

El libro "Epistemologías y metodologías: acercamiento crítico a la administración y a los estudios organizacionales" representa una discusión teórica documentada, profunda, puntual y multidisciplinaria con respecto a diversas formas de realizar investigaciones en y desde las ciencias sociales en general, la ciencias económico-administrativas en particular y la administración en específico. Ello se da desde una perspectiva latinoamericana, pues se parte de que los problemas regionales ocasionados por las tendencias actuales del capitalismo exigen respuestas no convencionales y sobre todo formas propias de abordarlos y explicarlos, es decir, en la sola repetición acrítica de pensadores, teorías, categorías y metodologías eurocéntricas no encontraremos las respuestas adecuadas a los problemas que vivimos. El libro está conformado por contribuciones de autores y autoras de distintas partes de América Latina, de Brasil, Colombia y México. Se parten de enfoques diversos, con lo cual se pretende mostrar de que no hay un método o una epistemología única, que el positivismo, el neopositivismo, las hermenéuticas, las fenomenologías, las formas de historiar, las genealogías, la deconstrucción, la retórica, las dialécticas y las analécticas, etcétera no constituyen por sí solos o por sí mismos las únicas formas de investigar. Hoy se puede plantear que las investigaciones que se realizan a partir del conocimiento y dominio del estado del arte en un conjunto de campos disciplinarios son todas parte del conocimiento multidisciplinario.

CSH División
de Ciencias
Sociales y
Humanidades



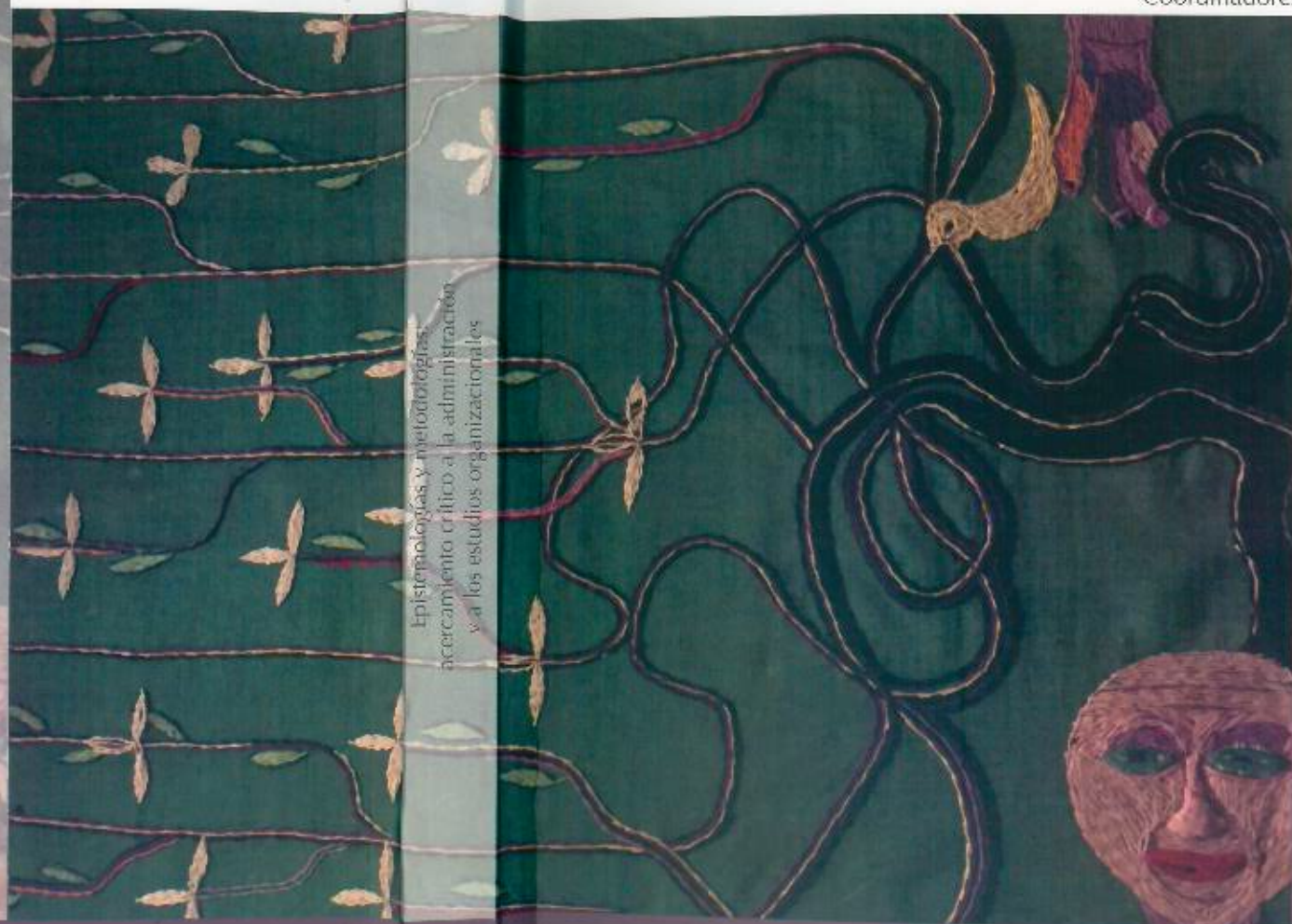
SERIE ESTUDIOS
BIBLIOTECA DE
CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES

Universidad
Autónoma
Metropolitana
Casa abierta al tiempo
Azcapotzalco

Epistemologías y metodologías: acercamiento crítico a la administración y a los estudios organizacionales

Carlos Juan Núñez Rodríguez, María Teresa Magallón Díez
Coordinadores

Epistemologías y metodologías:
acercamiento crítico a la administración
y a los estudios organizacionales



Epistemologías y metodologías: acercamiento crítico a la administración y los estudios organizacionales

Carlos Juan Núñez Rodríguez
María Teresa Magallón Díez
(coordinadores)



Universidad Autónoma Metropolitana

Rector General

Dr. Eduardo Abel Peñalosa Castro

Secretario General

Dr. José Antonio De Los Reyes Heredia

Unidad Azcapotzalco

Secretaría

Mtra. Verónica Arroyo Pedroza

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Secretario Académico

Lic. Miguel Pérez López

Secretario Académico

Lic. Gilberto Mendoza Martínez

Jefe del Departamento de Administración

Dr. Jesús Manuel Ramos García

Coordinadora de Difusión y Publicaciones

Mtra. Jazmín Sánchez Estrada

Primera edición, 2018

© **Universidad Autónoma Metropolitana**

Unidad Azcapotzalco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación de Difusión y Publicaciones

Av. San Pablo 180, Edif. E, Salón 004, Col. Reynosa Tamaulipas,

Del. Azcapotzalco, C.P. 02200,

Ciudad de México, Tel. 53189109

www.publicacionesdcsch.azc.uam.mx

ISBN de la colección Administración: 978-607-477-115-2

ISBN de la obra: 978-607-28-1550-6

Se prohíbe la reproducción por cualquier medio sin el consentimiento
del titular de los derechos patrimoniales de la obra.

Impreso en México / Printed in Mexico

CONTENIDO

Presentación	11
--------------------	----

SECCIÓN I

Reflexiones teóricas sobre epistemologías y metodología

El pasaje de la ontología a la ética en la filosofía de la liberación: contribuciones para los estudios organizacionales latinoamericanos críticos	
--	--

<i>Guilherme Dornelas Camara y Maria Ceci Misoczky</i>	21
--	----

Acercamientos a la reflexión social desde la filosofía de la liberación, la genealogía y la economía política	
--	--

<i>Carlos Juan Núñez Rodríguez</i>	57
--	----

La importancia de la idealización prescriptiva en ciencias sociales y en el discurso administrativo	
--	--

<i>David Galicia Osuna</i>	83
----------------------------------	----

Aproximaciones metodológicas entre la historia social y la sociología histórica	
--	--

<i>Susana García Jiménez</i>	105
------------------------------------	-----

SECCIÓN II

**Usos de epistemologías y metodologías en investigaciones
empíricas**

Perspectivas de análisis de la cultura organizacional: diversas posturas epistemológicas, intereses y fines	
--	--

<i>Olga Lucía Anzola Morales</i>	129
--	-----

El pasaje de la ontología a la ética en la filosofía de la liberación: contribuciones para los estudios organizacionales latinoamericanos críticos

Guilherme Dornelas Camara¹

Maria Ceci Misoczky²

INTRODUCCIÓN

En este ensayo se presentan algunas contribuciones que la Filosofía de la Liberación (FL), propuesta por el filósofo argentino radicado en México, Enrique Dussel, suele aportar en los Estudios Organizacionales Latinoamericanos Críticos (EOLCS). En lo que respecta al tema general de ese libro, "epistemologías y metodologías en las ciencias sociales", este texto se dedica a no apartar estas dos dimensiones en el campo de los EOLCS, sino, plantear que una crítica radical y comprometida con el cambio de la realidad vigente necesita radicarse primero ontológicamente.

¹ Profesor e investigador del Grupo de Investigación Organización y Práxis Liberadora de la Escuela de Administración de la Universidad Federal de Río Grande del Sur (EA/UFRGS). Sitio web: <https://www.ufrgs.br/organizacaoepraxislibertadora/>. Correo electrónico: guilherme.dornelas@ufrgs.br.

² Profesora del Programa de Posgrado en Administración de la Universidad Federal de Río Grande del Sur (PPGA/UFRGS). Coordinadora del Grupo de Investigación Organización y Práxis Liberadora. Sitio web: <https://www.ufrgs.br/organizacaoepraxislibertadora/>. Correo electrónico: maria.ceci@ufrgs.br.

En este sentido, la FL trae elementos que presentan contribuciones fundamentales a los EOLCS.

