entonces:

La sexualidad, por esencia ontológica naturalmente masculina, es al mismo tiempo mala en sí. Esta es la conclusión de la ontología griega y moderna, y es imperante en los grupos dominadores de América Latina. En este caso la maldad del pro-yecto erótico es la negación del Otro; es el no-al-Otro como otro sexuado (la mujer), pero al ser bipolar la esencia de la sexualidad meta-física, la negación de un polo castra el otro y por ello la sexualidad es éticamente suprimida. (Dussel, 1998, p. 102).

Con respecto al proyecto erótico latinoamericano y el rol de la mujer es pertinente recoger los planteamientos E. Dussel (1998), en tanto que, se está ante una sistematización histórica —que abarca tres momentos esenciales— y, a su vez, constituye el *êthos*, en sentido estricto, de la erótica latinoamericana; pues las conductas y hábitos que en la actualidad se llevan a cabo entre hombres y mujeres, están influenciados por siglos de tradición histórica que han configurado, de alguna forma, la manera de concebir y practicar la relación entre los géneros. Entonces, son tres los momentos fundantes para la praxis de la concepción fálica y falocrática en América Latina. El primero corresponde a las teogonías

amerindias que Dussel nomina *La erótica simbólica*, el segundo concierne a la etapa de la conquista de América, *la erótica hispánica*, y el tercero *la erótica latinoamericana* compete a la colonización, pues es un momento posterior, además de una consecuencia, de la conquista.

La erótica simbólica una mirada a las teogonías amerindias

Inicialmente, habría que comprender la importancia de la interpretación de los símbolos y su significado en los relatos míticos de los pueblos originarios, en tanto que

El Mundo «habla» al hombre y, para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos. (...) El Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, *el Mundo se revela como lenguaje*. Habla al hombre por su propio modo de ser, por sus estructuras y sus ritmos. (Eliade, 1991, p. 68).

De manera que, es erróneo calificar a los relatos míticos como irracionales y clasificarlos como fantasías producto del consumo de bebidas o plantas alucinógenas, tal como lo explica M. Eliade, son los mitos una invitación a decodificar los intentos de una explicación divina del mundo, las elucidaciones allí esbozadas reflejan el lenguaje de los sentidos, tocar, ver, oír, oler, saborear. Por eso, las teogonías (theogonia) amerindias reflejan una participación activa de la mujer, pues en los relatos de los nacimientos de los dioses no hay primacía, inicialmente, de un género sobre el otro, entonces se hallan tanto lo femenino como lo masculino en la explicación mítica del mundo. Lo anterior, tal vez, se deriva del hecho de que las tribus indígenas originarias ligaban a los dioses con elementos naturales (Cosmogonía). Por ejemplo: la *Terra Mater* es asociada con la mujer, en la medida en que, la tierra es fecunda, así como también se asocia el ciclo lunar con el periodo menstrual.

Por tal motivo Enrique Dussel afirma que “la mujer, entonces, tiene en la mítica amerindia mucho más lugar que la hispánica conquistadora.” (Dussel, 1988, p.38). Asimismo, ese campo erótico también permite vislumbrar el campo político y pedagógico, pues sí la mujer tenía un lugar en la comunidad y un rol tan importante, no es de extrañar que se establecieran matriarcados, esto es, la organización de una comunidad que es regida por la autoridad de la mujer “y es por ello que “hijo sin linaje materno” es lo mismo que un

hijo sin origen ni familia.” (Dussel, 1988, p. 38). Además, acierta Dussel sobre la descripción de la fecundidad, en esta brilla por su ausencia la necesidad del rol de lo masculino, tal como aparece en el capítulo III del *Popol Vuh* (1997), el mito de Ixquic:

Cuando ella [doncella Ixquic] oyó la historia de los frutos del árbol, que fue contada por su padre, se quedó admirada de oírla.

- ¿Por qué no he de ir a ver ese árbol que cuentan?, exclamó la joven. Ciertamente deben ser sabrosos los frutos de que oigo hablar. A continuación se puso en camino ella sola y llegó al pie del árbol que estaba sembrado en Pucbal-Chah.

-¡Ah!, exclamó, ¿qué frutos son los que produce este árbol? ¿No es admirable ver cómo se ha cubierto de frutos? ¿Me he de morir, me perderé si corto uno de ellos?, dijo la doncella.

Habló entonces la calavera que estaba entre las ramas del árbol y dijo: -¿Qué es lo que quieres? Estos objetos redondos que cubren las ramas del árbol no son más que calaveras. Así dijo la cabeza de Hun-Hunahpú dirigiéndose a la joven. ¿Por ventura los deseas?, agregó.

-Sí los deseo, contestó la doncella.

-Muy bien, dijo la calavera. Extiende hacia acá tu mano derecha.

-Bien, replicó la joven, y levantando su mano derecha, la extendió en dirección a la calavera. En ese instante la calavera lanzó un chisguete de saliva que fue a caer directamente en la palma de la mano de la doncella. Miróse ésta rápidamente y con atención la palma de la mano, pero la saliva de la calavera ya no estaba en su mano.

-En mi saliva y mi baba te he dado mí descendencia (dijo la voz en el árbol). (...) Habiendo concebido inmediatamente los hijos en su vientre por la sola virtud de la saliva. Y así fueron engendrados Hunahpú e Ixbalanqué. (p. 63).

Sin embargo, existe un momento de transición teogónico que responde a un contexto determinado y este es, según Dussel (1998), la dominación del hombre sobre la mujer en los imperios guerreros, puesto que ahora la teogonía amerindia refleja el culto por dioses guerreros y cazadores; por ejemplo: Huitzilopochtli dios de cielo diurno, en el Gran Teocalli de México, se transformó en el dios de la guerra; también de allí era Tonatiuh el Sol, principal dios del firmamento.

Para finalizar este apartado de la *erótica simbólica*, habría que indicar que la vida amerindia es la unión de tres estadios o campos fundamentales: el clan, la política y la espiritualidad, todo lo que aconteció en su existir estaba estrechamente ligado por estos. Es bastante interesante ver el giro de la erótica que dio lugar al matriarcado y que desembocó en los cultos a los dioses guerreros. Aunque, no se puede hablar aquí de un patriarcalismo propiamente dicho como acontece con los pueblos semitas, *la experiencia del ser de la mujer* sí ha estado marcada por la existencia de un patriarcalismo milenario. De esta manera:

Este tipo de dominación del varón con respecto a la mujer es tan antigua que es varias veces milenaria: cuatro mil, cinco mil años antes de Cristo los indo-europeos que vivían en el norte del mar negro y del mar caspio, eran ya totalmente patriarcalistas. Pero no solo ellos, sino que también los pueblos semitas, y al hablar de semitas hablo de los babilónicos, asirios, acadios, hebreos; también son patriarcalistas, y si no, ¿cómo llamaban al gran Dios del Cielo? El Padre, y no le llamaban “Madre del Cielo”. “Madre” le llamaban los pueblos agrícolas a la “Terra-Mater”, “Pacha-Mama”. Pero los pueblos que han dominado nuestra historia eran patriarcalistas y llamaban a Dios: “Padre de los Cielos”, de tal manera que hasta en la teología, el patriarcalismo ha penetrado, y el varón se ha atribuido la totalidad, haciendo del “Otro” (la mujer en este caso) oprimido, no un ante sí opuesto dialécticamente, sino incluido en una totalidad opresora. (p. 14).

La erótica hispánica una mirada desde el Contexto erótico brutal de la Conquista

Ahora bien, el segundo momento histórico para comprender la erótica latinoamericana hace hincapié en el proceso violento e injustificable, en términos éticos, de lo que fue la invasión a América iniciada en 1492. Es por lo anterior que, ya Bartolomé de las Casas en 1552 expresaba que se trataba de una conquista tiránica, detestable y maldita, el mundo de las indias presenciaba su destrucción, pues:

En todas partes de las Indias donde han ido y pasado los cristianos, siempre hicieron en los indios todas las crueldades susodichas, e matanzas, e tiranías, e opresiones abominables en aquellas inocentes gentes; e añadían muchas más e mayores y más nuevas maneras de tormentos. (Bartolomé, 1986, p. 28).

Esas nuevas formas de tormentos hacían referencia a los robos de alimentos, la esclavización de los indígenas, la violación a las mujeres, la violencia física que pasaba desde los golpes, la quema y la decapitación. Así relata Bartolomé (1986) cómo se derramó la sangre humana, cómo se desplazó de sus territorios a *gentes pacíficas humildes y mansas* “gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales; e por esto no soberbias, no ambiciosas.” (Bartolomé, 1986, p. 22).

La lógica de la guerra es asesinar al que ofrece resistencia, en este caso el indígena (hombre) que se niega a la servidumbre española. Además, se dejan vivas a las mujeres para saciar el apetito sexual del varón conquistador. En la conquista de América el apetito era de los conquistadores y de los prisioneros, puesto que las esposas de los conquistadores estaban en Europa y los prisioneros europeos que estaban en los navíos, a los que muchas veces se reconoce como el “grupo de expedicionarios” cuando en América hicieron el papel de mercenarios, tenían una lujuria insaciable.

