

## Reflexiones sobre el espacio geográfico desde la filosofía de la liberación de Enrique Dussel

Reflections on geographic space from the philosophy of liberation, by Enrique Dussel

Reflexões sobre o espaço geográfico a partir da filosofia da libertação de Enrique Dussel

*Msc. Jonathan Cordero Bonilla<sup>1</sup>*  
*Universidad Nacional de Costa Rica (UNA)*



### Resumen

Este ensayo explora desde una perspectiva epistemológica la noción de espacio geográfico en la filosofía de la liberación. Se analiza cómo Enrique Dussel aborda la espacialidad desde la geopolítica y la crítica de la economía política en la constitución de la totalidad y la exterioridad, categorías clave de dicha filosofía. Se traza un diálogo con la geografía crítica y decolonial, que permite cuestionar la idea del espacio geográfico desde la idea del territorio moderno, la cual invisibiliza y deshumaniza al Otro y a sus formas alternativas de pensar y hacer territorio. La reflexión busca colaborar teóricamente con una geografía comprometida y liberadora del espacio, capaz de reconocer el mundo de esos Otros, su vida, sus configuraciones y luchas territoriales, como en el caso de Centroamérica, con las personas migrantes, los pueblos originarios en la defensa de la tierra y la espacialidad en condiciones marginales en la urbanidad.

**Palabras clave:** espacio geográfico; filosofía de la liberación; totalidad; exterioridad; Enrique Dussel.

1 Geografo, Master en Estudios Latinoamericanos, académico del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA), correo electrónico: [jonathan.cordero.bonilla@est.una.ac.cr](mailto:jonathan.cordero.bonilla@est.una.ac.cr),  <https://orcid.org/0000-0003-2868-1285>



### Summary

This essay explores the notion of geographic space in the philosophy of liberation from an epistemological perspective. It is analyzed how Enrique Dussel approaches spatiality from geopolitics and the critique of political economy in the constitution of totality and exteriority, key categories of philosophy. A dialogue is brought up with critical and decolonial geography, which allows us to question the idea of geographic space from the idea of modern territory, which invisibilizes and dehumanizes the Other and its alternative ways of thinking and creating territory. The reflection seeks to collaborate theoretically with a committed and liberating geography of space, capable of recognizing the world of others, their life, their configurations and territorial struggles, as in the case of Centroamérica, with migrant people, the original pueblos in the defense of the land and spatiality in marginal conditions in urbanity.

**Keywords:** geographical space; philosophy of liberation; totality; exteriority; Enrique Dussel.



### Resumo

Este ensaio explora, a partir de uma perspectiva epistemológica, a noção de espaço geográfico na filosofia da libertação. Se analisa como Enrique Dussel aborda a espacialidade desde a geopolítica e a crítica da economia política na constituição da totalidade e da exterioridade, categorias chave de sua filosofia. Se traz um diálogo com a geografia crítica e decolonial, que permite questionar a ideia do espaço geográfico desde a ideia do território moderno, a qual invisibiliza e desumaniza no Outro e suas formas alternativas de pensar e fazer território. A reflexão busca colaborar teoricamente com uma geografia comprometida e liberada do espaço, capaz de reconhecer o mundo desses outros, sua vida, suas configurações e lutas territoriais, como no caso da América Central, com as pessoas migrantes, os povos originários na defesa da terra e a espacialidade em condições marginais na urbanidade.

**Palavras-chave:** espaço geográfico; filosofia da libertação; totalidade; exterioridade; Enrique Dussel.

## Introducción

La liberación, entendida como metadiscurso, tiene la capacidad de alimentar saberes específicos y dirigirlos hacia la preocupación por el contexto de las personas esclavas, pobres y oprimidas. Por tanto, representa una oportunidad para continuar enriqueciendo la propuesta epistemológica de una geografía crítica y decolonial, una geografía nueva y para la vida, que aboga por una nueva forma de comprender y habitar el mundo, tal como postuló en su momento el geógrafo brasileño Milton Santos. Este posicionamiento cuestiona el papel histórico de la geografía como un instrumento de conquista colonial —un arma para la guerra— y un componente

estratégico en la configuración del territorio moderno, el cual expresa las dimensiones patriarcales, capitalistas y coloniales del sujeto moderno.

Como señaló [Lacoste \(1976\)](#), el saber geográfico ha disfrazado su verdadera naturaleza militar y política detrás de un discurso pedagógico y científicamente neutro o inofensivo. Esta operación ideológica ha permitido que el desarrollo científico de la geografía se convierta en una herramienta para perpetuar el poder del centro sobre la periferia. Por lo tanto, es necesario reconocer y desafiar las dimensiones ideológicas y políticas del conocimiento geográfico para avanzar hacia una comprensión más crítica y emancipadora del mundo.

Por esta razón, el diálogo que acá se busca, entre la filosofía de la liberación y la geografía crítica y decolonial, plantea en un primer momento una breve contextualización de la propuesta argumentativa de la filosofía de la liberación de Dussel, repasando conceptos como el de proximidad y geopolítica, hasta llegar a los de totalidad y exterioridad. En un segundo momento, se reflexiona sobre la totalidad con respecto al espacio geográfico como realidad relacional cristalizada, es decir, como momento constitutivo e innegable en su desarrollo. En un tercer momento, se realizan algunas formulaciones que instalan la preocupación del espacio en la exterioridad, como expresión material e inmaterial del Otro. Por último, se presentan unas breves conclusiones, que no buscan agotar el abordaje sino plantear la necesidad de continuidad.

### **Breve contextualización**

Lo expuesto en este apartado no es más que un intento de síntesis por enlazar algunas de las propuestas de [Dussel \(1996\)](#), con respecto a la totalidad, y que a su vez sirven de antesala para discutir sobre la dimensión espacial.

Se puede decir que la liberación en la filosofía es un hecho histórico. Siempre que brota una nueva tradición filosófica y es crítica de su antecesora se abre el camino hacia la emancipación. Sin embargo, esta emancipación no siempre es completa, ya que históricamente, junto con el surgimiento de nuevas tradiciones, también nacen nuevas formas de dominación. Un ejemplo de esto es la filosofía aristotélica, que representó una liberación del mito, pero al mismo tiempo, respaldó el imperio alejandrino, perpetuando ideas de esclavitud y jerarquías para consolidar el poder. Sin

embargo, lo sucedido con el movimiento de los años setenta en Argentina, que dio origen a la filosofía de la liberación, tiene su particularidad, pues marcó un cambio significativo al desarrollar una conciencia crítica sin precedentes hacia su predecesora inmediata: la filosofía moderna europea.

Este movimiento fue pionero en adoptar una visión verdaderamente global, como lo señala [Dussel \(1994\)](#) al identificar que la universalidad de la filosofía europea era más bien un proceso ideológico de una tradición provincial, capaz de imponer una única forma de concebir y construir el mundo; logró así la crítica a la ontología moderna, situándola como deshumanizante y perversa, pues evidenció que cuanto estaba fuera de su horizonte de sentido es cosificado; lo cual margina, invisibiliza o aniquila otros mundos, otras ontologías.

La filosofía de la liberación comprendió que su crítica, por tanto, se situaba desde la exterioridad, desde esa marginalidad. Sin embargo, lo trascendental es que esto no se quedó como un dato más, lo convirtieron realmente en el asunto filosófico por reflexionar. Esto resultaba en un pensamiento situado desde un sujeto latinoamericano que, por ende, expresa lo transnológico:<sup>2</sup> la experiencia de los pueblos originarios, afrodescendientes y el papel de las mujeres, como lo demandaba en Nuestra América. A su vez, para ese momento existía un contexto regional que impulsaba y motivaba esta propuesta disruptiva, con acontecimientos como la Revolución cubana, la teoría de la dependencia como respuesta a la teoría desarrollista, el surgimiento de la teología de la liberación, el mayo 68 en Francia, entre otros acontecimientos. Estos hechos no hicieron más que alimentar nuevas inquietudes que exigían un pensamiento situado desde nuestra América.