Primeramente, es necesario plantear lo que comprendemos por crítica. Seguimos los criterios adoptados por Dussel (2001:285), y que hacen referencia a la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer; para una teoría ser crítica, necesita cumplir con dos condiciones: ser negativa y material.

Según Dussel (2001:285) la primera condición es “la ‘negatividad’ [...], es el ‘no-poder-vivir’ de los oprimidos, explotados, de las ‘víctimas’ [...], ‘los trabajadores’; es la ‘negación originaria’ en especial en el proceso de globalización moderna del capitalismo expresada en la miseria de los países periféricos, de un Brasil, México y hoy también Argentina, de una Kenya o Nigeria, India o Filipinas. Sin considerar la ‘negatividad’ no puede haber ciencia social crítica”. Pero, y en segundo lugar, la crítica debe, también “situarse en el nivel de la ‘materialidad’ dicha negatividad; es decir, en el contenido de la praxis en cuanto referido a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, de la corporalidad humana”. El filósofo plantea que “no somos ángeles ni almas ni piedras; somos seres corporales, que vivimos y morimos, y por ello debemos comer, beber; vestirnos, estudiar producir obras de arte... y algunas cosas más”, como dijo Marx. Es en este nivel que la “negatividad” (alienación) aparece como ‘materialidad’.

Esos dos criterios se proponen también para los expertos en los Estudios Organizacionales (EOs) en Latinoamérica. Las promesas del capital, de la globalización y del primer mundo no se han cumplido y no se pueden cumplir para los que viven la negatividad en esa región del mundo. El criterio de la negatividad exige de los intelectuales de los EOs asumir posición cuanto a su agenda de investigaciones dándole una base ontológica, de la cual hablaremos más adelante (en la tercera sección de este texto), desde esa misma negatividad de la vida de los pobres en Latinoamérica. El criterio de la materialidad establece que no se trata de copiar lo que se hace bajo el rótulo de Estudios Críticos

en Administración (ECA) en el norte global. Los dos criterios de crítica que exponemos arriba exigen la disolución de los vínculos de la colonialidad académica, que se manifiesta en la adhesión temática, la elección de autores y teorías y la repetición de lo que es la moda en términos epistémicos o metodológicos. Además, exige también la superación de la crítica culturalista, que aborda los temas de la región desde el planteamiento de que aquí se vive una realidad *sui generis*, sin vincularla a la determinación de las condiciones de producción y reproducción de la vida, como establece Dussel.

Los criterios de la negatividad y la materialidad hacen necesario que la crítica no sea solamente una crítica pensada, una crítica que uno trabaja desde su oficina hacia aquellos que tienen su vida denegada. Pero sí exige el compromiso de un programa científico que se origina desde la “ventaja de su propio cuerpo [...] al lado o cerca de la víctima”, ello tiene enormes dificultades en el campo de los estudios de organización (EOs). En ese sentido, nos sumamos al esfuerzo que algunos autores han llevado a cabo para “liberar al menos parte de los estudios organizacionales, incluyendo los ECA, de la hegemonía del *management*, con la apertura de posibilidades para el diálogo interdisciplinario e intercultural múltiple [...] para estudiar la organización de las luchas sociales” (Misoczky, 2011: 360).

Hecho estas aclaraciones, podemos introducir los elementos constitutivos de este ensayo. Al principio, haremos una presentación de la filosofía de la liberación (FL) desarrollada por Enrique Dussel. Como él mismo explica, sin pretender representar a un movimiento más amplio, Dussel (2004a: 143.) practica, desde 1969, una FL que “parte de su propia realidad regional”:

[...] La pobreza creciente de la población mayoritaria latinoamericana; la vigencia de un capitalismo *dependiente* que transfiere valor al capitalismo central; la toma de conciencia de la *imposibilidad* de una filosofía autónoma en esas circunstancias; la existencia de *tipos de opresión* que exigen no sólo una filosofía

de la 'libertad', sino una filosofía de la liberación (como acción, como praxis cuyo punto de partida es la opresión y el punto de llegada la indicada libertad) [...].

La presentación que haremos (en especial en la sección que sigue) tiene por reto, a pesar de la síntesis necesaria debido al espacio disponible, proporcionar una visión global y coherente del vasto trabajo que es la FL. La presentación es un ejercicio libre de la historia intelectual mediante el reconocimiento de que "se practica en muchas formas y no tiene en su alcance un lenguaje teórico o formas de hacer las cosas que funcionan como obligatorios o modelos para analizar o interpretar sus objetos" (Altamirano, 1997: 9). En ese sentido, y sin querer entrar en los conflictos que se producen en este espacio disciplinar (Véase, por ejemplo, Silva, H., 2002; Silva, R., 2009), adoptamos el siguiente procedimiento: la historia personal de Dussel, donde valorizamos sus formulaciones, siguiendo una línea de tiempo y los eventos indicados en textos autobiográficos (Dussel, 1995a, 1998, 2008, 2011a, 2012a).

En la segunda parte, se discuten algunos apuntes sobre la proximidad entre la crítica y la ontología como base necesaria para reflexionar sobre los Estudios Organizacionales en América Latina en una perspectiva genuinamente crítica. Este camino es esencial para tener claro como la FL de Enrique Dussel suele contribuir en los EOOL al ejercicio de una crítica que lo niega, al lado de las víctimas, la validez del sistema que explota y oprime y simultáneamente involucrarse con la afirmación de la vida humana en la comunidad y, por lo tanto, la praxis de liberación. Elegimos no para poner fin a este texto de manera concluyente. Dado su carácter ensayístico, dejamos únicamente a título indicativo algunas posibilidades como cierre.

DESARROLLO

La trayectoria de Enrique Dussel y la formación de la Filosofía de la Liberación

Dussel (1998:14) describe su lugar de nacimiento (La Paz, Provincia de Mendoza Argentina) como un "pueblo del que García Márquez hubiera podido escribir de nuevo 'Cien años de soledad'". La Paz era un pueblo pobre. "Fuera de unas pocas cuadras, con calles de tierra, las chozas de los campesinos, paupérrimos, me dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo". Su padre —"de quien era un honor ser hijo"— era un médico positivista y agnóstico "venerado por el pueblo", y fundó la "clínica social del pueblo". Su madre era una activista social cuyos tres hijos han heredado el "espíritu de compromiso social, político y crítico." Después de una visita a Buenos Aires, donde la familia se trasladó durante la guerra porque su padre había sido despedido de su trabajo en el ferrocarril inglés, debido a su origen alemán, volvió a Mendoza, pero a la capital de la provincia del mismo nombre. Comienza un período de "experiencias juveniles profundas", "un tiempo de formación acelerada de una personalidad práctica, social, político, intelectual": la militancia en la Acción Católica, "una profunda experiencia de conversión a la responsabilidad para con el Otro", con visitas a los hospitales de niños deficientes mentales. Dussel participó en la fundación de la Federación Universitaria del Oeste; fue presidente del Centro de Filosofía y Letras; en huelgas que realizó estuvo preso con otros dirigentes de los movimientos estudiantiles contra Perón en 1954 (Dussel, 1998:15).

Como estudiante de pregrado, cursó Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, donde leía a "Platón y Aristóteles en griego, Agustín o Tomás en latín, Descartes o Leibniz en francés, Scheler o Heidegger en alemán" y "contra el fascismo derechista" de algunos maestros, se convirtió en "seguidor democrático" de

Jacques Maritain y Emmanuel Mourier. Terminados los estudios del pregrado en Filosofía, en 1957 había conseguido una beca para continuar sus estudios en Madrid, pues, según él mismo, "la mentalidad 'colonial' latinoamericana me exigía, me coaccionaba casi, a deber realizar la 'experiencia europea'" (Dussel, 1998:15). En este viaje, él descubre a Latinoamérica. Surge así una casi-obsesión, la "angustia existencial de saber", y para buscar respuestas a preguntas acerca de "lo que somos culturalmente?", "¿Cuál es nuestra identidad histórica?" (Dussel, 2012: 29).

"La universidad madrileña en tiempos de Franco, señaló, no era superior a la de Mendoza" (Dussel, 1998:1). Después de hacer los cursos requeridos, escribió la tesis para reválida Problemática del Bien Común en el pensar griego hasta Aristóteles. Completado el curso, viaja a Jerusalén. Después de un largo viaje, trabaja un mes en una cooperativa árabe. "La violencia de la pobreza, del rudo trabajo manual, del calor del desierto. Experiencias fuertes, definitivas, profundas, místicas, carnales...". Volviendo a Madrid, acelera doctorado (para volver a Israel) y defiende la tesis La problemática del Bien Común en 1959 (Dussel, 1998:16).

De nuevo en Israel, esta vez por dos años:

[...] Los dos años de la experiencia israelita, carpintero de la construcción en Nazaret, pescador en el lago Tiberiades en el kibutz Ginosar, peregrino de toda Palestina [...], estudiante de hebreo [...], la vida de comunidad entre los compañeros árabes junto a Paul Gauthier, abrieron mi mente, mi espíritu, mi carne, a un proyecto nuevamente insospechado. Ahora no era sólo América Latina; ahora eran los «pobres» (obsesión de Paul Gauthier), los oprimidos, los miserables de mi continente lejano. Contándole la historia latinoamericana una de esas noches frescas en nuestra pobre barraca de la cooperativa de construcción hecha para trabajadores árabes que construían sus propias casas en Nazaret, me entusiasmé con un Pizarro que conquistaba el imperio inca con pocos hombres. Gauthier mirándome a los ojos me preguntó: ¿qué se encontraban en ese momento el pobre, Pizarro o los indios? Esa noche, con

una iluminación de velas, escribimos a mi amigo el historiador de Mendoza - Esteban Fontana: 'Algún día vamos a escribir la historia de América Latina en el otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, de los pobres'. Era 1959, antes muchos otros experimentos... (Dussel, 1998: 17).

