

DESDE LAS ÉTICAS HACIA LA *POLÍTICA*  
*DE LA LIBERACIÓN* DE ENRIQUE DUSSEL.  
APROXIMACIÓN CRÍTICA Y DEBATES SOBRE  
SU FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

*José Díaz Fernández*  
Universidad Andres Bello  
j.diazfernandez2@uandresbello.edu

Resumen / Abstract

Este artículo presenta una lectura crítica de la filosofía de Enrique Dussel, donde se consideran los quiebres y continuidades de su proyecto ético temprano y maduro. El objetivo de la investigación es explorar y exponer el pensamiento del autor en relación con las problemáticas, críticas y polémicas que presenta. Para esto se esclarecen las posiciones éticas y políticas tempranas de su filosofía, la atingencia de la crítica de Horacio Cerutti, la estructura de la ética madura, el debate con Karl-Otto Apel, la estructura de la política de la liberación y la crítica de Santiago Castro-Gómez. El texto presenta una lectura secular y crítica de una de las filosofías de la liberación más relevantes en Latinoamérica.

PALABRAS CLAVE: Enrique Dussel, filosofía de la liberación, filosofía latinoamericana, modernidad/decolonialidad, Santiago Castro-Gómez.

*FROM THE ETHICS TOWARDS ENRIQUE DUSSEL'S POLITICS OF THE LIBERATION.  
A CRITICAL APPROACH AND DEBATES ABOUT HIS PHILOSOPHY OF LIBERATION*

*The article presents a critical reading of Enrique Dussel's philosophy, where the breaks and continuities of his early and mature ethical project are considered. The objective of the research is to explore and expose the author's thinking in relation to the problems, criticisms and controversies that it presents. For this, the early ethical and political positions of his philosophy are clarified, the place of criticism of Horacio Cerutti, the structure of mature ethics, the debate with*

*Karl-Otto Apel, the structure of the Politics of Liberation and the criticism of Santiago Castro-Gómez. The article presents a secular and critical reading of one of the most relevant liberation philosophies in Latin America.*

*KEYWORDS: Enrique Dussel, philosophy of liberation, latin american philosophy, modernity/ coloniality, Santiago Castro-Gómez.*

### Introducción

**RE** Enrique Dussel, filósofo argentino posteriormente nacionalizado mexicano, es una de las figuras más destacadas de la filosofía latinoamericana de los siglos XX y XXI. Tanto por ser uno de los fundadores de la corriente argentina de la filosofía de la liberación, como por una obra prolífica, rica en inflexiones, problemáticas y debates en torno al lugar de Latinoamérica en el panorama intelectual mundial, el origen de la modernidad y la categoría de pueblo –por mencionar los principales–. Buscamos, en este texto, sistematizar los alcances críticos y los movimientos filosóficos realizados por el autor, con el objetivo de explorar los quiebres y continuidades de su proyecto ético y político. Esta tarea se vuelve aún más necesaria debido a su incipiente recepción política, realizada desde fines de la primera década del presente siglo, que, como argumentamos, responde a su proyecto ético inicial, que es subsidiario de una apelación a un componente originario, auténtico o pleno, que se expresa en su comprensión de la otredad.

En la producción filosófica de Dussel nos es posible distinguir, al menos, dos grandes etapas temáticas: la etapa ética que inicia con *El humanismo semita* (1969) y termina hacia fines del siglo XX con la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998b)<sup>1</sup>. Y, la etapa política que inicia con *Hacia una filosofía política crítica* (2001) y concluye, hasta el momento, con *Filosofías del Sur. Decolonización y transmodernidad* (2015). Esta última publicación compila trabajos realizados entre el segundo y tercer tomo de la *Política de la liberación*, de los cuales solo se encuentran publicados los primeros dos (2007a;

<sup>1</sup> En su primera etapa es posible establecer los siguientes subperíodos. Uno correspondiente a su proyecto ético temprano, que contempla los dos tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973a; 1973b), la *Erótica* (1977a), *Pedagógica* (1977b), *Política* (1979) y *Arqueológica* (1980). Con lo cual se completan los cuatro encuentros ónticos con el otro: erótica, pedagógica, política y la simbólica. Un segundo periodo de interpretación marxista (Dussel 1985; 1988; 1990; 1993b). El tercer periodo se realiza por una serie de debates con la filosofía europea y norteamericana (Apel & Dussel 2005; Dussel 1993a; 1998a) que dan fruto a su obra ética madura (1998b), su cuarto período.

2009). Debido al carácter en construcción del período político no contamos con una versión definitiva sobre la que establecer un diagnóstico y una crítica sistemática. Más aún, considerando que el tercer tomo de la *Política de la liberación* sería un espacio de crítica y autocritica de su filosofía y de los movimientos políticos latinoamericanos, lo que dificulta el análisis pormenorizado de su estructura y, también, de sus limitaciones<sup>2</sup>.

La etapa política de Dussel se desarrolla al alero de las consideraciones sobre el marxismo, el sistema-mundo capitalista, la modernidad y la globalización. Si bien estos aspectos fueron trabajados con anterioridad en su obra, el interés político que conlleva este quiebre temático, daría cuenta, según Ricardo Salas (2016), de un alejamiento de la matriz levinasiana inicial de los años setenta –tesis que es necesario matizar como detallaremos más adelante–. A este respecto, consideramos que la etapa política, más que presentar un quiebre con la matriz levinasiana, es la generación de una praxis política militante, lo que requiere una modificación del carácter explicativo de la obra, más que una rearticulación conceptual –aunque también sea así–.

Del período político destacan *20 tesis de política* (2006), material didáctico para la formación de cuadros políticos<sup>3</sup> y la *Política de la liberación* propuesta y modelo de refundación del Estado. Período donde se desarrolla su vinculación al Grupo o Red Modernidad/Colonialidad, que es integrado por los y las pensadores Santiago Castro-Gómez, Walter Mignolo, Catherine Walsh, María Lugones, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Arturo Escobar (Castro-Gómez, 2019)<sup>4</sup>.

A continuación, explicaremos el pensamiento filosófico de Dussel, considerando los quiebres y continuidades de su proyecto ético temprano y maduro, y algunas de las críticas y polémicas que suscita su obra. De esta manera intentamos exponer su pensamiento a través de las problemáticas que presenta, atendiendo a la exigencia de la búsqueda de la otredad tal como la comprende el filósofo argentino-mexicano. Para este propósito, consideraremos la ética temprana de la liberación, la atingencia

<sup>2</sup> C. Bauer considera metodológicamente tres etapas: destructiva que va desde los años 1966 al 1972, de-constructiva entre los años 1973 y 1994, y la constructiva plena entre 1995 a la actualidad (2008: 16).

<sup>3</sup> Como bien lo explicita Dussel, “Estas veinte tesis sobre política van dirigidas primeramente a los jóvenes, a los que deben comprender que el noble oficio de la política es una tarea patriótica, comunitaria, apasionante” (2006: 7).

<sup>4</sup> Red de trabajo que se desarrolla entre 1998 y 2016 –con la publicación inaugural de *La colonialidad del saber* (Lander 2010)–, abriendo una nueva época en la filosofía latinoamericana. Este grupo de intelectuales tuvo por objetivo complejizar y profundizar la crítica a la modernidad y la modernización latinoamericana a través de las categorías de raza y colonialidad del saber, poder y ser, inauguradas por A. Quijano (Restrepo y Rojas 2010).

crítica de Horacio Cerutti y Santiago Castro-Gómez, los principios de la Ética madura como resultado del debate con Karl-Otto Apel, la estructura política derivada de la Ética en la *Política de la liberación* y, por último, la crítica de Santiago Castro-Gómez a dicha política. El artículo presenta una lectura secular y crítica de una de las filosofías de la liberación más relevantes en Latinoamérica que, a su vez, tiene como objetivo ampliar la comprensión y génesis de su pensamiento ético y advertir de los posicionamientos críticos sobre el autor. Consideramos pertinente solamente referir los nudos críticos de la obra política última, dado su carácter aún inconcluso.