En concreto, uno de los momentos que más colaboró para esa época en la conformación de dicha crítica desde el movimiento de la liberación y, en especial, desde Enrique Dussel, es la famosa discusión sobre la originalidad y autenticidad de los años 1968 y 1969, en la que Augusto Salazar Bondy pregunta si ¿existe una filosofía en Nuestra América? A la cual Leopoldo Zea contesta con el conocido texto *La filosofía americana*

---

2 Desde la perspectiva de [Dussel \(1996\)](#), lo transnológico se entiende como un ámbito, relación o existencia que se sitúa más allá del ser; es decir, más allá del horizonte impuesto por la ontología moderna. En otras palabras, se refiere a una realidad que se encuentra fuera o en trascendentalidad interior de la totalidad del capital, el patriarcado y la colonialidad. Así, la liberación en el sentido dusseliano “es el movimiento metafísico o transnológico por el cual se trasciende el horizonte del mundo” (p. 8).

como *filosofía sin más*. Enrique Dussel, consciente de que nuestra filosofía latinoamericana en buen número de ocasiones se había manifestado desde un espíritu de pura imitación o repetición de la modernidad europea, se vio motivado a dar sus respuestas a partir de dos interrogantes importantes: ¿por qué somos dependientes? y ¿por qué debemos liberarnos?

En términos metodológicos, Dussel (1977) propone un enfoque radical que parte de la “cotidianeidad en dirección a la filosofía” y no al revés. Esto implica valorar lo cotidiano como el lugar donde se entrelaza lo experiencial y lo estructural; es decir, considerar al sujeto con sus vivencias en relación con una historia, una cultura y una ética hegemónica que se ha desarrollado intersubjetivamente desde la conquista hasta la actualidad. Se comprende que esta cotidianidad, como momento del devenir histórico, puede atrapar al sujeto en un bucle interminable que alimenta la imitación de lo ajeno y de lo que domina. Por lo tanto, la cotidianeidad latinoamericana es el punto de partida para la reflexión, pero al mismo tiempo debe ser cuestionada; es necesario ir más allá de lo que domina la escena y ser capaces de separarnos de esa tendencia. Como menciona Dussel (1977), “mientras que alguien está en la cotidianidad y no está separado de ella, no tiene criterio, ni juzga. En cambio, en la crisis, al separarse, desde la trascendencia, desde esa superación del horizonte, se vuelve sobre la cotidianidad para emitir un juicio” (p. 118). Esto implica entrar en crisis, provocar una ruptura reflexiva sobre las prácticas socioculturales, las creencias e ideas dominantes, pensando lo cotidiano más allá del esencialismo.

Entre 1961 y 1969, Dussel trabaja en lo anterior desde el paradigma fenomenológico-hermenéutico. Para estudiar la cotidianeidad latinoamericana desde un posicionamiento crítico y situado, o lo que Zielinski (2019) llama el horizonte precientífico y prefilosófico, lo hace a través del estudio de “*estructuras intencionales* antropológicas, metafísicas y morales investigables filosóficamente” (p. 2), para llegar a comprender sus núcleos “ético-míticos”; es decir, la postura concreta de la sociedad y su ontología. A su vez, esto implica que “nuestro autor encara el problema filosófico de fondo, la ubicación de América Latina en la historia universal” (González, 2014, p. 47).

Ese pensar, que Dussel sitúa desde lo fenomenológico-hermenéutico a partir de la cotidianeidad latinoamericana, es entonces un camino de esclarecimiento, de por qué somos dependientes y por qué debemos

liberarnos. Es la comprensión real de nuestro lugar espaciotemporal en el devenir universal. Tanto desde Paul Ricoeur con su propuesta epistémica del núcleo ético-mítico y la crítica a la búsqueda del sentido del ser en Heidegger, Enrique Dussel emprende el trayecto, que lo lleva a la elaboración de una “antropología filosófica fundada en la reconstrucción de las visiones de mundo subyacentes al «ser» de lo latinoamericano” (García, 2014, p. 778), donde cabe resaltar el estudio del humanismo semita. En ese sentido, Dussel (1998) menciona que:

Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario «destruir» el mito griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos (p. 17).

Como explica Zielinski (2019), la experiencia semita le permitió a Dussel trascender el eurocentrismo y sus raíces helenocéntricas como único horizonte interpretativo de nuestras estructuras fundamentales. En la experiencia semita encuentra “una ética de unidad antropológica” (p. 13), sin los dualismos –cuerpo y alma– del humanismo helénico que perpetuaba la condición del esclavo y del oprimido –pues *lo bueno* era parte de lo divino que solo se alcanzaba en la contemplación solipsista del sabio–.

En contrapartida, la visión semita de lo humano se presenta como unidad (*basár, néfesh y pneuma como indivisibles*), y es desde el corazón de todo ser humano que surge el bien o el mal, dentro de un tejido cultural que no divide la experiencia individual de la colectiva. Estos aspectos son fundantes en el sentido de responsabilidad que tenía el semita con su comunidad y con el Otro; es decir, con una ética comunitaria que contrasta con la idea estática y jerárquica de la historia como la concebían los griegos.

En lo semita, Dussel encuentra que se gesta una relación intersubjetiva capaz de articular lo particular y lo comunitario por la Alianza con Yahveh, esto último como la “co-implicación acto humano hacia el otro (intersubjetivo comunitario) y el acto religioso (con el absolutamente absoluto)” (Zielinski, 2019, p. 17), que hace de la vivencia comunitaria un culto, pues es en esta donde se gestiona la ley de Yahveh; es en la propia cotidianidad económica y política donde cada persona, desde su corazón,

puede escoger hacer el bien y el mal, desde la singularidad, pero sin soltarse de la comunidad, pues “cuando el semita obra contra otro ser humano, en contra de la vida del otro, está yendo, también y en ese mismo acto, contra la Alianza establecida con Yahveh porque afecta negativamente las relaciones comunitario-intersubjetivas del pueblo” (p. 17). Así que, para Dussel, esta experiencia le permite conocer una ética de otro orden, una forma distinta de vivir el ser y, a su vez, un nuevo horizonte de sentido dentro de la historia latinoamericana para pensar el Otro.

De esa manera, los pueblos semitas son los que descubren la experiencia del Otro a través de sus vivencias culturales e históricas. Sin embargo, no es hasta el siglo XX con los aportes de Emanuel Levinas que se sitúa al Otro desde lo metafísico y se puede dar la operación reflexiva (Dussel, 1977). Es gracias a las categorías ofrecidas por el filósofo lituano-francés que Enrique Dussel se acerca sistemática y radicalmente a la comprensión de la alteridad y, por tanto, entra en diálogo crítico con el pensar esencial heideggeriano, al afirmar, en la línea de la ética levinasiana que para “acceder verdaderamente al otro se exige una superación de la ontología, de un pensar que vaya más allá de la indagación del ser en tanto fundamento de la totalidad, una verdadera metafísica de la alteridad” (González, 2014, p. 49).

Para la década de los setenta, Dussel postula la filosofía de la liberación y discute directamente su metodología, lo cual “desemboca en la formulación de la analéctica o dialéctica analógica” (González, 2014, p. 49), considera dos categorías importantes por abordar en relación con lo planteado hasta este punto, pues engloba los argumentos necesarios para saber pensar la existencia del Otro y, en paralelo, descubrir la forma organizativa e ideológica que ha negado a ese Otro; las categorías son: la proximidad y la geopolítica.

La proximidad y la geopolítica son dos nociones que, en principio, pueden parecer aisladas, pero, en la propuesta argumentativa de Dussel, se interrelacionan y se sostienen mutuamente a través de un proceso dialéctico. Por su parte, la proximidad es una categoría comprensible sobre qué es el Otro, significado que nuestro autor descubre gracias a Emanuel Levinas y su experiencia del “cara a cara” con lo semita, la geopolítica completa esa experiencia del Otro con el contenido histórico y cultural, al responder a la pregunta ¿quién es ese Otro en nuestra América? Esto implica una

ruptura con la negación ontológica del Otro y, simultáneamente, la posibilidad de situarlo en un contexto universal.

### **Proximidad y geopolítica**

Desde estas dos categorías, [Dussel \(1996\)](#) comienza un discurso filosófico desde otro lugar, pues comprende que la experiencia griega y la moderna europea han privilegiado la relación ser humano-naturaleza. Entiéndase esta desde la constitución de un mundo y una política de un sujeto que mira, “descubre” y procede a dominar cuanto le rodea: el *ser* como luz que a todo “ilumina” y aprisiona. En el caso de nuestra América, esta forma de constituir mundo se experimenta desde su conquista, marcada por un ego conquiro que aniquila aquello considerado como diferente. Este ego conquiro es el antecedente y la base práctica del ego cogito (yo pienso), que clasifica y organiza toda la vida social desde una ontología que encierra a “los hombres, todas las culturas, así como a sus mujeres e hijos, dentro de sus propias fronteras, considerándolos útiles manipulables e instrumentos” ([Dussel, 1996, p. 14](#)).