Se creó así el enfoque/razón de su pensamiento: los pobres oprimidos de América Latina. A la vuelta a Europa pasa por Grecia, la que había estudiado como la cuna de la filosofía y que, con su vivencia en el Oriente, se había convertido en extraña. Con esa experiencia, concluye que "para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario 'destruir' el mito griego": "Desde Atenas se habló de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de emancipación de los esclavos" (Dussel, 1998:17).

En Francia, Dussel asistió a cursos de Paul Ricoeur en La Sorbona, cuando descubre la fenomenología de Merleau-Ponty y Husserl que lo deslumbran. Al mismo tiempo, se entusiasma con el personalismo-fenomenológico de Ricoeur, en especial con Historia y Verdad (Ricoeur, 1968), publicado originalmente en 1955 y que "ayudó al militante a entender la historia" (Dussel, 1995: 9). La larga ruta o largo desvío, propuesto por el autor francés, pone en relación la hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta, lo que lleva Dussel (1995: 9) para revisar su tesis doctoral en términos de una hermenéutica de los símbolos y escribir 'El Humanismo Helénico' en 1961, y 'El humanismo semita', terminado en 1964.

En la misma Sorbona, comenzó un doctorado en historia que resulta en la tesis 'El Episcopado Latinoamericano, Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)': "era lo que habíamos descubierto en Nazaret, el comienzo de una historia escrita desde los pobres, desde el indio americano" (Dussel, 1998: 19). En 1965, escribió un pequeño libro sobre la historia de la Iglesia Latinoamericana y publica un artículo programático - 'Iberoamérica en la historia mundial'. En 1966 ofrece un curso en la Universidad de Resistencia (Argentina), para lo que escribe un

material llamado 'Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal'.

El retorno definitivo a Argentina ocurre en el año 1967. Como profesor de la Universidad Nacional de Cuyo escribe, en 1968, 'El dualismo en la antropología de la Cristianidad', cierre de la trilogía sobre la hermenéutica antropológico-ética de los griegos, los semitas y los cristianos. En este trabajo aparece el tema del choque entre los mundos europeo y ameríndio: la confrontación asimétrica "con la consecuente dominación de uno sobre el otro; con la destrucción del mundo ameríndio por la conquista en nombre de la modernidad". Estas reflexiones ponen en crisis el modelo ricoeuriano, "apto para la hermenéutica de una cultura, pero no tanto para el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas)" (Dussel, 1998: 19). Esta preocupación se expresa en los seminarios sobre la historia de la filosofía que suministra y se traduce en el texto "Para una destrucción de la historia de la ética".

En ese momento fue entablado un importante debate desde el libro de Salazar Bondy (1969). En él, el autor se pregunta si hay una filosofía latinoamericana; en caso de respuesta negativa cuestiona la posibilidad y las condiciones para su creación. Por último se analiza en qué medida tendría sentido, y qué validez tendría tomar como la realidad de Latinoamérica como tema u objeto de la atención filosófica. En respuesta, Zca (1969) afirma que existe una tradición de pensamiento auténticamente latinoamericano que no se puede ignorar, que la filosofía debe contribuir a la superación del subdesarrollo y de la dependencia; el tema pues, no suele considerar el pensamiento de Latinoamérica un tema específico, sino como un componente ineludible de la región.

Hay que decir que estos debates se llevaron a cabo en medio de un contexto marcado por un importante conjunto de procesos revolucionarios y liberadores (especialmente las Revoluciones china y cubana y los conflictos en América Central), por la aparición y propagación de la teoría de la dependencia (Santos, 2000), de la teología de la liberación (Gutiérrez, 1973), la pedagogía de

los oprimidos (Freire, 1994) y de la literatura latinoamericana (Rama, 1982) que han brotado en toda la región. Dussel (1998: 20), así relata el contexto de origen de su FL:

La situación política desmejoraba a finales de la década de los sesenta. Los alumnos exigían a los profesores mayor claridad política. La dictadura del general Onganía en Argentina tenía cada vez mayor oposición entre los grupos populares. En 1969 se produce el "Cordobazo" (la ciudad de Córdoba es tomada por estudiantes y obreros, reproduciéndose lo acaecido en México, París o Frankfurt en el año anterior). En una reunión interdisciplinar con sociólogos en Buenos Aires escuché hablar por vez primera sobre la 'teoría de la dependencia'. Esta teoría hacía su camino, mostrando la asimetría económica Centro-Periferia, la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur. Fals Borda publica Sociología de la Liberación en Colombia; Augusto Salazar Bondy da a conocer ¿Existe una filosofía en nuestra América?, donde liga la imposibilidad de una filosofía auténtica a la situación estructural de neocolonias dominadas. Estábamos dictando un curso de Ética ontológica en la línea heideggeriana (del «último Heidegger») en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando en grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'«Extériorité»*. Mi ética ontológica se transformó en 'Para una ética de la liberación latinoamericana' [...].

El encuentro con Lévinas (1997 y 2000) permitió la definición de la posición de 'Exterioridad' necesaria para comprender la experiencia de la dominación y la exclusión porque habla de la otra persona tratada como Otro (*Autrui*) y como pobres (*Pauper*). Dussel (1998: 20) explica por qué esta "exterioridad metafísica del Otro" es fundamental:

Porque la experiencia originaria de la FL consiste en descubrir el «hecho» masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como «señor» de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la «Modernidad») Centro-Periferia; en

el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, versus cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. [...] El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el mercado bajo la publicidad)... no pueden partir simplemente de «la estima de sí mismo (*J'estime de soi*)». El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia: «¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!» El origen radical no es afirmación de sí-mismo (del *soi-même* francés, el *self* de un Charles Taylor), para ello hay que poder reflexionarse, tomarse como valioso, descubrirse como persona.

La anterioridad del Otro que interpela vuélvese el fundamento del acto ético. Este encuentro, junto con las formulaciones dependentistas de Centro y Periferia, también permitió una revisión de enfoque culturalista anterior a 1969 (influenciado por Heidegger y Ricoeur). Según Dussel (2012a), ocurrió una ruptura con la concepción sustancialista de la cultura, con la ceguera ante la asimetría de los involucrados y el descubrimiento de que el condicionamiento cultural se articula (explícita o implícitamente) desde la perspectiva de los intereses de ciertas clases, grupos, sexos, razas y así sucesivamente. “Nos sirvió porque nos permitía comenzar por una ética política a partir de la miseria del pueblo latinoamericano como superación de la ontología —«comprensión del mundo»— como dominación” (Dussel, 2004b: 80).

Sin embargo, a pesar de haber superado la noción de Totalidad racional hegeliana y la Totalidad existencial de Heidegger, Lévinas (1997 y 2000) sigue a concebir un Otro abstracto o pasivo, ya que tiene una pedagógica, pero no una política: “Nos mostraba cómo plantear la cuestión de la ‘irrupción del Otro’; pero no podíase construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y

excluía al Otro) pudiera construir una nueva Totalidad.” (Dussel, 1998: 22). Ese fue precisamente el problema crítico y práctico de la liberación para lo que la contribución Lévinas fue insuficiente.

Ocorre, en ese mismo tiempo, el contacto de Dussel con los autores de la primera fase de la Escuela de Frankfurt (especialmente Herbert Marcuse y Walter Benjamin³), considerada por Dussel (2002: 330) como “un movimiento crítico que funciona como un antecedente directo del FI y se desarrolla en el seno de la crisis de la Modernidad tardía del capitalismo central”. Esta influencia se expresa: en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la crítica teórica y negativa; en la estrategia argumentativa que define el sistema vigente como una Totalidad que se convierte en irracional y de lo cual necesitamos emanciparnos; en la definición de la razón crítica como una razón que considera la negatividad en el nivel práctico y material de la vida humana; en un pensamiento que se articula con las víctimas; en referencia a las comunidades con conciencia explícita de su condición de dominación; en la concepción crítica de la historia, valorizando los momentos liberadores del pasado en su relación con las luchas del presente y con los momentos en los que el conocimiento de las víctimas rompe con el discontinuo de la historia repetitiva (Dussel, 2002).

En 1975, Dussel (1998) se exilia, después de haber sido expulsado de la Universidad de Cuyo y condenado a muerte por grupos paramilitares. Al llegar a México, escribe ‘Filosofía de la Liberación’ (1977b), una obra que él mismo define como correspondiente a su etapa argentina.

Este nuevo período se caracteriza por una aproximación más intensa con países de África y Asia, así como muchas universidades americanas y europeas, y también por la creación de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), por el acercamiento con Cuba y Nicaragua - revoluciones que Dussel apoya “por todos los medios”, “en particular, por la crítica filosófica del marxis-

³ Véase Marcuse (1967, 1969, 1977 y 2004) y Benjamin (2006).

mo dogmático hacía una reinterpretación firme y diferente del 'propio' Marx" (Dussel, 1998: 24).

Ese "retorno sistemático a Marx mismo" proporciona el paso de la hermenéutica pragmática a los problemas económicos. Este cambio se debe, según Dussel (2102b: 20), a tres hechos: (1) El aumento de la miseria del continente latinoamericano; (2) El deseo de llevar a cabo una crítica del capitalismo; y (3) El hallazgo de que la FL tendría que construir una base económica y política firme. Él realiza, ya en el exilio, una interpretación hermenéutico-filosófica y cronológica de las obras de Marx y concluye por la necesidad de invertir las suposiciones de las lecturas tradicionales, afirmando que Marx en los últimos años, en las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1882), es el Marx más antropológico y ético, es el Marx que produce "una ontología del capital por medio de la metafísica de la vida, de la sensibilidad humana como la necesidad y de la persona del trabajador como Exterioridad".