Asimismo, se deja viva a la mujer para violar a la cultura como acto sexual simbólico, por eso muchas veces se la viola delante de su compañero sentimental. Hasta este punto, no se puede negar la violación de la mujer amerindia, tal como no se puede tapar el sol con el dedo índice; basta mencionar este relato de Antonello Gerbi (como se citó en Dussel, 1992) en el que se refleja todo lo dicho anteriormente:

Se cuenta que Michele de Cuneo recibió de Colón una doncella caribe de regalo [...] Se metió en su cuarto con su Briseida, y como esta se hallaba desnuda según su costumbre, le vino en gusto solazarse con ella. La fierecilla se defendió ásperamente con las uñas. Pero entonces nuestro valiente Michele tomó una sogá y se puso a darle una zurra tan buena y tan fuerte que lanzaba unos gritos inauditos (...) hasta amaestrarla, sonrío satisfecho Michele [diciendo:] hay que verla cuando se pone a hacer el amor. (p. 73).

También, habría que mencionar con respecto a la mujer que, en toda la *erótica hispánica*, lo que se concluye es que la Otra no es vista ni tratada en tanto persona humana, sino que por el contrario, se la trata como objeto sexual y propiedad del europeo. Así, en 1603 narra Juan Ramírez, obispo de Guatemala (citado por Dussel, 1988):

Son forzadas las mujeres contra su voluntad, y las casadas contra la voluntad de sus maridos, las doncellitas y muchachas de diez y quince años contra la voluntad de sus padres y sus madres, por mandamiento de los Alcaldes mayores y ordinarios corregidores, las sacan de sus casas y dejan a sus maridos, padres y madres sin regalo alguno privándolos del servicio que [de ellas] podían recibir y van forzadas a servir en casas ajenas de algunos encomenderos o de otras personas cuatro o cinco [u] ocho leguas y más en estancias u obrajes donde muchas veces se quedan amancebadas con los dueños de las asás o estancias [u] obrajes, con mestizos multados o negros, gente desalmada y acerca de esto en la visita que hizo el obispo muchos indios se venían a quejar que algunos españoles les servían a sus mujeres en sus casas. (p. 19).

Para finalizar y dar lugar al próximo apartado, habría que indicar que sale a flote por su propio peso, la erótica alienante:

Otro día vinieron los mismos caciques viejos, y trajeron cinco indias hermosas, doncellas y mozas, y para ser indias eran de bien parecer y bien ataviadas, y traían para cada india otra moza para su servicio, y todas eran hijas de caciques y dirigiéndose a Cortés dijo el principal: Esta es mi hija, y no ha sido casada, que es doncella, tomadla para vos; la cual le dio por la mano las demás las diese a los capitanes. (Dussel, 1992, p. 71)

La mujer amerindia es víctima de un proceso de colonización que ha tomado por bandera su cuerpo contra su voluntad ¿Será en este punto dónde surge en América la violencia simbólica, física y psicológica hacia la mujer? Lo que sí es seguro, es que los

instintos, pasiones, represiones en el inconsciente —que más adelante serán desarrollados por el psicoanálisis freudiano y la Filosofía occidental de Nietzsche— florecieron con la presencia de la desnudez del cuerpo de la mujer amerindia. La sexualidad en este punto, también es desarrollada por un varón que concibe a la mujer como pasividad, pues es —como en toda sociedad falocrática— para decirlo en términos de Freud, el albergue del pene del conquistador, del guerrero europeo, del mercenario, un objeto más para dominar, primero prácticamente, siglos después teóricamente, el Yo como Ego Fálico.

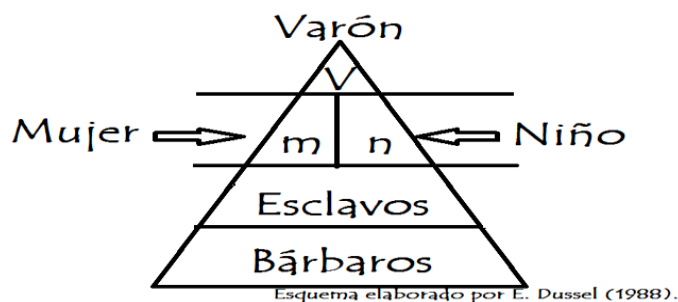
La erótica latinoamericana

Enunciaba Bartolomé de las Casas “andan tras las mujeres y las hijas (porque ésta es y ha sido siempre la ordinaria y común costumbre de los españoles en estas Indias).” (Bartolomé, 2006, p. 25). Lo anterior trae como consecuencia no solo el acto sexual, por la fuerza o consensuado, sino que también da lugar a una relación fuera de la institución matrimonial occidental, asimismo de un hijo/a fuera de este. Tiene razón Dussel (1992) cuando infiere que se instaura esa doble moral del machismo, en tanto que, se da la dominación carnal sobre la sexualidad de la mujer indígena, pero se finge un respeto por el matrimonio con la mujer europea. Entonces:

La india es alienada eróticamente por el varón conquistador y guerrero; dicha erótica se cumple fuera de las costumbres americanas e hispánicas; queda sin ley y bajo la fáctica dominación del más violento. El coito deja de tener significación sagrada, la unión entre los dioses míticos, y se cumple aun para el hispánico fuera de sus propias leyes católicas. (...) Se trata del cumplimiento de la voluptuosidad, la sexualidad puramente masculina, opresora y alienante. (Dussel, 1998, p. 41).

Aunque los modos de producción han cambiado a través de la historia, o para decirlo en palabras de Dussel, las *totalidades sistémicas* han devenido en el transcurrir de la historia, *la experiencia del ser* de la mujer ha sufrido la Totalidad sin alteridad, por tal motivo desde los griegos, la edad media, la modernidad y el mundo contemporáneo el rol de la mujer ha sido el de dependencia ante el hombre (varón en los términos de Dussel en los ochentas). Por ende, toda la sociedad moderna europea y latinoamericana ha sido concebida a partir del varón, debido a esto, Dussel (1998) hace un esquema sobre las jerarquías de autoridades, después de analizar las afirmaciones de Aristóteles en *La*

Política, parece ser que ese esquema recoge la expresión, indirectamente, del pensamiento moderno.



Fuente: Dussel. E. (1998). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.

Como se observa en el gráfico anterior el varón está en la cabeza de la pirámide, pues es él quien gobierna, mientras que la mujer y el niño (que aún no es hombre) quedan como seres dependientes del gobierno del varón. El penúltimo (los esclavos) y último lugar (bárbaros) reflejan la carencia de autoridad en la pirámide. Tal cuestión presentada en el esquema no era exclusivamente una visión griega como Dussel lo expresa, en la medida en que, en la conquista también tenemos el varón (europeo) a la cabeza, la mujer (indígena) dependiente y al servicio del varón, los esclavos (africanos) y los bárbaros (indígenas) en último lugar.

En este orden de ideas, es Malinche la representante, por decirlo de alguna manera, de la indígena que se involucra por voluntad con un español guerrero, Cortés, y de este encuentro sexual nacerá el hijo híbrido, pues es fruto de su madre indígena (cultura), padre colonizador (Estado); hijo mestizo que niega la cultura de su madre, aunque desea volver a ella no puede por la represión de su padre, al que simultáneamente admira y odia. El pueblo latinoamericano es ese hijo, producto de la invasión de 1492 y todo el devenir de América Latina. Así como ha narrado Carlos Fuentes (como se citó en Dussel, 1992).

Marina [Malinche] grita: Oh, sal ya, hijo mío, sal, sal, sal entre mis piernas... Sal, hijo de la chingada... adorado hijo mío. (...) Hijo de las dos sangres enemigas (...) contra todos deberás luchar y tu lucha será triste porque pelearás contra una parte de tu propia sangre. [Sin embargo] tú eres mi única herencia, la herencia de Malitzin, la diosa, la Marina, la puta de Malinche, la madre. (...) Malinxochitl, diosa del alba... Tonantzin, Guadalupe, madre. (p. 73).

Es en este punto donde se conectan los campos erótico, político y pedagógico en América, puesto que la dominación pedagógica es la manera en que se refleja la cuestión

ideológica y cultural, debido a la transmisión de unos valores (eróticos, económicos, políticos, éticos, culturales etc.) predeterminados por una vieja generación a una nueva generación, según intereses establecidos a través de sistemas pedagógicos.

Para finalizar, es la dominación erótica un producto socio-cultural en América Latina, la hija de Malinche sufrirá de una triple dominación; dominada por ser de la periferia respecto a las potencias; dominada por ser de una clase subyugada, ya sea intermedia (profesionales, pequeños empresarios, empleados públicos), oprimida (el pueblo campesino, el proletariado) o marginal (etnias, tribus, sirvientas domésticas, habitantes de calle...); y por último dominada por ser mujer, en una sociedad cuyo proyecto se ha definido bajo el sexo masculino.

Entonces, hasta este punto la relación entre el primer capítulo y este radica en la negación ontológica y la subsunción a la que se enfrenta la mujer tanto teóricamente, con los sistemas de pensamiento occidentales, como prácticamente con la invasión a América en 1492 y el surgimiento del sujeto latinoamericano, tal análisis demostró cómo algunos de los planteamientos occidentales pueden no llegar a ser inválidos, pero sí erróneos, tal como acontece con el lugar que le dieron a la mujer en sus sistemas de pensamiento que pasan por la negación ontológica del poder-ser, es decir, la mujer no es, hasta la alienación que es la justificación de subsunción a la Totalidad falocrática. Asimismo, el contexto erótico brutal que refleja la dominación del hombre sobre el hombre da cuenta, por tanto que no hay lugar ni ontológicamente ni en el mundo de la vida para una mujer que nace en América Latina.