### 1. *El pensamiento político en la ética temprana de la filosofía de la liberación*

Si bien es posible señalar que el período político de la obra de Enrique Dussel comienza después de la publicación de su Ética (1998b), el proyecto de la *Filosofía de la liberación* ya contiene y exige una dimensión política (1973a; 1973b). Esto dice relación con que el ser humano nace por *alguien*, por medio de un sujeto concreto, y no por algo. Por tanto, se desarrolla en un sistema histórico concreto. Lo que es una determinación inicial en las múltiples relaciones eróticas, económicas, pedagógicas y políticas (hermano-hermana) del que es parte. Es gracias al pensamiento de Emmanuel Lévinas (1997), que Dussel da con la categoría de otredad para nombrar el sujeto ético de su preferencia, asumiendo la ética como filosofía primera (Onofre 2018).

El *otro* sería –mediante una lectura geofilosófica de la otredad de Lévinas– una alteridad radical y concreta que se ‘da’ en un sistema político de dominación. La clave de la otredad radica en su modo de interpelación: “epifanía” según nuestro autor (Dussel 1977c: 29), que se realiza desde una exterioridad al sistema de dominación vigente, exigiendo la ‘fe’ como mecanismo de interacción. Tal como lo señala Dussel: “Aceptar la palabra del otro, porque él o ella la revela sin otro motivo que el respeto porque él o ella me merece confianza es lo que se denomina: fe” (1977c: 87)<sup>5</sup>. La palabra revelada acciona la función ética primera, que es de afirmación: “el bien ético es el sí-al-Otro y, por tanto, es justicia y respetar al Otro como otro, dejarlo ser; es permitirle que sea plenitud” (1977d: 157). Para

<sup>5</sup> La categoría de ‘fe’ tiene para Dussel matices, tanto, de la filosofía de Lévinas: “Esta es una fe meta-física, es decir, es un dominio que ejerce la razón sobre sí misma, cuando sabe que ha llegado a su límite, que le permite con-fiar en el Otro, ya que si no se tiene con-fianza no se puede escuchar su voz” (Dussel y Guillot 1975: 17), como del campo político popular, donde se asemeja a la confianza y creencia en las posibilidades de liberación (Castro 2003): “Fe en la persona, en el otro, en alguien; no solo en algo” (Dussel 1988: 403). Lo que hace de esta categoría una herramienta ambigua entre una dimensión metafísica-teológica y política-antropológica.

Dina Picotti –destacada intérprete de su pensamiento– “la palabra reveladora del otro, como otro es, primeramente, una palabra que se capta en la semejanza, una comprensión derivada inadecuada, que no se llega a interpretar por lo abismal e incomprensible de su origen distinto” (Picotti 2016: 158).

Este modo de relación con la otredad que acepta su palabra en plenitud e incomprensión necesaria, en tanto que afirma su originalidad y legitimidad de su mandato así como también su distancia abismal, será llamado ‘analéctica’<sup>6</sup>. Lo que sería una forma de conservar una distancia interpretativa con la *otredad*, permitiendo una escucha sin imposición categorial sobre el discurso y las prácticas de la otredad, que la ‘fe’ culturalmente inaugura, al presuponer un acto de validación intersubjetiva previo a la validación y categorización del enunciado. Además de postular, dado este mismo carácter, la necesidad de un grado de incomprensión o apertura discursiva, que buscaría permitir la expresión constante de la otredad, su discurso original, y una disposición discursiva del sujeto interpelante de apertura y no categorización. Tal como si el movimiento interpretativo nunca pudiese darse por concluido, por motivo de la propia fuerza de la otredad.

Horacio Cerutti refiere a esta estructura de pensamiento como ‘un populismo de la ambigüedad abstracta’, puesto que Dussel poseería un compromiso teológico trascendental con la categoría de ‘pueblo’ y ‘otredad’. Es por esto que le atribuye a la posición del filósofo la tarea de ser un profeta de aquella palabra. En este movimiento Cerutti advierte la peligrosidad de un “discurso estimulante, cuando no guarda las debidas proporciones se convierte en un nuevo opio para la conciencia de aquellos que, de la noche a la mañana, conversión mediante, se despiertan revolucionarios” (Cerutti 1983: 414). De esta manera, se presentaría en el llamado a “la auténtica política liberadora que aconseja al liberador y al pueblo dar hasta la vida por el orden nuevo” (Dussel 1977c: 113).

Horacio Cerutti atiende al siguiente pasaje de la obra temprana de E. Dussel:

El filósofo, al pensar la revelación del Otro, se transforma en un profético crítico, y no meramente, como el Otro, pobre en un profeta existencial sin el Otro, en el

<sup>6</sup> La analéctica es comprendida como una metodología dialéctica de investigación social crítica que comparte una dimensión ética metafísica (Retamozo 2017). La dimensión ética/metafísica estaría en función de “una posibilidad que solamente se puede realizar desde un traspaso de la esfera ontológica de la totalidad a otra metafísica de un fundamentalismo ontológico a otro ético” (Sandoval 2021: 29). En palabras de nuestro filósofo: “El método analéctico surge desde el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y da todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método analéctico” (Dussel 1977c: 236). Para una comprensión más detallada puede consultarse la obra de C. Bauer (2008) y Dussel (1996d).

oprimido, y sin el momento discipular, el filósofo no es sino un sofista tautológico de la Totalidad reprimida. Pero después de haber pasado por el discipulado de la palabra reveladora del Otro, la fe en su palabra, y la praxis liberadora, el filósofo se presenta a la Totalidad como el peligro final, como el que anuncia su verdadero término. ¿Por qué? Porque solo el filósofo puede demostrar la infundamentabilidad de la Totalidad, su falsedad, su hipocresía. Solo el filósofo puede decir: “¡El dios sobre el que reposáis ha muerto!”. (Dussel 1973b: 177)

Como veremos más adelante, este tipo de apelaciones a la revelación de la autenticidad u originalidad por el pensamiento filosófico, volverán a emerger en la ética madura como un requerimiento a una razón ética-originaria que la *praxis* transformadora debe contener.

Otra crítica a esta articulación, ya no referida al rol filosófico, pero relacionada con la dimensión mítica, es la presentada por Santiago Castro-Gómez. Esta dice relación con la interpretación trascendental de la otredad popular:

El otro de la “mismidad” moderna es el pobre y el oprimido de la periferia latinoamericana, asiática y africana, que, por encontrarse en la “exterioridad” del sistema moderno-colonial, se convierte en la única fuente de renovación para todo el planeta, ya que en el ethos del pueblo oprimido se viven valores muy diferentes a los instrumentales que prevalecen en el “centro”: amor, comunión, solidaridad, relación cara-a-cara, sentido de la justicia social. (Castro-Gómez 2011: 38)

Este juicio, que bien puede responder a una actualización del ‘buen salvaje’ y de ‘El Dorado’, para Castro-Gómez convierte a los “pobres en una especie de sujeto trascendental a partir del cual la historia de la humanidad adquiere un sentido liberador” (2011: 38). Ahora bien, consideramos que estas críticas, sin dejar de ajustarse a la propuesta dusseliana, deben ser matizadas, puesto que ambos incurren en una interpretación apresurada del entramado. Al respecto, cabe señalar las palabras de Dussel donde advierte:

No caigamos en un “espontaneísmo populista”, en el sentido de que el pueblo tiene ya todo y está muy bien y es infalible, y lo que él haga siempre funciona. ¡No! Hay que saber discernir entre lo peor que tiene el pueblo que es la introyección del sistema [imperial del centro]. (Dussel 1974a: 111)

A partir de aquí se puede observar que existiría una labor crítica-filosófica que se hace con y sobre el pueblo: “tarea pedagógico-esclarecedora del político, del maestro, del profeta, del intelectual” (Dussel 1979: 104), dado que se debería distinguir dentro del pueblo la introyección exógena de la cultura imperial de la dominación –para su posterior liberación– de su componente liberador original. Tal

advertencia permitiría desestimar, en parte, la crítica esbozada por Castro-Gómez sobre el carácter trascendental del pueblo, toda vez que Dussel le asigna de hecho un contenido histórico, material y heterogéneo.