Así, la mirada geopolítica y de alteridad de [Dussel \(1996\)](#) debió privilegiar otras categorías como “la espacialidad (proximidad o lejanía, centro o periferia) y lo político (dominador-dominado), la posición hombre-hombre” (p. 29), si quería pensar en una experiencia de libertad y en un discurso desde otro sitio. La proximidad, entendida como una categoría metafísica, se revela como esencial para trascender esos límites impuestos por la modernidad y emerge en [Dussel \(1996\)](#), como concepto que roza lo biocultural.

En su análisis, sostiene que el ser humano encuentra en su origen una proximidad primordial, una cercanía que precede a cualquier otra: específicamente en la relación madre-hijo(a). Explica que antes de construir un mundo de significados, antes de adentrarnos en la semiótica de las cosas, experimentamos el acercamiento, el encuentro “cara a cara”. Como mamíferos, no nacemos de algo, sino de alguien; no mamamos de algo, sino a alguien. Es en los brazos de nuestra madre donde se manifiesta “la inmediatez anterior a toda inmediatez, el mamar. Boca y pezón forman la proximidad que alimenta, calienta, protege...” (p. 32).

Así, transcurrimos desde esa proximidad originaria a la proximidad histórica, entendiendo por analogía que, así como la madre tiene cercanía con la persona recién nacida, posteriormente, en términos de una

socialización más amplia, surge la inmediatez del pueblo. Dussel (1996) explica que el nacimiento, a su vez, “se produce siempre dentro de una totalidad simbólica que amamanta igualmente al recién llegado en los signos de su historia” (p. 32). De esa manera, “anterior al mundo está el pueblo; anterior al ser está la realidad del otro; anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil, por el que todavía no es, que tiene el que procrea hombres nuevos” (Dussel, 1996, pp. 32 y 33). Esto se evidencia históricamente para nuestro autor, como se ha dicho, en la experiencia semita, en el beduino y el pastor del desierto arábigo, quienes experimentan el ser no como la luz, sino a través de la mirada frente a otro rostro, sin motivaciones coercitivas, sino desde un trato horizontal y humanizante, hacia sus cercanos, pero también hacia el extranjero.

La proximidad, por lo tanto, implica la responsabilidad hacia alguien, hacia el débil, hacia el niño o la niña, hacia el Otro. Es específicamente, dice Dussel (1996), la praxis humana que da forma a un “nosotros abierto y plenamente escatológico y utópico”, sin que exista la dicotomía de dominador-dominados. Así, antes de que el ser humano articule el signo y el significado, antes de que cree su mundo, debe acercarse, porque “si la responsabilidad por el mundo del otro es anterior al propio mundo, aproximarse a la inmediatez de la proximidad es la anterioridad de toda anterioridad” (p. 31). El mundo del Otro se manifiesta a través de la proximidad, la cual implica un acercamiento fraterno y respetuoso, fundamentado en la justicia y la libertad. El Otro, en la proximidad, no es un objeto más entre las cosas, ni un fenómeno trivial que podamos cosificar convirtiéndolo en una mera función del sistema; el Otro es, en su esencia, una totalidad constitutiva, “la sustantividad propiamente dicha” (Dussel, 1996, p. 136).

En línea con lo mencionado, Dussel (1996) explica que el desafío epistémico fundamental que plantea la modernidad no se limita a cuestionar si el Otro puede hablar o tiene voz; más bien, radica en la cuestión de la existencia del Otro. En el contexto de las totalidades empíricas propias de la modernidad (capital, patriarcado y colonialismo), lo que ocurrió y continúa ocurriendo es una negación ontológica radical donde el Otro desaparece al ser cosificado en su humanidad. Desde una subjetividad sujeta a estas totalidades debemos vivenciar al Otro no como mero elemento más de nuestro propio mundo, pues se trata de renunciar a la omnipotencia de uno mismo, pues el rostro del Otro no se limita a su apariencia superficial;

su ser trasciende el horizonte de nuestra perspectiva, introduciéndonos en el misterio de lo desconocido.

Solo cuando el Otro nos revela quién es, podemos conocer su mundo, romper con la tendencia de la fenomenología de encerrar todo dentro de su propio horizonte interpretativo y abrirse a la revelación, a la irrupción de la nada desde el Otro (Dussel, 1996). Reconociéndolo como sagrado, como absoluto, le otorgamos su lugar y de esta interacción surge lo nuevo, el verdadero diálogo, la creatividad de un genuino encuentro. Es en el “cara a cara” donde se gesta la creación de un nuevo mundo: una nebulosa de sentidos en una nueva amalgama de interpretación.

En el caso del concepto de geopolítica Dussel (1996) lo aborda desde categorías como la espacialidad vista a través de la tensión centro-periferia y lo político (dominador-dominados), que indudablemente están atravesadas por la comprensión sistemática del Otro. La alteridad no solo es un hecho subjetivo, sino que también se ha configurado en la historia y la geografía de nuestra América, especialmente desde el centro desde el *ego cogito* que constituye la periferia y “se pregunta con Fernández de Oviedo: ¿son hombres los indios?” (pp. 13 y 14).

En su reflexión sobre la geopolítica, Dussel (1996) realiza un repaso desde el pensamiento griego hasta la filosofía moderna europea, así como desde el capitalismo colonial hasta el capitalismo transnacional. Identifica un fenómeno histórico recurrente: el surgimiento del pensamiento crítico surge desde la periferia; es decir, en lo que se encuentra más allá del horizonte de sentido del ser y del mundo. Dussel (1996) señala que el pensamiento refugiado en el centro tiende a considerarse como la única realidad. Esto significa que “fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el sin-sentido. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del hombre del centro” (p. 16).

La geopolítica implica el enunciar quién es ese Otro en nuestra América, desde un lugar concreto, desde la relación dominador-dominado, que no acontece en el vacío o en la abstracción, sino en una materialidad entrelazada. Los griegos tenían la *polis* y sus fronteras; los romanos, su imperio; y Europa Occidental, aunque heterogénea, poseía sus fronteras establecidas frente a América. Europa se autoreferenciaba como centralidad, idea que extendió sus tentáculos hacia estas tierras, fue parte de la dominación y la extracción. Esta materialidad no es solo una configuración territorial que

puede analizarse en términos de ubicación cartográfica y de distancias, o desde la idea del desarrollado/subdesarrollado con cierta inocencia, como tradicionalmente se piensa. Hablamos de la relación entre centro y periferia en términos de un territorio como construcción histórica y cultural, mediada por relaciones de poder que le otorgan continuidad funcional a una configuración territorial discontinua, lo cual resulta esencial para la creación e integridad del mundo y la ontología. Sobre esto volveremos más adelante, pues es en la noción geopolítica donde encontramos una de las razones para hablar del espacio geográfico en la propuesta de Enrique Dussel.

### **Totalidad y ontología**

Comenta [Dussel \(1996\)](#) que no siempre nos encontramos en la proximidad, la cual es un momento pleno, pero no eterno, ya que “el cara a cara del hombre con el hombre deja siempre lugar a la lejanía” (p. 35); en otras palabras, a la proxemia, entendida como la relación entre el ser humano y la naturaleza, al acercamiento no solo a alguien sino también a algo. Los seres humanos, al tener necesidades axiológicas y existenciales, desde nuestros inicios comenzamos “a fijar un sentido a cada estímulo (frío, calor, hambre, sombras), y lentamente se comienzan a establecer el primer círculo: el mundo” (p. 36). Así, cuanto rodea al ser humano deja de ser meras cosas y se convierte en entes o cosas con sentido.

Cuando conformamos nuestro horizonte de sentido cotidiano, los seres humanos no estamos solo ensamblando una “suma externa de entidades”, sino más bien creando una totalidad instrumental imbuida de significado ([Dussel, 1996](#)). Esta totalidad incluye entes tanto naturales como culturales. Los primeros conforman esa parte del cosmos que entendemos como “la totalidad fenoménica estructurada por un orden astronómico, físico e inorgánico, así como orgánico, evolutivo, vegetal y animal” ([Dussel, 1996, p. 129](#)). Por otro lado, los entes culturales se derivan del trabajo humano, como resultado de la transformación de la materia en potencia, convirtiéndola en objeto de creación y motor del mundo a través de la técnica.

Asimismo, el ser humano no otorga sentido y valor a las cosas de manera aislada. Entes y objetos se relacionan entre sí como parte de un macrosistema que es el mundo; este conjunto nos permite descubrir el sentido de cada cosa propiamente dicha. En palabras de [Dussel \(1996\)](#), “no se conoce del todo el sentido de ningún ente o parte si no se lo descubre

dentro de la totalidad de sentido, dentro del mundo o sistema cotidiano” (p. 41). Este todo encuentra su lógica articuladora en lo que nuestro autor denomina el fundamento, o como lo describen los clásicos: el ser.