Capítulo III: premisas y retos para la discusión del *ser* de la mujer latinoamericana

Este último capítulo tiene como fin concebir, como su nombre lo indica, los retos y premisas que permean la reflexión del ser de la mujer latinoamericana. Para tal fin se dividió el texto en cuatro apartados; el primero es una breve exploración de la situación actual en América Latina de la mujer y la pertinencia de pensar en su ser; el segundo sintetiza los postulados de Enrique Dussel frente al ser de la mujer; el tercer apartado a modo de conclusión intenta una aproximación a la definición del ser de la mujer desde todo lo enunciado en el presente trabajo.

I. Situación actual de la mujer latinoamericana. El séptimo rostro de América Latina

Inicialmente habría que aclarar que el primer criterio ético, según la Filosofía de la Liberación, es la vida. Así, una totalidad-sistémica que niegue la vida digna o la vida misma es injusta. De manera que se está ante un orden social injusto, prueba de ello es que pensar actualmente el ser de la mujer latinoamericana es un asunto vital, literalmente, puesto que la violencia de género es una cuestión no superada en América Latina, la vida de la mujer se arrebatada (pérdida de autonomía) o se aniquila, en tanto que, no se le ha dejado ser, pues ha sido milenariamente negada como alteridad.

El oscuro panorama en el que es sumergido el lector dará cuenta que la reflexión sobre el ser de la mujer es necesaria e imprescindible, en la medida en que, no se puede iniciar la solución a una problemática, sin antes comprenderla. Tiene razón T. Florence (2006) cuando menciona que la lucha de la mujer tiene que madurar y ser acompañada por un proceso sociocultural. Sin embargo, los triunfos de las mujeres no solo deben ser revisados bajo la luz de leyes y vocabularios incluyentes, pues resulta ser lo anterior un arma de doble filo, en tanto que, los discursos se actualizan y aunque permitan la irrupción del Otro, no siempre es para reconocerlo, sino para subsumirlo en la totalidad, en términos dusselianos.

Entonces, basta con revisar la siguiente infografía, que realizó la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) el 16 de noviembre de 2015, en la

que se evidencia cómo ser mujer en América Latina es una condición que puede llegar a ocasionar hasta la muerte:



Fuente: CEPAL (2015). *Femicidio*. Recuperado de: <http://www.cepal.org/es/infografias/femicidio>

Aunque en Colombia existe la ley 1761, más conocida como Ley Rosa Elvira Cely no se ha tratado a profundidad el tema de los femicidios y la violencia en todas sus formas contra la mujer, puesto que El Centro de Referencia Nacional sobre Violencia de la Mujer (2015) dio a conocer en su informe *Boletín epidemiológico* las cifras de violencia contra la mujer entre enero y febrero de 2015. Este Boletín manifiesta que, 126 mujeres han sido víctimas de homicidio; 2.631 acudieron al Instituto de Medicina Legal para ser valoradas por un presunto delito sexual; sobre la violencia intrafamiliar afirman que, 735 niñas y mujeres adolescentes fueron víctimas de violencia por parte de un familiar o cuidador; 6.269 fueron víctimas de violencia de pareja. En cuanto a las mujeres mayores de

60 años, 119 de ellas fueron agredidas físicamente y 1.482 fueron víctimas de violencia por parte de otros familiares.

Es menester para comprender la problemática del ser mujer, no partir de la historia de las leyes en Colombia desde 1932 con la ley 28 sobre el derecho de la mujer a administrar sus bienes, hasta 2015 ley Rosa Elvira Cely. Sino que habría, pensar en la mujer como el séptimo rostro del pueblo oprimido de América Latina, puesto que —como se pudo esbozar en el segundo capítulo— la mujer sufre desde 1492 una triple dominación, por ser mujer, por ser de una clase marginal, por ser latinoamericana. Esta triple dominación da lugar a la consideración de la mujer como un rostro *sine qua non* para la comprensión.

II. Postulados para comprender el ser de la mujer según E. Dussel

Para transformar la condición de la mujer, es menester comprender a ese sujeto o ente, si se quiere, llamado mujer. Enrique Dussel (1998) inicia una reflexión filosófica sobre la *experiencia del ser de la mujer*, un tema álgido, complejo y aún no desarrollado a cabalidad, por tanto, hay que reconocer su aporte, en un primer momento. Pero también, es necesario iniciar la retroalimentación de su propuesta.

Entonces, Dussel (1998) aborda la *experiencia del ser de la mujer* en tres momentos que responden a su método analéctico, puesto para dar lugar al otro, a la Otra en este caso, se inicia con la negación, esto es, la descripción de *la situación milenaria de opresión*; luego, como segundo momento, continúa la negación de la negación, lo que trae como consecuencia la negación de la situación anterior; y finalmente la afirmación de la Otra, tercer momento.

Negación: La *situación milenaria de opresión* permite vislumbrar todo aquello que *es* en esta la mujer, evidentemente, tal situación milenaria es fruto de las diferentes totalidades sistémicas-históricas que han regido al mundo y que, traen consigo la negación de la alteridad. La mujer es víctima de una totalidad sin alteridad, por tanto, su ser está arraigado a la negación y la situación de opresión. Así, no es extraño que se la defina en cuatro formas alienadas que evidencian el ser de la mujer oprimida, como bien lo enuncia brevemente Dussel (1998), y de las cuales vale pena profundizar y así obtener un panorama holístico.

1 Objeto primeramente sexual

“La sexualización de la mujer en todas sus relaciones va a ser una manifestación de su opresión.” (Dussel, 1988, p. 21). La mujer no es alguien, es un objeto cuya función radica en deleitar sexualmente a otra persona, a un hombre para ser específica, mediante sus atributos físicos. De manera que, la mujer es vista no como un sujeto que desea, sino como un objeto que es deseado y a su vez, es deseado por partes (senos, cola, piernas, vientre, rostro).

De ahí que, la actual totalidad sistémica aprehenda al cuerpo de la mujer como mercancía para el consumo de otra mercancía. Lo anterior se ejemplifica con cualquier anuncio publicitario, si se quiere vender una moto es necesario mostrar a la modelo en biquini, o para lavar autos se muestra a la mujer con una camiseta mojada que resalta sus pechos. Asimismo, la mujer continúa voluntariamente definiéndose como objeto al prolongar la imagen de instrumento sexual para el placer de otro y permaneciendo ajena para ella misma. Cabe mencionar que, esta primera definición alienadora de la mujer como objeto sexual quedaría muchísimo más completa desde un punto de vista psicoanalítico, pues habrá que mencionar las pulsiones, gozos y complejos que interactúan entre sí para que se dé un proceso de sexualización.

2 *Madre y educadora de los hijos*

Esta representación de la mujer ha sido concebida en todas las totalidades sistémicas históricas desde el esclavismo, el feudalismo, hasta el capitalismo. Por tanto, el imaginario colectivo legitima que toda mujer deba tener como finalidad para su proyecto de vida el matrimonio, la maternidad y el vivir para la familia. De ahí que, algunas mujeres feministas (S. Beauvoir, E. Goldman, T. Florece,...) decidan no ser madres, puesto que no aceptan las condiciones socioculturales que permean las ideas y las implicaciones prácticas de la maternidad, asimismo el rechazo de la determinación social de los roles frente a condiciones o posibles biológicas.

De lo anterior se podría deducir dos elementos fundamentales y fundantes de la representación de la mujer como madre y educadora de los hijos; la primera radica en la negación ontológica de la mujer, puesto que el *no-ser* se encarna en la Otra (Mujer) que no puede decidir de manera autónoma sobre su proyecto de vida, sino que por el contrario se le tiene un telos, una finalidad, un destino o una misión cuasi-divina, entonces, la mujer no-es, puesto que la negación a su proyecto de vida es, también, una negación a sus posibilidades

de desarrollo en el mundo inmediato y sensible; la segunda deriva de la alienación en la que se somete al cuerpo femenino, ya que este se asume como ajeno, independiente de la mujer y como propiedad de otro que no es ella, incluso desde las condiciones biológicas y naturales. Basta con mencionar, el tema del aborto en el que se inmiscuyen los anteriores elementos, pues no importa el proyecto de la mujer, pues su destino es ser madre y el cuerpo ya no es suyo, aun cuando el padre no quiere responder o cuando el hombre responde, más no asume, como lo hace la mujer, su rol paterno.

La mistificación de la mujer como mamá es un síntoma evidente de su alienación, no se puede negar lo increíble, bello y hasta fantástico que puede ser el cuerpo femenino que es capaz de dar a luz, dar vida, brindar alimento, ser abrigo y hogar durante nueve meses. No obstante, ser madre es una elección y no un destino, además de ser una decisión consensuada en la que el Otro (el hombre, mujer...) participa no solo en el acto sexual, sino que también en la crianza y formación del hijo, por tal motivo, la des-mitificación de la maternidad influye en la nueva visión del hogar que no conviene en una visión patriarcal, pues ¿si el padre y la madre comparten el proyecto de procrear, criar y formar, no se estaría en una horizontalidad de roles donde ambos sujetos son activos debido a su participación?