Sobre la crítica de Horacio Cerutti podemos señalar que el rol del filósofo, liberador o profeta es de conducción de un proceso de creación crítica con el pueblo, en tanto que el ‘discipulado de la palabra’ se ejerce sobre la revelación original del otro. Entonces, solo en el momento de la liberación el pueblo tomaría las características que Castro-Gómez señala como la única fuente de revelación de la liberación, constituyéndose en un ‘sujeto trascendental’, accionado por el rol filosófico-profético-crítico, lo que Cerutti considera como el ‘rol populista del filósofo-político de la liberación’. Veremos cómo el lugar de la otredad, cómo el rol originario de la ética que fundan, se arrastran por el conjunto de su obra, sobre todo en la política de la liberación temprana, produciendo más de un problema interpretativo.

#### La estructura política de la ética de la liberación

Enrique Dussel distingue dicotómicamente dos políticas: a) “una política de la dominación, o dialéctica social de alienación” (1979: 50), que se extiende desde Heráclito, pasando por el *ego conquiro* y el desarrollismo, hasta Kissinger interpretando la historia como la proyección ontológica de lo ‘Mismo’, y b) una política de la liberación: “construcción del orden nuevo por medio de una *praxis* no solo de des-totalización, sino que, esencialmente, de producción o construcción (no ya destrucción) política concreta” (Dussel 1979: 34). Esta última se encontraría determinada por la relación cara-a-cara del hermano-hermana, donde irrumpirá desde la exterioridad el rostro del otro en la Totalidad, que se retrotrae “míticamente al origen del deseo de liberación futura” (36). Contenido, como hemos señalado, en la otredad.

Es menester recordar que esta política es de segundo orden, no tan solo en la cronología de la obra o en la espesura conceptual, sino que está fundada en los requerimientos de la filosofía ética primera. Esto nos obligaría a considerar la política como una parte del marco ético: eticidad del proyecto político (su fundamentación) y moralidad de la *praxis de liberación política* (su deducción y factibilidad). Este último, distinguible en dos momentos: destrucción del orden de la dominación, que llamará *praxis política destructiva liberadora* “tarea propia de profetas (acción pedagógica exhortativa) y héroes (acción militar)” (Dussel 1979: 119). Y, segundo, un proyecto existencial de liberación.

La *praxis de liberación política* compromete un tiempo épico-agónico de lucha que requiere la toma del poder bajo la virtud de la prudencia militar, sabiduría práctica, valentía revolucionaria y “carisma profético” (1979: 114). Esto da paso al tiempo de la construcción política del nuevo orden (proyecto existencial de liberación) posterior a la toma del poder del Estado. Esta última, estaría en función de la eticidad política (su fundamentación) al originarse desde ella:

Otro [que] es el momento analéctico (“más allá” del *logos*) y que avanza como provocación, rebelión [...] como alteridad política; es la clase marginal, oprimida o subalterna, pero como positivamente “para-sí” *fuera* del orden social dominante. (Dussel 1979: 76)

El otro es quien entrega el ‘criterio absoluto de la eticidad política’, puesto que la acción de la moralidad de la liberación tiene su fundamento cuando afirma, escucha o respeta al otro en su dimensión de clase oprimida y nación dependiente. Este criterio es un *existencial* comprensible e in formulable (puesto que está más allá de los requerimientos discursivos) que se da en la vivencia del pueblo como clase oprimida, sobre el cual se realiza la tecnología militar y política de la moralidad de la liberación (prudencia táctico-estratégica)<sup>7</sup>. Un horizonte de comprensión y mandato que debe regir la totalidad de las acciones y decisiones tomadas para la modulación, ejecución e implementación del proyecto justo, esto es, el modelo de acción política popular concreta de liberación.

El pueblo es una de las nociones más controvertidas en Dussel. Su comprensión habitual puede ser establecida de la siguiente manera: conjunto que engloba a los diversos sectores, clases y grupos dominados, que pueden ser unificados como bloque social de los oprimidos, excluidos y víctimas, que sería un conjunto integrable y desintegrable, con contradicciones internas, con fuerza y consistencia variable (Hernández 2015)<sup>8</sup>. Ahora bien, el ‘pueblo’ también es una categoría metafísica –fundamento de sentido óntico– particularmente importante, puesto que la política posee un componente de génesis místico, como liberación futura de la otredad que, histórica y económica mediante, se da como oprimido y exterioridad (Dussel 1979: 75). Esta otredad aparece en una nación y, por tanto, está histórica y económicamente

<sup>7</sup> “Sobre el proyecto político existencial de liberación de un pueblo la filosofía nada puede decir de sus contenidos; ella solo puede efectuar una descripción formal [está a la escucha de la palabra del otro]” (Dussel 1979: 96).

<sup>8</sup> Esta definición tiene mayor relación con el período ético maduro, pero tiene sentido tomarla en cuenta para registrar los desplazamientos que realiza el autor. Por ejemplo, en la *Filosofía de la liberación* del año 1977 señala: “Definimos como pueblo a los oprimidos de una totalidad política que guardan sin embargo cierta exterioridad: el otro político periférico” (1977c: 90). En cambio, en la edición del año 2011 en el mismo párrafo se señala: “Definimos como pueblo el bloque social de los oprimidos y excluidos de una totalidad política que guardan sin embargo cierta exterioridad: el otro político periférico” (119).



determinada por el plexo de significaciones temporales del sistema del mundo moderno, que puede tomar la forma de obrero, campesino, marginado, dependiente, etc. Cuando la otredad, como exterioridad, en su historicidad toma conciencia de sí gracias al rol liberador del filósofo, educador o mesías emerge como pueblo: una clase con conciencia de clase que irrumpe en el horizonte ontológico del sistema sin ser, necesariamente, un proletario, sino un oprimido.

El proyecto justo de liberación, *praxis de liberación política*, desemboca analíticamente en un tercer estadio. Uno de totalidad, donde la justicia ya legal y distributiva, en leyes positivas con el derecho y en la fuerza del Estado hacen que el proyecto de liberación “lentamente de ‘bien’ común inequívoco se convierta en ‘interés’ común equívoco” (Dussel 1979: 120). El paso de lo inequívoco de la voz del otro al equívoco de la construcción política está dado por la palabra reveladora del otro, que no se deja escuchar más que por el ejercicio de la analogía, y, por tanto, equívoca. Esto da como resultado una nueva época clásica de la política de la liberación, que llegará a una nueva totalización. Es este un movimiento de liberación continuo, al ser el otro –en tanto exterioridad– siempre una provocación y revelación, y no una certeza como identificación, síntesis o correlación.

Ahora bien, la tarea pedagógica, política y profética del intelectual es mediar entre la *eticidad del proyecto político* (revelado por la exterioridad de la otredad en el oprimido) y la *moralidad de la praxis de liberación política*, un modelo técnico liberador: “realista, posible y al mismo tiempo revolucionario” (Dussel 1979: 104). Es decir, viable en una dimensión liberadora, fáctica y social, cuya *moralidad* se despliega desde la virtud de la valentía militar hacia la prudencia y sabiduría práctica. Esta última dimensión completa el modelo político dusseliano: deduce el principio de la liberación (a. Proyecto existencial desde la exterioridad del pueblo), genera acciones deliberativas prácticas (b. Proyecto político formulado por la práctica política)<sup>9</sup> y atiende a las determinaciones técnicas (c. Modelo tecnológico de interpretación prudencial) para la ejecución de un nuevo orden social: Estado<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> En este movimiento Dussel hace referencia a J. D. Perón. En su obra *Conducción política* señala: “En otras palabras, la conducción no es mando. Por eso los generales no sirven para esto (la política), porque los generales están acostumbrados a mandar... (En el ejército) nadie dice que no. En la política el asunto es otra cosa [...] Si mando una cosa sin sentido no le obedece nadie” (Perón en Dussel 1979: 106-107).