Los aportes de Marx traen contribuciones a la FL, que no atiende, desde su posición geográfica en el Sur Global o praxiológica en la elección preferencial por lo pobre, solamente a la necesidad de una epistemología de la Periferia, sino que denega la ontología de la filosofía europea que se estableció desde Parménides hasta Hegel y Heidegger. No sólo el sujeto de la reflexión filosófica no es el hombre blanco Europeo, como Dussel rechaza el propio Ser de esa Filosofía y la validez de esa reflexión para las víctimas que constituyen el Otro del sistema vigente.

El retorno a Marx (2013) también proporciona una aclaración sobre el tema de la dependencia. Dussel (1988) lleva a cabo una extensa discusión de reflexiones propias de Latinoamérica a partir de la teoría marxista del valor y elaboraciones de autores como Lenin (2007), Luxemburgo (1985) y Emmanuel (1972). Hecha esta discusión, se centra en la Dialéctica de la Dependencia (Marini, 2005), y en lo que considera un error de este trabajo, a pesar de valorizarle como un trabajo excelente y uno

de los pocos que abordan la cuestión a partir del marxismo. Según Dussel (1988: 312), Marini (1973) propuso correctamente el problema de la transferencia de valor de los países periféricos a los centrales. Sin embargo, se tomó un "mecanismo secundario, derivado y fundado en la esencia de la transferencia, la esencia de la dependencia".

Para Dussel (1988: 313), la dependencia, en "la lógica del pensamiento de Marx mismo, es un concepto irrefutable: existe la dependencia en nivel esencial o fundamental, abstracto, y consiste en la relación internacional entre burguesías nacionales poseedoras de capitales en diferentes grados de desarrollo". En el marco de la competencia, "el capital global nacional menos desarrollado se encuentra socialmente dominado (relación de personas), y, en último término, transfiere plusvalor (momento formal esencial) al capital más desarrollado, que lo realiza como ganancia extraordinaria" (Dussel, 1988: 348). Desde esa posición, saca conclusiones políticas sobre la liberación nacional y popular al desarrollar el concepto de "segunda emancipación": liberación de la dependencia [...] y la liberación, la nación, el pueblo oprimido". El libro en que escribe sobre estos temas está dedicado "al pueblo de Nicaragua que, en la revolución sandinista,⁴ está realizando en la práctica, una nueva versión del marxismo" (Dussel, 1988: 11), tiene como conclusión, una referencia a la autodefinición de esta lucha como un "movimiento de liberación nacional y popular":

Nacional: en cuanto superando la dependencia capitalista el país podrá acumular como riqueza propia el fruto del trabajo de sus trabajadores. Popular: en cuanto no sólo las clases oprimidas por el capitalismo pasado, sino aun todos aquellos que eran nada para el capital global nacional nicaragüense (desempleados, etnias, marginales, etc.) a partir de su cultura (y de su religión como parte de su cultura popular), como afirmación

⁴ Véase Zimmermann (2006) e Fagundes (2009).

de la exterioridad del trabajo vivo, concreto, histórico, podrán organizar un nuevo modo de vida liberado (Dussel, 1988: 361-2).

El retorno al 'Marx mismo', como dice Dussel, le permitió no solamente obtener una comprensión económica cerca de los fenómenos de la realidad de las víctimas en los países de economía dependiente, sino también encontrar las explicaciones que le permitieran acceder a la esencia del ser en las realidades como la de Latinoamérica. Este largo momento de la trayectoria de Dussel (2011: 127) está todavía en marcha, con series de conferencias, libros y cursos virtuales en los cuales, el ex-rector de la UACM, inspirado por Marx, trabaja para que "el sufrimiento de los oprimidos había que negarlo y transformarlo, en un nuevo sistema, en felicidad".

La comprensión filosófica de la teoría marxista de la dependencia permite reposicionar la discusión sobre el Ser desde las relaciones fundamentales que constituyen la realidad de América Latina en su interrelación con los capitales más desarrollados. En la tradición de las ciencias sociales, el sujeto es tomado o como representación del Ser (*Sein*) que predomina en las filosofías idealistas o como su expresión óptica. Estas ciencias terminan por asumirlos aislados del campo social en que se desenvuelven, desde una naturaleza abstracta y atemporal, y desde allí definir sus acciones, motivaciones, intereses, necesidades y racionalidades. Por eso, en la próxima sección trabajaremos en la perspectiva de la ontología propuesta por la FL.

La superación de la ontología de la filosofía idealista por la FL

De una manera precisa llamaremos ontología, así como lo hace Dussel (2014:4), a la "reflexión acerca del mundo cotidiano como totalidad de sentido práctico, es decir, como comprensión del 'ser', siendo el 'ser' el fundamento práctico cotidiano del mundo". El ser humano es práctico, es moral o ético inevitablemente, y lo es primeramente. Lo que Dussel pone en centralidad con

esa definición de ontología es la trascendencia del ser humano inevitablemente en un mundo: "[...] existir significará la apertura primera y fundamental al mundo. Lo ontológico en cuanto tal".

Desde ahí, el filósofo nos ofrece la relación indivisible entre la ontología y la metafísica, quedando claro que la ontología no es la metafísica. Ontología dice referencia al mundo, a la comprensión del ser, a la totalidad como categoría fundamental. La metafísica está "más allá de lo ontológico, del mundo, se revela la alteridad del Otro ser humano. Esta exterioridad de la existencia del Otro será lo meta-físico". Cuando hablamos de lo ontológico estamos refiriéndonos a un ámbito que deberemos críticamente superar desde otro nivel denominado meta-físico.

Por "ser" entendemos el fundamento del mundo, la comprensión práctica de la vida propia, de la vida comunitaria, de la vida de la humanidad presente. Según Dussel (2014: 5) "Lo que 'es' se refiere a ese horizonte inevitablemente. "El ser es", enuncia Parménides, y debe entenderse prácticamente: "El ser es lo griego"; lo que se comprende helénicamente, desde el mundo de la polis griega, su cultura, su 'comprensión del ser' helénico". La noción del ser desde la comprensión práctica de la vida en las inter-relaciones de la vida propia, de la vida comunitaria y de la vida de la humanidad presente exige situar el ser a lo existente. El ser no es una monada, no es una especulación o la 'representación' del Espíritu Absoluto. El ser existente es materialmente determinado en la sociabilidad en la cual vive y en la humanidad que no es sólo determinación, también es reino de posibilidades.

Para Dussel, (2014: 6) la existencia cotidiana en la vida comunitaria es moral. "Dicha existencia moral se abre desde un proyecto de como el ser humano se 'comprende poder-ser'. Ese comprenderse como poder-ser significa que todo lo que se actúa cotidianamente se opera desde un proyecto que permite elegir las mediaciones como posibilidades". El contenido del comprenderse como poder-ser no puede expresarse, porque es desde donde el ser humano expresa todo lo que le rodea. La moral es así, el momento práctico ontológico supuesto en toda

la existencia humana. Esto es lo que Dussel (2014: 5) suele llamar 'comprensión del ser'. "Un poner todas las cosas, todos los entes, dentro de una cierta composición desde el criterio fundamental de la afirmación de la vida humana [...]. Com-poner es "poner" (com-poner) algo junto a otros "con" (com-poner) en una totalidad de sentido en vista de la realización plena de la vida humana".

Para Dussel (2014: 6) se hace difícil significar el 'poder-ser' sólo como futuro, como lo que acontecerá en un presente por venir:

Y esto porque dicho 'comprenderse como poder-ser' está vigente, opera en todo presente; aún más, es la clave para vivir o relatar el propio pasado propio acontecido; y más todavía, es desde donde se formulan por anticipado los acontecimientos de la propia vida cuando se la planifica con antelación. Planificar el futuro nada tiene que ver con el poder-ser ontológico. Alguien puede expresar: "Esto no cabe con mi concepción de la vida". Dicha "concepción" no es expresable. Lo expresable es lo que no cabe en dicha concepción que se tiene, pero inexpressable (diría J. P. Sartre en *El ser y la nada*), porque, como indicamos, es desde donde elegimos, evaluamos, significamos todos los momentos de la existencia.

Lo dicho significa que la existencia humana está transida de temporalidad. No decimos meramente del tiempo, sino de temporalidad. El tiempo es la relación, ante un sujeto humano, de los movimientos donde uno mide al otro. Decimos "una hora de clase", con referencia a la rotación de la tierra sobre su eje (un movimiento) y se refiere a otro movimiento (el transcurso de la clase del profesor ante los alumnos). Es un hecho físico. La temporalidad en cambio es ontológica: es el acontecer del ser humano desde un mundo presente (como comprensión del ser) de un pasado, retenido desde ese presente (el instante del 'hoy' o 'ahora'), y abierto a un futuro (ya contenido en el mismo presente como poder-ser). La existencia humana se desarrolla en el tiempo presente (el único tiempo existente) pero desde la tensión de un pasado retenido y un futuro proyectado (siempre en dicho presente). Es entonces en la vivencia misma del tiempo (por ejemplo, entre los griegos y otras culturas como

tiempo circular del "eterno retorno"; o el tiempo lineal escatológico semita, que pasa secularizado a la cultura occidental) que organiza la existencia humana.

La comprensión del ser pone entonces en un movimiento entre lo que ya fue, y por lo tanto constituye lo que es, y lo que suele venir a 'ser', en el proyecto de los sujetos históricos. Por lo tanto, la noción del 'ser' en la filosofía vuelve para la realización de los proyectos de futuro desde la concepción inexpressable, desde la nada. Ese movimiento que hace el 'ser' al atravesar la temporalidad y que lo constituye a él mismo como 'ser' es la dialéctica.

Para Dussel (2014: 7), la palabra dialéctica tiene diversos significados. Ella quiere indicar "el proceso (en griego *diá-*) que tiene por contenido semántico, entre otras referencias, el 'pasar a través de', 'atravesar'". Por su parte, "el segundo componente (en griego *lógos*) indica aquí la misma 'comprensión del ser'". Para él, dialéctica indicaría, entonces, "el movimiento de atravesar de un horizonte o totalidad existencial a otro". Si la miramos desde la perspectiva ontológica, la dialéctica es, entonces el movimiento del ser, de lo que es, en la temporalidad. Pero, en términos conceptuales también uno suele comprender lo dialéctico como ese saber metódico que efectúa el 'pasaje' de un concepto (categoría, horizonte, mundo) a otro.

Esto supone trascender no sólo una metodología que enfrenta objetos, sino "una ontología que queda apresada en el horizonte ingenuo (ingenuo por no ser crítico) del mundo propio, sin advertir la exterioridad del Otro" (Dussel, 2014: 9). Es la exterioridad del Otro la que nos permite superar el propio horizonte ontológico, "[...] no sólo como pasaje de la potencia al acto, sino de lo dado a la novedad (imposible en el mundo propio, singular y aún comunitario). La dialéctica en su sentido radical y meta-físico supone la exterioridad crítica de la Exterioridad" (Dussel, 2014: 9).

Es necesario ahora establecer los límites entre la comprensión que Dussel tiene de la dialéctica y su desarrollo en la tradi-

ción de la filosofía. Esta tradición, desde Aristóteles, reconoce en la dialéctica “un método o camino originario que partiendo de la cotidianidad (*endóxon*) se abre al fundamento: al ser [...]. La dialéctica aristotélica parte de la facticidad y se abre al ser, blanco al que se lanza el movimiento dialéctico y fundamento de todo saber apodíctico, de-mostrativo, epistemático, científico” (Dussel, 1974: 22). El camino de la dialéctica hacia al ser, en la tradición filosófica desde Aristóteles hasta Hegel, toma como presupuesto el absolutismo idealista de Parménides cuando dice que “el ser es, el no-ser no es” y que “lo mismo es el pensar que el ser” (Dussel, 1974: 22).

El modo de pensar dialéctico repite la lógica de Parménides en su *démarche* por los siglos de la tradición filosófica, donde el pensar debe identificarse con el *lógos* griego. Desde este *lógos*, el ser se pone con todo lo que no es él mismo en una relación sujeto-objeto o más apropiadamente sujeto-cosa. Para los griegos, el ‘ser’ es (lo griego), el ‘no-ser’ no es (lo bárbaro, lo conquistado, lo que está más allá del horizonte ontológico de la *pólis*). Nos enseña Dussel (1974: 23) que “en este caso se diviniza la *fyris*, que es el horizonte griego de comprensión del mundo. En definitiva es una ontología conquistadora, dominadora, imperial, guerrera por lo tanto”. La relación entre ‘ser’ y ‘no ser’ de la ontología griega es re-editada en la razón, en el *lógos*, de la filosofía moderna europea (y estadounidense), reproduciéndose el movimiento del conquistador en la temporalidad. Su proyecto, desde la ‘nada’, es un proyecto de re-producción de su Totalidad, de realización del ‘ser’ de la ontología conquistadora, dominadora e imperial.

Para Dussel (1974: 23-4), la dialéctica es el movimiento que posibilita descubrir el ser oculto en las apariencias de la realidad. “La dialéctica es crítica, probante, discriminante, ya que debe descubrir lo oculto: en un caso se devela el ser que ahora puede manifestarse, en otro nada queda detrás del mero parecer-ser (la nada o el no-ser es lo falso)”. Es necesario tener en cuenta la afirmación de que ‘la nada o el no-ser es falso’ en la dialéctica porque ella, aún según Dussel (1974: 24), es “el cami-

no originario (*métodos*) que llegará al ‘desde donde’ todo podrá deducirse, de-mostrarse. Por ello la crítica, que no es quehacer científico, debe saber que en el discurso dialéctico es más bien la inducción lo que hay que emplear con la gente común [...]”. La dialéctica, que parte de la realidad cotidiana, histórica, de lo que todos opinan, debe saber discernir lo falso o encubridor de lo verdadero o descubridor del ser; para él la dialéctica argumenta estableciendo contradicciones, es decir, mostrando la imposibilidad de lo contradictorio de lo que es.

La dialéctica es, entonces, el movimiento de la filosofía práctica que descubre la ontología del orden vigente, o sea, dónde el ‘ser’ encuentrase en su comunidad de vida, dónde se realiza la Totalidad en la existencia cotidiana en la vida comunitaria. El ‘ser’ es conquistador, dominador e imperial y la moral en esta comunidad de vida refuerza la dominación, la conquista, el imperio y, añadimos ahora, el encubrimiento del Otro. La dialéctica, hasta aquí, produjo una crítica desde lo material y de lo formal, en que “lo material es el contenido de todo acto o institución desde la afirmación o aumento de la vida humana, de la vida en general en la Tierra”. Lo formal, por su vez, “es la manera cómo se decide racional y consensualmente, válidamente, en referencia en último término a la comunidad del acto o de la institución como afirmación de la vida” (Dussel, 2014: 90).

Dussel (2014: 90) plantea que es necesario hacer el pasaje de la moral, como esa filosofía práctica de la ontología, a la ética propiamente dicha, que, inspirada en Lévinas, “[...] será la superación de la ontología, la trans-ontología o la meta-física”. Este pasaje suele transformar la moral del sistema en la crítica de la moral “por una ética de las víctimas del sistema moral que será ahora deconstruido, destruido, superado desde la filosofía crítica por excelencia que denominamos por ello Filosofía (o Ética) de la Liberación”.

A las categorías de lo formal y de lo material se juntan las de lo positivo y de lo negativo. Para Dussel (2014: 90), “[...] lo positivo es el interpretar o manejarse respecto al mundo, al campo o

al sistema como lo dado, y tal como aparece. Es la positividad. Por el contrario, lo negativo es lo que se oculta detrás de la positividad, lo invisible, lo dominado, lo excluido, el Otro/a". Esos sentidos uno debe tener en cuenta cuando el autor propone la superación de la ontología.

Si la moral es la filosofía práctica de la ontología, donde la vida comunitaria realiza el 'ser', donde la Totalidad se realice, es necesario, desde lo material y de lo negativo, el pasaje de la moral a la ética. "En efecto, la ética emerge en el momento en que en el mundo [...], en el sistema [...], en una institución, de entre los entes (algo), las cosas, los componentes de esa totalidad surge el rostro de alguien", dice Dussel (2014: 91), y completa: "Alguien rompe lo neutral cuyo centro es el ser-en-el-mundo, cada ser humano. Pero en ese mundo que todos despliegan como el propio, de pronto, de manera inesperada, surge alguien, otro ser humano, otra biografía, otro mundo, otro tiempo, otra historia".

Inspirado por la afirmación de la ética de la alteridad como *prima philosophia* (Lévinas, 2006), Dussel (2014: 91) reconoce que el Otro es absolutamente Otro y, por eso, "no se puede comprender el mundo del Otro como se interpretan las cosas, los entes. Si el Otro/a no se revela nada se puede saber de él/ella". La *fil* supera la transcendentalidad de la fenomenología dedicada a la manifestación de los entes y las cosas que aparecen en el mundo, para lo que Dussel (2014: 91) llama de epifanía, lo que es "la revelación del Otro/a desde más allá del mundo". La epifanía va más allá de la moral y de los entes. La relación que se establece en la epifanía es una relación que no está presentada ni en la ontología de los griegos, ni en la de los filósofos modernos, es una relación cara-a-cara, "el rostro de un ser humano ante otro ser humano, sin mediación [...]. Labio-a-labio, mano-a-mano, abrazo, solidaridad sin mediación todavía". En este tipo de relación

[e]l miembro de un sistema, por ejemplo económico, no aparece como 'alguien' sino como 'algo', al visitar la empresa productiva del ejemplo. Pero si en medio del ruido de la fábrica

se levanta un obrero y le dice al propietario: "¡Tú, que eres tan bondadoso que formas parte de una asociación protectora de animales, no se te mueve el corazón ante mi sufrimiento!" Surge de pronto alguien que rompe el ser funcional (una parte definida desde el capital) del ser humano para revelarse como Otro, como alguien, interpelante. Surge esa protesta desde la exterioridad del capital, desde la nada (Dussel, 2014: 92).

El pasaje de la ontología a la ética en esos términos es crítica y material. No se vuelve hacia un Otro imaginario o idealizado, pero al Otro en su absoluta alteridad material, que no puede ser, ninguna forma, una simple manifestación óptica del ser. En el ejemplo de arriba, el obrero no puede jamás ser el propietario.

La protesta que hace el obrero no la hace desde un ser funcional al capital, pero desde su humanidad sufriente como exterioridad al capital, desde lo que es 'la nada para el capital'. Es exactamente "la apertura al Otro como otro, más allá de lo Mismo, es el pasaje de la ontología (la totalidad heideggeriana) a un más allá (meta-) del horizonte del mundo (-física)" (Dussel, 2014: 92). La ética es, así, la meta-física, la última instancia de la esencia de la crítica, porque ésta tiene así un punto fuera del sistema desde donde puede poner la Totalidad en crisis. Para él, "todo otro momento ontológico u óptico no tiene suficiente distancia para efectuar un juicio práctico negativo sobre la Totalidad como 'Totalidad'; toda crítica no tiene sentido sino tiene un punto de apoyo exterior a la Totalidad para poder lanzar la crítica. "Marx indicaba que A. Smith no podía criticar al capitalismo porque estaba atrapado en su horizonte como una prisión fetichizada" (Dussel, 2014: 92).

El Otro no es comprendido o interpretado por lo que aparece como manifestación óptica (tamaño, color, raza, peso, etc.), sino que oculta su misterio que sólo se da a conocer ante el oído atento del que asumiendo responsablemente su interpelación

⁵ El tema de la nada para el capital será desarrollado más precisamente, adelante.

tiene fe en su palabra. Por ello la ética es el ámbito que deja lugar a la revelación del Otro/a; es la “explosión” del ser, del mundo propio, dominador y vigente como la esencia crítica misma. Ahora el acto ético es responsable del Otro por el Otro ante el sistema; sustitución (Dussel, 2014).

Desde los análisis hechos por la primera Escuela de Frankfurt, se reconocen los límites de la crítica que se hace desde el interior del sistema porque, el sistema vigente se fetichiza, es decir, pierde teóricamente la posibilidad de la auto-crítica creativa al declararse la totalidad existente como sociedad abierta ejemplar, el mejor modelo posible ante todo crítico (Dussel, 2014). Es la totalización de la Totalidad totalizada, justificada por la moral positiva que afirma el ser de este sistema, donde el dominado, el excluido, o la víctima es la negatividad existente que niega también al pensamiento crítico.

Si Lévinas y la primera generación de la Escuela de Frankfurt – en específico Marcuse y Benjamin – traen contribuciones profundas a la FI. que permiten establecer como objeto de la crítica la Totalidad y la mismidad del sistema donde se desarrolla el ‘ser’ de la ontología griega y moderna, es Marx quien apunta al verdadero fundamento ontológico del sistema —el ‘ser del capital’— y a las posibilidades de su superación desde la ‘nada para el capital’ en términos que se desdobran en tres ámbitos. El primer ámbito es el de las apariencias, de los fenómenos, que manifiestan lo real, pero no son propiamente su esencia. Muy resumidamente podemos decir que para Marx el mercado capitalista es el ‘mundo de los fenómenos’ donde están ubicadas las apariencias. En dicho mundo o mercado, ciertos fenómenos económicos, que la economía clásica nombra como dinero, mercancía, ganancia, etc. “aparecen”. Son las categorías superficiales dirá Marx. De acuerdo con Dussel (2014: 94), “este sería el orden óntico de la economía clásica o del neoliberalismo, la positividad dada del sistema vigente (capitalista), que culmina en la acumulación de ganancia o en el criterio de racionalidad del aumento de la tasa de ganancia”.

Pero Marx pasa de este orden superficial óntico al ámbito profundo, un segundo ámbito, que es el orden ontológico. Los fenómenos del mercado aparecen desde su fundamento, que es el ‘ser del capital’, el valor que se valoriza. Para Dussel (2014: 95) “[c]se ser o fundamento permanece oculto detrás de la positividad superficial del mercado y es la esencia del capital [...]. Y es en ese ámbito profundo, de la producción, de la empresa productiva, donde el trabajador crea [...] en el plus-tiempo de plus-trabajo un valor que es gratis para el capital, y por lo tanto se ahorra un plus-salario”. La esencia del capital, expresa materialmente en la contradicción entre capitalista y obrero, es ese plus-salario no pagado, impago, que no es apariencia, sino el secreto misterioso del capital en cuanto tal. El ser o la esencia (la FI. los comprende como sinónimos) del capital es la acumulación del plus-valor no pagado (“trabajo impago”, *unbezahlte Arbeit* en los *Grundrisse* de Marx), “[...] éticamente robado, robo perpetrado al trabajador asalariado. Hasta aquí nos encontramos en el nivel profundo ontológico describiendo al plus-valor como el fundamento del fenómeno de la ganancia que “aparece” en el mercado” (Dussel, 2014: 95). Es, entonces Marx, quien ofrece a la FI. la posibilidad de establecer la crítica de la ontología enunciada por vez primera y para siempre: “mientras haya capital el veredicto de Marx tendrá vigencia, verdad, sentido”.

Pero hay todavía un tercer ámbito, más allá de la ontología económica, del ser o esencia del capital, es decir, del “valor que se valoriza” acumulando plusvalor.

Este tercer momento es lo que Dussel denomina el ‘trans-ontológico’, es la realidad propiamente ética. Se trata no ya del fundamento del sistema (la acumulación de plusvalor), sino la “fuente creadora del ser desde la nada”. Esa trascendentalidad trans-ontológica queda definida como ‘trabajo vivo’ (Dussel, 2014: 95). Para Dussel (2014: 95) el trabajo vivo es el trabajador en acto (*in acto*) como una realidad real.

(1) anterior al capital como perteneciente a un sistema previo (feudal en Europa, p.e.), (2) como masas empobrecidas (ni en el mundo feudal ni todavía en el capital, descrito en el capítulo de la acumulación originaria de El capital), (3) en el capital como trabajador asalariado, o (4) después del capital como desocupado. Pero todo comienza por el acto ético y perverso como tal: la subsunción del indicado trabajo vivo como un momento o mediación del capital para alcanzar la ganancia/plusvalor.

Dussel propone, entonces, una distinción entre valor y dignidad de la vida del trabajo vivo. Por ser transcendentalidad al capital, no tiene valor sino dignidad no valorable, porque es la fuente creadora de todo valor, y no mero productor como cosa ante el capital, tiene dignidad que es mucho más que valor: “La vida no tiene valor sino dignidad, en la que se origina el valor del valor [...]. De su dignidad ética absoluta (la vida humana) de sujeto (punto de arranque de toda crítica y de la crítica de la economía política burguesa), el trabajador es violentamente transformado en cosa, bajo la apariencia de un intercambio de trabajo por dinero” (Dussel, 2014: 95).

En la subsunción del trabajador al capital, el capital, que es una cosa, se transforma en sujeto y el trabajador, que es un sujeto se transforma en cosa. “En esto consiste la lógica ideológica de la ciencia economía clásica y neoliberal que Marx denomina fetichismo”, plantea el filósofo (Dussel, 2014: 96), “[e]s un ‘pase de mano’ epistemológico, como el que efectúa el mago, que transforma al sujeto en cosa y a la cosa en sujeto”. Más que un cambio epistemológico, lo que se presenta en la transformación del trabajador en cosa y del capital en sujeto es la esencia de la ontología burguesa. En la FL, la ética ponése como tarea fundamental superar a la ontología de la filosofía burguesa y, según Dussel (2014: 96) “el mostrar esta inversión es la esencia crítica y ética de El capital; ética implícita que estamos explicitando, y que es el meta-lenguaje categorial del pensar de Marx mismo”.

La superación de la ontología del capital por la ética exige la formación de una arquitectónica que desde la relación entre

Totalidad y Exterioridad articule la ética a la económica y a la formación histórico-social del ‘ser’ en esta realidad. En ese ejercicio de superación de la Totalidad de la ontología, la primera categoría a ser desarrollada es la “Totalidad en el mundo de los oprimidos”, dado el fracaso de pensar ontológicamente “el ser de la Totalidad vigente”, esa totalidad que “justifica la opresión de los oprimidos y la exclusión del Otro”. Para tanto, es necesario romper con “la Totalidad europea del siglo xv al siglo xx que puso a otros hombres como si fueran cosas en su mundo” y este mundo como “si fuera el único, natural e incondicionado punto de apoyo de todo el pensar posible” (Dussel, 1995b: 231).

La superación de esta ontología implica en un ir más allá del horizonte del mundo. “En griego, ‘más allá’ y ‘más alto’ se dicen ‘aná’ y la ‘palabra’: lógos; de tal manera que ana-lógos significa (en su sentido etimológico, en el sentido radical: ‘ana-lógico’) “la palabra que irrumpe en el mundo desde más allá del mundo”; más allá del fundamento. Es necesario, desde la interpelación del Otro, afirmarle como Otro y, así, negar la negación dialéctica por medio de un “método analético” mediante la “afirmación original” del Otro (Dussel, 1998: 21).

Según Dussel (1977: 126), el método ontológico-dialéctico de hacer filosofía llega hasta el fundamento del mundo, “aun como futuro, pero se detiene ante el Otro como un rostro de misterio y libertad, de historia distinta”. Con el método de trabajo analético —o ana-dialéctico— quédanse superados los aportes culturalistas que están elaborados en términos de identidad y diferencia, porque “la identidad se diferencia en los entes de la totalidad; la identidad y la diferencia son dos modos de la totalidad”. El método analético es basado en la distinción porque es “aquello que es desde siempre ‘Otro’, que nunca ha habitado en comunidad y por lo tanto no puede diferir”.

Lo que la FL está produciendo no es la disolución de una diferencia entre el Ser, o el Mismo, de la Filosofía Europea y el Otro, no es algo que “[...] habiendo estado unido, ha sido llevado a la dualidad; porque se ha dado un momento de unidad primigenia

es posible el retorno a la unidad y el retorno es el principio de la totalidad". La *FL* detiéndose, en cambio, en el Otro que "ha sido originariamente distinto, no hay diferencia ni retorno; hay historia, hay crisis; es una cuestión totalmente diversa". De esta manera, el Otro es originariamente 'dis-tinto' y su palabra es 'ana-lógica', "en el sentido de que su logo irrumpe interpelante desde más allá de mi comprensión; viene a mi encuentro" (Dussel, 1977: 126).

El punto de partida de analéctica es la interpelación de los oprimidos, de la comunidad de víctimas. Esto es lo que conduce a la superación de la dialéctica, ya que requiere una experiencia de "nosotros" con los oprimidos, con la Exterioridad del sistema vigente. La analéctica tiene un momento positivo, en que se cobra la vida de los oprimidos, de la comunidad de las víctimas como un "no-ser" que es el resultado de la explotación y de la dominación. En este punto, hay una aprehensión crítica de la realidad, en la que el pueblo, el 'ser' de la Exterioridad, toma una posición epistémica. Sin embargo, la analéctica no puede ser reducida a la *conscientização* de los oprimidos (Freire, 1979⁶), ya que hay un segundo momento, que es el de la negación de la vida en concreto. En este punto, sucede la destrucción de los sistemas de opresión y de exclusión en práctica. En él, la experiencia de "nosotros" con los oprimidos no significa "pensar por el Otro", y mucho menos hacer por el Otro. La analéctica requiere 'estar junto al Otro', con los oprimidos en su lucha contra la opresión y contra la denegación de su vida por la Totalidad del sistema. La solidaridad con el Otro y la experiencia de 'nosotros' con la comunidad de las víctimas son las condiciones necesarias para que la comunidad de víctimas acceda al tercer momento de la analéctica, la realización superior de la historia, el nuevo en lo que los excluidos y oprimidos crean una comunidad de la que son parte integralmente y donde construyen nuevas instituciones⁷.

⁶ Véase Freire, Paulo (1979). *Conscientização: teoria e prática da libertação*. São Paulo: Cortez & Moraes.

⁷ Para aclarar la diferencia entre la dialéctica negativa de Adorno (2009) y la analéctica, podemos decir, sintéticamente, que ésta no es un movimiento

Una de las más importantes contribuciones de la *FL* para los intelectuales de los EOS es el compromiso que la analéctica exige de él en relación a la realidad, o sea, a la superación de la Totalidad vigente. Pero esa transformación de la realidad no la hacen los investigadores o intelectuales. Ellos son interpelados por la comunidad de las víctimas, quién analécticamente requiere la apertura para pensar, escuchar, ver, sentir y saborear el mundo desde la perspectiva del Otro. La analéctica está condicionada por la humildad, por una solidaridad expectante. Ella permite reconocer que hay una política de la Totalidad y una política del Otro. "La política se divide entre el amo y sus oprimidos como oprimidos dentro de ese sistema particular; y el otro de la totalidad, como alteridad política. Toda totalidad cuenta con sus otros internos y externos; los oprimidos es el Otro que Totalidad. Por lo tanto, la "política del Otro es una anti-política, es una política de la deslegitimación, de subversión y contestación". Es una política que desafía las jerarquías establecidas y "las veracidades legales que justifican y legitiman las exclusiones reforzadas". "La política del otro, la anti-política de la alteridad, proclama la injusticia y la ilegitimidad del sistema presente, no en nombre del caos o de la anarquía, sino en nombre de una nueva legalidad, una nueva legitimidad" (Mendieta, 2001: 22). Es decir, que es una anti-política sobre la política del sistema.

Alcoff (2011: 67) considera la analéctica como la "epistemología de la nueva revolución", una epistemología descolonizada que "pone en el centro no sólo las condiciones objetivas de empobrecimiento y opresión global, pero la sistemática desautorización de la perspectiva interpretativa de los oprimidos del Sur global". La autora cree que la analéctica es el proyecto de una epistemología política que parte del significado de la insuficiencia moral y política del enfoque dialéctico de la realidad del trabajo

reflexivo que parte del pensamiento puro, la identidad entre el concepto y la cosa, para negar la comprensión de lo que es dato, para lo concreto pensado. El carácter original de la analéctica radica en la experiencia con el Otro.

vivo y las condiciones de los oprimidos y, al mismo tiempo, establece que “las teorías sociales existentes no se involucran de forma significativa con algunas de las dificultades más críticas que enfrentan los pobres”. Se requiere entonces “una mejor y más amplia comprensión de la verdad acerca de la experiencia de aquellos cuyas experiencias son a menudo ignoradas” (Alcoff, 2011: 71).

Dussel (1977a) elabora analíticamente una historia situada en el mundo periférico dentro de la historia mundial, frente a cuatro problemáticas: la crónica —la liberación de la mujer en la Periferia mundial (india, mestiza, mujer del pueblo, pobre); la pedagógica — en diálogo con Paulo Freire (1979) y considerando la educación como un recurso histórico, comunitario, popular y anti-hegemónico de los sujetos individuales y sociopolíticos; la política —referida al contexto argentino y marcada por la experiencia de poder popular y de la esperanza en una revolución; el antifetichismo — acerca de la religión.

En su ‘Comentario a los *Grundrisse*’, Dussel realiza una lectura latinoamericanamente ubicada de Marx, haciendo eco a Lévinas: “La pobreza atroz, sanguinaria, lacerante de nuestro continente, nos hizo hace años plantear la cuestión del ‘pobre’ como categoría antropológica y metafísica —de origen y estatuto ético”. El estudio de los *Grundrisse* ofreció “la pista para poder ahora comenzar a construir, como categorías analíticas estrictas, los conceptos de ‘pobre’ y ‘pueblo’, uno el singular y otro el colectivo histórico” (Dussel, 1985: 18).

Dussel (2001) elabora, a partir de su lectura de Marx (2011, 2013a y 2013b), la idea de que el pueblo no es un conglomerado amorfo (la masa). Además, el pueblo no debe confundirse con la clase, ya que ella desaparece con la totalidad que la determina (el sistema económico que se basa en la explotación del trabajo).

La categoría ‘pueblo’ —referencia histórico-social comunitaria de los pobres— subsume la ‘clase’ (aquí entendida como clase trabajadora, como el trabajo vivo) también porque en el mundo del capital ocurre la situación en la que el trabajador es nada:

El intercambio entre el capital y el trabajo parte de dos términos contradictorios: el capital, que posee trabajo pasado objetivado como dinero, y el trabajo, que empobrecido sólo tiene que venderse a sí mismo. Pero antes aun del intercambio, cuando el trabajador no ha trabajado todavía para el capital, en su exterioridad original, es un “trabajo todavía no-objetivado”. En cuanto ‘no’-objetivado es nada; negatividad para el capital; ‘son fantasmas que quedan fuera de su reino’ [...]. Por ahora nos estamos refiriendo sólo a la primera ‘nada’ (su ‘plena nada’), el no-ser del que permanece todavía fuera del intercambio [...]. Es decir, en el ‘mundo’ del capital (o lo constituido bajo su horizonte) el trabajador no es ningún ente: nada. Más allá del capital es la no-objetividad (por cuando todavía no es objeto; o si es objeto, en cuanto no-objetivado es no-objeto: un obrero desempleado). Si la riqueza es el capital, el que está fuera es la ‘pobreza absoluta’. Nada de sentido, nada de realidad, improductivo, inexistente, ‘no-valor’. A esta posición de la persona la hemos llamado ‘el Otro’. Pero téngase en cuenta que el trabajador, en tanto hombre, puede devenir siempre —aun cuando sea un asalariado— ‘el Otro’ que la totalidad del capital. [...] Resumiendo, como ente intramundano, como cosa ante la conciencia, como mercancía posible pero actualmente no-mercancía, el trabajador, su trabajo es pura negatividad (Dussel, 1985: 140-1).

Esta exterioridad —el Otro del capital, los pobres— tiene la potencia de constituirse en sujeto histórico, en el bloque social de los oprimidos y explotados, en el colectivo, como pueblo que tiene un contenido material —“la corporeidad vulnerable que vive y puede morir”— (Dussel, 2001: 218). Por lo tanto, la importancia política del concepto de pueblo es ontológica y revolucionaria. El pueblo es el que cruza a través de los distintos modos de apropiación de una formación histórica “[...] con las memorias de sus gestas, con su propia cultura, con continuidad en el tiempo. El pueblo es el colectivo histórico de pobre en los momentos límites de aniquilación de un sistema y de pasaje al otro”.

La existencia de esta víctima universal, de la víctima del sistema como tal, requiere su liberación y, por tanto, la disolución total del sistema. La crítica de las víctimas a la orden es “el juicio

ético-crítico negativo por excelencia” (Dussel, 2012: 320), es el momento de la positividad, porque “toda negación de la negación parte de la afirmación de la Exterioridad”:

El trabajo no-objetivado, nada en el mundo de las mercancías, se afirma como subjetividad, como actividad, cuando se ‘relaciona consigo misma’. Lo exterior, la alteridad del trabajo no-objetivado, el otro que el capital se afirma a sí mismo ‘como la fuente viva del valor’. La ‘fuente’ es el hontanar más allá del fundamento (el valor del capital) de la totalidad como tal. Más allá (*metá* en griego) del ser (*finis* en griego) está lo meta-físico, lo trans-ontológico, la exterioridad del capital: el trabajo como actividad de la subjetividad humano-viviente, corporalidad, rostro y manos sensibles. Es por ello que cuando venda su trabajo, “expondrá” su misma corporalidad a ser deglutido por el capital. Pero antes del intercambio, el trabajador (a diferencia del esclavo o del siervo del feudalismo) se afirma como otro, como persona (Dussel, 1985: 142).

El pueblo es, entonces, ontológicamente distinto del capital. La esencia del ser del capital es la valorización del valor, realizada en la explotación —y, más específicamente en las economías de capitales dependientes, la superexplotación del trabajo— del trabajador en una relación económica donde él es cosa para el capital. Pero el sujeto que trabaja (trabajo vivo) existe como absoluta potencia, como única fuente de valor antes de ser empujado para la relación de capital. En este momento, en lo que es todavía nada para el capital, es parte del pueblo, del colectivo de los pobres (mujeres, indígenas, negros, niños, obreros desocupados, de los retirados, de los inservibles etc.).

Exterioridad relaciónase directamente con Totalidad, haciendo nacer un binomio categorial que ofrece una comprensión trans-ontológica y éticamente centradas en el pobre y en el pueblo. Es necesario recordar la centralidad que posee la categoría Totalidad en la trayectoria del pensamiento materialista dialéctico para hacer posible relacionarla con la de Exterioridad. El conocimiento de la Totalidad no significa lo mismo que com-

pletud, o sea, que podamos alcanzar un conocimiento de todo lo que acontece en sociedad, sino de los elementos que articulan, organizan y jerarquizan la vida social y que hacen posible que se reproduzca, material y socialmente, de una manera determinada (Osorio, 2004). La Totalidad es una categoría ontológica por excelencia (Dussel, 2014).