Para desentrañar el fundamento del mundo, [Dussel \(1977\)](#) propone dos enfoques: un “camino largo”, influenciado por la propuesta de Ricoeur sobre el núcleo ético-mítico, y un “camino corto”, que constituye la vía ontológica directa, al interrogar el sentido del ser en una época. Dussel se centra en este último enfoque para explorar la significación moderna del ser. Él sostiene que es el fundamento cuanto determina qué adquiere sentido o valor en el mundo, entendiendo que la “realidad”, en tanto vida cotidiana, no se aborda solo desde la relación sujeto-objeto, sino que es necesario ir más allá. De acuerdo con Heidegger, [Dussel \(1977\)](#) afirma, categóricamente, que el sujeto “no es lo primero, así como el objeto no es lo último” ([Dussel, 1977, p. 122](#)). La relación inseparable entre ambas partes hace posible lo que denominamos realidad y es esta realidad, o el mundo, la que adquiere coherencia y articulación a través de un hacer y pensar fundante.

Por tanto, el fundamento se presenta como el fin último de nuestro horizonte de sentido. En el caso del objeto desde lo ontológico, implica ir más allá de su descripción y sus características, al reflexionar sobre su esencia en relación con la totalidad, al fundamento del todo. Este proceso es dialéctico, al transitar de un horizonte a otro, del nivel óntico al ontológico. Las cosas o entes producidos pueden interpretarse desde perspectivas semióticas, económicas o técnicas, pero siempre considerándolas como mediaciones o posibilidades; en otras palabras, como algo que sirve para un fin. Ese “para” lo define el ser, motivo por el cual [Dussel \(1996\)](#), siguiendo a Heidegger, habla del “ser como el horizonte hacia dónde y desde donde se manifiestan los fenómenos del mundo” (p. 57).

Situándonos en el contexto de “Nuestra América”, la expansión europea desde el siglo XV ha producido una totalidad opresora. Según [Dussel \(1996\)](#), el “ego cogito” (yo pienso) de René Descartes otorga el estatus ontológico y justifica la crueldad y la opresión hacia nuestros pueblos. Europa occidental tiene fe en su religión absoluta –fetichist– por tanto, tiene la idea absoluta de que el “ser es la manifestación en la tierra de la misma divinidad” (p. 20). Por ende, su relación con el Otro y su mundo en “Nuestra América” se caracteriza por la cosificación y la dominación,

donde nos sitúa como “entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte” (Dussel, 1996, p. 14).

Europa se lanza sobre la periferia desde una lógica de la identidad o fundamento hacia la diferencia (Dussel, 1996). Esto es un proceder totalitarista, pues no se pregunta por el mundo del Otro, no da espacio al “cara a cara”; al Otro se le “manipula como mera cosa sin trascendencia ni misterio, se le constituye como instrumento” (p. 71). La explotación, el extractivismo, la aniquilación, la dominación pedagógica, de género, de sus religiones, todos sus mundos existentes, son violentados por las sombras de la ontología moderna. Nuestros pueblos sufren la alienación, los pueblos originarios y las poblaciones afro se vuelven mediaciones para la lógica del centro, para la extracción de materia prima; la venta de seres esclavizados desde el África así lo testifica.

Según Gnecco (2008), desde la época de la conquista de América, la episteme renacentista estableció un sistema de exclusión que categorizaba a los sujetos como semejantes (todos los “hombres”) y a otros como diferentes, entre esos se incluían a los indígenas, negando su humanidad y su condición de Otro. En el siglo XVII, la episteme moderna creó un orden basado en identidades y diferencias, relegando la noción de semejanza a los márgenes del conocimiento. Surgió así un sistema más complejo que categorizaba a los seres humanos en diferentes clases (blancos, negros, zambos, indígenas, etc.), al otorgarles a todas estas categorías un estatus ontológico (Gnecco, 2008). Este proceso dio lugar a la creación de una estructura jerárquica dentro del mismo sistema, integrando a los otros como elementos o mediaciones dentro de la totalidad.

En el contexto actual, la colonialidad sigue promoviendo una serie de relaciones asimétricas de poder como tendencia civilizatoria, como totalidad en nuestra América. En lo económico, la totalidad empírica del capital ha interiorizado nuevas formas, mientras que en lo relativo al género, el patriarcado sigue siendo el fundamento de nuestra época. En el ámbito del capital, la mercancía se considera el ente y el fenómeno del ser se presenta en el valor, el cual se acompaña de la ontología que consiste en saber pensar la mercancía (Dussel, 1996). El trabajo, en su forma actual, a menudo virtualizado o realizado a través de plataformas digitales, sigue siendo un instrumento de dominación. Cuando los frutos del trabajo no son recuperados por un pueblo, por el trabajador, por la

mujer, por el hijo, cuando se mantienen formas desiguales y de explotación, la alienación continúa. En este escenario, el Otro sigue siendo una pieza funcional dentro del sistema, sin que se reconozcan plenamente sus derechos laborales y humanos.

Otro ejemplo, es la persona migrante centroamericana, quien es vista como desechable o intercambiable en su trayecto del Sur al Norte. No importa que sufra hambre, desplazamiento de su tierra u opresión; mientras no genere valor en la totalidad de capital, es simplemente una cosa más entre muchas otras. Por esta razón proponemos seguir reflexionando sobre el papel de la espacialidad tanto dentro de la totalidad como en relación con la exterioridad; como lo exploraremos en el siguiente apartado.

### **El espacio geográfico y la totalidad**

Dussel (1996) analiza la totalidad en su dimensión temporal y espacial, y enuncia que no es de extrañar que la filosofía europea haya privilegiado la temporalidad, especialmente la concepción de futuro, pues, en efecto, “el hombre es lo que es por su proyecto ontológico, por aquello que se comprende poder-ser, por lo que intenta, (...) por la posibilidad fundamental de “lo mismo”” (p. 39). Esto implica, incluso que, en las utopías más reveladoras, el futuro se concibe como una simple actualización del presente, un proceso circular donde la imaginación, la creatividad y la transformación están ancladas a un fundamento inmutable, pues “dar preeminencia a la temporalidad futura es privilegiar lo que “ya” soy o somos” (Dussel, 1996, p. 39).

Por otra parte, la interpretación de la totalidad, en términos de la espacialidad, implica reflexionar sobre la “proximidad o lejanía (desde el otro en la proximidad primera), privilegiando el “pasado” temporal como el “lugar” donde nació. El dónde nació es la predeterminación de toda otra determinación” (Dussel, 1996, p. 39). Este lugar de nacimiento es parte de la proximidad primera, la cual da origen a la inmediatez del pueblo, que, arraigado a una territorialidad, conforman una totalidad simbólica que nos amamanta en nuestros inicios. Esta territorialidad se constituye, en gran medida, por la combinación del trabajo vivo y el trabajo muerto, este último entendido como el medioambiente construido –carreteras, paisajes, barrios o ciudades– que resultan tanto al trabajo funcional dentro del capital, como de la praxis poética liberadora que transforma la naturaleza y se

realiza en el hacer por el Otro. Nos encontramos frente a una amalgama de vectores derivados de lógicas de coacción y liberación, manifestados en la yuxtaposición de temporalidades acumuladas en el sistema de objetos que forman la materialidad de ese espacio. Por tanto, esta no es un mero telón de fondo, sino una expresión de la formación social e histórica que nos acoge al nacer. Es una predeterminación de toda otra determinación que moldea la existencia.

Así, el lugar de nacimiento influye profundamente en la vida de una persona. No es lo mismo nacer en un pueblo originario de nuestra América que en una ciudad global, o vender la fuerza de trabajo dentro del capitalismo periférico que dentro del central. Los contextos alienantes y de explotación, que dan lugar a paisajes desoladores, o los espacios de esperanza, lucha y resistencia, son indudablemente determinaciones de otras determinaciones. Por ello, es crucial atender la espacialidad, “para detectar el origen, la arqueología de nuestra dependencia, debilidad, sufrimiento” (Dussel, 1996, p. 40). Reflexionar sobre el espacio geográfico es reconocer una serie de relaciones materializadas a lo largo del devenir histórico. Estas relaciones son, por una parte, mediación de las totalidades empíricas, huellas innegables de la existencia del ser o, por otra, expresiones o extensiones de ese Otro. Cotidianamente la espacialidad constituye nuestra vitrina del mundo: lo urbano y lo rural, lo natural y lo artificial, los paisajes extractivistas y los de conexión profunda con la primera naturaleza, lo central y lo periférico. Estos son, en parte, textos semióticos que podemos interpretar, asociándolos a la lógica y estéticas de la modernidad o la exterioridad otorgándoles un sentido y un valor.