<sup>10</sup> Dussel en la *Filosofía de la liberación* del año 1977 señala que “El lugar donde se ejerce el poder lleva el nombre de Estado” (89), cerrando así el movimiento de la política en una nueva época de liberación. El pasaje anteriormente citado en la edición de 2011 –posterior a sus obras políticas (2006; 2007a; 2009)– será reformulado de la siguiente manera: “La estructura macro-institucional por la que se ejerce el poder delegadamente lleva el nombre de Estado” (2011: 118). Se complejiza el modelo al introducir el ejercicio delegado del poder como estructura política de institucionalización de la palabra reveladora de la otredad.

Los tres niveles (deducción, deliberación y ejecución) tomarán en la *Política de la liberación* una nomenclatura similar: Principio formal-democrático, material-fraternidad y factibilidad estratégica-libertad (Dussel 2009). Arquitectónica derivada de la realizada en su *Ética*: principio material de la ética (verdad práctica), que se deduce de la consideración material de la subjetividad; principio formal de la ética (validez intersubjetiva), que comprende la acción deliberativa del conjunto de los excluidos; y principio de factibilidad de la ética, que supone la ejecución de las transformaciones institucionales liberadoras de las víctimas y los excluidos (1998b).

Más allá de la efectividad política del modelo dusseliano, de suyo complejo teóricamente, la dimensión deliberante en este momento de la obra no se encuentra del todo desarrollada. La dimensión de la deliberación política formal exigiría desplazar la petición y pretensión de legitimidad original de la otredad, perdiendo la dimensión fundante o primera del mandato ético. Contrario a esto, una apelación política material exige, para el autor, un conjunto de virtudes morales e intelectuales: *prudencia* militar, *sabiduría* práctica, *valentía* revolucionaria y *carisma* profético. Esto último, nos vuelve a introducir en la aceptación de un régimen de acciones más allá de la comprensión racional de la política. Este hiato producido por la otredad en el campo político deliberativo, si bien en su efecto funda la posibilidad de la liberación al manifestar la exigencia ética de liberación y la novedad de su palabra, a su vez, por defecto, cierra el campo de lo político a la necesidad de cumplir el mandato del otro. Este último, siempre equívoco e in formulable en su totalidad.

## 2. La *Ética* como resultado del debate con K-O. Apel

El tránsito de Enrique Dussel desde el último tomo de la *Filosofía ética latinoamericana* (1980) hasta la versión madura de su *Ética* (1998b), recorre y se nutre de, al menos, los siguientes elementos: i) Los estudios sobre K. Marx (Dussel, 1985, 1988, 1990), que denomina ‘economía de la liberación’; ii) *1492: El encubrimiento del Otro* (1992), propuesta de lectura de la filosofía moderna en clave latinoamericanista, volviendo la ‘invasión de América’ un eje constitutivo de la modernidad capitalista global; y iii) el debate ‘ética del discurso-ética de la liberación’ sostenido con K-O. Apel, por una fundamentación racional última de la ética, que será para Dussel el *principio ético universal material* (Apel & Dussel 2005). En vista de nuestros intereses, nos ocuparemos únicamente del último de los componentes.

En la *Ética*, Dussel abandona la concepción dualista del sujeto ético: la ‘otredad latinoamericana’ –moralidad concreta sociocultural e históricamente limitada y otredad ética metafísica levinasiana que consideramos anteriormente–

por la ‘exclusión y globalización’, un sujeto visto desde un paradigma planetario de comprensión (Castro-Gómez 2010). En una consideración más amplia de la subjetividad gracias al marco de totalidad que le otorgaría la teoría del sistema mundo desarrollada por Immanuel Wallerstein (1979) y la teoría de la dependencia de Fernando Cardoso y Enzo Faletto (1977). Esto se realiza por medio de una lectura de la otredad estructural y materialmente determinada por la totalidad del sistema mundo moderno, que denomina “económico trascendental” (Dussel en Apel & Dussel 2005: 167). Esta transformación del sujeto ético y el lugar que ocupa como un *a priori* ético se realiza gracias al debate que aquí comentaremos.

Este debate se genera en respuesta a una supuesta incapacidad de Karl-Otto Apel para confeccionar una fundamentación suficiente de la ética –comunidad de comunicación ideal–. Dado que Dussel considera equivoco la primacía de la razón sobre la vida, al anteponer la validez formal intersubjetiva a la verdad material de la vida<sup>11</sup>. Y, también, en respuesta a una crítica que realiza Apel: “el problema de sí una pretensión de validez universal está determinada, esto es, limitada en su validez, por una perspectiva socio-cultural” (Apel en Apel & Dussel 2005: 127). Por tanto, al comprender la determinación limitada de la posición de sujeto latinoamericanista se vio obligado a asumir un grado mayor de universalidad para su ética.

Como señalamos anteriormente, la Ética se articula en la conjunción de tres principios: principio ético material universal de verdad práctico, nacido desde el criterio crítico de la materialidad de las víctimas; principio moral formal universal de validez intersubjetiva, desde el criterio intersubjetivo de validez antihegemónica; y principio de factibilidad ética, criterio de factibilidad. A continuación, atenderemos cada uno en atención a las inflexiones y contribuciones críticas que los generan.

### Principios de la ética madura

Los principios por sí solos son de carácter necesario, mas no suficientes, puesto que la suficiencia de esta ética estaría por darse en la historia mundial, por la realización

<sup>11</sup> En este punto anexa los elementos de sus estudios sobre Marx: “El momento de la relación inter-personal [...] es lo que Marx indicaba al hablar de la ‘comunidad’, del ‘reino de la libertad’ o del ‘comunismo’ [...], la comunidad presupuesta ya siempre *a priori* idealmente, y negada fácticamente en el ‘capital’” (Dussel en Apel & Dussel 2005: 167). Agrega en sus notas a este párrafo: “Se trata, exactamente, de un ‘ideal’ (trascendental) ya siempre *a priori* a todo acto productivo y de consumo. La ‘comunidad’ es el horizonte último de constitución de todas las categorías filosófico-económicas de Marx (Dussel 1985); es el horizonte desde donde se plantea la cuestión del ‘fetichismo’ (Dussel 1988); “es la formulación trascendental del ‘reino de la libertad’ (Dussel, 1993b)” (Dussel en Apel & Dussel 2005: 167).

del imperativo de la liberación y no por su carácter lógico-racional. Dussel refiere a estos de la siguiente manera:

El “¡Libera las víctimas!” (expresión más adecuada que la de la metáfora económica del “¡Libera los pobres!”) es un imperativo que sintetiza todos los principios que lo componen analíticamente. Tanto 1) el principio ético material universal (“¡Reproduce y desarrolla la vida de cada sujeto humano en comunidad!”), contra cínicos), como 2) el moral formal (“¡Que participen todos los afectados en la argumentación simétrica de fundamentación de las normas que les concierne!”), contra escépticos), 3) el de factibilidad (“¡Haz lo factible instrumental y estratégicamente!”), contra anarquistas), 4) el criterio negativo (“¡Critica al sistema en aquella estructura que causa víctimas!”), contra conservadores), 5) el intersubjetivo anti hegemónico (“¡Organicemos como víctimas que somos una comunidad crítica simétrica contra la comunidad hegemónico-dominadora para explicar las causas de nuestra victimación!”), contra dogmáticos fundamentalistas o vanguardistas), y 6) de factibilidad utópica (“Formula explícitamente un proyecto de liberación posible, factible!”), contra el conservador anti utópico *a la* Popper). (1996a: 32)

El principio ético material universal de verdad práctico, que busca establecer una ética con contenido empírico universal y no meramente formal, se estructura desde la realidad de un sujeto que le viene la exigencia del deber-vivir, desde su propia vida material y racionalmente considerada como un proceso biológico y autorreflexivo comunitario con pretensión de universalidad.