3. *Ama de casa*

La tercera descripción de *la situación milenaria de opresión*, según Dussel, se encarna en la figura de dueña o señora de casa, en tanto que,

Se la deja ser poseedora de aquello que está cerrado, porque es la “casa”, mientras que la gran casa que es la sociedad económica, política cultural le está vedada, en gran parte. (...) El varón es el amo de todo, donde la casa es parte y pasa a veces a ser secundaria aún para él. (Dussel, 1988, p. 21).

Habría que evidenciar que el trabajo de la mujer no solo es asalariado y útil para el sistema en las fábricas o empresas, sino que también su trabajo no remunerado en el hogar contribuye a la economía de la sociedad, en la medida en que, mantiene o sostiene, si se quiere, el orden económico existente, puesto que su labor no remunerada en realidad representa millones en recursos para el Producto Interno Bruto (PIB). Asimismo, el cuidado y manutención del hogar son la fuente de cubrimiento de las necesidades básicas del obrero (comer, descansar, tener una vida sexual activa...) y esto contribuye a que él pueda laborar como asalariado. Además, aunque la “gran casa” sea administrada por el hombre, la mujer contribuye en su crecimiento, pues:

Diariamente las mujeres aportan a este país [Colombia] solo por trabajo doméstico no remunerado 250 mil millones de pesos, ningún sector de la economía tiene este peso en el crecimiento del país, es decir, el 19% de las cuentas nacionales. (...) Según datos oficiales el 90% de las mujeres colombianas trabajan seis horas al día en labores domésticas no remuneradas, trabajo que sustenta el Producto Interno Bruto (PIB), pues aporta más de 120 millones de pesos diariamente. (...) Del 2001-2013, el país pasa de un crecimiento del PIB de 1,7% a 4,3% y en ese mismo período la brecha de género de la informalidad creció el 5%. (Semana, 2014).

De manera que, el rol de la mujer con un trabajo no remunerado en la economía es crucial. Sin embargo, por condiciones socioculturales se acepta y se cree que la mujer debe hacerse cargo del hogar, así como también se profesa que el empleo de su tiempo en labores domésticas no es un trabajo, sino que es un deber. Tales nociones parece que nos transportarán al Neolítico, pues los roles del hombre y la mujer son similares, es como lo describió F. Engels (como se citó en Dussel, 1998)

El hombre va a la guerra, se dedica a la pesca y pone los medios necesarios para ello, así como la primera materia de la alimentación. La mujer cuida de la casa, de los alimentos y de los vestidos; guisa, hila y cose. Cada uno de los dos es el amo en sus dominios: el varón en la selva, la mujer en la casa. (p. 116).

4 La mujer es por mediación del varón

Esto quiere decir que, si el hombre se realiza ella también, Dussel (1998) denuncia muy brevemente dos ejemplos cotidianos de tal mediación; primero, en el lenguaje “el ser es lo unívocamente masculino, la especie humana es el hombre.” (Dussel, 1998, p.21), por tanto, la mujer queda representada como un momento secundario, dependiente y adyacente del hombre. Esto es así, en la medida en que, el lenguaje —entendiendo por este, un acto comunicativo basado en un sistema de signos— es abarcado por el sexo masculino y representa a los géneros. T. Florence (2006) para argumentar la propuesta de la necesidad de un lenguaje incluyente, muestra cómo cuando se busca en el diccionario de la Real Academia la palabra hombre aparecen 67 términos, 37 laudatorios, 23 neutros y siete denigrantes, en todas concuerda la connotación de hombre como especie humana; mientras que la palabra mujer tiene solo 12 referencias, dos laudatorias, una neutra, nueve denigrantes (prostituta), en todas aparece la connotación sexual biológica-hembra. Concuerdan Dussel (1998) y Florence (2006) en que la mujer se ha representado por mediación del varón en el lenguaje.

El otro ejemplo del filósofo argentino era sobre la manera en la que se empleaba en el nombre de la mujer el primer apellido del esposo, entonces se decía Diana Díaz *de*, seguía

el apellido del cónyuge, manifestaba Dussel, “ese “de” muestra la alienación, esa alienación aún jurídica de la mujer.” (Dussel, 1998, p. 22). Y es que ese *de*, en efecto, señala una propiedad privada, un algo que le pertenece a alguien. En Colombia solo hasta el año 1970 con el decreto 1260 se declara el uso no obligatorio del apellido del cónyuge, no obstante, hay parejas que mantienen ese *de* que hace referencia a una relación de propiedad.

Ante los cuatro factores nombrados anteriormente sobre la opresión de la mujer, concluye Dussel (1988) que hay dos respuestas de la mujer, no obstante estas surgen desde su negación y subsunción a una totalidad sistémica falocrática; la primera consiste en *mistificar su propia alienación*, esto con lleva a sublimar la debilidad, la belleza, “de tal manera que hay una mistificación de la femineidad que nos permite ver realmente lo que encubre la cuestión.” (Dussel, 1998, p. 22).

La segunda respuesta de la mujer es aquello que Freire (2005) manifestó como introyección del opresor en el oprimido y en lo que Dussel concuerda, al manifestar que se *produce una introyección por medio de la pedagogía domesticadora del opresor*, así que:

Desde la más tierna infancia, nosotros empezamos a pre-determinar a esta doble funcionalidad social, histórica y política, unos a ser domesticadores y otros a ser dominados. Vamos a ver cómo la mujer oprimida va a educar a su hijo varón como el señor que ella no fue, y a su hija mujer como la oprimida que ella es; de tal manera que los va a educar contra su propia conciencia, quizá justamente como no quería. (Dussel, 1998, p. 23).

En este orden de ideas, la *experiencia del ser de la mujer* tiene hasta este punto un carácter negativo, en tanto que, las cuatro formas de representación de la mujer responden a la alienación en la que se encuentra y frente a estas la respuesta fáctica es seguir perpetuando el rol que se le ha asignado desde la totalidad falocrática. De ahí que, el paso a seguir sea la negación de todo lo visto, esto es, el ser de la mujer oprimida.

Negación de la negación

Respecto a la situación anterior (visualización del ser de la mujer oprimida) E. Dussel realiza una crítica ética, esto es, meta-física, puesto que el punto de partida para negar la negación de la mujer, como Otra, es partir de ella y no del hombre que se ha establecido como el ser de la totalidad sistémica. Por tal motivo,

Es la sociedad total la que es injusta y es una sociedad totalitaria la que no permite la irrupción “del Otro” como otro, porque el Otro me puede increpar sus exigencias de justicia. Si “al Otro” lo tengo “metido” dentro del Todo nada sabe de su opresión. (Dussel, 1988, p. 23).

De manera que, la negación de la situación anterior está enmarcada por la apertura a la Otra en términos éticos y, a su vez, esta apertura es Justicia, porque la Otra interpela y exige la superación de una totalidad egoísta, que la ha negado como alteridad y la ha alineado para que nada sepa de su opresión. No obstante, advierte Dussel (1998) en América Latina los grupos dominadores han heredado la erótica de *los conquistadores, burócratas hispánicos, criollos encomenderos, oligarquías nacionales y europeas*, lo que trae como consecuencia que, la dominación erótica sea también una dominación del hombre sobre el hombre, pues:

La clase dominante dispone de un principio de realidad que le sirve para mantenerse en el poder. Este principio de realidad es dominación erótica —como después lo será también como dominación pedagógica y política—. Es necesario no olvidar que la costumbre de opresión sexual del varón dominador sobre la mujer de su clase y como profanación de la mujer de la clase oprimida socio-políticamente, es un momento esencial de la dominación del hombre: la falocracia es un momento de la plutocracia. (Dussel, 1998, p. 115).

Por ello es que, la institución aparentemente monogámica (en el campo erótico) posee los roles de represor y reprimido. Pero también se ejerce la doble moral que afecta más que todo a la mujer, ya que se crea una *moral sexual cultural* —como Dussel (1998) lo retoma de Freud— que trata de establecerse como una *moral sexual natural*, de manera que no se pueda censurar aquello que ha sido aprobado y legitimado socialmente, aunque sea fruto de la dominación de los que detentan el poder. Por tanto, no se debe confundir lo cultural con lo natural, en la medida en que, hay normas sociales vigentes que fomentan la dominación del hombre sobre el hombre, en este caso puntual de la sociedad sobre la mujer, que de ninguna manera son naturales, porque son fruto de las relaciones sociales. De igual manera, las condiciones biológicas naturales no son determinantes sociales.

En vista de lo anterior, a modo de crítica Dussel (1998) enuncia el *êthos de la dominación erótica*, este trae consigo un fundamento que radica en la falta de dominio sobre sí mismo a causa de la esclavitud producto de la *pulsión totalizante*. Esta pulsión consiste en eliminar al Otro como otro y determinarlo como lo Mismo. Así, en una relación erótica en donde existe una *pulsión totalizante* se hallan inmersas actitudes y dinámicas de agresividad, tal como los celos, pues son producto de una relación de propiedad donde ya no se ve al otro como persona humana. De ahí que, se puedan encontrar dos clases de roles,

el primero es que uno de los dos miembros de la pareja instrumentalice al Otro; el segundo es que ambos se totalicen en un mutuo solipsismo, debido a la renuncia de la alteridad. Acierta Dussel, el otro está sumergido en una relación sádico-masquista, entonces

La praxis erótica dentro de esas condiciones, aunque legal, es moralmente mala, perversa. El sadismo falocrático, que se complementa del masoquismo del no-falo, es la maldad dominadora que construye y asegura la Totalidad machista, autoerótica, que puede formularse así: “Yo me deseo por mediación de *su* cuerpo alienado”. Desde un proyecto de autoerotismo, como no-al-Otro como otro sexuado, la praxis opresora destituye la carne ajena a ser una mera cosa, instrumento, ob-jeto sexual. (Dussel, 1998, p. 117).