Para explicar la relación concreta entre espacio, totalidad y exterioridad en Enrique Dussel, es necesario reflexionar brevemente sobre el espacio dentro de la totalidad empírica del capital y su posible exterioridad, como se presenta a continuación.

### **Totalidad empírica del capital y espacio geográfico**

Una conceptualización del espacio geográfico, capaz de entrar en diálogo con la propuesta dusseliana, en definitiva, se va a alejar de la consideración del espacio como res-extensa, como receptáculo, como un gran contenedor que contiene objetos y que se representa a partir de una superficie bidimensional o tridimensional de planos (x, y, z), los cuales permiten

obtener coordenadas. Un espacio en términos absolutos y neutros, fuera de cualquier alcance del sujeto y, por tanto, del trabajo humano, no podría dialogar con la propuesta de la filosofía de la liberación.

A partir de lo anterior, la definición de espacio, en relación con los planteamientos de Enrique Dussel, debe situarlo epistemológicamente no como simple cosa entre las cosas, sino como una realidad relacional, un momento de expresión de la sustantividad humana; pero que, en el caso de la totalidad, se ve reducido a esencia real del fundamento. En otras palabras, como la posibilidad y el medio para que en las cosas-sentidos se constituyan en medios y posibilidades. Hablamos así de una dimensión que hace posible la relación entre el fundamento y el ente, que es creación poética, pero no cualquier creación sino de aquella que materializa en su cuerpo el sentido de unidad. El espacio, siguiendo a [Dussel \(2010\)](#) y apoyado en Marx, en el caso del capital, es su “cuerpo real” y en cuanto es “real, abre un mundo (ontológicamente hablando) espacial” (p. 350). En otras palabras, el espacio es la totalidad instrumental, es la morfología que permite el funcionamiento de ese mundo; el medio real por el cual la cosa-sentido tiene su expresión y su integración como materialidad de la cotidianidad del capital.

De acuerdo con [Dussel \(2010\)](#), “el capital espacializa a los medios de producción y el trabajo en el *lugar* de la producción” (p. 351); o términos generales de [Marx y Engels \(1948\)](#), el “capital crea el mundo a su imagen y semejanza”(p. 12) Ontológicamente, el capital, como fundamento o ser de las mercancías, establece el capital productivo en sus respectivos lugares: fábricas, zonas francas y, en otra dimensión, el espacio consumptivo, como barrios o urbanizaciones. ([Harvey, 1998, 2013](#)) Estos espacios se conectan a través de las relaciones de circulación, que, en el contexto urbano, se manifiestan en calles y caminos.

Siguiendo a nuestro autor, el capital como ser no es colocado meramente en su lugar, sino que es el propio capital el que “espacializa [a] los trabajadores, los medios de producción, los productos, mercancías y dinero, los entes, en la totalidad determinada desde su esencia: *el mundo*” (p. 350). Así, para [Dussel \(2010\)](#), la espacialidad es una condición esencial y “externa” al momento de la circulación; de hecho, afirmar que la “condición espacial del capital determina el lugar, el “en-donde” de cada una de las determinaciones del capital” (p. 352).

Dentro de la crítica de la economía política del espacio, se puede afirmar que el espacio es una realidad relacional cristalizada, que “envuelve las cosas y comprende relaciones de coexistencia y simultaneidad: en su orden y/o desorden (relativos)” (Lefebvre, 2013, p. 129). A su vez, la totalidad concreta del capital no es producida ni por el Estado, ni por el mercado, ni la ciudad, sino por la universalización del intercambio mediante la teoría del valor (plusvalor), explican Gasic-Klett *et al.* (2022). Así, el espacio, por la valorización del valor, es creado ni más ni menos por el trabajo humano (*poiesis*); y este, pensado desde Marx, es una actividad encaminada a un fin, en principio para atender nuestras necesidades y, posteriormente, alienado dentro del capital para la creación y apropiación de plusvalor

Al tratar la espacialidad –junto con la temporalidad–, Dussel (2010) encuentra el sustento para concretar la hipótesis de un capital central y uno periférico, no como simple expresión teórica, sino también como expresión concreta del funcionamiento del capital en la relación entre Europa y nuestra América. Además, su propuesta espacial presta una atención fundamental al estudio de la circulación del capital. No se trata de la “circulación” en su totalidad, sino más bien de cómo el producto se transforma en dinero en relación con la producción. Dice Dussel (2010), con base en Marx (1989),

El producto (*P*) deviene mercancía (*M*), para, por su parte transformarse en dinero (*D*). El *valor* transita así a través de sus determinaciones (*P*, *M* y *D*), y “aparece” en sus tres *formas* fenoménicas fundamentales de la circulación; las formas del capital en su segundo tramo de “retorno” a sí mismo autovalorizadamente. Pero, debe tenerse muy en cuenta que el proceso de circulación es esencialmente *desvalorizante* (...) Todo esto tendrá la mayor importancia para la “cuestión de la dependencia” (p. 350).

En la metamorfosis del capital (*P*, *M*, *D*), esta transformación se cumple en torno al lugar privilegiado de realización del capital: el mercado; lo cual permite que el producto “cambia de “sentido” por el hecho de “estar-en” el mercado” (Dussel, 2010, p. 354). En ese momento, el producto se convierte en mercancía y adquiere un valor de cambio además de su valor de uso (Marx, 2016). El mercado es una totalidad de sentido que abarca una multidimensionalidad y multiescalaridad, reflejadas en

acciones y objetos, algunos con un funcionamiento solo en los mercados locales, otros a una escala del mercado nacional, hasta la articulación de un mercado mundial más complejo y universal (Santos, 2000; Harvey, 1998). Es crucial entender que el producto, para ser considerado terminado, debe llegar al mercado, y solo puede hacerlo a través del movimiento en el espacio. Aquí, la argumentación se concreta, pues para Dussel (2010), al referirnos al mercado mundial, estamos también abordando la “cuestión de la dependencia”.

Este análisis va más allá de una explicación abstracta del capital general, que puede confundirse con lo nacional o histórico, o que se limita a una explicación externa del imperialismo en el contexto de América Latina, pues a través de la idea del espacio en relación con el mercado mundial surge la posibilidad de construir la categoría del capital “central y periférico” para dar una explicación que articula estas dos dimensiones mencionadas. (Marini, 1991)

No es extraño, entonces, que Dussel (2010) hable de “centro” y “periferia” o haga referencia a la espacialidad como el estar cerca o lejos, no solo en un sentido euclidiano, sino en términos del origen, la conexión y el funcionamiento del capital. La idea de un capital central y otro periférico lleva a considerar la cuestión de la circulación de manera más concreta. Como señala nuestro autor, con base en Marx, una mayor distancia espacial o “la mayor lejanía del mercado en el espacio” determina “un retorno más tardío” (p. 356). Los costos de circulación se agregan a los de la producción, por lo que el capital siempre ve la necesidad de modificar la relación espacio-tiempo en términos de acelerar la circulación. Esto ha sido tratado por Harvey (1998), cuando habla de la compresión espacio-tiempo. Este último hecho se compone de otros dos procesos. Por un lado, tenemos, la convergencia espacio-tiempo, que hace referencia a cómo la tecnología del transporte y las redes de la información relativizan la distancia entre los lugares. Se disminuye la distancia y la percepción de lejanía se acorta; es decir, “dependiendo de las posibilidades tecnológicas y del poder de los agentes, los lugares se acercan o se alejan” (Montañez y Delgado, 1998, p.126).

El otro concepto es el de distanciamiento espacio-tiempo, el cual se asocia a todo el sistema técnico desarrollado para sostener el ciberespacio, y con este tener una interacción social desde la copresencia; es decir, a la

distancia. Esto permite crear innovadoras formas de gestionar el territorio, que conlleva nuevas maneras de dependencia, en otros términos, que ofrecen las posibilidades para una expansión de lógicas espaciales hegemónicas que encuentran en estas redes un aspecto vital. Para Santos (2000), en el caso de los espacios periféricos se enfrenta a esa relación dialéctica, mediante su “control «local» de la parte «técnica» de la producción y un control remoto de la parte política de la producción” (Santos, 2000, p. 231).

La comprensión espacio-tiempo “combina los dos procesos anteriores y atribuye el fenómeno de convergencia-divergencia de los lugares a los procesos e imperativos del desarrollo del capitalismo como sistema global” (Montañez y Delgado, 1998, p. 128), siempre con el objetivo primordial de aumentar la velocidad de circulación y, con ello, la tasa de retorno del capital. Para Harvey (1998), esa aceleración es una revolución de tal “magnitud en las cualidades objetivas del espacio y el tiempo que nos obliga a modificar, a veces de manera radical, nuestra representación del mundo” (p. 267).

La naturaleza de la circulación y su fluidez obliga tener en cuenta la constitución y funcionamiento de las redes que las componen, las cuales necesitan de una materialización en el espacio, constituido por objetos y acciones que pueden ser clasificados como macrosistemas (Santos, 2000). Estos macrosistemas son, en parte, normados y viabilizados gracias al papel del Estado y de organismos supranacionales, que proporcionan al territorio las condiciones para el ensamblaje y su uso efectivo y válido. Junto a ellos, las empresas, ya sea de forma aislada o asociada, establecen sus redes privadas “cuya geografía y funcionalización corresponden a su propio interés mercantil” (Santos, 2000, p. 233).

De esa manera, los macrosistemas técnicos y sus subsistemas privados asociados pueden tener una naturaleza virtual –redes virtuales– a través del ciberespacio, transportando información, ideas, aplicaciones o productos; es decir, mercancías digitales que, de acuerdo con las posibilidades de los agentes y consumidores, pueden estar en cualquier lugar del mundo en un tiempo muy breve; virtualidad cada vez más acentuada por el vertiginoso desarrollo del capitalismo informacional de esta época. Adicionalmente, estos pueden componerse de redes “físicas” ligadas a medios de transporte, como carreteras y oleoductos. Es importante tener en cuenta que estas dos redes a menudo se combinan en su funcionamiento

y, sin excepción, todas ellas necesitan de un sistema técnico que combina fijos y flujos en los territorios para generar la circulación. Recordemos lo planteado por Santos (1996): el espacio es un conjunto de fijos y flujos que funcionan de manera dialéctica e indisociable. Aunque parezca que vivimos en un mundo de flujos desterritorializados, estos necesitan de un conjunto de fijos para su reproducción.

Lo anterior, se traduce en nuevos paisajes técnicos que forman parte de nuestra experiencia diaria, y que no solo se circunscriben a la dimensión económica, sino a toda una “realidad” que resulta en transformaciones y consecuencias culturales. En otras palabras, estas redes técnicas responden a las normas de la economía dominante; es decir, a la política producida por los actores globales, quienes exigen precisión, aceleración y competitividad (Santos, 2000). Esto resulta en la aceleración de los tiempos dentro de los territorios y de la vida como tal. Sin embargo, dicha aceleración se vive de manera desigual entre los diversos actores que forman parte de ese territorio, pues no todos tienen las mismas posibilidades. Podríamos encontrar numerosos ejemplos de esta aceleración, incluso en la agroindustria en Centroamérica, donde grandes transnacionales de origen estadounidense o europeo, a través de la modificación genética y la innovación bioquímica, no solo han acelerado la cotidianidad humana, sino también los ciclos vitales de la Tierra. Han producido nuevas variedades de cultivos con períodos de descanso menores y con mayores facilidades para su transporte a los mercados centrales, lo cual acorta el tiempo de retorno. Así, la totalidad del capital produce la aceleración de los tiempos biológicos y también sociales. Las personas se ven presionadas a realizar tareas de manera rápida y efectiva, pues la información, que no tarda en llegar de un punto a otro, dinamiza y determina las acciones a realizar. Es una competencia voraz que lleva a enfermedades sociales e individuales de las que se habla hoy en día, así como a problemas ambientales como la degradación de los suelos, la contaminación, más aún, la desaparición de ecosistemas y de decenas de miles de especies cada año.

Hoy en día, el envejecimiento de las técnicas es relativo según la feroz competencia entre los lugares que marca la política económica mundial. De esta forma, todo lo que retrase esta circulación puede ser visto como una barrera o un obstáculo a eliminar para mantener la competitividad. Se evalúan las técnicas productivas de los pueblos o regiones periféricas

desde el Estado, las empresas y la sociedad, en general, como atrasados o poco eficientes, pues sus lógicas, aunque eficientes a nivel ambiental y social, funcionan en otro estadio del hacer y del saber.

Este proceso de evaluación de la técnica habla del poder civilizador del capital y de su relación con la dependencia, como nos indica [Dussel \(2010\)](#). Diversos capitales tienen distintos tiempos de circulación, diferentes velocidades de recuperación de plusvalor, lo cual se traduce en diversas formas de valorización. Por lo tanto, aquellos que se asocian con mayores tiempos de circulación de capital son vistos como una barrera para esa valorización, criterio que resulta ser el más determinante. ([Marx, 2016](#); [Harvey, 1998](#))

Por la razón anterior, el capital periférico de nuestra América, siempre se encuentra en desventaja, pues en principio este necesita más tiempo de circulación con respecto al central, por lo que sufre una mayor desvalorización; pese a las alternativas, por ejemplo, de financiación, que permite “obtener dinero *antes* de finalizar la realización de la mercancía en dinero –pero deberá, de todas maneras, pagar intereses que transfieren plusvalor: *se desvaloriza de todas maneras*” ([Dussel, 2010, p. 359](#)). Además de este determinante, el capital periférico enfrenta otros desafíos que describiremos brevemente. En contraste, el capital central posee la capacidad de coaccionar, crear y estructurar la realidad espacial en su propio beneficio.

### Capital central y capital periférico el papel del espacio

[Dussel \(2010\)](#) en su estudio sobre los Grundrisse plantea una hipótesis séptima parte, recordando que Marx había pensado dividirlo en seis partes. Para nuestro autor es evidente que, en la sexta parte, se había pensado en el desarrollo de la idea de un mercado mundial, capaz de plantear en una séptima parte la cuestión del capital “central” y “periférico”. En esta parte, la argumentación del capital general ganaría la concreción necesaria, pues el “centro” realizó históricamente “una imposición violenta, práctica, política sobre la “periferia”, que determina, posteriormente, su modo de producción (periférico)” (p. 517). Siempre considerando que ambos, antes que todo, son simplemente capital en vinculación constitutiva; es decir, esto supone “relaciones propias de producción de capital como capital” (p. 521). El caso de la dependencia se refiere a la competencia entre capitales de diversa especie.

Para diferenciar en general y en abstracto el capital central y el desarrollado de un país (o una rama de actividad) con respecto al capital periférico subdesarrollado de otro, nuestro autor, siempre a manera de hipótesis, llega a proponer nueve tesis esenciales que se presentan de manera general. No podremos acá repasarlas todas, pero sí debemos advertir que tienen una profunda relación con la cuestión espacial que hemos venido planteando. Por ejemplo, la primera tesis habla de la disolución de las estructuras de apropiación que permiten el enfrentamiento entre el capital y el trabajo vivo. En el caso del capital central, ha sufrido una disolución lenta y “orgánica” a partir de los modos de apropiación preburgueses –en el caso de Europa desde el siglo XIII–. En el resto de los espacios periféricos, no se dieron las condiciones para una disolución progresiva, sino que “se le impone, coactivamente, el enfrentamiento capital-trabajo libre, pero no como fruto de una evolución histórica propia” (Dussel, 2010, p. 526). En la tesis dos, Dussel (2010) dice que otra diferencia del capital central es la “*cercanía* espacial (condición externa de existencia positiva) de dicha disolución, lo que permitirá una mayor acumulación primitiva y posteriormente una mayor valorización” (Dussel, 2010, p. 527), siendo el caso del periférico, la *lejanía* con esta disolución, determinando su existencia negativa, el tipo de producción y la constante lucha contra su desvalorización.

De esta manera, el capital periférico se ha encontrado a la sombra de la expansión política-colonial del capital central, lo cual ha determinado, entre otras cosas, la distribución de los agentes productivos, el tipo de productos, de exportaciones y la dependencia tecnológica, pues en la mayoría de ocasiones es dependiente de la innovación del capital central. Esto hace que, a su vez, tenga una composición orgánica menor y un mayor ejército de reserva, el cual permite que el capital productivo central a través de las transnacionales pueda intervenir el espacio del capital periférico, haciendo uso, por ejemplo, de un salario relativo menor al central, con lo cual se obtienen ventajas frente al periférico pero incluso en su mismo mercado central.

A todo esto, no se debe olvidar que la espacialidad es una “condición exterior de existencia”, lo cual resulta en que interese el proceso de circulación del capital, pero a su vez, el papel del espacio en la tesis uno y dos, especialmente en su relación con la acumulación primitiva. Para Dussel (2010), no solo

“interesa la “espacialidad” posterior al proceso productivo, en la circulación, sino la espacialidad antes de la aparición del capital como tal. Es decir, la espacialidad como una “condición externa necesaria de la existencia del capital en cuanto tal” Esta “condición de existencia (*Existenzbedingung*)”, no es, repitiendo, una “condición necesaria para la circulación sino de su existencia en sentido originario” (p. 41).

Son las mismas condiciones espaciales las que permiten la formación y diferenciación entre el ser “central” –centroeuropeo– o el “periférico”, y no solo una determinación del retorno más tardío, sino un modo diferente de construir el capital, unas “relaciones sociales cristalizadas”, las cuales son resultado y condicionantes del trabajo vivo en una relación dialéctica con el trabajo muerto en “forma de medioambiente construido” (Santos, 2000), que produce el encuentro entre el tiempo pasado –de un trabajo pretérito– con el tiempo presente y que dan como resultado lo que denominamos como las condicionantes espaciales de la relaciones económicas.

Con respecto a lo anterior, menciona Dussel (2010) que la forma de colocar el dinero como salario fue diferente en la periferia, así como la organización de los medios de producción, que, dadas sus condiciones históricas-culturales, significó una transformación de la vida en un sentido amplio.

A ello se refería Quijano (2000), cuando enuncia que en América, durante la etapa de organización colonial, todas las formas de control y de explotación del trabajo fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario, así “la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario” (p. 789), se convierten en hechos histórica y sociológicamente nuevos. Con lo cual, la producción de un cultivo ya no se vive como la satisfacción de una necesidad vital, ni como un momento de ritual hacia lo absoluto, sino como un momento de la totalidad del capital, un cambio semiótico producto de la coacción, la articulación de la abstracción de la valorización del valor como norma y las posibilidades técnicas de integrar un todo heterogéneo de espacios.

De esta manera, se llega a un punto en el cual se puede afirmar que la propuesta dusseliana sobre la reflexión del espacio, dentro de la totalidad concreta e histórica del capital, se centra en la relación con los tiempos de circulación del capital, específicamente en la operación de la metamorfosis P, M, D. Sin embargo, la noción de espacialidad como una “condición exterior de existencia”, viabiliza el diálogo con otras tesis dentro de la crítica

de la economía política del espacio, como las de Henri Lefebvre, David Harvey y Milton Santos.

Tarea desafiante y necesaria, pues es fundamental para alcanzar una racionalidad espacial, principalmente en términos de lo transontológico desde el Otro, pues el espacio es “inmanente a la producción social (como socialización) y, como tal, no se realiza ni puede realizarse como actividad exterior” (Gasic-Klett *et al.*, 2022, p. 16). En otras palabras, no hay totalidad del capital, pero tampoco exterioridad y liberación sin un espacio.

### **¿El espacio desde la exterioridad y la liberación?**

Para abordar el espacio geográfico desde la perspectiva de la exterioridad y la liberación, es fundamental haber resuelto la tarea anteriormente expuesta. De esta manera, a continuación se presentará algunas generalidades que requieren una mayor profundización; en particular, la idea de exterioridad, que, así como la noción de totalidad, puede interpretarse desde diversas aristas, tales como lo subjetivo, lo geopolítico y lo económico. En este análisis, y siguiendo el pensamiento de Enrique Dussel (1996, 2010), la exterioridad se asocia con el Otro y su mundo, aquello que se encuentra en la zona del no-ser desde la totalidad.

La idea central es resaltar la importancia de pensar la espacialidad desde la perspectiva de la exterioridad, lo cual, en el contexto actual, implica reflexionar sobre la tensión entre el orden global y el orden local. Este último se entiende como una escala orgánica, desde la cual emergen la solidaridad y la posibilidad de transformación, como lo contrahegemónico, entendiendo que es solo un modelo de interpretación, pues en la realidad no se puede separar con tal pureza y claridad las cosas. En este sentido, interesa también mencionar que para transitar de la exterioridad a la libertad se requiere de una ética del bien común, una justicia epistémica y una transformación espacial, pues esta es indispensable para alcanzar la verdadera liberación.

Como se ha mencionado, el capital se presenta como la única realidad y fundamento del mundo cotidiano. Así, la exterioridad significa un desafío, una invitación a pensar y vivir en otros mundos, aquellos que están más allá de nuestro horizonte de sentido y requieren otras categorías —evitando el etnocentrismo—, otras vivencias y un “sentipensar” que nos conduce a lo transontológico. En esta línea, para evitar confusiones o

malas interpretaciones respecto a la exterioridad, [Dussel \(1996\)](#) se refiere a esta, en parte, como una transcendentalidad interior a la totalidad, pues como él bien dice: “ninguna persona, en cuanto tal, es absolutamente y solo parte del sistema” (p. 64). Para ejemplificar lo anterior, se puede hablar del trabajo libre como una “exterioridad con respecto al capital (al capitalista), cuando todavía no ha vendido su capacidad de trabajo”. No obstante, es igualmente exterioridad, “plena nada”, el pobre (pauper, decía Marx) desocupado por el capital y expulsado del “mundo” (p. 57).

De esta manera, la exterioridad son esos otros mundos, aquellos que se entretajan desde otros valores, otros sentidos, otras lógicas que van más allá de la valorización del valor. Anterior al mundo, se encuentra la realidad cósmica, de modo que no ha existido un solo mundo, sino históricamente, mundos que deben comprenderse como aquello Otro, que dan esperanza para el futuro a futuro pensar y vivir el cosmos como “teatro del servicio, (...) como mediación de servicio y de culto” ([Dussel, 1996, p. 124](#)), lo cual debería ser el principio y fin ético de toda sociedad humana. El Otro se nos revela desde la exterioridad histórica, pero es su naturaleza de “sustantividad propiamente dicha”; es decir, de ser el momento más real del cosmos, que aquella “cosa que tiene eventos, que tiene historia, biografía, libertad” ([Dussel, 1996, p. 57](#)), le da el estatus de cosa absoluta en sí misma y, por tanto, es “la exterioridad metafísica, realidad realísima más allá del mundo y del ser” (p. 57).

El Otro es el rostro que interpela cuando estoy en el cara a cara, pero el Otro, siguiendo a [Dussel \(1996\)](#) es historia de un pueblo –antes que biografía singular– el rostro revela la historia, por ejemplo, de aquellos que, en nuestra América, han sido oprimidos, marginados, expulsados o instrumentalizados por la totalidad. A todo lo mencionado, la categoría de “exterioridad tiene un sentido espacial (el carácter de algo de “estar-fuera-de”)” ([Dussel, 2010, p. 469](#)). Justamente la alteridad geopolítica habla de una “exterioridad espacial que es América Latina, la América pobre, y en especial sus países más oprimidos que se ubican en el no-ser geográfico” ([Dussel, 2010, p. 79](#)); en otras palabras, la espacialidad del capital periférico, la espacialidad de los pueblos.

Esto significa que la alteridad, en términos de nuestro autor, puede ser leída desde lo continental, con la revolución hacia la libertad de la “Patria Grande” –el sueño de Bolívar– hasta la emancipación de cada nación.

“Hay entonces una exterioridad internacional (la ‘periferia’ no-es), pero hay igualmente una exterioridad latinoamericana (ciertas naciones no expansivas y más pobres no-son), y aún una exterioridad nacional (ciertas regiones de cada una de las naciones latinoamericanas sufren la opresión)” (Dussel, 1975, p. 79). En otros términos, la exterioridad también implica una “‘extraterritorialidad’ o simplemente ‘utopías geográficas’” (p. 79).

Esta extraterritorialidad sufre los embates de la ontología moderna y, por supuesto, del capital central que ha encontrado en el territorio moderno la expresión espaciotemporal hegemónica, caracterizada por el poder de los Estados centrales y las naciones neocoloniales dependientes. Así, los macrosistemas técnicos trazan fronteras imperiales que no son simplemente líneas que separan una unidad político-administrativa de otra; son delimitaciones de lo que está más allá, el no-ser, la barbarie y el salvajismo. Son constructos culturales que determinan la alteridad de quienes habitan y cruzan esos límites.

Nuestra América, como extraterritorialidad, tiene una experiencia de exterioridad económica por anterioridad histórica. Un ejemplo de ello son los diferentes pueblos originarios que habitaban estas tierras antes de ser subsumidos como subsistemas por la modernidad y, específicamente, por el capital. Sin embargo, según Dussel (1996), a pesar de esa instrumentalización por la totalidad, que se presenta casi como absoluta en nuestros días, siguen existiendo estructuras distintas entre los pueblos originarios, afrodescendientes y las masas populares. Estas estructuras persisten en los “distintos procedimientos de cambio, distinta significación (el valor de cambio es símbolo cultural o un signo de estatus, del producto, porque, simplemente, hay exterioridad cultural)” (p. 172). Es importante recordar que la economía no solo le debe prestar atención a los modos de producción materiales, sino también a los “momentos semiótico-culturales” (p. 172), esto significa que indígenas, afros o masas populares, en general, pueden tener sus procedimientos de cambio, pero sus fines los sitúan en una distinta significación.

A su vez, al reconocer la existencia de esta exterioridad debe operar una conciencia ética y radicalmente crítica al sistema: el momento analéctico (Dussel, 1996), que da concreción real a la idea y vivencia de la libertad humana. No se trata solo de afirmar la exterioridad, ni de “la negación de la negación del sistema desde la afirmación de la totalidad” (Dussel,

1996, p. 188). Se trata de “la superación de la totalidad, pero no solo como actualidad de lo que está en potencia en el sistema. Es superación de la totalidad desde la trascendencia interna” (p. 188), hacia una libertad situada. Aclarando que una liberación de tal magnitud no puede suceder sin una transformación real del espacio, tanto en términos materiales como semióticos –apropiación simbólica del espacio– (Lefebvre, 2013). El espacio, desde la perspectiva del Otro, como una extensión de su ser, debe ser reconocido como relación cristalizada de su cosmología y una vitrina de vida donde la creatividad, el ingenio, la lucha y la resistencia permiten la reproducción de su existencia y la presentación de otras ontologías.

Dussel (1996) afirma que una economía liberadora se comprende desde el “servicio justo, la mediación realizativa del otro, la innovación técnica y tecnológica para el otro, para su crecimiento, desarrollo y felicidad” (p. 179). Sin embargo, dicha economía necesariamente se da en el espacio-tiempo y necesita de una materialidad que se constituya a partir de un sistema técnico, como suma de acciones y objetos que operan de forma orgánica y en respuesta a una ética liberadora.

En este contexto, se presenta la disyuntiva y complejidad de articular el orden global frente a los órdenes locales, del funcionamiento de los circuitos superiores de la economía en contraste con los circuitos inferiores en manos de las masas populares. En el orden local la “solidaridad se crea y se recrea allí mismo, en tanto la solidaridad impuesta por la cooperación de tipo hegemónico es gobernada desde fuera del medio geográfico y del medio social en el cual incide” (Santos, 2000, p. 276), desde esta última lógica, será imposible pensar en Otro mundo posible.

Tanto en lo urbano como en lo rural, la espacialidad del Otro se ve influida por la lógica hegemónica guiada por la valorización del valor, la cual encuentra en la política estatal o en los vacíos que esta deja, la gestión y el desarrollo de la alienación local. Sin embargo, desde los órdenes locales, surge un constante acto de supervivencia y resistencia, que se manifiesta en un trabajo móvil, adaptable, inestable y plástico, donde prima la proximidad y el “cara a cara”. En estos espacios, más que intercambios de información, se da una comunicación basada no solo en la racionalidad del máximo beneficio, sino en la cooperación, la ayuda y la responsabilidad por el Otro. A menudo, esto no se origina por una conciencia ética, sino por la urgencia de sobrevivir que hace emerger un sentido colectivo antes que

individual. Sin embargo, no se puede negar que, en la apremiante realidad de la exterioridad, a menudo persisten lógicas económicas deshumanizantes, como el crimen organizado, que se aprovechan de estos contextos.

Sin embargo, lo cierto es que, tanto el orden global del capital como el mundo necesitan del territorio, de lo local, como mediación. Por más que se hable de un mundo global, este no existe sino se instalan los vectores y las posibilidades localmente. Frente a las nuevas formas de articulación de la economía de mercado, no se puede negar la sumisión del orden local a nivel político, económico y cultural, pero tampoco se puede negar la heterogeneidad que todavía compone los órdenes locales; no podemos negar la intimidad, la emoción, la solidaridad y en lo sagrado de un paisaje que se asocia a la identidad de un pueblo. En fin, la búsqueda justa de satisfacer las necesidades vitales.

La espacialidad desde el Otro debe estar dotada de una gran capacidad de adaptación y no debe perder de vista su propio medio geográfico, su territorio. Sin embargo, para ir de la trascendencia interior a la libertad, se requiere que los órdenes locales y los circuitos superiores de la economía se desarrollen y articulen a partir de una ética de la libertad, que siempre garantice la transformación del trabajo alienado en un trabajo con un sentido profundo más allá de la mera explotación e instrumentalización. La experiencia semita, según [Dussel \(1996\)](#), nos ofrece un ejemplo de esta concepción del trabajo, denominada *habodáh*, que no se refiere solo a lo funcional, sino que adquiere un estatus de servicio, en el sentido de ser un trabajo realizado por el Otro, por la responsabilidad y la liberación. Desde esa inspiración el espacio se conformará por acciones y objetos que constituirían una realidad relacional cristalizada al servicio del otro.

### **Reflexiones finales**

Pensar en el mundo del Otro y, por tanto, en su espacio más allá de la universalización del intercambio y la lógica del capital, es uno de los retos fundamentales de nuestra época. Una liberación plena, desde lo económico, político y cultural, requiere una de una transformación espacial. Como decía [Lefebvre \(2013\)](#), “la revolución que no da lugar a un nuevo espacio no llega a realizar todo su potencial” (p. 112). Solo con su transformación material o semiótica se producen efectos en la vida cotidiana. Sin embargo, según el maestro Dussel, debemos tener conciencia de la subjetividad

histórica, de ese “rostro que emerge y exige un nuevo sistema” (Dussel, 1996, p. 162). Solo desde la exterioridad surge la posibilidad de integrar diversos sistemas técnicos populares, una política con “sentido e historia”. En este punto, se trata de mantener viva la esperanza, recordando que siempre existirá la posibilidad de imaginar y vivir en una “asociación de seres humanos libres” –como decía Marx–, una comunidad de personas, “cara-a-cara”, sin opresiones; sociedad utópica –dice Dussel–.

## Referencias

- Dussel, E. (2010). *La producción teórica de Marx*. Fundación Editorial El perro y la rana. [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros/37.E.digital\\_Produccion\\_teorica\\_Marx.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/37.E.digital_Produccion_teorica_Marx.pdf)
- Dussel, E. (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 180. [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros\\_Sobre\\_ED/1998.Revista\\_Anthropos-Enrique\\_Dussel.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros_Sobre_ED/1998.Revista_Anthropos-Enrique_Dussel.pdf)
- Dussel, E. (1977). *Introducción a una Filosofía de la liberación Latinoamericana*. Extemporáneos S. A.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Nueva América. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Ediciones Nueva América. Recuperado de <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Dussel, E. (1975). Elementos para una filosofía política latinoamericana. *Revista de filosofía Latinoamérica y ciencias sociales*, 1, 60-80.
- García, P. (2014). Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel, Isegoría. *Revista de Filosofía Moral y Política*, 51(2014), 778.
- Gasic-klett, I., Narváez-León, A. y Vargas-Muños, R. (2022). Tesis sobre la crítica de la economía política del espacio. En *Capital y dominación social* (pp.15-42). Ediciones Universidad Alberto Hurtado (UAH).
- Gnecco, C. (2008). Discursos sobre el otro: Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica. *CS*, (2), 101-130.
- González, P. (2014). La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 16(2), 45-52.

- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Ediciones Akal.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad* (Vol. 228, No. 7). Editorial Amorrortu.
- Lacoste, Y. (1976). *La geografía: un arma para la guerra*. Editorial Anagrama.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Editorial Capitán Swing.
- Marini, R. M. (1991). *En torno a Dialéctica de la dependencia. América Latina, dependencia y globalización*. Siglo del Hombre.
- Marx, K. (2016). *El capital: crítica de la economía política*. Vol. 1 (Trad. Pedro Scaron, vigesimocuarta ed.). Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (1989). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Vol. 2. (Trad. Pedro Scaron, decimosexta ed.). Siglo XXI Editores.
- Marx, K. y Engels, E. (1948). *Manifiesto Comunista. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile*. <https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/19671/1/19742.pdf>
- Montañez, G. y Delgado, O. (1998). Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de geografía: Revista colombiana de geografía*, 7(1-2), 120-134.
- Santos, M. (2000). *La Naturaleza del Espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Editorial Ariel S. A.
- Santos, M. (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. (trad. María Vargas López de Mesa). Editorial: Oikos-tau.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.777-832). CLACSO.
- Zielinski, J. M. (2019). Antropología política y trascendencia en la obra filosófica temprana de Enrique Dussel. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 61(172), 2-2.