Esto sería así, dado que la capacidad de juzgar la autoconciencia es un proceso cerebral y, por consiguiente, obligaría como contenido la reproducción material (fisiológica) de su propia vida, y por extensión la reproducción de la corporalidad de toda la humanidad: “El cerebro humano posee este criterio como criterio de verdad fundamental” (Dussel 1998b: 96). Esta última afirmación, estaría fundamentada, en uno de sus planos, en la autoconciencia material-cerebral, puesto que el ‘yo’ presupone ya el ‘tú’ implicando la afirmación de la comunidad con necesidad para el propio sujeto (99). Esta articulación interpretaría la realidad antropológica de la humanidad en la vitalidad de la corporalidad como una necesidad de la comunidad real otorgando la amplitud universal y material que requiere (131).

Por otro lado, se puede advertir, al mismo tiempo, un carácter metafísico, dado que para Dussel:

La vida humana es el modo de realidad del sujeto ético [...], que da contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines. (1998b: 129)

La vida humana, en este sentido, es comprendida como modo de realización del sujeto ético. Es decir, se genera otro plano de fundamentación, uno que antecede al carácter material o histórico del sujeto.

En este momento nos alejamos de la lectura de Salas (2006), puesto que se recupera la matriz levinasiana de su pensamiento de los años setenta, cuando se declara que a la razón práctico-material (principio ético) y a la razón ética originaria (criterio de moralidad) le antecede una “razón ético-preoriginaria”. En sus palabras: “es la misma razón práctica que ‘re-conoce’ al Otro *no* ‘como igual’ *sino* ‘como otro’: en este sentido está antes (pre) del origen del sistema futuro” (Dussel 1998b: 408). Esta ‘razón’ dotaría de contenido de verdad y universalidad a la vida humana constituyéndose en el núcleo del criterio de liberación.

La razón ética originaria es el reconocimiento del otro que “es anterior a la crítica y anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica)” (Dussel 1996b: 141). Lo que determina el “criterio crítico de la materialidad de las víctimas”, en respuesta a un sistema que impide poder vivir, que desarrolla la pobreza y produce la negación de la corporalidad. Es por esta conjunción de factores metafísicos y materiales que el principio ético material-universal se puede desplegar desde la vida humana, convirtiéndose en un eje que permite acceder “a la realidad objetiva por la ‘razón práctico-material’ (y también por la ‘razón ético-originaria’)” (Dussel 1998b: 133).

Para Dussel esta forma de articulación es contraria al dualismo y formalismo kantiano que niega la corporalidad, incluso cuando su propuesta sigue “la vía mítica de la resurrección de la carne con el Osiris egipcio, o con la tradición semita o musulmana, desemboca en las ciencias neuronales” (1998b: 103). Esto debería entenderse como una: “hipótesis filosófica, de fundamento mágico [...] y mítico, [que] envenena la ética dualista, descorporalizada, puritana, negadora de la sexualidad, el placer, las emociones, los aparatos evaluativos, y dominadora de la mujer” (1998: 149). Pero, con la validez de una ciencia empírica, de las ciencias neuronales.

Al volver a Apel nos encontramos con el siguiente pasaje, que explica la necesidad de Dussel por articular planos de enunciación dispares:

[No] podemos reflexionar y elaborar sobre tales hechos [marginación y exclusión] basándonos en simplificaciones retórico-metafísicas, sino que la base de nuestra reflexión debe ser exclusivamente la colaboración crítica de una manera éticamente relevante de la filosofía con las ciencias empíricas. (Apel en Apel & Dussel 2005: 201)

Es por ello que en Dussel nos encontramos con la articulación de un dualismo que intenta conjugar la apuesta metafísica de la otredad de Lévinas y las ciencias

empíricas de la corporalidad. En cuanto que para esta fundamentación recurre a la neurociencia y a la metafísica de la razón ética originaria de forma conjunta, resultando en el principio ético material-universal por obra de una operación de síntesis en un formalismo metafísico y materialismo de la corporalidad que previene o pre-origina el imperativo de liberación o el bien moral<sup>12</sup>.

En este sentido, la ética o la filosofía primera no es expresión de un principio ético material-universal, sino de una razón ético-preoriginaria, precisamente porque esta “abre, como anterioridad, el espacio-posibilidad de la acción comunicativa, de la argumentación, desde la capacidad originante de establecer el ‘encuentro’ con el otro” (Dussel 1998b: 421). Por cuanto, sería una condición *necesaria* de la ética, en tanto que requiere –en ese abrirse a la otredad– la articulación conjunta de la acción comunicativa y la materialidad de la vida (expresada como comunidad crítica de las víctimas). Este es, quizás, el mayor aporte ético de la propuesta de Dussel, al poder conjugar la universalidad de la razón con la particularidad de la materialidad y dar contenido material a la universalidad a través de los requerimientos fisiológicos y culturales de la corporalidad.

Ahora bien, el principio moral formal universal de validez intersubjetiva, es la recepción del debate sostenido con K-O. Apel. Al respecto señala Dussel:

Si la Ética de la Liberación algo ha aprendido en el debate con Apel es que el criterio de aplicación del principio material o de validez de todo enunciado, norma o acción, etc., no puede ser sino el resultado de una argumentación en la comunidad de comunicación. (1996a: 20)

Lo que es una respuesta a la crítica que K-O. Apel realizaba al carácter monológico de la ética de la liberación:

¿debe proporcionarse una razón suficiente para abandonar el postulado de la formación del consenso –a través de la argumentación del postulado que descansa sobre la base de la ética del discurso– tal vez a favor de la reintroducción del “rey sabio” o del “rey filósofo”, o algo así? (Apel en Apel & Dussel 2005: 140)

Ante esto, Dussel comprende la necesidad de lograr una articulación intersubjetiva, más allá del rol profético del filósofo, que dé validez al imperativo de liberación. Esto es un avance sobre el papel que tenía la deliberación en la política temprana, donde eran las virtudes ‘éticas, militares y revolucionarias’ y ‘carisma profético’ los encargados de la acción de la liberación.

<sup>12</sup> Esta lógica de pensamiento es el resultado de la liberación del no-ser-cuerpo del otro-oprimido, que se desarrolla producto de una crítica al dualismo antropológico de la cristiandad desde el pensamiento judeo-semita (Dussel 1969, 1974b, 1975).

Aunque, contrario al orden de las razones expuestas por K-O. Apel, para E. Dussel la materialidad de la vida o principio ético material universal es condición de posibilidad de la argumentación o del principio moral formal universal de validez intersubjetiva, lo que vuelve a posicionar al *otro* como participante de la comunidad de comunicación. Pues, el discurso ético se iniciaría originalmente desde el *otro*. Señala al respecto: “Se trata de la irrupción del Otro, del pobre (de la mujer dominada, etc.) que aparece en la comunidad de la institucionalidad vigente de la totalidad, y que clama justicia” (Dussel en Apel & Dussel 2005: 146). Y lo hace a partir del siguiente esquema:

En el primer momento, es la conciencia crítica ingenua de la misma comunidad de comunicación de las víctimas, en un segundo momento, la comunidad científica co-solidaria produce ciencia humana o social crítica como responsabilidad ética para con la víctima; en un tercer momento, comunitariamente, las víctimas mismas asumen el resultado científico-crítico en su lucha por el reconocimiento: es conciencia práctica crítica ilustrada. (Dussel 1998b: 493)

El primer momento, de reconocimiento de la comunidad de comunicación de las víctimas, es una articulación novedosa en la filosofía de Dussel, puesto que son las propias víctimas las que por sí solas desarrollan esta conciencia crítica que “se cumple antes que en nadie en la propia subjetividad [...] intersubjetiva o comunitaria de las víctimas, del mismo pueblo oprimido y/o excluido” (Dussel en Apel & Dussel 2005: 360). Una ruptura con el tratamiento que le otorgó en su ética anterior a la otredad:

Hoy debemos proponer un nuevo desarrollo, ya que hay todo un proceso anterior, desde la toma-de-conciencia del Otro (oprimido-excluido) [...], que constituye la solidaridad primera (la de los Otros, los oprimidos, el pueblo excluidos entre ellos) desde la responsabilidad originaria de ellos mismos como sujetos de la historia. (285)

Con ello se distancia de la crítica de K-O. Apel sobre la reintroducción del rey filósofo como sujeto que acciona el acto de liberación, aunque esta conciencia crítica será pretemática, ingenua y puramente negativa.