Asimismo, atina Dussel en deducir que la alteridad del *Otro-clitoriano-vaginal* es constituida como *no-falo*, por ello queda establecida como un momento negativo en la totalidad fálica y autoerótica, la sexualidad del Otro como dis-tintamente sexuado es negada. En consecuencia:

Alienación de la mujer significa el no respetar su distinción sexual, la manera *clitoriana-vaginal* de abrirse originariamente al mundo. Alienación de la mujer es comprenderla como falcidad castrada o como ob-jeto fálico. (...) El mal sexual no significa ejercicio erótico dual (varón-mujer), sino totalización fálica de la sexualidad. (Dussel, 1998, p. 123).

Por todo lo dicho anteriormente, manifiesta Dussel (1998) que “la liberación de la mujer no se va a dar solo por la mujer, sino va a ser la liberación integral del hombre.” (p. 23). En la medida en que, el hombre es víctima también de una totalidad que le ha impuesto unos determinados hábitos represores (no es de un hombre llorar, hacer los quehaceres, jugar con muñecas, etc.) y, su vez, le ha asignado el papel de *Ego dominans* en la relación erótica, política y pedagógica frente a la mujer.

Sin embargo, la alineación de la mujer pasa por un plano ontológico —tal como se enuncio y desarrollo en el primer capítulo— que justifica la praxis de dominación en todos los campos. Incidentalmente debido a la conquista, la mujer latinoamericana desde su exterioridad es víctima de la totalidad europea conquistadora que irrespeta su alteridad, su corporalidad en una dimensión sexual, lo que trae como consecuencia esta dominación erótica:

La alienación ontológica de la mujer europea viene a multiplicarse en América Latina, porque el ego por sí dominador eróticamente en Europa viene ante nosotros a reduplicarse como *ego* imperial. A la dependencia de nuestra cultura como tal se agrega la moral cultural de opresión de la mujer. La erótica queda legalmente y según las costumbres desquiciada en su esencia, pero justificada ontológicamente. (p. 116).

Entonces, la negación de la negación es en pro de la apertura a la Otra, implica el respeto por su libertad. “Libertad no es aquí solo una cierta posibilidad de elegir entre diversas mediaciones que penden del proyecto cotidiano. Libertad es ahora la incondicionalidad del Otro con respecto al mundo en el que siempre se es centro.” (Dussel, 2011, p. 84). A causa de esto, la negación de la situación anterior (ser de la mujer oprimida) da a lugar al cambio de representación que se ha atenido de la Otra como mujer (ama de casa, objeto sexual, realización por medio del hombre y rol exclusivo de madre y educadora de los hijos) para afirmar que ella tiene un proyecto de vida en el que elige sus mediaciones, pero también su incondicionalidad en el mundo en la que siempre es centro.

Acto seguido, de la negación de la negación es la afirmación, a causa de esto esta descripción tiene en sí elementos de afirmación. Sin embargo, es menester aclarar que tal afirmación supone pasar del *no-ser* al *ser*, es decir, de la negación al reconocimiento y enunciación de las posibilidades de *ser* en el mundo fácticamente, en el caso de la mujer, ser no como oprimida, ni como opresora, sino ser desde su plena libertad y alteridad.

Afirmación

Cabe mencionar, es en este punto del presente trabajo que se está ante el talón de Aquiles de la Filosofía de la Liberación de E. Dussel, puesto que el filósofo en su condición contempla el ser de la mujer desde su horizonte, esto es, desde su marco categorial, método y su condición sexo genérica masculina, sin embargo de manera honesta y responsable enuncia en 1977:

Creo que estamos tan mal situados, que desde ya debo indicar que pienso que no puede ser hoy adecuada y correctamente respondida, existencialmente y en verdad, la pregunta que interroga por el ser de la mujer ¿Por qué? Porque está tan oprimida y tan introyectada su opresión y en mí mismo, que escribo esto, está de tal manera introyectada mi propia alienación en la mujer, que correría el riesgo de darles una solución que solo sería encubridora. De tal manera que, sabiendo la respuesta por la pregunta por el ser de la mujer es hoy todavía imposible, pues el camino de la liberación casi no ha comenzado, sin embargo querría indicar ciertas pistas y sobre todo cerrar ciertos caminos, de tal manera que no es repuesta, sino un cuestionamiento de la misma pregunta. (Dussel, 1998, p. 29).

Aun así diecisiete años después, en 1994, escribe Dussel un epílogo a la edición de *Liberación de la mujer y Erótica latinoamericana* en la que nuevamente expone unas pautas para seguir reflexionando sobre el *ser* de la mujer. Entonces parece pertinente

retomar lo dicho por E. Dussel y sobre estas aclaraciones emprender la deliberación filosófica sobre el tema que convoca el ser de la mujer latinoamericana.

Por el hecho de que, la Filosofía de la Liberación re-toma y re-fundamenta el planteamiento de la alteridad, la pregunta por el ser no conduce directamente al campo ontológico, aunque se vuelva la mirada crítica a este para enunciar una praxis desde Occidente, puesto que “la liberación es el movimiento mismo meta-físico o transontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad.” (Dussel, 2011, p. 108). El cuestionamiento por el ser traslada a quien se pregunte al campo Meta-físico, a causa de esto no es de extrañar que Dussel comience su disertación, en la que indica ciertas pistas, por una conceptualización de la *metafísica de la femineidad*, así parece que quiere dilucidar lo natural y lo cultural para reflexionar sobre esto sin equívocos.

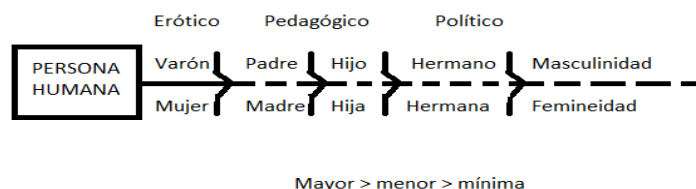
Por una parte E. Dussel (1998) aclara que se debe entender por *femineidad*, esto es, primero, no se debe confundir persona humana con femineidad, ya que la mujer es persona humana al igual que el varón (en términos dusselianos de los setenta); segundo, la mujer es portadora exclusiva de la femineidad, aunque no la única, puesto que el varón también tiene notas de femineidad, de la misma manera, que ella tendrá notas de masculinidad. El punto clave es, según Dussel, comprender cómo el varón y la mujer portan notas distintivas. La pregunta es “¿En qué plano la mujer es mujer y el varón es varón?” (Dussel, 1998, p. 30)

Por supuesto tal cuestionamiento no surge porque sí, sino que por el contrario es fruto de una reflexión crítica frente a la propuesta inicial de los feminismos extremos franceses, ya que estos planeaban la igualdad de la mujer desde la indiferenciación de la distinción de sexos; basta analizar la praxis de las feministas francesas en la década de los sesentas, las mujeres feministas se vestían como hombres para ser no solo tratadas igual que ellos, sino concebidas como ellos. El problema de esto es que no existe como tal un reconocimiento por la Otra, sino que la mujer es identificada como lo *Mismo* dentro de la Totalidad falocrática. Por tanto, “La liberación erótica lleva entonces a permitir al Otro ser otro sexualmente dis-tinto y poder vivir la plenitud alterativa de la sexualidad humana.” (Dussel, 1998, p. 123). La pregunta por el plano de la mujer y del hombre defiende la idea de que la liberación erótica es posible partiendo de la dis-tinción sexual y no de la indiferenciación sexual.

Por otra parte, en Dussel, la femineidad debe entenderse como una noción que tiene doble referencia (relación bipolar) y, a su vez, es dialéctica (campos dusselianos). Entonces, la mujer se referencia por su distinción frente a la masculinidad, esta referencia se debe a que siempre se va a encontrar como sujeto (sea hombre o mujer) en los campos erótico, político y pedagógico lo distintamente sexuado.

Sería menester para clarificar este punto ver la figura que representa un esquema hecho por Dussel, pues en esta se refleja la dualidad referencial a saber, varón-mujer en los campos en los que se desarrolla la vida misma. Al mismo tiempo, se entiende cómo Dussel organiza los campos según su *función antropológica* y la intensidad (mayor, menor y mínima) de la distinción sexual de roles en la sociedad.

Figura



Fuente: Dussel, E. (1998). *Liberación de la mujer y Erótica latinoamericana*. (p. 31). Bogotá: Nueva América.

Dada la triple dialéctica dusseliana, la mujer y el hombre quedan como iguales, en tanto que, personas humanas. Sin embargo, la distinción entre varón y mujer por su sexualidad es mayor en el campo erótico, porque queda definida —al igual que le acontece al hombre— como eróticamente sexuada, es una exterioridad clitoriana-vaginal y no un no-falo; en el campo pedagógico, pese a que la mujer *en la maternidad biológica* matiza la distinción, esta disminuye, ya que frente a la educación y el hogar tanto el hombre como la mujer comparten y participan activamente, por tanto la distinción masculinidad-femineidad es menor; A diferencia de los campos anteriores, para Dussel, en el campo político la distinción es nula, más no negada, puesto que si se basa el trabajo por rasgos sexuales se caería nuevamente en la división sexual del trabajo, en la explotación y la dominación de un género sobre otro.