La Totalidad, en definitiva, va estrechamente asociada al aspecto relacional, pero, es necesario insistir, no se trata del simple peldaño en donde ‘todo tiene que ver con todo’, quedando atrapados en una visión de la complejidad elemental (Osorio, 2004). La noción de Totalidad busca establecer cuáles relaciones y de qué manera tienen mayor incidencia en una unidad contradictoria, lo que significa que, de manera simultánea, se la concibe como unidad y lucha de opuestos, que se conforma con polos sociales que se atraen y que se repelen, en la explicación de cómo se produce y reproduce la vida humana en comunidad.

Por eso, Dussel (1998: 21) pónese a sí mismo la “cuestión teórico-práctica de una nueva Totalidad”, la cuestión de la liberación para la que era necesario construir nuevas categorías y una nueva arquitectónica filosófica desde la Exterioridad del pobre. Es esta cuestión, ubicada desde la superación ética de la ontología de la Totalidad vigente, que los intelectuales comprometidos con los pobres deben tener en consideración.

En otro texto (Misoczky & Dornelas Camara, 2015), decimos que autores de los EOTCs, muchos con buenas intenciones y que plantean trabajar basándose en la FL, dejan de lado el contenido de la crítica a la totalidad del sistema del capital y adoptan una posición sustancialista (que el Dussel mismo critica...): dedican sus críticas a una postura académica subordinada de los participantes de ese circuito que ignoran las especificidades de su ubicación geopolítica en la producción de conocimiento sobre el *management*. Para esos autores, la validez de los trabajos es evaluada por el criterio del locus de habla. Pero la Exterioridad a la Totalidad del capital nos impone la cuestión del contenido. El centro de la crítica necesita estar en el contenido del cono-

cimiento generado por los intelectuales del *management* y de los EOs, independientemente de su localización geográfica. Es necesario criticar su contribución al desarrollo de tecnologías de gestión cada día más sutiles, y, por eso mismo, más eficientes, para la explotación del trabajo vivo y para el avance destructivo sobre la naturaleza, reproduciendo las estructuras y dinámicas que crean víctimas del sistema.

CONCLUSIONES

Cuando hablamos de los intelectuales que se dedican a los estudios organizacionales y, más precisamente, a los EOLCs el reconocimiento de la trans-ontología de la FL es todavía más relevante. En esta área de conocimiento hay muchas investigaciones que se auto-denominan críticas, pero que hacen una 'crítica' sin cualquier reflexión acerca de la ontología que funda su práctica académica.

Escriben e investigan bajo el *label* de una pura epistemología que, sin cuestionarse sobre los fundamentos ontológicos, sirven a la reproducción de la esencia de capital, vuelvense funcionales a él.

La categoría "pueblo", ubicada en la concreción de la economía política capitalista, mira desde ahí a la liberación. El pueblo, en cuanto sujeto histórico cuya ontología es meta-física al capital, crea una cultura propia de resistencia y de organización de su lucha. Sin embargo, Dussel (2012) señala que es necesaria una organización política y la formulación de una teoría verdaderamente revolucionaria y esa es, por lo tanto, la contribución que los intelectuales de los EOLCs pueden ofrecer a los movimientos sociales de América Latina que, en su quehacer, realizan analéticamente el devenir del pueblo. Los EOLCs que no asumen para sí ese compromiso enfrentan el riesgo de esterilizarse, resultando inútiles y no auténticos.

La FL exige, desde el pasaje de la ontología a la ética de la liberación, que los intelectuales dedicados a los temas nacionales y populares están junto con el pueblo. Su actividad presente y

futura deben mirar a la realización de un sistema en el que "el producto social' desde su fundación y del lugar de trabajo sería un espacio humano del cara-a-cara, de la proximidad, de la verdadera libertad, de la igualdad justa, de la fraternidad concreta" (Dussel, : 91). Los retos que la FL nos pone no son de naturaleza epistémica o metodológica, sino ontológica, o mejor, trans-ontológica, meta-física. No se vuelve a un método de investigación, no aporta solamente un conocimiento con mejor comprensión de la realidad, sino que exige que el método de trabajo de uno y el conocimiento que produce está incontornablemente, ubicado junto al pueblo, contribuyendo para la realización cada vez más amplia y más fuerte de la Exterioridad de la Totalidad del sistema capitalista.

La analéctica como método de trabajo, de reflexión y de praxis de la FL, resume el compromiso radical de Dussel con el materialismo histórico y con el Marx mismo en la ortodoxia del método, como alertó Lukács⁸ (1969), que hace de la dialéctica materialista una dialéctica revolucionaria. La analéctica al apropiarla a los EOLCs permite reafirmar el compromiso del intelectual con la Exterioridad de la Totalidad del sistema capitalista, la evidencia muestra que en todo el mundo, y especialmente en América Latina, el pueblo inaugura el momento de la transformación, orientada hacia la liberación. La inauguración de este más-allá de la Totalidad capitalista desafía a todos los que están en estrecha relación con el pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodore & Horkheimer, Max (1985), *A dialéctica do esclarecimento*, Rio de Janeiro, Zahar.

⁸ No ignoramos el importante aporte de Lukács (1969) a la discusión sobre la ontología en la perspectiva marxista. Está en nuestra agenda de investigaciones las posibilidades de aproximación entre la perspectiva de Dussel y de Lukács.

- Alcoff, L. (2011), "An epistemology for the next revolution", em *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (2), 67-78.
- Apel, Kar-Otto & Dussel, Enrique (2004), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta.
- Benjamin, Walter (2006), *Passagens*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- Dornelas Camara, Guilherme (2014), "Fundamentação moral do combate à pobreza no Brasil: um confronto entre os princípios orientadores do Banco Mundial, Rawls, Sen e do PNUD e o princípio ético-normativo da Filosofia da Libertação", em *RIGS*, 3(2), Salvador. Disponível em: <<https://portal-secr.ufba.br/index.php/rigs/article/view/9890>>. Acesso em 20 mai 2015.
- (2013), "Poverty eradication in Brazil: an analysis from the perspective of the Philosophy of Liberation", em *Proceedings of the 8th. CMS Conference*, Manchester.
- Dussel, Enrique (2014), *14 Tesis de ética: hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid, Trotta.
- (2011), *Carta a los indignados*. México, D.F., Las Jornadas.
- (1995a), *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*, São Paulo, Paulus.
- (1995b), *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.
- (1985), *La Producción Teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*, 2a ed., México, D.F., Siglo XXI.
- (1988), *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63* México, D. F., Siglo XXI.
- (1977), *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, 1a ed., México, D.F., Editorial Extemporáneos.
- (1974), *Método para una Filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Osorio, Jaime (2004). "Crítica de la ciencia vulgar. Sobre epistemología y método en Marx", em *Herramienta*, n. 26. Disponível em: <[http://www.herramienta.com.ar/print/revista-herra-](http://www.herramienta.com.ar/print/revista-herra)

- mienta-n-26/critica-de-la-ciencia-vulgar-sobre-epistemologia-y-metodo-en-marx*>. Acesso em 24 octubre 2016.
- Emmanuel, A. (1972), *El intercambio desigual*, México, D. F., Siglo XXI.
- Fagundes, P. E. (2009), "Pátria o Morte": os 30 anos da Revolução Sandinista", em *Revista Espaço Acadêmico*, 103, 84-89.
- Freire, Paulo (1994), *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Gadamer, Hans-Georg (1997), *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Petrópolis, Vozes.
- Gunder Frank, Andre (1998), *ReOrient: global economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press.
- Gutiérrez, G. (1973), *A theology of liberation: history, politics and salvation*, New York, Orbis Books.
- Lenin, Vladimir I. (2007), *O imperialismo, fase superior do capitalismo*, Brasília, Nova Palavra.
- Lévinas, Emmanuel (1997), *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis, Vozes.
- (2000), *Totalidade e infinito: ensaios sobre a exterioridade*, Lisboa, Edições 70.
- Lukács, György (1969), *Historia y Consciencia de Clase: estudios de dialéctica marxista*, México, D.F., Editorial Grijalbo.
- Luxemburgo, Rosa (1985), *A acumulação do capital: contribuição ao estudo econômico do capitalismo*, São Paulo, Nova Cultural.
- Marcuse, Herbert (1967), *Ideologia da sociedade industrial*, Rio de Janeiro, Zahar.
- (1969), *O fim da utopia*, São Paulo, Paz e Terra.
- (1977), *Um ensaio para a libertação*, Lisboa, Bertrand.
- (2004), *Razão e revolução*, São Paulo, Paz e Terra.
- Marini, Rui Mauro (1973), *Dialéctica de la dependencia*, México, D. F., Era.
- Marx, Karl (2005), *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Martin Claret.
- (2011), *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política*, Campinas, Boitempo.

- (2013a), *Economic manuscripts of 1861-63*, Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/cw/volume30/index.htm>>. Acesso em: 24 dezembro. 2013.
- (2013b), *O capital: crítica da economia política*, Livro I, São Paulo, Boitempo.
- Mendieta, E. (2001), “Introducción - Política en la era de la globalización: crítica de razón política de E. Dussel”, en Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Barcelona, Desclée de Brouwer, 15-39.
- Misoczky, Maria Ceci (2006), “Sobre o centro, a crítica e a busca da liberdade na práxis acadêmica”, *Cadernos EBAPE.BR*, 4 (3), 1-13.
- Misoczky, Maria Ceci & Dornelas Camara, Guilherme (2015), “Enrique Dussel: contribuições para a crítica ética e radical nos Estudos Organizacionais”, *Cadernos EBAPE.BR*, 13(2), 286-314.
- Misoczky, Maria Ceci, Flores, Rafael K. & Goulart, Sueli (2014), “An anti-management statement in dialogue with critical Brazilian Organization Studies authors”, en *Revista de Administração de Empresas*.
- Salazar Bondy, A (1969), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, D. F., Siglo XXI.
- Zea, L. (1969), *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, D.F., Siglo XXI.
- Zimmermann, M. (2006), *A revolução nicaraguense*, São Paulo, UNESP.