En efecto, el clamor de justicia es el aporte original, o criterio de la comunidad, que al “construir una nueva simetría; será una nueva comunidad de comunicación consensual crítica” (Dussel 1998b: 215). Desde donde entrarían en conflicto las instituciones opresoras y excluyentes de la cotidianidad, construyendo un criterio de invalidación del orden vigente, que impera su destitución. Lo que lleva el nombre de “criterio crítico democrático” (464), y se produciría cuando este sujeto “se eleva a una conciencia crítico-explicativa de la causa de su negatividad” (527), gracias al aporte del ‘intelectual orgánico’. Es por la gracia de la asunción de esta

corporalidad que se logra dar paso a una exigencia, deducida de la vida humana y más allá del plano de la fundamentación normativa o deliberativa de la acción: la ejecución de una nueva norma moral o principio de factibilidad ética.

El principio de factibilidad ética, como ejecución del imperativo de liberación, tiene su antecedente en el criterio de factibilidad de Franz Hinkelammert (1984), quien articula una preeminencia del criterio de satisfacción de las necesidades (poder vivir), sobre la proyección e institucionalización de la perfección (horizonte utópico), como marco de generación de posibilidades y acciones políticas. Esto trae consigo la necesidad de articulación y reconsideración de las posibilidades de aplicación del imperativo de liberación. Para Enrique Dussel,

El criterio de factibilidad queda definido entonces por la posibilidad empírico-tecnológica y económico-histórica, de las llamadas circunstancias, de *poder* contextualmente realizar algo: el fin puede ser realizado exclusivamente por ciertos medios, elegido mediante el cálculo y usado de determinada manera. (1998b: 267)

Es este principio, pragmático en sentido estricto, el que nos llevaría a asumir que “la sociedad perfecta es lógicamente posible pero empíricamente imposible” (565). Con esto se vuelve patente la necesidad de una filosofía política, del análisis del equilibrio de poderes y las capacidades concretas de actuación. Es aquí, donde podemos comenzar a comprender la necesidad que habría tenido Dussel de reescribir su entramado político, reconfigurando las posibilidades del “¡Libera las víctimas!”, toda vez que su pensamiento ético le exigiría su articulación política y, con ello, la deliberación técnica y económica de la ejecución del principio ético material universal de verdad práctica: ¡Reproduce y desarrolla la vida de cada sujeto humano en comunidad! Es así como la aplicación de los principios “no debe, de ninguna manera, guardar el orden en que los hemos expuesto sistemática y pedagógicamente. Es como una espiral donde además se cruzan las diversas aplicaciones” (278). Como señala en su *Política de la liberación*:

He insistido que ningún principio es última instancia, pero, desgraciadamente en la Ética de la Liberación, por una cuestión del orden en la exposición, pudo parecer que el principio material era última instancia y primer principio de la ética en general, y que el principio procedimental normativo de validez era solo un segundo principio derivado (Dussel 2009: 383).

La preeminencia del imperativo de reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano en comunidad puede ser puesto en discusión, y matizado por las exigencias de factibilidad. Quizás, el tránsito por la ética solo fue un paso en falso metodológico, y habrá que comenzar por un nuevo camino. Algo que el propio Dussel ya nos había explicitado en páginas iniciales de su obra: “Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación [...]



la razón es solo la astucia de la vida del sujeto humano” (1998b: 92). La ética no sería más que una justificación racional de la dimensión originaria de liberación. Esto es, de la lucha política.

### 3. *La Política de la liberación en la crítica de Santiago Castro-Gómez*

La *Política de la liberación* de E. Dussel se desarrolla en, al menos, tres dimensiones: histórica (2007a), arquitectónica (2009) y crítica –aún no publicada–. La dimensión histórica incurre en un estudio desde Mesopotamia hasta la Revolución zapatista y busca generar un contrarrelato crítico que supere el helenocentrismo, occidentalismo y eurocentrismo, la periodificación de la historia del romanticismo alemán, el secularismo, el colonialismo teórico-mental y la exclusión de Latinoamérica de la historia de la modernidad.

La dimensión arquitectónica de la *Política de la liberación* (estructura del sistema político), está determinada por tres ámbitos: acción estratégica (A), instituciones (B) y principios implícitos de la normatividad política (C), que son el resultado de la aplicación de los principios y estructura de la ética: facticidad (3), intersubjetividad (2) y materialidad (1) al campo político<sup>13</sup>, los cuales se repliegan en cada ámbito. Por ejemplo, el nivel de los principios de normatividad (C) se divide en tres: principio formal de la política, de legitimidad o democrático, que responde a la dimensión de legitimidad intersubjetiva de la praxis (2), principio material de la política, de verdad práctica o fraternidad en función de la materialidad de la vida como verdad práctica (1) y principio de facticidad, de estrategia o de libertad del principio de facticidad (3)<sup>14</sup>.

Ahora bien, la constitución conceptual de estos ámbitos y principios, contruidos en relación con tradiciones políticas semitas, helénicas, europeas y latinoamericanas obedece a una dinámica original del poder que Dussel desarrolla.

<sup>13</sup> Al respecto señala: “la subsunción de los principios éticos en el campo político los transforma en principios normativos políticos que, de no cumplirse, se destruye a la acción política y las instituciones, es decir, se fetichiza el ejercicio del poder, lo que conlleva la imposibilidad del ejercicio *obediencial* de la política, que es el único que cumple con las exigencias de la reproducción y desarrollo de la vida de los ciudadanos (material), con la legitimidad (formal) y con la eficiencia política que tiene en cuenta las dos anteriores exigencias normativas (la razón estratégico-instrumental política se integra igualmente a la normatividad de la ‘pretensión política de justicia’)” (Dussel 2009: 42).

<sup>14</sup> Por tanto, para que una política sea liberadora, establezca fácticamente la gobernabilidad real y eficaz, tiene que poder construir desde la materialidad de los oprimidos y excluidos (poder mandante: *potentia*) el consenso institucional intersubjetivo (poder obediencial: *potestas*).

Por tanto, resulta de mayor interés –dado el carácter inconcluso de su obra y las escasas lecturas críticas– remitir a la consideración del poder desarrollado, que incurrir en un análisis pormenorizado de los principios y niveles de esta política, como el que hemos realizado en las secciones anteriores.

### El poder obediencial

Para Enrique Dussel el poder político durante la modernidad ha sido expresado únicamente como dominación, cuya expresión canónica se encontraría en Max Weber, para quién:

Poder significar probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por dominación, debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas. (Weber en Dussel 2009: 23)

Frente a ese poder político como dominación presenta una comprensión del poder inspirado en la tradición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional:

Cuando en el EZLN, los Zapatistas expresan que no es lo mismo que: a) los que mandan mandan mandando [...] que b) los que mandan mandan obedeciendo [...], nos dan claras indicaciones para saber pensar la esencia del poder político, contra el modelo del poder como dominación. (Dussel 2009: 23).

El poder se constituye como un ejercicio obediencial a la voluntad de la vida humana por permanecer y aumentar llamado *potentia*, que tendrá un carácter positivo y de última referencia en política. Esta *potentia* (expresión de pura voluntad humana) requiere, para no ser anulado en un puro querer-vivir voluntarioso, una arquitectura institucional. Señala Dussel: “Deberemos distinguir entre *potentia* (el ser oculto, el poder de la comunidad política misma) y *potestas* (el fenómeno, el poder delegado por representación, ejercido por acciones políticas a través de instituciones)” (2009: 59)<sup>15</sup>. La *potestas* le dará forma a un saber vivir político de

<sup>15</sup> Otra versión de esta distinción señala lo siguiente: “La ‘escisión’ ontológica determina, finitiza, transforma al ‘ser’ en un ‘ser-ahí’ (Da-sein): un ente. De la misma manera, debe entenderse que la *potentia* (el poder originario, in-escindido, in-determinado, referencia última en la construcción de todas las categorías, bajo pena de caer en fetichismo) de la comunidad política (origen y lugar de la regeneración de la *potestas*) es como el ‘ser’, el fundamento abismal de la política (de lo político, del campo político como político). Todo

liberación cuando se ejerce desde la pretensión de justicia. La pretensión de justicia articula el cumplimiento de las exigencias: materiales de la vida humana, formales de la democracia y de factibilidad social.