Cabe hacer la salvedad que, en 1994 Dussel reconoce que esta diferenciación sexual, que pasa desde un plano socio-económico y político, debe plantearse ahora bajo la categoría de *género* pasando por dimensiones psíquicas y biológicas de la sexualidad. Entonces, como aporte de forma podría colocarse en la figura anterior Persona humana

seguido de género, en vez de varón mujer. Pero en contenido, las distinciones sexuales propias de la esencia que puedan llegar a tener los géneros también cumplen el orden allí establecido, pues ¿Qué sentido tendría seguir perpetuando diferencias sociales y políticas por el hecho de ser de un género determinado? ¿Sé es mejor o peor senador por ser homosexual, pansexual, transexual, bisexual? ¿Si se elimina la distinción sexual en la erótica no volveríamos a una totalidad concebida bajo un solo sexo? No obstante, este trabajo se centra en la mujer, pero no por ello puede desconocerse la importancia, como bien lo dice Dussel, de integrar esta reflexión desde el género.

Para finalizar este apartado, son seis las conclusiones a las que llega E. Dussel después de un análisis a la metafísica de la femineidad en la que persona humana no es exclusivamente el hombre, como tampoco la femineidad necesariamente debe identificarse con mujer; la primera conclusión manifiesta que “la liberación de la mujer es la liberación del hombre como especie.” (Dussel, 1998, p. 32), debido a que solo en un orden más justo se establecerá la liberación de la especie humana en cuanto tal; segunda conclusión, la mujer porta femineidad en el nivel sexuado erótico, igual que el hombre porta masculinidad en el mismo nivel, pero el asunto radica en identificar los matices de las diferencias y las igualdades en la distinción; tercera, “la mujer, persona humana, porta la femineidad esencialmente en su *nivel sexuado en la maternidad.*” (Dussel, 1998, p. 32). No obstante, Dussel (2014) reconoce que la función de la mujer no es la maternidad, pero ella es capaz de dar vida; cuarta conclusión la mujer en tanto portadora de femineidad no tiene diferencia en el campo pedagógico, puesto que la educación en el sistema pedagógico erótico, como también en el sistema pedagógico político no es una cuestión de género (para actualizar los términos); la quinta, la mujer como portadora de femineidad no tiene tanta diferencia en su función de trabajo y política; la última conclusión, la mujer como ama de casa refleja una oprimida social y política, por lo que en los trabajos domésticos ya no debe existir diferencias por distinción sexual.

III. Conclusiones: Hacia una aproximación de la definición del ser mujer

Inicialmente, para pensar el ser de la mujer latinoamericana fue menester iniciar la reflexión con las categorías dusselianas de: *alteridad, exterioridad, totalidad, alienación o subsunción, proximidad y liberación.* Asimismo, la pregunta por el ser de la mujer condujo

a la misma a una cuestión de carácter metafísico y, a su vez, ontológico, por tanto, el marco categorial esbozado anteriormente se transformó en el horizonte epistémico desde el cual se comprendió el ser y el sujeto como mujer latinoamericana.

Ahora bien, después de todo lo esbozado hasta este apartado es imperativo plantear las premisas y los retos inmersos en la cuestión del ser de la mujer latinoamericana. Si bien es cierto que tal cuestionamiento solo se podría llevar a cabo en la extensión y la rigurosidad de un tratado filosófico, y no propiamente en uno con la naturaleza y limitaciones del presente, se podría aceptar el reto y esbozar algunos planteamientos que tal vez sean de ayuda para un tratamiento posterior de este asunto.

Sin embargo, para tratar de responder a la pregunta por el ser de la mujer fue menester que en el capítulo I esbozar algunas propuestas filosóficas occidentales entorno a la reflexión del ser y el sujeto. Por ello, estas demostraron cómo desde los orígenes de la Metafísica hasta el siglo XX los planteamientos tuvieron una autonomía relativa, en tanto que, estaban no solo determinados, sino que también condicionados por contexto histórico y cultural desde el que se pensaba.

Así, en la pregunta por el ser desde Aristóteles, Tomás, la línea del Ego cogito y de la Voluntad de poder, era enunciada desde un sujeto masculino que, o bien no reconoció que más allá del Yo estaba la Otra, o aprehendió a la Otra para negarla y subsumirla dentro de lo Mismo. A causa de esto, los postulados occidentales durante el período de la modernidad constituyeron que “el sujeto europeo que comienza por ser un “yo conquisto” [1492] y culmina en la “Voluntad de Poder” es un sujeto masculino. El *Ego cogito* es el Ego de un varón.” (Dussel, 1998, p. 37). Entonces es la metafísica la expresión de la meditación del sujeto moderno sobre sí mismo y posteriormente, hasta la acción de ese sujeto es interpretada en relación con los apetitos, pasiones e instintos.

En contraste con el anterior proyecto, aparece la perspectiva de la *Metafísica de la alteridad* fundamentada por E. Lévinas y retroalimentada por E. Dussel, esta Metafísica inicia su reflexión desde la exterioridad del Otro, lo que trae como consecuencia entender que más allá del ser está el Otro. Así, en primer lugar, valdría la pena retornar y retomar la afirmación de E. Lévinas sobre la relación del ente y el ser: “abordar al ente a partir del ser, es, a la vez, dejarlo ser y comprenderlo.” (Lévinas, 1977, p. 69). Entonces, si se quiere

comprender desde este horizonte metafísico el ser hay que partir por el ente. Además la relación con el Otro, con el ente, va a determinar la comprensión del ser.

La relación con ente, según Lévinas (1977), no es pues de apresamiento o neutralización, por ello manifiesta que se debe dejar *ser* al Otro, de esta manera la Metafísica recibe al Otro desde su exterioridad. Si tal aseveración es correcta, valdría la pena pensar si al ente llamado mujer se lo ha dejado ser, ya que de ser así bastaría iniciar con la apertura del ser de la Otra. Sin embargo, como los seres humanos realizan la historia, habría que buscar en la misma el desarrollo de las posibilidades fácticas para la comprensión del ser del ente denominado mujer, o por lo menos develar si se le ha permitido ser. Por tanto, habrá que leer este fragmento de *Patatas arriba la escuela del mundo al revés* de E. Galeano para entender la relación con el ente llamado mujer:

Son cosas de mujeres, se dice también. El racismo y el machismo beben en las mismas fuentes y escupen palabras parecidas. (...) Los inquisidores dedicaron todo el manual, desde la primera hasta la última página, a justificar el castigo de la mujer y a demostrar su inferioridad biológica. Ya las mujeres habían sido largamente maltratadas por la Biblia y por la mitología griega, desde los tiempos en que la tonta de Eva hizo que Dios nos echara del Paraíso y la atolondrada de Pandora destapó la caja que llenó al mundo de desgracias. «La cabeza de la mujer es el hombre», había explicado San Pablo a los corintios, y diecinueve siglos después Gustave Le Bon, uno de los fundadores de la psicología social, pudo comprobar que una mujer inteligente es tan rara como un gorila de dos cabezas. Charles Darwin reconocía algunas virtudes femeninas, como la intuición, pero eran «virtudes características de las razas inferiores».

(...) [En] la historia oficial de las Américas (...) mucho menos se habla de las indias y de las negras que encabezaron algunas de las muchas rebeliones de la era colonial. Ésas son las invisibles; por milagro aparecen, muy de vez en cuando, escarbando mucho.

(...) No hay tradición cultural que no justifique el monopolio masculino de las armas y de la palabra (...) en la mitología campesina latinoamericana son casi siempre fantasmas de mujeres, en busca de venganza, las temibles ánimas, las luces malas, que por las noches acechan a los caminantes. En la vigilia y en el sueño, se delata el pánico masculino ante la posible invasión femenina de los vedados territorios del placer y del poder; y así ha sido desde los siglos de los siglos.

Por algo fueron mujeres las víctimas de las cacerías de brujas, y no solo en los tiempos de la Inquisición. Endemoniadas: espasmos y aullidos, quizás orgasmos, y para colmo de escándalo, orgasmos múltiples. (...) La envidia y el pánico ante el placer femenino no tenían nada de nuevo. Uno de los mitos más antiguos y universales, común a muchas culturas de muchos tiempos y de diversos lugares, es el mito de la vulva dentada, el sexo de la hembra como boca llena de dientes, insaciable boca de piraña que se alimenta de carne de machos. Y en este mundo de hoy, en este fin de siglo, hay ciento veinte millones de mujeres mutiladas del clítoris. (Galeano, 2000, pp. 53-54).

Después de todo, parece ser que ese rastreo histórico con la delicadeza y cuidado del lenguaje literario de E. Galeano evidencia que el ente mujer desde la historia —que no es

cualquier cosa, ya que reflejan las acciones de los seres humanos en el tiempo— no se ha podido comprender, porque no se le ha dejado ser y esto es de suma importancia para pensar en el ser de la mujer, pues “la metafísica se desenvuelve ahí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres.” (Lévinas, 1977, p. 101).

Quizás, es por lo anterior que E. Dussel manifestó “la pregunta por el ser de la mujer es hoy todavía imposible.” (Dussel, 1998, p. 29), haciendo referencia a la situación de opresión que vive la mujer y que es prolongada por la ideología machista fomentada en la cultura, en la Filosofía, en la economía, en la pedagogía y en la política. Sin embargo, ¿cómo tratar de comprender y conocer lo que nunca se le ha dejado ser? Es natural que se esté ante la imposibilidad de responder de manera acertada por el ser que nunca ha sido.

Ahora bien, en este hilo argumentativo es preciso manifestar, aunque al ente mujer no se le haya dejado ser no quiere decir que no sea, pues es algo en tanto persona humana. Por ello, habría que traer a alusión de nuevo los planteamientos aristotélicos, no sobre el orden jerárquico en el que la mujer queda subyugada al hombre, sino el sentido del ser como *acto* y *potencia*. Pese a que, estas representaciones del ser ya fueron sistematizadas en este trabajo, es relevante contemplar la posibilidad de pensar en el ser de la mujer como potencia aristotélica.

En este orden de ideas, cabría considerar a la mujer como potencia pasiva, entendiendo que “está, en efecto, la potencia pasiva la cual se da en el sujeto afectado, y es el principio del cambio pasivo por la acción de otro, o de (ello mismo, pero) en tanto que otro.” (*Met.* Libro IX, 1046 a-1015). Por ende se establece la potencia pasiva, debido a que el sujeto que es afectado por la acción del otro.

Lo anterior es bastante interesante y digno de reflexión, en tanto que, como bien lo enuncio Dussel (1998), las representaciones de la experiencia del ser de la mujer desde su situación de opresión (ama de casa, objeto sexual, realización por medio del hombre y rol exclusivo de madre y educadora de los hijos) indican esa afeción por la cual solo a través de la acción del hombre se da un cambio, pero en tanto que *ser* pasivo y, a su vez, no como para *ser* plena realización, pues su condición de pasivo no permite su efectiva acción.

De igual importancia, “todo agente capaz de actuar de acuerdo con la razón hará necesariamente, cuando lo desee, aquello para lo cual tiene capacidad, y en el mismo que la tiene.” *Met.* Libro IX, 1048 a-15). La potencia pasiva no actúa sobre la potencia activa,

según Aristóteles, el dominio corresponde al deseo o la elección, mientras que lo pasivo no tiene la capacidad de deseo o elección. Esto sin lugar a dudas evoca un pasaje sobre la erótica hispanoamericana —mencionado en el capítulo II, cuarto apartado—, a diferencia del hombre conquistador que era una potencia activa realizada, la mujer amerindia no era una potencia activa, entonces no tenía la capacidad de deseo u elección.

En el capítulo II para viabilizar la comprensión de la pregunta por el ser de la mujer fue necesario abordar las implicaciones de los postulados modernos (Kant, Hegel) frente al proceso de invasión y eventualmente el planteamiento del sujeto latinoamericano desde la *alteridad* y *exterioridad*, en tanto que, la mujer de la que se ocupa esta investigación puebla el territorio de América Latina.

Así pues, debido al proceso de modernización guiado por falacia desarrollista (Kant y Hegel), América Latina queda constituida como no-ser y determinada como “otra” frente a la totalidad europea. Lo que trae como consecuencia que, el sujeto latinoamericano (criollo, mestizo, afroamericano, indígena, campesino) tenga como historia el proceso de *invención*, *encubrimiento*, *conquista* y *colonización* que vivió el continente americano.

La referencia a la invasión y la Modernidad no son de ninguna manera superfluas, por el contrario son esenciales para la explicación del ser y el estar en América Latina, ya que el sujeto latinoamericano, al que se refiere este trabajo, nace en la invasión de América. El *Ego europeo* comprende desde su horizonte de experiencia de lo Mismo, de la totalidad, no se abre a lo Otro, puesto que el proyecto, que llevan a cabo los sujetos desde la Totalidad, tiene como finalidad el proceso de modernización que se daba en el occidente de su continente.

En este orden de ideas, la mujer latinoamericana sobre la que versa este trabajo queda establecida no solo como *no-ser* por su condición de oprimida, latinoamericana y mujer, sino que también como *potencia pasiva*. De ahí que, son tres los momentos fundantes para la praxis de la concepción fálica y falocrática en América Latina, lo anterior queda constituido en *la erótica simbólica*, *la erótica hispanoamericana* y *la erótica latinoamericana la mujer*. La sexualidad en este punto, también es desarrollada por un varón que concibe a la mujer como pasividad, pues es —como en toda sociedad falocrática— para decirlo en términos de Freud, el albergue del pene del conquistador, del

guerrero europeo, del mercenario, un objeto más para dominar, primero prácticamente, siglos después teóricamente, el Yo como Ego Fálico.

De igual importancia es comprender que, la dominación erótica un producto socio-cultural en América Latina, puesto que la conquista y la colonización de este continente trajo como consecuencia nuevas formas de *ser* y *estar* en este territorio, en la medida en que, con la pérdida y negación de las culturas amerindias e incorporación a la totalidad-sistémica europea llevo a América a un nuevo proceso social, cultural, económico y político que versa sobre el dominio del hombre sobre el hombre, pero también de un género sobre otro. De ahí que, ser y estar en el mundo como mujer latinoamericana trae como consecuencia no solo una dominación que tiene su raíz en 1492, sino que también la aceptación de un *patriarcalismo milenario* desde los pueblos babilónicos, asirios, acadios y hebreros.

Así, la pregunta de investigación introdujo en el capítulo III las premisas y retos para la discusión del *ser* de la mujer latinoamericana en el marco de la Filosofía como capacidad de reflexionar en torno a la *Totalidad*. Por tal motivo, analizando los postulados dusselianos sobre el ser de la mujer, parece pertinente trazar como premisa para la liberación erótica partir de la dis-tinción sexual y no de la indiferenciación sexual, puesto que la concepción de la totalidad mundana a partir de la dominación de un sexo sobre otro no se soluciona con la no diferenciación sexual, sino que por el contrario dicha totalidad debe ser proyectada como respeto y aceptación por lo que es distinto sexualmente sea del género que sea, ya que “la liberación erótica lleva entonces a permitir al Otro ser otro sexualmente dis-tinto y poder vivir la plenitud alterativa de la sexualidad humana.” (Dussel, 1998, p. 123).

Es importante asumir esta premisa dusseliana para en un futuro análisis desde la categoría género, puesto que como se planteó en ese capítulo ¿Si se elimina la distinción sexual en la erótica no volveríamos a una totalidad concebida bajo un solo sexo? ¿Qué sentido tendría seguir perpetuando diferencias sociales y políticas por el hecho de ser de un género determinado? La distinción sexual es gradual; en el campo erótico es mayor, porque la idea es emplear el reconocimiento y el respeto por el otro/a que es distinto sexualmente para no negarlo y subsumirlo; en el campo pedagógico es medio, puesto que en el rol de crianza y formación de los hijos es compartido por la pareja, asimismo si se está en una relación heterosexual la mujer, en tanto que, capaz de dar a luz tendrá aún rasgos distintivos

sexualmente; el menor grado está en el campo político, ya que en el plano de la comunidad no deben existir diferencias de roles o de participación por ser de un determinado género.

De igual importancia es iniciar la discusión teniendo en cuenta lo enunciado por Dussel (1998) sobre las cuatro formas vigentes del ser de la mujer, en tanto que, oprimida. *Objeto primeramente sexual, madre y educadora de los hijos, ama de casa y un ser que se realiza por la acción del varón.* Ante los cuatro factores nombrados anteriormente sobre la opresión de la mujer, concluye Dussel que hay dos respuestas de la mujer, no obstante estas surgen desde su negación y subsunción a una totalidad sistémica falocrática; la primera consiste en *mistificar su propia alienación*, esto con lleva a sublimar la debilidad, la belleza, “de tal manera que hay una mistificación de la femineidad que nos permite ver realmente lo que encubre la cuestión.” (Dussel, 1998, p. 22). Además, cabe mencionar que esa mistificación es parte de cierta ideología que nace de las relaciones sociales, esta trata de justificar y promover las características de la Otra, en tanto que oprimida, y convertirlas en la esencia de lo femenino.

Con respecto a este panorama se podría esbozar el reto para pensar el ser de la mujer latinoamericana. Si acierta Dussel (1987) sobre el planteamiento de la comprensión existencial como estructura que piensa la ética y en tanto que, la ética es Meta-física, entonces para abrirse al mundo es necesario des-cubrir los entes que ya *son* en él. No obstante,

El hombre tiene un poder-ser (que no por ello deja de ser *dynamis* en el sentido aristotélico óntico o real) que es asumido en el horizonte ontológico, y en este nivel al que el hombre se abre en exclusividad, la *dynamis* óntica se convierte en el poder-ser de una finitud mundana que se des-vive por lo que le pre-ocupa; su ser que le ad-viene como poder-ser. Se abre así a sus pies un abismo: entre su ser ya-dado fá-cticamente y su poder-ser, y queda como en medio de dos bordes de un precipicio nunca franqueable. (Dussel, 1987, p. 57).

En este orden de ideas, la mujer latinoamericana es —al igual que las mujeres de los demás continentes— *potencia pasiva* mientras se siga en una totalidad falocrática o en ese patriarcalismo milenario. De ahí que, se vea la necesidad de complementar tal modo de ser con el contexto histórico-socio cultural de América Latina, puesto que así se comprende que el ser otorgado a la mujer o en palabras de Dussel el ser ya-dado fácticamente, responde a una lógica de alienación. Cabe mencionar nuevamente que por estas dinámicas no se conoce el ser de la mujer, porque no se la ha dejado ser libremente.

Ahora bien, si se quiere realmente la plena realización de la mujer, pasar a *ser acto*, habría que garantizar su poder-ser, puesto que este refleja la transcendencia del sí mismo hacia la facticidad, según Dussel. De manera que, y siguiendo los postulados de la Filosofía de la Liberación, el *poder-ser* implica un proyecto fáctico, pues “el hombre no tiene una com-prensión estática de sí mismo, sino ex -tática; nunca termina de comprenderse en un último-horizonte-ya-dado.” (Dussel, 1987, p. 59).

Es por lo dicho anteriormente que, acierta la Filosofía de la Liberación, en postular al campo político como condicionante y condicionado de los demás campos (erótico y pedagógico), pues si la mujer aspira a realizarse en acto, en poder-ser de acuerdo a su proyecto de vida, deberá reconocer la importancia de la transformación del campo político, puesto que allí se encuentra toda la acción humana social práctica (Dussel, 2011). Así pues, es el campo político donde se postula como proyecto el ser del sistema, hasta el momento ha sido <<el ser es, el no-ser no es>>, es decir, la negación de la alteridad. Esta negación será perpetuada por las acciones de la especie humana que le dan contenido a ese enunciado, tal como aconteció en la conquista y luego se teorizo desde el *Ego cogito* hasta la *Voluntad de Poder*. Entonces, la mujer latinoamericana debe asumir su alteridad negada desde el campo político principalmente e iniciar la apropiación del proyecto sistémico y, a su vez, efectuar el *poder-ser* que no ha sido, ni ella como latinoamericana ni América Latina, continente dependiente y oprimido.

De manera que la política también puede entenderse como el sistema de sistemas institucionales, por lo cual se decía que era condicionante-condicionada, por tanto como cada campo está interconectado e interrelacionado con lo demás, la fetichización de uno puede corromper el resto, es por ello que la lucha de la mujer no puede quedarse como reivindicación aislada de las condiciones sociales y económicas, ni muchos menos de los otros rostros que igual que ella sufren la dominación del hombre sobre el hombre.

La mujer —igual que los otros rostros que viven en una situación de opresión— debe ser consciente no solo de sí misma, sino también del lugar que ocupa en la totalidad sistémica para efectuar una posible acción que trascienda y vaya más allá de un interés individual o particular, entendiendo este como la primacía exclusiva de intereses y reivindicaciones femeninas, sino que se integre a los demás rostros, sujetos, alteridades negadas que pueblan

América Latina y reafirme su posición como alteridad que se disputa como *poder-ser* y querer ser desde su otredad.

Para finalizar, solo es posible comprender el ser de la mujer latinoamericana superando la negación del ser del ente que ella es. Por tal motivo, esta monografía tuvo que enfrentarse a la comprensión de lo que nunca se ha dejado ser. Lo anterior se clarifica con la negación ontológica y la subsunción a la que se enfrenta la mujer tanto teóricamente, con los sistemas de pensamiento occidentales, como prácticamente con la invasión a América en 1492 y el surgimiento del sujeto latinoamericano. Así pues, aunque la “Totalidad Sistémica” le ha otorgado un *ser-dado-fácticamente*, en tanto que, la experiencia del ser de la mujer está dada desde su situación de opresión: *como ama de casa, objeto sexual, realización por medio del hombre y rol exclusivo de madre y educadora de los hijos*; este trabajo de grado esboza algunas premisas metafísicas transversales para comprender el ser de la mujer latinoamericana (*potencia pasiva, dejar ser al ente para comprender el ser, poder-ser*).

Ahora bien, el aporte de E. Dussel a la problemática del ser de la mujer es clave, ya que la fusión de los campos dialécticos (*Político, Erótico, Pedagógico*) con el marco categorial de la Filosofía de la Liberación y el método analéctico permitieron estudiar los momentos de negación de la alteridad, que pasa por la experiencia del ser de la mujer oprimida; negación de condición de la negación de la alteridad, que no es otra cosa que la desmitificación de ese ser oprimido; la afirmación de la alteridad misma, en la que Dussel reconoce no poder dar una respuesta acertada por su condición de hombre contaminado por la cultura machista, pero esboza postulados recogidos de lo que no es la mujer (ver capítulo III).

La reflexión filosófica dusseliana previene como **no se debe confundir lo cultural con lo natural**, en la medida en que, hay normas sociales vigentes que fomentan la dominación del hombre sobre el hombre, en este caso puntual de la sociedad sobre la mujer, que de ninguna manera son naturales, porque son fruto de las relaciones sociales. De igual manera, las condiciones biológicas naturales no son determinantes sociales.

La riqueza de pensar desde la Filosofía de la Liberación la problemática del ser de la mujer latinoamericana giro entorno a la afirmación de la alteridad y de la exterioridad de una mujer que nace en un territorio que constituyeron como lo “Mismo”, pero que se quiere

Otro. Además de la reivindicación no de la indiferenciación sexual, sino del derecho de ser y estar en los campos Político, Pedagógico y Erótico en los que se desarrolla la vida como Otro distintamente sexuado.

Acierta Dussel en que la liberación de la mujer debe empezar por el *campo erótico*, asimismo el reflejo de esta dominación es producto de la dominación del hombre sobre el hombre, por tal motivo faltaría ampliar la reflexión sobre las mediaciones que en el *campo político* darán lugar también a la praxis liberadora de la mujer latinoamericana. Lo anterior no es para perpetuar <<el ser es, el no-ser no es>>, sino que por el contrario para permitir que el otro negado y subsumido *sea* eficazmente, *sea* realmente como plena realización.

No obstante, lo investigado en este trabajo permitió una concepción desde la liberación de la mujer que pasa indudablemente por el reconocimiento y el dejar *ser* de la alteridad que ella es. Sin embargo, no es de ninguna manera una visión negativa o reduccionista de la alteridad, en tanto que, asumirse como Otro no es plantearse como lo inesencial o secundario, por el contrario es afirmarse como persona humana digna de reconocimiento, respeto y sobre todo como alteridad que siempre interpela justicia.

Es correcto manifestar que, “La metafísica se desenvuelve ahí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres.” (Lévinas, 1977, p. 101), por tal motivo la liberación de la mujer debe partir de una reflexión trans-ontológica, que se instaura en la Meta-física (Ética) que denuncia un orden éticamente injusto, en tanto que niega la posibilidad de ser y estar como Otro, distinto.

Lista de Referencias

- Adorno, Th. & Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur
- Anónimo. (1997). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché de Guatemala*. Bogotá: Panamericana.
- Aristóteles. (1994). *La Metafísica*. Tomás Calvo Martínez (Trad.) Madrid: Gredos.
- Beauvoir, S. (1965). *El segundo sexo. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- CEPAL (2015). *Feminicidio*. Recuperado de: <http://www.cepal.org/es/infografias/femicidio>
- Cruz Vélez, D. (1940). *El puesto de Nietzsche en la Historia de la Filosofía*. En H. Lefevre (autor), *Nietzsche*. (pp. 7-48). México: Fondo de Cultura.
- Descartes, R. (1997). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos.
- Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1987). *Filosofía ética de la Liberación. Tomo I Presupuestos de una Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: La Aurora.
- Dussel, E. (1992). *1492 El en-cubrimiento del Otro*. Bogotá: Antropos.
- Dussel, E. (1998). *Liberación de la mujer y Erótica Latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2008). *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad*. *Tabula Rasa*, 9, 153-197. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/09dussel.pdf>
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Vol. II Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2014). *Cátedra Ética de Liberación. Tesis 9*. México: UACM.
- Dussel, E. [ffylunam]. (2015, Enero 28 hasta Mayo 27) *Curso Filosofía de la liberación Dr. Enrique Dussel*. [Archivo de vídeo]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=bjBPA1I90y8&list=PLMKFij2vDgnRPx6U_OFmKD6TDnvl1eB5k&index=2
- Eliade, M. (1991). *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor.
- Florence, T. (2006). *Conversaciones con Violeta. Historia de una Revolución inacabada*. Buenos Aires: Aguilar.
- Galeano, E. (2000). *Patatas arriba la escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI.

-
- Hegel, G. W. (2004). *Filosofía del derecho*. México: Casa Juan Pablos.
- Hegel, G.W. (2013). *Introducción general y especial a las <<Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche. Tomo II*. Barcelona: Destino.
- INSTITUTO NACIONAL DE MEDICINA LEGAL Y CIENCIAS FORENSES. (Marzo 6 de 2015). Boletín epidemiológico. Información estadística de violencia contra la mujer. Recuperado de: http://www.medicinalegal.gov.co/el-instituto/-/asset_publisher/4Of1Zx8ChtVP/content/cifras-estadisticas-de-violencia-contra-la-mujer-en-2015
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Liotard, J. F. (1987). *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Nietzsche, F. (1942). *Fragmentos póstumos. Colección cara o cruz*. Bogotá: Norma.
- Nietzsche, F. (1972). *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza.
- Semana. (11 de 2014). Semana.com. Obtenido de <http://www.semana.com/vida-moderna/articulo/el-trabajo-no-remunerado-de-las-mujeres/410144-3>