Para Santiago Castro-Gómez la importancia de aquello radica en afirmar que no puede haber política sin instituciones representativas, ya que por ellas se hace factible la satisfacción de las necesidades vitales humanas, por ello, “una acción que no tome como objeto la reproducción y expansión material de la vida, no puede reputarse como una acción política” (2015: 338). Ahora bien, este reconocimiento se enmarca en su crítica a la ‘ontología de la plenitud’ que subyacen al planteamiento de Dussel, que el filósofo colombiano rechaza, puesto que “los significantes políticos no son constitutivos hegemonícamente por la política” (2015: 342), sustrayendo el carácter político de la política. Es decir, Dussel caería en el error de considerar que los significados, principios y tesis políticas quedan amparadas o definidas por un campo de significación fuera de la discusión democrática y, además, se presenta una relación de identidad o plenitud entre el representante (*potestas*) y el representado (*potentia*)<sup>16</sup>. Considera Castro-Gómez que:

[Dussel] remite a la *potentia* a una dimensión ontológica, básica, instituyente, previa por tanto a cualquier expresión óptica del poder político. Pero a diferencia de ellos [Arendt y Negri] –y esto es importante–, el filósofo argentino interpreta esta voluntad como inmediatamente “consensual”. Esto quiere decir que el poder constituyente aún ya, en sí mismo, la pluralidad de todas las voluntades y las unifica en una única “voluntad de vivir”. La *potentia* sería entonces una especie de “Voluntad General” a la Rousseau, pero no política sino pre-política. (Castro-Gómez 2015: 343)

Más adelante señala:

Todas estas instancias “obedecen” a la *potentia* originaria de la comunidad, no hay escisiones fundamentales entre ellas, cada una cumple su función en tanto que “momento” de un único poder diferenciado que, como la sangre del cuerpo, va inyectando vida en todos los miembros animado por una sola “racionalidad comunicativa” [...] Nos preguntamos realmente si esta visión “orgánica” que

lo que se llame ‘político’ tendrá que fundarse en última instancia en esta *potentia*. Pero, en cuanto tal y si no fuera determinada de ninguna manera (es decir, heterogéneamente institucionalizada), permanecería ‘vacía’, como una ‘nada’ política: pura *potentia* sin realización alguna, sin performatividad” (Dussel 2009: 60).

<sup>16</sup> En el entendido que “no referir, el aislar, el cortar la relación del ejercicio delegado del poder determinado de cada institución política [...] con el poder político de la comunidad (o pueblo) [...] absolutiza, fetichiza, corrompe el ejercicio del poder del representante en cualquier función” (Dussel 2006: 14).

Dussel exige a los gobiernos democráticos de izquierda no corresponde más a la positividad de un régimen autoritario. (356)

Es importante destacar que, desde la perspectiva de Dussel, la *potentia* es el fundamento de la política y, por tanto, no es propiamente política, sino que respondería a un mandato con necesidad ética. La política presupondría la obediencia a la ética originaria de la materialidad de la vida: la voluntad de vivir –biológica y cultural, el consenso de las víctimas y la facticidad de la liberación–. En este sentido, la crítica de Castro-Gómez se basa en el campo de fundamentación de la política, puesto que, si esta nace ya de criterios normativos como los que plantea Dussel, entonces, el consenso, la política que articula la lucha por alcanzar la institucionalización de estos principios, no requiere más que la obediencia.

Ahora bien, Dussel no comprende la *potentia* como ‘inmediatamente consensual’, existiendo un espacio en este modelo para el disenso, puesto que el “consenso, que une las voluntades y ata al poder como fuerza conjunta, se puede alcanzar, pero nunca de manera perfecta” (2006: 51). Sobre esta misma consideración aclara: “todo sistema de legitimidad o democrático no puede ser perfecto” (141). Ahora bien, la política se hace en su búsqueda y construcción: “surge la necesidad de tener una categoría que pueda englobar la unidad de todos esos movimientos, clases, sectores, etc., en lucha política” (89).

En el segundo tomo de su *Política de la liberación* podemos dar cuenta de un mayor énfasis en el carácter fundamental del consenso. Señala E. Dussel: “solo es voluntad general cuando mira el interés general, y en ese caso es el parámetro de la verdad práctico-política: no puede errar. Se trata, evidentemente de una idea reguladora” (2009: 133). La relación analítica entre ‘voluntad general’ e ‘interés general’ puede ser establecida, pero de ahí a afirmar que esta ‘no puede errar’ traiciona el mismo carácter de la analéctica con que se realiza la relación con la otredad. La acepción de ‘idea reguladora e infalible’ asociada al consenso si bien puede llegar a ser una hábil herramienta retórica-dialéctica, de convergencia y de amplitud pragmática, se encuentra fuera de los límites de la experiencia.

La posibilidad del desacuerdo, el disenso y la crítica quedan relegados a un carácter auxiliar, no solo conceptualmente, sino que también, relegados de la institucional para generar, profundizar y vehiculizar su existencia. La ironía de Castro-Gómez pareciese ser adecuada: “El asunto no es tan simple como decir que hay desacuerdos porque la municipalidad piensa una cosa y los vecinos del barrio piensan otra, razón por la cual existen demandas insatisfechas” (Castro-Gómez 2015: 370). Cuestión que en el modelo político de Dussel se buscaría anular, al comprender el poder y la política como una relación binaria entre opresores y oprimidos, dominantes y dominados. En cambio, para el filósofo colombiano el poder es “una matriz general de antagonismos que recorren el conjunto del cuerpo social” (2015: 235).

Las prácticas políticas basadas en la experiencia dialógica, que habitualmente transitan entre consensos y disensos coyunturales o profundos según el momento político, requieren de mecanismos generadores y mediadores entre disensos y consensos, donde la sola consideración del carácter ‘regulador’ de la idea del consenso no es una razón suficiente para dar por sentada la posibilidad del disenso, de su realización institucional o mera existencia. Aunque el resguardo del disenso no se encuentre del todo ausente en la obra de Dussel “el respeto de los derechos de los disidentes, ante la imposible unanimidad empírica, es un momento esencial en la aplicación del principio democrático” (Dussel 2009: 418), sin embargo este no ocupa un lugar articulador. Por ello, no es posible concebir totalmente la crítica de Castro-Gómez a Dussel: una ausencia del disenso en este modelo de la democracia y la política, aunque vale cuestionarnos sobre si este lugar subsidiario es garantía suficiente para una democracia del siglo XXI. Quizás, aún tenemos que esperar la *Política de la liberación crítica* para juzgar a nuestro filósofo.

#### 4. *A modo de conclusión*

El intento por realizar una periodificación de la obra de Dussel se encuentra con el inconveniente que este no avanza de forma lineal, descartando e incluyendo nuevas problemáticas, suponiendo lecturas y propuestas, ni es posible encontrarnos quiebres significativos que nos hagan distinguir etapas en un Dussel 1 y un Dussel 2, por ejemplo. Su pensamiento es una espiral que avanza sobre sí, destacando énfasis, realizando reformulaciones, subsumiendo propuestas y añadiendo problemáticas. Crece consigo y sé va renovando y transformando, pero nunca abandona su proyecto original, que funda corporal e intelectualmente una vocación de liberación.

La vocación de Enrique Dussel lo lleva a interiorizar e interpretar muchas de las críticas y debates atendidos, complejizando su comprensión de la ética y la política a medida que comprende la validez de las exigencias y críticas. Hasta tal punto que le exigen al lector volver sobre las fuentes iniciales y comprobar la propia veracidad de las lecturas realizadas cuando las interpretaciones escapan a las lecturas canónicas. Dussel es un ser humano fundamental, no solo para entender y entendernos como latinoamericanos, aún una tarea urgente en la academia filosófica, para generar un acercamiento crítico, alternativo, novedoso, solidario y liberador con y sobre la filosofía mundial en todas sus dimensiones y épocas.

La *Filosofía de la liberación*, la *Ética de la liberación* y la *Política de la liberación* de Dussel son provocaciones del más alto nivel filosófico y académico que exigen una lectura y crítica atenta. La presente investigación buscó ampliar la comprensión del autor acorde a la génesis, críticas y subsunciones que su pensamiento presenta, nutriendo con especial cuidado la tradición crítica latinoamericana. Por

tanto, nos parece adecuado suspender los juicios críticos sobre la estructura lógica y conceptual de la *Política de la liberación* del autor, hasta la publicación, difusión, recepciones y críticas a su tercer tomo. Más aún, cuando está proyectada bajo una consideración crítica y autocrítica, aunque por la recurrencia a la producción de su sistema de pensamiento nos es previsible esperar una obra de gran complejidad e inspiración semita, que producirá más de un debate en la academia latinoamericana de filosofía.

Es posible aventurar que las próximas lecturas y críticas al pensamiento dusseliano estarán dadas por una atención preferente al tipo de hegemonía que propone, así como a la forma en que se relaciona políticamente la exterioridad con la totalidad en un escenario que exige pensar esta relación de manera concreta. Estos alcances filosóficos dicen relación con una exigencia democrática y transformadora que acosa desde sus inicios a E. Dussel, ya sea bajo la apelación de ser un agente populista o mesiánico. Si bien es posible considerar un alejamiento de la matriz levinasiana, tal como lo reconoce, dado que no le permitiría una realización positiva de la política (Dussel 2004). En su filosofía, la política siempre es de segundo orden, por tanto, no existiría un abandono sino un enriquecimiento conceptual de esta misma matriz. Que le sigue significando una gran dificultad al tener que relegar la historia a una dimensión fundada por la palabra reveladora del otro.

La postulación de núcleos míticos, metafísicos o originarios, que pueden ser una acción de reconocimiento, respeto y responsabilidad dialógica con las tradiciones ‘espirituales’ o ‘religiosas’, parecen inaugurar un debate necesario para la filosofía latinoamericana. En un momento donde las creencias dogmáticas o conservadoras religiosas han presentado un éxito de coordinación política importante. Reflexionar sobre ese vínculo será una de las principales tareas para los filósofos que buscan un acercamiento a los saberes y poderes de nuestra realidad.

Con respecto al carácter del otro, el núcleo ético-mítico, la ética originaria, la autenticidad de la palabra revelada, etc., es posible considerar su lugar de forma homónima al *a priori* antropológico de filósofo mendocino Arturo Andrés Roig. Sin embargo, para este último el ‘ponerse a nosotros mismos como valiosos’ y ‘tener como valioso el pensar sobre nosotros mismos’ están en relación con la comprensión histórica y material de la existencia que solo es comprensible a partir de la naturaleza social del sujeto (Roig 2009). El *a priori* de la otredad, aunque no siempre se reconoce de tal manera, marca una ligazón pesada para E. Dussel que lo obliga a abandonar la historia, además de posicionarse en una relación de exterioridad con la otredad –y paradójicamente con el pueblo– de la que buscar ser su mesías y liberador.

*Referencias bibliográficas*

- Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique (2005), *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Bauer, Carlos (2008), *La analéctica de Enrique Dussel: un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Castro, Fidel (2003), *La Historia me absolverá*. La Habana: Periódico Granma.
- Castro-Gómez, Santiago (2010), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- \_\_\_\_ (2011) *Crítica a la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar y COLCIENCIAS.
- \_\_\_\_ (2015), *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: AKAL.
- \_\_\_\_ (2019), *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerutti, Horacio (1983), *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Dussel, Enrique y Guillot, Daniel (1975), *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. México: Editorial Extemporáneos.
- Dussel, Enrique (1969), *El humanismo semita*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- \_\_\_\_ (1973a), *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1973b), *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1974a), "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", *Revista Stromata* 3/1-2: 93-123.
- \_\_\_\_ (1974b), *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- \_\_\_\_ (1975), *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- \_\_\_\_ (1977a), *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Tomo III*. México: Edicol.
- \_\_\_\_ (1977b), *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- \_\_\_\_ (1977c), *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- \_\_\_\_ (1977d), *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- \_\_\_\_ (1979), *Filosofía ética latinoamericana IV. La política latinoamericana*. Bogotá: Publicaciones de la Universidad Santo Tomás.

- \_\_\_\_ (1980), *Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana*. Bogotá: Publicaciones de la Universidad de Santo Tomás.
- \_\_\_\_ (1985), *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1988), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1990), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1992), *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Ediciones-UMSA.
- \_\_\_\_ (1993a), *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. México: Ediciones de la Universidad de Guadalajara.
- \_\_\_\_ (1993b), *Las metáforas teológicas de Marx*. Buenos Aires: Editorial Verbo Divino.
- \_\_\_\_ (1996a), "Ética material, formal y crítica", *Filosofazer* V/9: 7-32.
- \_\_\_\_ (1996b), "Arquitectónica de la Ética de la liberación. Para una ética de la vida del sujeto humano", *A-T. Tymieniecka, Analecta Hesserliana* 15: 125-159.
- \_\_\_\_ (1996c), "Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia", en Úrsula Klesing (comp.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*. México: Plaza y Valdez Editores, pp. 123-148.
- \_\_\_\_ (1996d), "La analogía de la palabra. (El método analéctico y la filosofía latinoamericana)", *Analogía filosófica* 1: 29-60.
- \_\_\_\_ (1998a), *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. México: Ediciones de la UAEM. \_\_\_\_ (1998b), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_ (2001), *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- \_\_\_\_ (2004), "Lo político en Lévinas (Hacia una filosofía política crítica)", *La lámpara de Diógenes* 6/3: 3-20.
- \_\_\_\_ (2005), "El principio democrático", en *El principio democrático*. México: Tiempos Modernos, UNAM; pp. 1-55.
- \_\_\_\_ (2006), *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2007a), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Vol. I*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_ (2007b), *Materiales para una política de la liberación*. México: Edición de Plaza y Valdés.
- \_\_\_\_ (2009), *Política de la liberación. Arquitectónica. Vol. II*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_ (2011), *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- \_\_\_\_ (2015), *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Cardoso, Fernando y Faletto, Enzo (1977), *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.



- Hernández, Aldo (2015), “El concepto ‘pueblo’ en la obra de Enrique Dussel”, *Revista Analéctica* 1/8: 1-7.
- Hinkelammert, Franz (1984), *Crítica a la razón utópica*. San José: Departamento Ecueménico de Investigación.
- Lander, Edgardo (comp.) (2010), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso-Unesco.
- Lévinas, Emmanuel (1997), *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Onofre, Carlos (2018), “El concepto del otro en la ética y la política de la liberación dusseliana”, *Revista FAIA* 7/30: 28-52.
- Picotti, Dina (2016), “Enrique Dussel, un pensar desde la otredad”, en Ibarra y Valdés (comps.), *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*. Santiago: Ediciones UCSH, pp. 152-182.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Políticas de la Alteridad.
- Retamozo, Martín (2017), “Epistemología de las ciencias sociales sobre la filosofía de la liberación de Enrique Dussel”, *Cinta de moebio* 60: 339-345.
- Roig, Arturo Andrés (2009), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Sandoval, Gian Franco (2021), “Apuntes sobre la analéctica de Enrique Dussel”, *Solar: Revista De Filosofía Iberoamericana* 8: 25-36.
- Salas, Ricardo (2016), “El problema de la justicia en la obra tardía de Enrique Dussel. Homenaje amical y polémico a sus 80 años”, en Ibarra y Valdés (comps.), *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*. Santiago: Ediciones UCSH, pp. 83-101.
- Wallerstein, Immanuel (1979), *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI.