

APROXIMACIÓN A LA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN Y LA
DEMOCRACIA DESDE LA ÉTICA NORMATIVA DE ENRIQUE DUSSEL

Diana Alejandra Díaz Guzmán

Cód.: 2242174

Universidad Santo Tomás
Facultad de Filosofía y Teología
Maestría en Filosofía Latinoamericana
Bogotá D.C
2021

APROXIMACIÓN A LA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN Y LA
DEMOCRACIA DESDE LA ÉTICA NORMATIVA DE ENRIQUE DUSSEL

Diana Alejandra Díaz Guzmán

Cód.: 2242174

Trabajo para optar al título de
Magíster en Filosofía Latinoamericana

Director

PH.D. Santiago Castro-Gómez

Universidad Santo Tomás
Facultad de Filosofía y Teología
Maestría en Filosofía Latinoamericana
Bogotá D.C

2021

Resumen: Este trabajo pretende examinar los elementos constitutivos de lo político y de la democracia a partir de los criterios ético normativos propuestos por Enrique Dussel. Con ese fin, se partió de la siguiente hipótesis de investigación: en la Política de la Liberación, la subsunción de los principios ético-normativos en el campo político y, con ello, en la democracia, dan lugar a una completud onto-teológica que implica la absolutización de lo político, a causa de la omisión de factores constitutivos como el conflicto y el carácter sociohistórico de la comunidad política. Por ello, este trabajo esboza una reconstrucción crítica que hunde sus raíces en las limitaciones intrínsecas de la fundamentación del principio material y formal de los cuales emerge el marco ético normativo que repercute en la democracia. Aunque, la política está vinculada con la ética, debido a la concepción de medios y fines (factibilidad), no es funcional pensar ese vínculo a partir de principios a priori y externos a los elementos constitutivos y dinámicas propias del campo político.

Para alcanzar ese propósito esta investigación tuvo que: primero, examinar los *principios normativos formales* enunciados por la teoría de la ética de la liberación y su relación con la ética del discurso de Apel, para comprender de qué modo Dussel le otorgó a la ética una función normativa de los principios políticos; segundo, identificar los niveles que componen la *Arquitectónica* en la filosofía política de la liberación de Dussel, para mostrar la subsunción de los principios éticos en los principios normativos implícitos en el campo político; tercero, analizar los principios políticos implícitos expresados en la *Arquitectónica*, con el ánimo de problematizar las implicaciones de estos en el sistema institucional democrático.

Palabras clave: Ética del Discurso, Ética de la Liberación, Política de la Liberación, Democracia, Conflicto, Comunidad política.

Tabla de contenido

Introducción	7
Ética del discurso y ética de la liberación. Claves de comprensión para la ética normativa	15
A modo de introducción (metodología).....	15
Diálogo Norte-Sur	16
El yo argumento comunitario de Apel.....	18
Parte A y B de la ética del discurso y su complementariedad con la ética de la liberación	18
Puntos de partida y aplicación de la fundamentación última	23
La materialidad de la ética	26
Clave de interpretación: más allá del procedimiento está el contenido del acto	26
<i>Comunidad de comunicación y comunidad de vida</i>	29
El contenido de la ética: la afirmación de la vida	30
Principios normativos formales. De la ética al campo político	36
A modo de cierre	43
Hacia la arquitectónica de la filosofía Política de la Liberación	46
Introducción a la política de Dussel.....	46
Panorama general (exposición de los niveles).....	51
Nivel de los principios implícitos fundamentales: la normatividad de la política	54
A modo de cierre	66
Hacia una mirada crítica de la política de la liberación desde lo constitutivo de lo político y la democracia.....	68
Contexto.....	68
Primera crítica a la política de la liberación	70

La política de la liberación debe volver a concebir la doble cara de la modernidad	73
Elementos emancipadores en la democracia	75
Segunda crítica a la política de la liberación	80
Desontoteologizar para politizar la política de la liberación	86
A modo de cierre	88
Consideraciones finales	91
I.	91
II.	96
III.	99
Referencias	100

Tabla de figuras

Figura 1 Niveles de la ética del discurso	20
Figura 2 Niveles de la ética de la liberación	34
Figura 3 Propuesta de doble consenso	41
Figura 4 Sistematización de los gráficos	53
Figura 5 Esquema 24.03	55
Figura 6 Complemento de esquema 24.04	56
Figura 7 Tres constelaciones de la política	83

Introducción

La reflexión de la filosofía política, desde los tiempos de Aristóteles hasta nuestros días, ha contemplado la relación entre la ética y lo político, por ello hay posturas filosóficas que niegan o afirman dicha relación. Sobre los primeros valdría la pena mencionar dos argumentos por los cuales se niega que la ética esté ligada a lo político: el primero concibe que el ejercicio de poder político es dominación, de este modo, está lejos de constituir el desarrollo de las virtudes prácticas en un campo específico; el segundo manifiesta que lo político no necesita de una normatividad ética para su acción, en la medida en que aquello sería contrario al carácter de lo político, entendido como lo emergente. Asimismo, quienes afirmaron la relación entre la ética y lo político creían que tal relación es una subsunción, pues la ética describe un momento normativo de lo político.

La filosofía de la liberación de Dussel se enmarca en el segundo grupo, dado que su filosofía ha tenido como eje fundamental la ética, concebida por él como filosofía primera. En sus obras de juventud se evidenciaba la influencia de Lévinas, por ese motivo, el fundamento del campo ético se anclaba en la meta-física y la fenomenología. Más tarde, en sus obras de madurez, el filósofo de la liberación, gracias al debate con Apel, formuló una ética normativa que puede desarrollarse a partir de una racionalidad con validez empírica, y teniendo en cuenta aspectos formales, factibles y materiales —este último es fruto de su lectura de Marx—.

En ese sentido, Dussel concentró su esfuerzo ético-filosófico en una fundamentación ontológica y en una visión positiva de lo político, puesto que en este campo él podría desarrollar la fundamentación última que no podía enmarcar en lo político. A raíz de ello, su proyecto filosófico aún conserva elementos de su filosofía temprana, tal como se evidencia en su concepción de la ética como filosofía primera (meta-física) y en su postura sobre la esfera transontológica que parte del método analéctico. Es así como el filósofo argentino-mexicano ha sido reconocido como pensador fundacionalista, lo que causa controversia en la filosofía política.

Conviene señalar que el campo político se define como determinante determinado y, además, se sustrae a la historia, ya que responde a ese orden ontológico que trae consigo una visión antropológica: el ser humano es un ser viviente y originalmente comunitario; ese

querer vivir comunitario se denomina *voluntad de vida* y es el fundamento ontológico sobre el cual reposa la política. A su vez, Dussel incorporó a su marco categórico el concepto de *razón intersubjetiva* que nace del diálogo con Apel, y que, desde la perspectiva de la política de la liberación, se refiere a la capacidad de raciocinio necesaria para llegar a acuerdos que potencien el querer vivir comunitario.

Los criterios normativos de lo político no surgen de la lucha política por la hegemonía institucional, ni tampoco son sociohistóricos y culturales, sino que parten de la dimensión (trans)ontológica en la que se halla la ética, por ello, son a priori de todo el ejercicio del poder. Al apoyarse en la ética, los principios gozan de universalidad y a la luz de esta aparece una doble funcionalidad: primero, se pueden juzgar los sistemas políticos vigentes como injustos o justos, dependiendo de si cumplen con la normatividad pensada desde los tres principios éticos (material –M–, formal –L– y de factibilidad –F–) que son expresiones de las posibilidades de la acción, a este momento se le llama *crítica o deconstrucción*; la segunda función es que de acuerdo con estos principios se puede construir un nuevo orden sistémico, el momento de *transformación*. En esta medida, lo normativo impera implícitamente en los ciudadanos y también en las instituciones, a partir de principios explícitos; dicha normatividad significó para Dussel la constitución de algo como político.

Por lo anterior, para el filósofo argentino-mexicano-mexicano, al no tener un campo definido la ética se hace abstracta, ya que ningún acto es absolutamente ético y por ello debe concretizarse en un campo determinado (es decir, en alguno de los ámbitos de la vida cotidiana). Para Dussel, la ética suministra los principios ético-normativos y analógicamente semejantes en todos los campos, incluyendo el político, de ahí que este contenga unos principios de dicha naturaleza que regulan la acción política. En sus palabras: “una normatividad política pasa por una normatividad ética, pues ‘los principios políticos subsumen, incorporan los principios éticos y los transforman en normatividad ética’” (Dussel, 2006, p. 71).

Es vital comprender que el campo político es determinante determinado y que su función principal radica en la producción, reproducción y aumento de la vida humana desde la filosofía de la liberación. Cabe mencionar que en lo político se halla la democracia, por ende, la subsunción de los principios éticos en lo político también genera consecuencias para

la democracia. Según Dussel, la democracia se encuentra como principio formal y como sistema institucional (en este trabajo se hace énfasis en la segunda forma).

En este orden de ideas, es pertinente preguntarse ¿cuáles son los principios ético-normativos subsumidos en el campo político y, a su vez, en la democracia, de acuerdo con la política de la liberación de Dussel? y, en consecuencia, ¿cuál es el fundamento de estos principios éticos?, ¿qué consecuencias tienen estos principios éticos aplicados como principios políticos implícitos en la democracia? Este trabajo busca resolver estas preguntas tomando como base las principales obras de madurez de Dussel, a saber: *Hacia una ética de la liberación en la edad de la exclusión y la globalización mundial* y *Política de la liberación Vol. II Arquitectónica*, más otras obras complementarias que permitirán evidenciar la relación entre la ética y lo político en la filosofía de la liberación.

También se analizan otras visiones filosóficas acerca de los elementos constitutivos de lo político, algunas de ellas cercanas a los postulados de la democracia radical, puesto que no parten de una visión esencialista de lo político y la democracia, sino que, por el contrario, asumen que dichos factores son acontecimientos que provocan la dinámica propia de lo político. Cabe agregar que este último concepto se asume como el desacuerdo y la lucha por la igualdad, derivada de las luchas sociales.

Este trabajo pretende examinar los elementos constitutivos de lo político y de la democracia. Con ese fin, se partió de la siguiente hipótesis de trabajo: en la política de la liberación, la subsunción de los principios ético-normativos en el campo político da lugar a una completud ontoteológica que implica la absolutización de lo político. Así, este campo omite otros factores como el conflicto y el carácter histórico de la comunidad política, los cuales configuran la lucha por la igualdad material y el movimiento mismo de lo político y de la democracia.

En esta perspectiva, mi interés radica en examinar en la filosofía de la liberación de Dussel el anclaje de los principios éticos en el campo (pre)ontológico y teológico, y su articulación con lo político, pues como lo identificaron Apel y Dussel, la política no puede generar sus propios principios normativos, debido a que es en el campo político donde se crean condiciones socioeconómicas, a través de las acciones estratégicas. Por consiguiente, hay que evaluar de forma crítica si en la constitución de lo político ocurre una articulación con la ética (pre-ontológica y teológica) o si, por el contrario, se puede prescindir de dicha

articulación, en pro de alcanzar una visión más dinámica de la política; en este contexto, no se puede perder de vista que la acción política parte del conflicto y el antagonismo, y que, posteriormente, llega a un consenso, pero de ninguna manera atiende a una normatividad ética política preestablecida como momento ahistórico. No obstante, coincido con Dussel en que la relación entre la ética y la política es útil para vislumbrar los medios y fines en la acción estratégica, si bien no es funcional pensar en ese vínculo a partir de la formulación normativa a priori y externa a las dinámicas sociohistóricas del campo político.

Para analizar las características de este *locus enuntiationis* utilizo los siguientes conceptos. El primero es el concepto de la *parte B* de la ética del discurso, desarrollado por Apel, pues este permite comprender que la ética normativa de Dussel está anclada al campo preontológico y teológico, en la medida en que la política no puede generar sus propios principios, ya que se ubica en la parte B referida a la historia. Dussel se basó en una fundamentación última abstracta con tres principios que se articulan y no tienen nivel jerárquico, debido a la interdependencia. Sin embargo, el problema radica en que el desarrollo de lo que él denomina una ontología originaria establece un momento previo a lo político que determina toda la acción política, se trata de las tres constelaciones de la política. Por esa razón, al subsumir los principios éticos a priori, lo político pierde su carácter, dado que no se puede fundamentar a priori lo que emerge en condiciones sociales, culturales e históricas particulares.

El segundo concepto son los principios ético normativos, por lo tanto, se encontrará un desarrollo de cada uno de los principios de la Ética de la Liberación, puesto que se evidencia que Dussel tiene unas limitaciones intrínsecas en el desarrollo argumentativo de los principios, especialmente el principio material y el principio formal, ya que el principio de factibilidad establece la vinculación entre la ética y la política, debido a la preocupación por los medios para alcanzar un fin estipulados en la acción estratégica.

El tercer concepto es *comunidad política*, en la medida en que, este concepto de comunidad permite pensar en una agrupación de sujetos que están vinculados por una finalidad de suplir las necesidades vitales, en esa medida la comunidad política es el poder instituido (potencia), pues su agrupación en pro de lo común es el fundamento del campo político, por ello la comunidad es quien funda el orden institucional (potestas) y se encarga de la fiscalización del poder para no caer en la fetichización del mismo por los representantes

políticos. Ahora el bien, el tema que se deja de lado en la fundamentación de la comunidad política radica en que estos actores sociales protagonizan el antagonismo social y el disenso, por tanto, no son actores que todo el tiempo piensen y actúen de manera unánime desde el consenso. Asimismo, se deja de lado que las comunidades políticas heredan ideas y luchas sociales de generaciones pasadas, por lo tanto, la comunidad política no parte desde cero en la reivindicación de sus necesidades o derechos, sino que por el contrario conserva el ethos de igualdad de condiciones objetivas materiales. Este concepto también ofrece la posibilidad de ubicarse en la otra cara de la modernidad –es decir, en el lado emancipador–, y de comprender que la idea de la igualdad de condiciones o la reivindicación de la esfera material es heredera de las concepciones ideológicas de la libertad en la modernidad, las cuales pasan por la disputa entre el liberalismo y el republicanismo, un debate aún abierto por los historiadores. De este modo, la lucha por las condiciones objetivas materiales viene de herencias, conquistas e ideologías situadas en un espacio-tiempo concreto que va mutando a lo largo de la historia, por lo que la configuración de lo político no puede desdibujar el carácter histórico.

El último concepto es *conflicto*, pues este posibilita el estudio de la política de la liberación a partir de lo constitutivo de lo político. Conviene tener en cuenta que Dussel redujo el conflicto a un malentendido ideológico temporal que se supera a través del diálogo racional, por lo cual no consideró que el conflicto fuese un elemento constitutivo, en tanto propicia el antagonismo que ha de catalizar el proceso de creación de las *potestas*, por medio de la racionalidad estratégica. En efecto, el conflicto tiene una connotación negativa, pues se debe erradicar a partir del consenso y es comprendido dentro de la arquitectónica como el momento previo a este. No se ve el conflicto como el elemento constitutivo y dinamizador de lo político, en tanto que, su tratamiento permite el crecimiento de cualquier orden social.

Ahora bien, en el capítulo primero de este documento se vuelve la mirada sobre el debate entre la ética del discurso de Apel y la ética de la liberación de Dussel, con el objetivo de evidenciar por qué el filósofo de la liberación fundó lo político en la ética. En dicho capítulo se examinan los *principios normativos formales* enunciados por la teoría de la ética de la liberación y su relación con la ética del discurso de Apel, para comprender de qué modo Dussel le otorgó a la ética una función normativa de los principios políticos.

Es pertinente aclarar que este capítulo no es un resumen lineal de cada encuentro entre Apel y Dussel, lo que se pretende es rescatar algunos de los aportes que el filósofo alemán le hizo a la ética de la liberación de Dussel. Por ejemplo, le permitió abrir el campo de lo normativo, pues Dussel desarrolló una ética normativa basándose en una racionalidad con validez empírica, lo cual se logra a través de enunciados normativos en el campo político; a la vez, Apel puso ante el filósofo argentino-mexicano el aspecto formal: el consenso que se relaciona con la comunidad, la legitimidad, la democracia, la validez y la verdad. Evidentemente, la ética del discurso tuvo el vacío del nivel material, pero sentó las bases para que las reflexiones del nivel ontológico (*potentia-potestas*) se fundaran en el consenso y no perdieran de vista el contenido material.

En el segundo capítulo, a modo de panorama general, se identifican los niveles que componen la *Arquitectura* en la filosofía política de la liberación de Dussel, para mostrar la subsunción de los principios éticos en los principios normativos implícitos en el campo político. Se aprecia, además, cómo en la política de liberación hay dos esferas que sirven de cimiento para la estructura que sobre ellas se levanta: la *Arquitectura*. La primera esfera responde a lo ontológico, entendido como el fundamento de lo político, es decir, la *potentia*. A causa de la *potentia* se funda la esfera óntica que responde a las *potestas*. A su vez, es en este plano en donde aparece el *poder instituyente* y el *poder instituido*, este último relacionado con las *potestas*, pues se trata de un poder diferenciado, mientras el primero alude al poder indiferenciado de la *potentia*.

No obstante, la fundamentación ontológica en Dussel parte del *ser-en-el-mundo*, cuyo horizonte ético-ontológico es la *comprensión-del-ser* como *poder-ser*, el cual a través de las mediaciones funda los entes políticos. La otra esfera es la normativa, allí es donde se hallan los principios que marcan los límites del campo político e impulsan los otros niveles de la arquitectura (la acción estratégico política y lo institucional). Los principios son el fundamento deontológico del campo político y, según Dussel, aparecen en el momento esencial de lo político, es decir, en el ejercicio del poder consensual, pues es allí en donde se hace explícita la exigencia del querer-vivir comunitario, del ser y del deber ser.

En el tercer capítulo se analizan los principios políticos implícitos expresados en la *Arquitectura*, con el ánimo de problematizar las implicaciones de estos en el sistema institucional democrático. De esta problematización surgen dos críticas a la política de la

liberación. La primera plantea que la modernidad no puede ser concebida solamente bajo el mito irracional de conquista política y militar, sino que es necesario retomar la idea de la dualidad de la modernidad, para reflexionar sobre aquellos elementos emancipadores que deben ser subsumidos y que pueden enriquecer la política de la liberación. En ese orden de ideas, el contraargumento a lo anterior sería que la democracia, creada en el marco de la modernidad, trae consigo elementos emancipadores que son aprehendidos por la comunidad política, tales como la lucha por la igualdad de condiciones. Por ello, no hago hincapié en la democracia como principio, sino como sistema político (parte B de la *Arquitectónica*).

La segunda crítica a la política de la liberación radica en la visión negativa que se tiene del conflicto, pues para Dussel, parte de la esencia de lo político es la capacidad de la comunidad política de llegar a acuerdos e instaurar un orden político guiado por una normatividad ética teológica. Sin embargo, el contraargumento consiste en que el conflicto es constitutivo de lo político, en la medida en que configura el espacio social e institucional. Si la filosofía de la liberación niega el conflicto para afirmar una completud ontológica que hace énfasis en una macroestructura teológica, se estaría negando el carácter histórico y autodeterminante de los pueblos que surge a partir del conflicto, en pro de la absolutización de lo político.

En consecuencia, y para cerrar este trabajo de investigación, se explica que la *Arquitectónica* tiene una riqueza teórica ineludible y por ello se plantea una propuesta a la política de la liberación que toca los cimientos teóricos, pero que permite retomar aquellos postulados que reflexionan sobre lo político desde un horizonte más amplio, en términos de los aspectos constitutivos que hasta el momento han sido dejado de lado. Lejos de proponer un juego sobre quién tiene la razón, considero que la filosofía es una invitación al pensamiento crítico y a la creación del conocimiento colectivo. Además, es necesario volver a la definición de la doble cara de la modernidad, esbozada en *1492 el encubrimiento del otro*, para rescatar su lado emancipador, pues, en efecto, para subsanar el carácter histórico e irreductible de la política es pertinente apropiarse de las herramientas teóricas y de las luchas concretas que se libraron para apropiarse del imaginario igualitario. Posteriormente, hay que aceptar que lo político no parte de una completud ontológica, sino como la manifestó Castro-Gómez (2015), de una incompletud ontológica, debido a que esta noción permitirá ampliar

el horizonte de análisis desde la filosofía de la liberación, sin las limitaciones propias que puede producir el hecho de tomar el campo teológico como fundamento de lo político.

Por último, la desontologización es entendida como el proceso por el cual los principios quedan constituidos no desde la completud ontoteológica, sino desde el plano óntico en el que se manifiesta la irreductibilidad de lo político, debido a la configuración del tejido social que incluye a los actores, las necesidades, las estrategias y la irreductibilidad que da a lugar a la politización de la propuesta dusseliana, en pro de recoger aquellos elementos que sirven para la transformación sistémica. Si la transmodernidad no es el reino de Dios, sino la apropiación de las herramientas de la modernidad, entonces hay que resignificar la democracia, concebida como el mayor exponente de emancipación de la modernidad, dado que esta forma de hacer política recoge el imaginario igualitario que supone unir la libertad a las condiciones materiales.

Este proyecto se inscribe en la línea de investigación “Filosofía práctica y pensamiento filosófico desde América Latina”, en el marco del grupo de “Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina- Fray Bartolomé De Las Casas. Quisiera agradecer a la Universidad Santo Tomás por el apoyo brindado durante este proceso de formación. Pienso, especialmente, en los espacios de construcción del saber y quehacer de la filosofía latinoamericana junto con mis maestros Juan Cepeda, Leonardo Tovar, Edgar Eslava y Santiago Castro, y en los espacios de representación estudiantil que me permitieron pensar colectivamente nuestra universidad en pro de su continuo crecimiento, en compañía de mis compañeras y compañeros. Asimismo, agradezco el apoyo y la confianza de Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, en cabeza de César Pongutá y Juan Carlos Moreno. Esta investigación no hubiera podido escribirse sin las discusiones en los seminarios de la Asociación de Filosofía y Liberación, y las reflexiones con el profesor Santiago Castro-Gómez, quien desde otra perspectiva filosófica me permitió replantear, cuestionar y reafirmar varios postulados de la Filosofía de la Liberación. Doy las gracias a mi familia por su apoyo, a mis amigas incondicionales Katherine Veloza y Juliana Granados por ser luz, a Miguel por su cariño genuino. Agradezco a todas las personas que han creído en mi proyecto de vida académico, a ellas les dedico esta investigación como muestra de compromiso de un filosofar desde América Latina en pro de la construcción de otro orden sistémico.

Ética del discurso y ética de la liberación. Claves de comprensión para la ética normativa

El presente texto pretende mostrar la razón por la que Dussel funda la política y su normatividad en la ética, entendida como filosofía primera. Por tal motivo, se acude al debate entre la ética de la liberación y la ética del discurso de Apel; específicamente el eje de este trabajo gira en torno a la discusión de la “parte de B” en la que se situó la política desde la perspectiva de la ética del discurso, en la medida en que la política no puede generar sus propios principios normativos y, por ello, debe derivarlos de una fundamentación última que ofrece la ética. De ahí que la ética de la liberación postule una concepción similar en forma, mas no en contenido, puesto que la fundamentación última es distinta en la ética de la liberación de Dussel.

A modo de introducción (metodología)

Desde sus inicios, la apuesta filosófica de Dussel se ha basado en la ética, considerada por él como filosofía primera. En sus obras iniciales se evidenciaba la influencia de Lévinas, por ello, el fundamento de la ética se anclaba en la meta-física de la alteridad y en el lenguaje cepalino, propio de la teoría de la dependencia. En el devenir de su desarrollo teórico, Dussel estudió por más de ocho años a Marx y llegó a una nueva interpretación de *El capital* que no deja de ser polémica. Por ese motivo, su ética adquirió una dimensión material (modo de realidad concreto) y estuvo pensada para los pobres y las víctimas del sistema capitalista. Posteriormente, fruto del debate con Apel, Dussel formuló la posibilidad de una ética normativa que pudiera desarrollarse desde una racionalidad con validez empírica y teniendo en cuenta aspectos formales, lo cual se logró a través de principios normativos que propiciaron el deber-ser. Cabe resaltar que no se está ante tres éticas distintas de Dussel, sino frente a una propuesta ética cuyos referentes nutren, desde conceptos subyacentes y primordiales de otras filosofías, la evolución discursiva de la filosofía de la liberación.

Asimismo, es relevante para la comprensión de la filosofía de la liberación no distanciarse del método con el que interpretó Dussel la realidad, la analéctica, pues esta hunde sus raíces sobre un suelo meta-físico existencial, lo que cataliza la comprensión de las totalidades en busca del otro, del oprimido que es víctima de una totalidad sistémica.

Diálogo Norte-Sur

“Apel ponía al latinoamericano en su nivel. Creo que fue el primer diálogo entre un latinoamericano y un filósofo alemán de igual a igual, es importante, porque por desgracia nos desprecian, pero Apel hacía honor a una filosofía del diálogo simétrico”.
(Dussel, 2018)

Contexto

Dos semanas después de la caída del muro de Berlín en 1989, el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt organizó el primer encuentro Diálogo Norte-Sur, donde se encontrarían por primera vez Apel y Dussel, el primero con 67 años y el segundo con 55. Este encuentro, que en realidad tuvo otras diez sesiones, llevó al filósofo argentino-mexicano a un replanteamiento crucial de su ética de la liberación. Era común que algunos filósofos latinoamericanos se quedaran en el paradigma de la conciencia (tan propio del marxismo y de la filosofía política de las izquierdas) e hicieran a un lado el paradigma del lenguaje, cuyos más significativos aportes se evidenciaron en lo que se denominó el giro lingüístico. Debido a ello, este encuentro representa una bifurcación de aprendizajes, puesto que, ya sea por complementariedad o por réplica, hay una mutua contribución tanto para la ética de la liberación de Dussel, como para la ética del discurso de Apel.

Así pues, en el primer encuentro en Friburgo, Apel manifestó los dos rasgos principales de la ética del discurso. El primero versa sobre la obligación de asumir la responsabilidad ante las consecuencias de las acciones colectivas a nivel global; por ello se cree que el discurso argumentativo debe ser un medio para la fundamentación de las normas morales, pues estas constituyen un acto de adjudicación de la responsabilidad colectiva. El segundo rasgo contiene el *a priori irrebasable* racional de la fundamentación del principio de la ética, esto implica que todos los discursos prácticos –por ejemplo, las soluciones prácticas de los afectados dentro de un conflicto– se derivan de la fundamentación de las normas. Al respecto, Apel (1987) expresó lo siguiente:

Prefiero hablar de «ética discursiva» y esto por dos motivos principales: primero porque esta denominación remite a una forma especial de comunicación –el discurso argumentativo– como medio de fundamentación concreta de las normas y, en segundo lugar, porque remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo –y no cualquier otra forma de comunicación

en el mundo de la vida– contiene también el a priori racional de fundamentación para el principio de la ética. (p. 184)

También reconoció Apel que su pensamiento está inscrito en una filosofía neokantiana, un reconocimiento importante si se considera que él aspiraba a una pragmática lingüística de pretensión kantiana. El filósofo alemán advirtió que dicha filosofía fue formulada por Kant, pero no desarrollada, pues la fundamentación trascendental de la ley moral se vio presa del solipsismo metódico propio del principio subjetivo de la razón. Por tal motivo, desde el “yo pienso” se llega al “yo argumento”, dado que el sujeto en Kant es autárquico y precomunitario, mientras que en la ética del discurso se concibe como comunitario y con la necesidad de comunicarse. Por esa razón:

Cuando argumentamos públicamente, y también en el caso de un pensamiento empírico solitario, tenemos que presuponer en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición imaginable para la realización de nuestras pretensiones normativas de validez. (Apel, 1987, p. 154)

Es posible deducir que la pertinencia de los aportes teóricos de Apel trascendió la historia de la filosofía, debido a que su “fundamentación, universalismo, criterios y argumentación, pretenden pues salvarnos precisamente del totalitarismo del dogmatismo de lo irracional” (Cortina, 1987, p. 15). No quiere decir que esta tarea esté lograda, pero Apel abrió el camino para pensar lo normativo desde su criteriología de la ética y, al mismo tiempo, para reflexionar sobre la posibilidad de resolver sin violencia los conflictos.

No obstante, para la finalidad de este texto es pertinente resaltar los dos argumentos más sólidos e influyentes que Apel, desde la ética del discurso, le presentó a Dussel para su ética de la liberación. En su encuentro, los filósofos conversaron sobre cuatro asuntos clave: 1) la diferenciación entre la parte A y B; 2) la defensa que hace la ética del discurso ante la afirmación de su eurocentrismo hecha por la ética de la liberación; 3) la observación que se hace desde la ética del discurso sobre las tesis de la filosofía de la liberación, específicamente, respecto a la ambigua combinación del historicismo hegeliano-marxista-heideggeriano y la ética incondicional de Lévinas; 4) un aspecto controversial para las éticas en cuestión: el tema del escéptico y el cínico. Sin embargo, se decidió tener en cuenta únicamente los ejes 1 y 2 para la discusión.

El yo argumento comunitario de Apel

En “La ética del discurso como ética de la responsabilidad una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, Apel manifestó la diferencia entre la comunidad real e ideal de comunicación. Esta última hace referencia a un supuesto que debe ser concebido para pensar universalmente, mientras la primera está situada en la realidad. Por ello, se comprende que debido a la pertenencia a una comunidad real surge una precomprensión del mundo y, por lo tanto, unos pactos comunitarios que se configuran como construcciones socioculturales históricamente determinadas. De este modo, el yo argumento no solamente es comunitario, sino que está ligado a una comunidad argumentativa real, por ende, los discursos específicos son “suposiciones relativas a una eticidad concreta condicionada socio-cultural e históricamente. Diferente es la situación que emerge al analizar nuestra pertenencia a una comunidad argumentativa ideal –contrafácticamente anticipada–” (Apel & Dussel, 2004, p. 52).

Lo anterior es importante para este diálogo por dos razones. Por una parte, como bien lo afirmó Dussel (2020), la ética de la liberación partía de la experiencia comunitaria de América Latina, pero no había formulado la intersubjetividad tal como la presentaba Apel; en ese sentido, hacer explícita la categoría de comunidad en su ética de la liberación fue una sugerencia aceptada e incorporada por Dussel, quien la asumió como una mejor representación de la experiencia concreta (en este tema se profundiza más adelante). Por otro lado, el valor de dicho argumento reside en que la comunidad real de comunicación aplica la ley regulativa del consenso de las normas válidas, a partir de lo concreto y de lo condicionado por contextos socioculturales e históricos.

Parte A y B de la ética del discurso y su complementariedad con la ética de la liberación

El eje del debate entre Apel y Dussel tuvo como asunto central la distinción entre la parte A y B de la ética del discurso, y la posible articulación de la filosofía de la liberación de Dussel a la parte B. Debido a ello, dieron cuenta de la bifurcación de ambas corrientes en 1991, en la Ciudad de México, cuando se expusieron las siguientes ponencias: “Pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur” de Apel y “La razón del otro. La

interpelación como acto de habla” de Dussel; un año más tarde, en Maguncia, Alemania, los textos presentados fueron: “La ética del discurso ante el desafío de la ética de la liberación” de Apel y “Del escéptico al cínico” de Dussel; y en 1993, en Moscú y Sao Leopoldo, la ponencia revisada fue “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación”, escrita por Apel y respondida por Dussel en 1996 con el texto “La ética de la liberación ante la ética del discurso”.

Ahora bien, para reconstruir este debate es importante mencionar el argumento que propició la distinción entre las partes A y B, y las implicaciones que trae consigo comprender la ética del discurso a partir de sus partes. Para empezar, Dussel le hizo constatar a Apel y a su ética del discurso que el 75 % de los habitantes del planeta no han podido participar en absoluto en ningún discurso, ni siquiera en los que implicaban consecuencias para ellos. Aquello no dejaba de ser una afirmación crítica para la ética del discurso, cuyo punto de partida era la responsabilidad planetaria, y en la que su a priori se basaba en la validez intersubjetiva para llegar al consenso entre todos los participantes de una comunidad de comunicación. Sin embargo, Apel manifestó lo siguiente:

Lo que el señor Dussel afirma es lamentablemente cierto, pero no constituye ninguna objeción en contra de la propuesta de la ética del discurso, sino más bien un ejemplo ilustrativo de la necesidad de diferenciar la parte A de la parte B de la ética del discurso. (Apel, 2004, p. 309)

Conviene recordar que la ética de la responsabilidad de Apel empleaba dos niveles jerárquicos. Primero, en el nivel A se ubica la fundamentación última en la que se halla el principio procedimental y universal, el cual radica en la validez intersubjetiva para el consenso (ello implica la participación de los afectados) y en la validación de todas las normas; quiere decir que el nivel A es abstracto. En contraste, el nivel B se sitúa en contextos sociohistóricos en los que se deberá aplicar la exigencia de la fundamentación consensual en situaciones específicas, es por ello que se parte de la ética de la responsabilidad histórica planetaria o global. Se entiende, entonces, que lo anterior supone asumir las consecuencias de las acciones colectivas, de modo que no solo es un nivel el que hace hincapié en lo situacional, sino también en la aplicación. En palabras del filósofo alemán, estos dos niveles tienen las siguientes características:

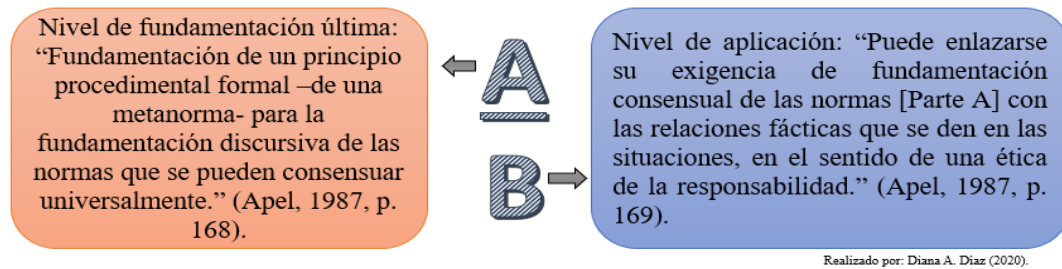


Figura 1 Niveles de la ética del discurso

Como se mencionó, Apel era un filósofo poskantiano, porque llevó a cabo una articulación entre la historicidad y el carácter universal de las normas, teniendo en cuenta la estrecha relación que hay entre la normatividad universal y la ética concretizada (particular). Este filósofo mencionaba que “a diferencia de Kant, la Ética del Discurso no puede partir del ideal normativo de seres racionales puros. (...) una comunidad ideal de seres racionales separada de la realidad y de la historia” (Apel & Dussel, 2004, p. 54).

El problema de la ética del discurso reside en las condiciones de la aplicabilidad, esto es, en la articulación de la parte A y B. Por tal motivo, Dussel (2020) expresó que Apel tenía el proyecto de descubrir una ética complementaria a la del discurso, en tanto requería una ética que no partiera de la simetría de los argumentantes, sino que, por el contrario, fuera la causa de esa simetría, sin presuponerla como condición. Sin embargo, no fue en la ética de la liberación en donde se encontró dicho complemento, pues para el filósofo alemán esta se funda y se ubica en el nivel B de la aplicación del principio de validez de la argumentación, y lo que se necesitaba era la fundamentación última del único principio que se hallaba en el nivel A.

Cabe preguntarse ¿por qué se sitúa a la ética de la liberación en la parte B y no en la fundamentación última que corresponde a la parte A? Para empezar, según Apel, esta decisión radica en que las condiciones de aplicación del principio universal y procedimental no están dadas, lo cual puede deberse a varios factores, por ejemplo, a la ausencia de igualdad de derechos. En consecuencia, la comunidad real de comunicación debe procurar una resolución de sus conflictos de manera racional y consensual, y a la vez, tener en cuenta la situación particular en la que se halla, para así implementar acciones estratégicas desde la política, sin olvidar la mediación entre lo estratégico y el principio normativo.

Posteriormente, Apel continuó reelaborando su arquitectónica y concretó la diferenciación entre la parte A y la parte B de la ética del discurso, como respuesta al desafío que se le había planteado desde la ética de la liberación. Fue así como la ética del discurso se retroalimentó gracias a la articulación entre el derecho, la economía y la política. No obstante, el filósofo alemán agregó:

No hay que tratar la problemática de la parte B de la Ética del Discurso exclusivamente (o, primeramente) desde el punto de vista de una ética de la acción interpersonal desligada hasta cierto punto de toda institución. De esta manera consideré, por ejemplo, el problema de la mediación entre la solución discursiva y la solución estratégica de conflictos durante largo tiempo como algo a lo que las decisiones de acción situacional de personas aisladas tenían que responder de manera inmediata. (...) Pero incluso en estos casos sólo puede analizarse de manera adecuada la problemática moral de la decisión de acción responsable si se tiene en cuenta que en la compleja realidad socio-cultural -en la cual los seres humanos viven- ya existen desde siempre reglas de juego y hábitos del comportamiento moral susceptibles de esperarse. Los seres humanos normalmente no viven -particularmente en nuestro tiempo- en una proximidad face-to-face (cara a cara) y en encuentro inmediato con el Otro (...), no viven, pues, en esa situación de relación inmediata «yo-tú» que las éticas religiosamente inspiradas suelen dar por sentada. Los seres humanos tienen que desempeñar desde siempre en el mundo de la vida roles de posición social y profesional, y es a partir de éstos desde donde ellos resultan también en gran medida y desde siempre justificados en cuanto al comportamiento que de ellos cabría esperar. (Apel & Dussel, 2004, pp. 312-313).

Se evidencia, en primer lugar, el planteamiento de Apel sobre no perder de vista la tensión entre la universalidad de la ética y los hábitos moralmente relevantes de las instituciones y de los sistemas sociales, pues pareciese que algunas éticas justifican el comportamiento y los hábitos desde que en el mundo de la vida se dan por sentados ciertos roles de acuerdo con la posición social. Es este un problema ético universalmente válido desde su concepción.

En segundo lugar, el argumento inicial que abrió el debate de la parte A y B (el 75 % de la población queda excluida de la toma de decisiones en el consenso de la comunidad hegemónica de comunicación) reafirma el desafío de la ética del discurso ante circunstancias en las que no están dadas las condiciones para el pleno desarrollo de la vida, particularmente, en el tercer mundo. Dussel fue consciente de la dificultad de la aplicación de principios normativos frente a la ausencia de condiciones óptimas. Por tal motivo, en *Hacia una arquitectónica de la Ética de la Liberación* propuso el esbozo de una arquitectónica que tiene dos niveles A y B (en 1988, en el texto *Ética de la liberación para la edad de la globalización*, esta se precisó con tres niveles más sólidos).

En el primer nivel acontece la auto fundamentación última de la macroética, y en el segundo se afirma la necesidad de una praxis de liberación que constituye una condición determinante para la ética normativa de la liberación. A ello se debe que Dussel haya coincidido con Apel al concebir que la política no puede generar sus propios principios normativos, en la medida en que es en la política donde se crean las condiciones para el desarrollo de la vida, a través de acciones estratégicas cuyo objetivo es cumplir eficazmente los principios regulativos. Mientras que en el nivel A se parte de una *racionalidad discursiva consensual comunicativa*, en el nivel de B existe una *racionalidad instrumental estratégica*; esta última se presenta como una ética de la responsabilidad referida a la historia, la cual, a su vez, se basa en la dialéctica de la interrelación de la comunidad de comunicación real e ideal. En contraste, en el nivel B de la ética de la liberación se da la acción estratégica de la praxis de liberación del oprimido, del pobre y de la víctima.

Dicho de otra manera, Apel ubicó a la ética de la liberación en el nivel B y no en el A de fundamentación última, dado que toda la praxis de la liberación, e incluso el proceso que esta supone, se inscribe en un momento empírico e histórico en el que los conflictos aún están presentes y, por lo tanto, no se ha establecido un discurso argumentativo en pro de la resolución de dicho conflicto. De ahí que no se llegue todavía a un consenso, ya que inclusive se está en una *situación excepcional* propia de la parte B. Entretanto, para Dussel “la ética de la liberación se sitúa justamente en la situación excepcional del excluido, es decir, en el momento mismo en el que la ética del discurso descubre su límite” (Dussel, 2004, pp. 276-277). Así, aquello que se entiende como situaciones excepcionales para la aplicación de la ética del discurso, es una situación normal para la ética de la liberación, debido a las dinámicas geopolíticas de dependencia-liberación en las que se halla inmersa América Latina.

Además de las situaciones excepcionales en las que puede estar el continente, Apel agregó otro argumento para vincular la ética de la liberación a la parte B: primero, la necesidad de la praxis de liberación ratifica la ubicación de dicha ética, y luego, a partir de allí se postula una acción estratégica en pro de la creación de condiciones óptimas para el desarrollo de la vida; por ese motivo, se necesita una normatividad que oriente aquella acción. A propósito de la praxis de la liberación, el filósofo alemán declaró: “en este momento necesita la fundamentación normativa de su rectitud, por principio, así como de la

responsabilidad de sus consecuencias” (Apel & Dussel, 2004, p. 251). Frente a lo anterior, añadió Dussel (2020):

No fue fácil ni rápido ir descubriendo que la tal Económica Trascendental no solucionaba la dificultad que había descubierto en el discurso apeliano, que pretendía construir una moral con un solo principio normativo. (...) Fui entendiendo que el debate se situaba al nivel de los principios normativos (...) ¿cuál podría ser el de una Ética de la Liberación en el nivel de la comunidad de vida? (pp. 31-32)

De lo anterior se deduce la ineludible relevancia del diálogo entre Apel y Dussel, así como por qué trascendió la historia de la Filosofía, pues es un referente para pensar la ética en función normativa, con el ánimo de orientar las acciones humanas. Igualmente, en este diálogo se aprecia que es el carácter normativo lo que fundamenta y no solo funda a la ética de la liberación, tal como se conoce hoy en día.

Puntos de partida y aplicación de la fundamentación última

Por último, es conveniente resaltar una de las observaciones más agudas que hace la ética del discurso sobre los cimientos de la filosofía de la liberación, encontrada en el texto *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación*: se trata de la ambigua combinación del historicismo hegeliano-marxista-heideggeriano y la ética incondicional de Lévinas. Para el filósofo alemán, la ética de la liberación debe tener en cuenta la lógica que sigue Marx –con base en los postulados de Hegel–, en la cual la realidad sí coincide con la razón, a partir de la ley del movimiento. Este punto es clave para Apel por dos razones, primero, porque permite relativizar la moral desde un punto de vista histórico, ya que esta cambia de acuerdo con la *superestructura*. En este sentido, Apel aclaró que “se abandona por completo la cuestión trascendental proveniente de Kant de las condiciones posibles de validez intersubjetiva” (Apel, 2004, p. 256). Por ende, el cuestionamiento de la ética del discurso radicaba en cómo Dussel respondía a la relación entre el relativismo histórico y la filosofía trascendental.

Dicho de otra manera, se destacó la ambigüedad de la postura de la ética de la liberación como combinación del historicismo y de la exigencia ética incondicional, puesto que, si la ética se anclaba en lo propuesto por Marx, era relativa y restringida debido a la ley del movimiento. Por tal motivo, Marx y Heidegger eran representantes de la totalidad del ser que concluye históricamente, mientras Lévinas y el pensamiento judeocristiano proponían

una ética incondicional extrahistórica. Aquello hizo que la combinación de estos dos supuestos filosóficos fuese ambigua y debiera confrontarse desde la parte A. En términos de Apel (2004):

Desde esta perspectiva se puede comprender muy bien que la comprensión del ser en el sentido común un mundo de la vida determinado históricamente y particularmente los juicios de valor inherentes en el sentido de una moral sustancial pueden cuestionarse radicalmente por la interpretación del otro en el discurso y esto sucede ciertamente al intentar llegar a una comprensión de diferentes formas de vida socioculturales. Esto puede significar que la comprensión del ser del otro sea tan diferente de la mía que rebase toda identidad imaginable de una totalidad. (p. 260)

Ahora bien, la segunda razón se vincula con el cuestionamiento de Apel sobre la descalificación que hace la filosofía de la liberación a la moral, entendida como forma de dominación. En este caso, la moral debe ser reemplazada por una ética del éxodo (es decir, del proceso de liberación) y dirigirse hacia una nueva totalidad en donde aparecerá una nueva moral, la cual será sustituida por la ética en un momento determinado, y así infinitamente en diversas totalidades sistémicas.

Por lo anterior, el filósofo alemán le preguntó a Dussel: ¿cuál es el papel de la ética y cómo es posible en una nueva totalidad que la ética deje de ser ética para convertirse en moral y, posteriormente, vuelva a ser una ética? La pregunta implica reflexionar sobre lo siguiente: el hecho de aplicar la fundamentación última devela que se puede cuestionar la interpretación del otro en el discurso; aquello traería como consecuencia una comprensión del ser del otro lo suficientemente distinta como para rebasar toda identidad, de modo que no se estaría ante algo análogo desde la lógica de la semejanza, sino frente a otra identidad. Este cuestionamiento permite observar la distancia de los puntos de partida que pasan por lo metodológico, puesto que lo análogo, la distinción y la alteridad son claves de comprensión cuando se parte del método analéctico de Dussel.

Por otra parte, en la respuesta de Dussel frente a la observación de Apel sobresalen algunos asuntos relevantes, entre ellos, una aclaración sobre el marxismo; Dussel reconoció que el Marx adulto no tenía una visión hegeliano-racionalista o historicista de un proceso histórico que cumple etapas previas y necesarias. Esta explicación sobre la visión de un Marx desconocido tenía como finalidad disipar los prejuicios que Apel podría tener sobre los postulados filosóficos de Marx en la obra del filósofo argentino-mexicano. Por tanto, postuló

cómo *El capital* es una ética que versa sobre la dignidad humana y que permite el rescate del trabajador como ser corpóreo.

El otro tema que conviene destacar debe entenderse en el marco de la analéctica, pues lo que para Apel es ambiguo o contradictorio, en realidad es la cuestión de la alteridad y sus dimensiones, tanto en el caso de los dominados por el sistema, como en el de quienes son excluidos de este. En otras palabras, la preocupación de Dussel en ese momento se centraba en que la trascendencia del *mundo* reside en el Otro, desde su extrema vulnerabilidad (el pobre), y la de Apel giraba en torno al fundamento y justificación de las decisiones si se parte del principio normativo primero. Ambos desconocían la filosofía del otro, puesto que Apel desconocía a Lévinas y a la filosofía latinoamericana, mientras Dussel proponía lo siguiente:

La Ética de la Liberación descubriría en la Ética del Discurso toda la esfera formal de validez y la problemática de los principios éticos. Aspectos descuidados, de alguna forma, por haber cultivado un discurso fenomenológico que no se ocupa de principios a manera del neokantismo. En este encuentro, la Ética de la Liberación subsana la ausencia, en su discurso, de los logros del *linguistic turn*. (Dussel, 2020, p. 28)

En concreto, el punto de partida que se encuentra en los métodos de Apel y Dussel consiste en que la ética del discurso comienza con el *principio de universalización* y el *principio formal de complementación* que “colabora en la realización de aplicación de la universalización teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes” (Apel & Dussel, 2004, p. 273); a su vez, la ética de la liberación se basa en el *principium oppresionis*, esto es, en un “criterio ético que considera al otro como oprimido «en» la totalidad, como parte fundacional” (Apel & Dussel, 2004, p. 270), y en el *principio exclusionis*, relacionado con la siguiente noción: “aunque todos tengan derecho a la participación argumentativa en la comunidad de comunicación real, siempre hay afectados-excluidos” (Apel & Dussel, 2004, p. 274).

A lo anterior se debe una de las objeciones más contundentes de Dussel hacia la ética del discurso, expresada en el texto “La ética de la liberación (hacia el ‘punto de partida’ como ejercicio de la ‘razón ética *originaria*’”. De acuerdo con este filósofo, no solo basta con la participación de los afectados de la comunidad de comunicación, sino que además es preciso tener en cuenta el reconocimiento del otro como momento previo y originario para que se lleve a cabo la participación, pues son las víctimas y los excluidos el horizonte empírico de comprensión.

Por consiguiente, Dussel planteó la preeminencia de la racionalidad prediscursiva sobre la discursiva y la denominó *racionalidad ética originaria*, concepto que se refiere justamente al reconocimiento del otro como otro. Es pertinente aclarar que el planteamiento de la ética de la liberación para Apel es una falencia, ya que era complejo fundamentar una macroética en la validez intersubjetiva de tipo histórico-empírico de la interpelación del excluido. A pesar de ello, el fundamento de dicha ética se ha delimitado de ese modo porque responde a un discurso aún meta-físico y transontológico; si Dussel hubiese accedido a la demanda de fundamentarlo todo desde la pragmática trascendental, la filosofía de la liberación dejaría de serlo.

La materialidad de la ética

La cuestión de la materialidad en la ética no es un problema menor en este debate, en la medida en que constituye la clave para entender los principios rectores de la política de la liberación. Aunque la materialidad se consolidó a partir del contraste entre la ética del discurso y la reinterpretación que Dussel hizo de Marx, también es pertinente señalar otras cuestiones abiertas sobre este tema.

Clave de interpretación: más allá del procedimiento está el contenido del acto

Desde la perspectiva de la ética de la liberación, una de las limitantes de la ética del discurso radica en el ámbito material, dado que esta recae en un inevitable formalismo. Según Dussel (1998), Apel, tal como lo hizo Kant, se concentró en el nivel trascendental porque no descubrió la relevancia de un “suelo nutriente” de una ética de contenido (lo material). La concepción de la ética para Apel se desarrolla en el contexto de la transición de la ontología heideggeriana hacia la filosofía del *linguistic turn*, de este modo, su diálogo tenía como interlocutores a la filosofía epistemológica y lingüística, y su objeto de discusión giraba en torno a la institución de la argumentación.

Fue así como el horizonte de comprensión se situó en el nivel formal y prescindió de las condiciones objetivas materiales que Dussel, por ser lector de Marx, no podía omitir. Cabe aclarar que lo que Dussel consideró como materialidad “no tiene nada que ver con lo físico o la existencia material. Por ejemplo: una mesa de madera. Se trata, en cambio de [que en el] *contenido* de un acto es su materia (no su forma) lo que opera” (Dussel, 2016, p. 58). De

manera que el *contenido* de un acto es lo que opera, su finalidad, y esta para el filósofo argentino-mexicano es la vida (sobre este tema se profundiza más adelante).

En suma, Dussel consideró que el formalismo de Apel tenía el siguiente problema: no importa lo que se obre como tal, sino el modo como se decida la puesta en obra. Por ese motivo, Dussel creyó que era necesario analizar esta cuestión con rigurosidad, y tener en cuenta que no solo basta con el cómo, sino que también es necesario discurrir sobre si una máxima es buena por su contenido. Para Dussel:

El talón de Aquiles de Apel es que la moral da las condiciones formales a priori de la argumentación, pero no puede posteriormente intervenir en la aplicación de dicha norma en concreto, (...) porque no tiene principios ético materiales para una crítica tal (Dussel, 2016, p. 78).

En este orden de ideas, el punto débil de la ética del discurso propuesta por Apel es la aplicación concreta del principio universal, puesto que no se tienen las herramientas para hacer un juicio ético objetivo, en tanto no se reconoce quiénes y en qué se aplica el principio. Sobre ello, Dussel proporcionó como ejemplo el uso que hizo Ulrich del principio de Apel; Ulrich postuló una situación en el campo económico en la que los empresarios capitalistas llegan a un consenso válido (es decir, aceptado entre ellos). Pero en dicho consenso no se pone en cuestión el capitalismo (este sería el contenido), y tampoco se llama a los obreros para que sean partícipes de este encuentro. En ese sentido, acertó Dussel al hacer un llamado para pensar en el contenido de la acción y no solo en el procedimiento, pues cabe hacerse estas preguntas: ¿simetría para quiénes, y con quiénes se libra el consenso?, ¿sobre qué se discute para llegar a un consenso?, ¿cuáles son los parámetros para juzgar el contenido?

En la filosofía de Apel se carece de un nivel material, por esa razón, no solo acontecen situaciones como la descrita por Ulrich, sino que se suprime una distinción relevante entre la *pretensión de verdad* y la *pretensión de validez*. Dussel (2016) aclaró que “la verdad tiene una referencia material en último término a la comunidad de vida, a la vida; la validez tiene referencia formal a la comunidad racional” (p. 82), es decir que la validez equivale a la aceptabilidad de la comunidad, y la verdad hace alusión a la realidad. En este punto cabe mencionar que puede darse la pretensión de validez sin realidad (sin verdad) y la pretensión de verdad sin la aceptabilidad de la comunidad (tal como ocurrió con Tolomeo, Kepler y Galileo). A pesar de ello, la intención de la ética de la liberación es reivindicar la necesidad de ambas –en el caso del formalismo se le adjudica a la verdad un concepto consensual e intersubjetivo, pero que no necesariamente tiene que ver con lo real–.

Por consiguiente, lo que trata de retomar la ética de la liberación es la necesaria relación entre la pretensión de validez y de verdad, pues para hacer una crítica sistémica se necesita falsear lo tenido por verdadero en lo consensual, lo que implica invalidar lo aceptado por todos (quizás por algunos) y así alcanzar una validez nueva, más ajustada a la realidad. Por ejemplo, el EZLN (2001) manifestó durante la Marcha del Color de la Tierra: “Vengan. Lleguen hasta las comunidades, vean y escuchen a la gente. Tal vez no encuentren la verdad absoluta, pero es seguro que encontrarán dónde está la mentira” (p. 47); en estas palabras es posible detectar que la pretensión de verdad tiene como fin falsear lo que se tiene por verdad en la validez vigente y que no corresponde con la realidad. Adicionalmente, esta última se presenta en la cita anterior como el hallazgo de la mentira en pro de crear una nueva validez con las comunidades, cuyo objetivo sea hallar la verdad.

Se ha evidenciado, por otra parte, que desde la ética de la liberación se hizo una crítica a la aplicación de la razón formal de la comunidad de comunicación, presente en la ética del discurso, ya que esta empíricamente no puede aplicarse en la realidad, debido a las lógicas geopolíticas que traen como resultado la asimetría. Desde la visión de Dussel:

No se argumenta ante el esclavo, porque no se encuentra en semejanza; diríamos hoy: no se encuentra en la comunidad de comunicación real, donde se reconocen los participantes como iguales. (...) Es decir, la norma ética básica (el argumentar presupone el participar en una comunidad de personas tenidas como iguales) se desarrolla desde el a priori del re-conocimiento del otro como persona. (Dussel, 2004, p. 293)

Si se argumenta es porque se reconoce al otro como persona humana en una situación de esclavitud y negatividad en el sistema. En consonancia con ello, la ética de la liberación propone que, desde la auténtica experiencia del otro, el pobre y excluido, se puede establecer una razón material que nazca del reconocimiento del otro como persona humana y sea anterior a todo discurso. De esa forma surgirá una relación simétrica intersubjetiva con las víctimas de ese mismo sistema, a quienes han puesto en la exterioridad o subsunción sistémica. Es por esos motivos que se está en una lógica transontológica, pues aquella experiencia genera un deber ético llamado la responsabilidad por el otro, el cual se da antes de toda deliberación y argumento.

En suma, la ética del discurso de Apel es juzgada como idealismo discursivo, debido a que en el mundo fáctico las víctimas de una comunidad de comunicación son excluidas, negadas y no reconocidas. Estas personas no pueden expresar su voz de una manera argumentativa ni hay un discurso en el orden vigente en el que tengan validez para la toma

de decisiones. Asimismo, Dussel le apostó a una fundamentación última en la que se fusionaran la esfera material, formal y de factibilidad, para que de esta forma no haya una pretensión e ideal del consenso, sino que, en cambio, este pase por las condiciones de vida en las que las víctimas tengan un lugar real en la toma de decisiones y se les asegure su participación política en las cuestiones que las afectan.

Comunidad de comunicación y comunidad de vida

Pese a lo descrito sobre el talón de Aquiles de Apel, asociado con el formalismo procedimental, Dussel (2020) concibió que sí es necesario afirmar una comunidad de comunicación del lenguaje, pues como lo manifestaba el pragmatismo de Peirce: todo sujeto como subjetividad siempre participa en una comunidad intersubjetiva. En esa medida, la categoría de *comunidad de comunicación* empleada por la filosofía de Apel es una crítica al solipsismo moderno y, a la vez, permite mantener la fundamentación de la intersubjetividad. Cabe añadir que dicha categoría debe articularse con otra, a saber: la *comunidad de vida* (*Lebensgemeinschaft*); esta se inspira en los planteamientos de Marx, específicamente en su idea de comunidad de trabajo, dado que es el trabajo el que garantiza la existencia humana.

Entonces, Dussel rescató de Apel su reflexión sobre cómo se deben tomar las decisiones para no caer en un autoritarismo, pero también fue más allá al considerar aquello que se decide (el contenido). A la vez, reconoció que la ética de la liberación partía de la experiencia comunitaria de América Latina, pero no había formulado esa intersubjetividad como la presentaba Apel, por ello hacer explícita la categoría de comunidad en su ética de la liberación fue una sugerencia que Dussel aceptó e incorporó como mejor representación de la experiencia concreta (Dussel, 2020). En este orden de ideas, el filósofo argentino-mexicano creyó necesario articular la comunidad de comunicación racional de Apel con la comunidad productiva; esta última afirma la vida humana por medio de los contenidos de sus actos, pues:

Apel interpreta reductivamente el ámbito material de la ética exclusivamente como siendo solo un horizonte cultural, particular o meramente ontológico. No vislumbra que todas las comunidades (...) son *modos concretos* de organizar históricamente la «reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad». (...) Para una Ética de la Liberación las reglas formales intersubjetivas de la argumentación práctica tienen sentido como procedimiento para aplicar las normas, mediaciones, fines y valores culturales, generadas desde el ámbito del «principio universal material» que es pre-ontológico y propiamente ético. (Dussel, 1998, p. 183).

En este punto de nuevo se evidencia la influencia teórica de Marx, no solo por la categoría comunidad de vida, sino por lo enfático del modo concreto de organizar la reproducción de la vida de la comunidad, pues Dussel aprendió de Marx que es necesario captar la realidad de acuerdo con las condiciones económicas y sociales con las cuales el hombre debe vivir. En la perspectiva de Marx:

La solución de las contradicciones teóricas es posible solo a través de medios prácticos, mediante la energía práctica del hombre. Su resolución no es pues de ninguna manera, solo un problema de conocimiento, sino un problema real de la vida, que la filosofía fue incapaz de resolver precisamente porque solo veía en él un problema puramente teórico. (Marx, 1962, p. 143)

Finalmente, pareciera que la ética del discurso cae en un idealismo frente al nivel trascendental cuando deja a un lado la asimetría y el nivel material. A ello se debe que las ideas de Marx fueran propuestas por Dussel en el diálogo con Apel, con el fin de reivindicar la importancia de la esfera material en la toma de decisiones del consenso, y también para darle vigor a la categoría de pretensión de verdad, pues esta no tendría fuerza si se omite ese problema real de la vida que no pertenece al ámbito del conocimiento, como se le ha tratado, y en el que Apel se vio inmerso debido al formalismo procedimental. Cabe anotar que se deberá retomar ese asunto, tal como Marx volvió sobre Hegel o Feuerbach.

El contenido de la ética: la afirmación de la vida

Este apartado aborda lo que parece ser la afirmación más controversial de la filosofía de la liberación; en efecto, elegir como fundamento normativo material la vida humana causa polémica, dado que para algunos se cae en una falacia naturalista, y para otros es ambiguo el concepto de vida. Además, se considera que esta afirmación colinda más con un suelo teológico que filosófico, por lo que es menester retomar lo dicho por Dussel sobre la vida y reflexionar sobre ello.

La ética de la liberación tiene como principio normativo material la afirmación de la vida humana de la comunidad, esta es el momento universal y fundante. Aunque se trata de una ética pensada desde la vida aún no es biocentrista, sino antropocéntrica, debido a la preponderancia que se le otorga a la afirmación de la vida humana. Conviene aclarar que la noción de vida se puede aprehender en doble vía; la primera hace referencia al sentido estricto en el que la emplea el filósofo argentino-mexicano:

La vida humana es el *modo de realidad* del sujeto ético, que da el contenido a todas las 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 los fines. (Dussel, 1998, p. 129)

En ese orden de ideas, la ética tiene un contenido: la vida humana. A su vez, la vida como modo de realidad tendría un suelo metafísico, ontológico y fenomenológico (En Zubiri *realidad*, en Husserl *lebenswelt* y en Heidegger *totalidad*). No obstante, a este complejo entramado filosófico añadió Dussel (1998) una premisa que afirma: todo sujeto tiene una inclinación o pulsión hacia la conservación de la vida humana. Para apoyar lo anterior, Dussel acudió al sentido de la *corporalidad orgánica* de la existencia de la ética y, por ende, recurrió a la Biología, específicamente a la Neurociencia.

Este autor hizo hincapié en las propuestas de Edelman y Maturana sobre las funciones del cerebro humano, para luego deducir que “es el órgano directamente responsable del «seguir-viviendo», como reproducción y desarrollo de la vida humana del organismo, de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto” (Dussel, 1998, p. 95). El filósofo llegó a esta conclusión mediante una categorización perceptual que parte de un sistema evaluativo afectivo propiciado por el sistema límbico. Se supone que el cerebro capta la realidad externa y responde a ella a partir de estímulos (mediaciones receptoras y transistores neurológicos) que, por medio de una categorización perceptual, crean mapas –estos se entienden como estructuras de grupos de neuronas– capaces de reaccionar de manera semejante en un futuro frente a un recuerdo; la suma de mapas cataliza una función más compleja denominada “proceso global de mapeo”.

Lo que le interesa a Dussel de lo dicho en el campo de las Ciencias Naturales es que ese proceso de categorización exige un sistema evaluativo-afectivo que determina o juzga según el crecimiento de la vida del organismo. Ese es el criterio fundamental. Más adelante, Dussel (2016) mencionó al *Homo sapiens*, quien no solo tenía un sistema afectivo y cognitivo, así como la capacidad de tener conciencia de sus actos, sino que, por el aumento de su aparato lingüístico, articulado a nuevos centros neuronales, pudo alcanzar la autoconciencia. Así, el sistema evaluativo-afectivo responde a las exigencias de la vida, y se vincula con el nivel lingüístico, cultural e histórico.

Como consecuencia de ello surge una cuestión: hasta este punto alguien podría objetar que la ética de la liberación supone una falacia naturalista, pues de la evolución biológica se

deduce que la conducta adquiere un carácter ético. Dussel negó tal afirmación, porque para él el ser humano es inevitablemente un ser ético, es esa característica la que lo distingue de otros seres vivos. En concreto, el problema radica en que la materialidad de la ética de Dussel, cuya intención es universal, parte de un juicio propio de valor relativo; así, tal como lo afirmó Cortina (1999), plantear un marco teórico desde la vida es peligroso, pues esta se presta para muchas interpretaciones y suprime la construcción de pactos históricos que pueden propiciar la mejora de condiciones de manera objetiva.

No es claro si se está o no en medio de una falacia naturalista, pese a que en el mismo debate Dussel (1999) le refutó a la filósofa española que la vida no tiene un carácter reductivo, puesto que abarca no solo lo biológico, sino factores como la lengua, la racionalidad y la experiencia mística. Adicionalmente, a ello se debe que la afirmación de la producción y reproducción de la vida también puede aplicar para el campo de la agricultura.

Teniendo en cuenta lo anterior, conviene comprender que la materialidad de la ética de la liberación no debe abordarse desde los criterios de la filosofía analítica del lenguaje, ya que, como lo señaló Berisso (2014), hacerlo supone omitir el contexto y los supuestos ontológicos del pensamiento de Dussel. La analítica plantea en esta falacia que todo juicio de hecho o subjetivo es de valor relativo, por lo tanto, cuando Dussel afirmó: “pretendo argumentar un cierto tipo específico de juicios de hecho o fácticos, que contienen inevitablemente alguna normatividad” (Dussel, 1998, p. 546), se podría deducir que la ética de la liberación ya está inmersa en la falacia. No obstante, aquello implicaría desconocer que Dussel no se sitúa en el nivel abstracto-formal, pues su derivación se realiza a través de un tipo particular de juicios de hecho que son los referentes de la vida humana en concreto.

Por consiguiente, Dussel realizó una crítica a Moore y a los enunciados de hecho al manifestar que estos son tratados a un nivel tan general que no se logran distinguir casos particulares (un ejemplo de ello es la equivalencia entre Juan come para vivir y Juan va por la calle silbando). El debate sobre la falacia naturalista debe situarse, entonces, como lo enunciaron Pardo (2013) y Berisso (2014), en la diferenciación entre “referencia” y “sentido”, debido a que el sentido del término *vida* contiene implícitamente una interpretación marxista y levinasiana que debe ser tenida en cuenta y no rechazada al interpretarla desde la filosofía analítica.

Además, suponiendo que se puede superar la falacia naturalista desde la referencia y el sentido (debate que desborda este trabajo), sería preciso revisar brevemente la fundamentación del principio material que se apoya en la neurobiología, no porque no pueda darse la interdisciplinariedad, sino debido al hilo argumentativo. Desde mi perspectiva, la articulación y el desarrollo de la neurobiología a partir de la ética de la liberación sí implican peligro, en la medida en que no contemplan las construcciones socioculturales, debido a un determinismo biológico que privaría al ser humano de la libertad de abrazar al deber por voluntad propia.

Cabe hacer otra aclaración: la ética de la liberación no parte de la vida, sino de los seres vivos (clasificación no menor dentro de la Biología por ser su objeto de estudio), de su evolución y del complejo desarrollo del cerebro humano. Sin embargo, ¿no será presa esta argumentación de una falacia epistemológica al caer en la ideología del neurocentrismo ya desarrollada por Markus en *Yo no soy mi cerebro?* Esta falacia consiste en brindar un argumento que parece ofrecer una explicación adecuada sobre un asunto, aunque en realidad no lo hace.

El neurocentrismo, según Markus (2016), resulta ser una derivación ideológica peligrosa de la perspectiva científicista sobre la naturaleza humana y su ontología. Lo arriesgado del hilo argumentativo que fundamenta el principio material de la vida y el ser corpóreo no reside en hacer énfasis en la Biología –dado que somos seres biológicos–, sino en caer en el determinismo biológico a través de las funciones que realiza el cerebro, bajo las cuales se convierte el ser humano en un ser ético que deja en segundo plano el aspecto sociocultural. Desde luego, es necesario reconocer el papel que cumple el cerebro (basta con pensar en la conciencia), pero no se pueden fundamentar las posibilidades de ser, de lo bueno o de lo justo en el cerebro, pues como bien lo identificó la ética del discurso, las normas morales están en la sociedad. Igualmente, pareciese que se desea lograr la aceptación del discurso filosófico por medio de un argumento de autoridad cuando se traen a colación las ciencias duras para aceptar la premisa de que el ser humano es ético.

La segunda cuestión abierta sobre el tema de la vida consiste en que la ética de la liberación, para definir la vida, retoma la concepción denominada *modo de realidad* que se relaciona con el contenido. Al tener en cuenta esta postura podría afirmarse que si la metafísica es ética (pues es la ética la filosofía primera y en la ética la vida es el principio

material-contenido), entonces, es la vida como modo de realidad la que determina las condiciones estructurales, y así el sujeto, en tanto ser viviente, constituye la realidad misma.

De manera que la vida no puede ser conceptualizada en la filosofía de la liberación de Dussel, y tampoco debería acudir a la neurociencia, por ser esta última un marco referencial preontológico en donde todo puede darse, pero sin ella nada podría ser. Fue por ello que Dussel en el debate con Cortina manifestó: “yo no puedo tener derecho a la vida, porque la vida es el fundamento y la condición de todos los derechos, no se tiene derecho a la vida, porque se es viviente se tienen todos los derechos entre ellos el poder sobrevivir”. En efecto, la vida es una condición necesaria para el despliegue de cualquier acto e incluso de la subjetividad –al respecto, específicamente se habló de la *diferenciación por mediación efectiva*–. Al respecto Dussel aclaró lo siguiente: “propusimos un cambio que era la vida misma de los sujetos de ética en comunidad, el momento universal fundante” (Dussel, 2020, p. 32). La siguiente figura ilustra dicha cuestión:

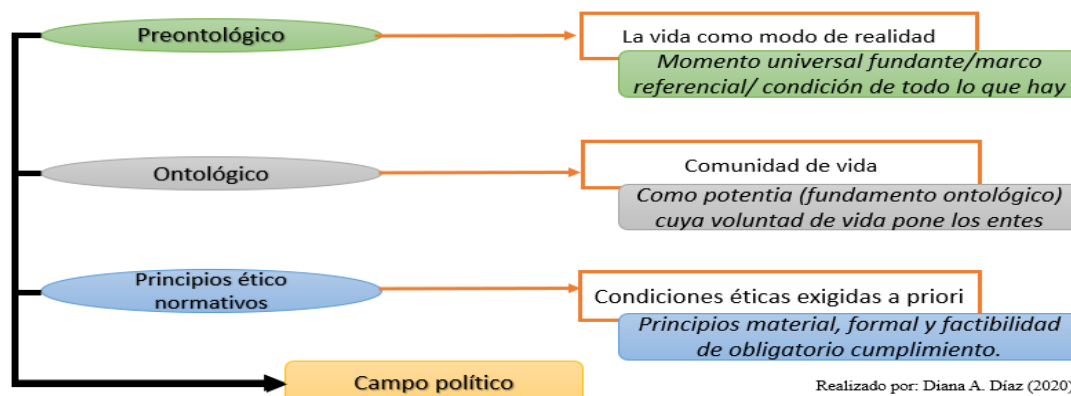


Figura 2 Niveles de la ética de la liberación

A riesgo de equivocarme, diría que el sistema de pensamiento de Dussel parte de un ámbito preontológico donde sitúa a la realidad; esta realidad puede verse como el cosmos (en sentido estricto) o como el simple hecho de la vida, en tanto posibilidad de todo lo que hay en el mundo –entiéndase como totalidad–. De este marco referencial preontológico llamado vida se deriva el ámbito ontológico en el que el filósofo argentino-mexicano inscribe a los vivientes como comunidad de vida o como *potentia* en el libro *Política de la Liberación volumen II Arquitectónica*.

Dicha comunidad de vida tiene una capacidad volitiva cuya existencia permite establecer los entes que serán las instituciones –justo de allí surge el poder obediencial–.

Luego de ello, la ética aparece como una apuesta transontológica (lo es en la medida en que puede vislumbrar la alteridad) con una función normativa que sirve para clarificar las condiciones exigidas a priori mediante principios, es decir, premisas de obligatorio cumplimiento. Tales principios se despliegan sobre todos los campos en donde se desenvuelven los seres humanos: el campo político, erótico, pedagógico, entre otros; en el caso particular de esta investigación, se hace énfasis en el campo político.

Ahora bien, el argumento anterior puede tener sentido si se tiene en cuenta que, en la *Ética de la Liberación*, libro publicado en 1998, lo preontológico y el realismo de Zubiri no está explícito, pero se deduce cuando se identifica como fundamento teórico. En cambio, en la *Política de la Liberación volumen II Arquitectónica* Dussel evidenció la esfera pre-ontológica de la siguiente manera:

Desde el realismo crítico de Zubiri, el mundo heideggeriano quedó situado dentro de un cosmos [entendido como totalidad de las cosas reales], en el que el sujeto humano viviente es real, en un *sentido pre-ontológico* (aunque siempre accedamos a su realidad desde el mundo, desde el lenguaje, desde la interpretación). «Hay hechos reales, aunque están siempre interpretados» –contra la propuesta de un Nietzsche o G. Vattimo (con el que debatimos esta cuestión durante tres días en Bogotá) de que «no hay hechos, hay solo interpretaciones» –. Es en este orden donde se sitúa el sujeto viviente y vulnerable (*ordo realitatis*), y la exigencia política (desde el principio material) de la producción, permanencia y aumento de vida humana que obliga al querer vivir como potencia. Sin este *orden trans-ontológico* podemos caer en una mera fenomenología intencional de corte idealista o meramente formal; se perdería. (Dussel, 2009, p. 352)

En consecuencia, en respuesta a una posible pregunta como ¿dónde están anclados los principios éticos?, se podría afirmar que están fondeados en el campo preontológico. Por tal motivo, cuando reiteradamente Dussel mencionó en su discurso “siempre dados”, “condiciones a priori constitutivas de la existencia originaria”, no hacía referencia a otra cosa distinta a la vida como un modo de realidad, como la totalidad de las cosas reales a las cuales accedemos mediante el lenguaje.

Si se pudiera utilizar una metáfora, se diría que el ancla es lo preontológico en donde se situaría la vida como modo de realidad (o marco de referencia). El barco sería lo ontológico en donde, por una parte, en la obra viva (la parte sumergida del barco) está la comunidad de vida, la *potentia*, y por otra, en la obra muerta (la no sumergida: la cubierta) se ubicaría la *potestas*. En la superestructura está el puente de mando que sería la ética (con su componente normativo y transontológico) y el timón serían los principios éticos que están al mando del capitán del barco, quien encarnaría lo político.

De otro lado, siguiendo las ideas de Dussel, la ética de contenido requiere el reconocimiento del carácter material. Esta concepción de lo material proviene de los planteamientos del joven Marx, quien hablaba de un sujeto corporal, vulnerable, condicionado y limitado que necesita que sus necesidades sean cubiertas. En palabras de Marx, (como se citó en Dussel, 1998):

Físicamente el ser humano vive (*Lebt*) solo de productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. La universalidad del ser humano aparece en la praxis justamente en la universalidad que hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia (*Materiel*), el objeto y el instrumento de su actividad vital (*Lebensdtigkeit*) [...] Que el hombre vive (*lebt*) en la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su corporalidad (*Leib*), con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. (...) La actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el ser humano como un medio para la satisfacción de una necesidad. (...) La vida productiva es, sin embargo, vida genérica. Es la vida que produce la vida. (pp. 130-131).

La ética, en este sentido, adquiere una dimensión material que parte de la corporalidad viviente, la cual necesita subsistir y satisfacer sus necesidades. Asimismo, para esta dimensión material resaltó Dussel de Marx el carácter social de cualquier actividad, pues es un hecho que el ser humano está vinculado con otros. Finalmente, para Dussel (2016) la ética crítica (es decir, el pensamiento crítico en sentido estricto) parte de la *proximidad originaria* (el ser humano ante otro ser humano) que le da la posibilidad al otro de revelar su realidad como persona; precisamente allí nacen los juicios y cuestionamientos hacia el sistema.

Todo lo anterior demuestra que, gracias al debate con Apel, el filósofo argentino-mexicano inscribió su apuesta ética y política en el nivel de los principios normativos, los cuales rigen a la comunidad de vida como condiciones a priori que se codeterminan. Entre estos principios están el principio material que consiste en el aumento, la reproducción y el desarrollo de la vida humana; el formal, cuya finalidad es orientar el sentido de la discusión para las exigencias procedimentales de la deliberación acerca del aumento y desarrollo de la vida; y el factible, capaz de limitar las acciones e instituciones a través de lo posible y desde las condiciones empíricas que permiten el aumento de la vida.

Principios normativos formales. De la ética al campo político

Apel dio un paso de lo concreto a lo trascendental para obtener una norma básica clave que se convierte en el principio formal universal a priori. A propósito de ello, Apel

(1988) (como se citó en Dussel, 2016) expresó que “la esencia de la norma ética básica reside en el hecho de que, por ser, en cierto sentido, fuente inagotable de la generación de las [otras] normas éticas, tiene el carácter metódico” (p. 77). Una vez allí, en el nivel trascendental, descendió de él empleando algo que su colega Habermas denominó el *criterio de aplicación*. Con este criterio se alude a que toda la comunidad de comunicación debe querer lo que se ha justificado moralmente en el consenso, de modo que solo pueden ser válidas las normas aceptadas por todos y en la potestad de simetría. Sobre ello Apel (1987) declaró:

La Ética del Discurso incluye la exigencia de que se produzcan discursos reales para la transformación del consenso entre los afectados (...) acerca de las normas concretas aceptables. (...) Así pues, la Ética del Discurso delega en los propios afectados la fundamentación concreta de las normas, para garantizar un máximo de adecuación a la situación y simultáneamente la máxima utilización del principio de universalización referido al discurso. (p. 160)

Pese a ello, Apel (como se ha explicado) creía que dicho principio no era suficiente para la aplicación del nivel concreto histórico, puesto que no siempre se dan situaciones históricas de simetría entre argumentantes. También reconoció que del reino de los fines se pasó a la comunidad ideal de comunicación, debido a ello, en términos de Apel (como se citó en Dussel, 1998):

Es necesario, en relación a la fundamentación última del principio de la ética, considerar no solamente la norma básica de la fundamentación consensual de normas (reconocida en la anticipación contra fáctica de las relaciones de comunicación ideales), sino al mismo tiempo la norma básica de la responsabilidad histórica, de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales de la vida y los logros históricos-culturales de la comunidad comunicativa real fácticamente existente en este momento. (p. 185)

Como se observa en la cita anterior, Apel pretendía ir más allá de la norma básica al poner en evidencia la condición ideal para tal consenso; este último se da en simetría y, por tanto, propicia la norma de la responsabilidad histórica, que posteriormente es llamada *principio de extensionalidad* (se supone que este principio tiene una funcionalidad regulativa para el desarrollo aproximativo de las condiciones de aplicación). Aunque esta ética carece de contenidos estrictos para evaluar las condiciones de tal aplicación, se derrumba en la interpretación subjetiva que cada persona o cultura puedan realizar. De acuerdo con Dussel (1998):

Para Apel, entonces, «la norma básica de la responsabilidad histórica» —que es la obligación de cambiar las condiciones reales de asimetría— no puede usar la «norma básica de fundamentación» porque, como hemos dicho, existen condiciones asimétricas. Es decir, las condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad de comunicación ideal aún no están dadas, en absoluto dadas. (...) Es necesario echar mano de una «ética de la

responsabilidad» –de tipo weberiano– para crear dichas condiciones de igualdad, de simetría. Dicha ética de la responsabilidad no cuenta con normas que puedan deducirse o fundarse. Se cae así en una contradicción, ya que la Ética del Discurso deberá confiar y esperar, por no contar con recursos propios para efectuar concretamente la simetría entre los argumentantes reales, en una ética puramente estratégica e instrumental y frecuentemente cínica. (p. 186)

Este problema en la ética del discurso revela que se puede llegar a la validez y no tener un contenido, en otras palabras, es posible alcanzar por esta vía un procedimentalismo moral que esté lejos de los juicios hacia las instituciones y estructuras, quienes imposibilitan el desarrollo de la vida concreta de la comunidad, esto es, de los sujetos éticos situados intersubjetivamente. Por supuesto que Apel pensó en una ética con responsabilidad histórica y, a su vez, en aplicaciones políticamente responsables de la ética del discurso. Sin embargo, al carecer del nivel material tampoco pudo vislumbrar una crítica a las condiciones sociales empíricas. Él mismo aceptó que “el conflicto entre ética de la convicción y la ética de la responsabilidad surge siempre cuando no están dadas aún las condiciones sociales de aplicación para un determinado grado de la competencia judicial moral” (Apel, 1987, p. 172). Por tanto, no basta con una responsabilidad solidaria que vaya a las consecuencias, es igualmente necesario transformar la causa que crea dichas consecuencias. Además, aquellas condiciones sociales pasan también por la falta de reconocimiento que impide el despliegue argumentativo.

Sobre este punto cabe mencionar que Dussel (2016) hizo una pertinente separación entre ética y moral. La ética del discurso, al carecer de un contenido que sea útil para juzgar a las instituciones, se sitúa en la moral; entretanto, en la ética de la liberación se entiende por moral el sistema categorial teórico y las prácticas fundadas en la totalidad ontológica vigente. Es así como la moral se halla en el ámbito de una cotidianidad existencial que no pone en cuestión el sistema dentro del cual se participa. Lo anterior es justamente lo que Dussel le criticaba a la ética del discurso, el hecho de inclinarse por esa renuncia a poner en cuestión el sistema, debido a la ausencia de un contenido que permita hacer juicios estrictamente éticos. Al respecto, este autor afirmaba:

Hemos pretendido defender «contenidos» en el momento material de la ética, desde un «criterio de verdad» (la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, universalmente, y constituyendo por dentro a todas las culturas), tenemos la posibilidad de hablar de una «verdad práctica» en sentido estricto, y no solo de «rectitud» [contra Habermas] con respecto a un ethos cultural concreto. (...) En este caso los enunciados normativos pueden tener también pretensión de rectitud siendo enunciados valorativos (con referencia a las instituciones y a los valores de una cultura), y simultáneamente también poseer, desde dentro

de ambos y como principio crítico interno, pretensión de verdad práctica, no solo con respecto al mundo objetivo físico, meramente natural o viviente, sino propiamente humano en cuanto humano: en cuanto sujeto humano viviente. (Dussel, 1998, p. 208)

De acuerdo con el fragmento anterior, el principio normativo material es capaz de dar lugar a una verdad práctica, en la medida en que parte de lo concreto (instituciones o valores de una cultura) para establecer un criterio que tenga pretensión de verdad en cuanto tome como referencia un contenido material; así, ya no solamente es preciso hacer hincapié en la validez, aunque esta sigue siendo necesaria y no es descartada por el filósofo argentino-mexicano. En suma, teniendo en cuenta la articulación y codeterminación de lo formal y lo material se puede llegar a la ética, entendiendo por esta el sentido crítico de lo que se presenta ante lo ontológico, con una pretensión de superación (Dussel, 2016). Justamente por eso el filósofo argentino-mexicano enunciaba que la ética del discurso se convierte en un medio para corroborar la pertinencia de la ética de la liberación, puesto que se presencia una transición de lo trascendental a lo concreto, del formalismo a lo formal –vinculado con lo material– y de la moral a la ética.

Por otra parte, del análisis crítico hecho por Dussel sobre la ética del discurso de Apel se resalta la necesidad de tener no solo un principio, como lo postulaba el filósofo alemán, sino varios principios que sirvan de *determinaciones determinantes determinadas*, un término explicado por Dussel mediante los principios material, formal y de factibilidad. Conviene aclarar que los tres principios de la ética de la liberación no están pensados de forma jerárquica, sino que se determinan mutuamente. De este modo, el principio material limita al de factibilidad, en términos de las acciones e instituciones que se presentan a nivel estratégico y van en pro del aumento y prevalencia de la vida. Lo material, por su parte, orienta la discusión de lo formal (el aumento de la vida), mientras lo formal limita la factibilidad, pues al deliberar y decidir acerca de las acciones o instituciones, se deben tener en cuenta las posibles circunstancias empíricas para tal consenso; a su vez, todo análisis sobre una acción estratégica política depende de una discusión democrática y del realismo para el aumento de la vida. Finalmente, Dussel (2016) advirtió que, si bien “hemos encontrado limitaciones en el formalismo moral consensual, no podemos menos que integrarlo” (p. 81).

Está claro que Dussel creció con el debate; de Marx aprendió el aspecto material y de Apel el de la formalidad. Además, entendió que la substancia se piensa como la unión de materia y forma, tal como lo planteó Aristóteles, y por ello incorporó a su formación marxista

los avances de Apel en el campo pragmático y lingüístico¹. Los avances de Apel en la moral giraban en torno a la validez, pero en lo político, Dussel redescubrió la legitimidad y la democracia. Este descubrimiento es vital, ya que el filósofo argentino-mexicano, debido a esa reincorporación del aspecto formal, quedó adscrito a la corriente del contractualismo contemporáneo, pues desde su punto de vista, del consenso habrá de salir el Estado de derecho, las leyes y el orden vigente. Sin embargo, allí encontró el fundamento que justifica la praxis de la liberación.

En consonancia con ello, la ética de la liberación evidencia la aporía en la que cae el criterio y el principio crítico-discursivo de validez, puesto que la argumentación estaba fundamentada en una asimetría que es imposible empíricamente. Así, bajo un sistema global que propicia la desigualdad, como lo hace el capitalismo, el orden vigente hegemónico partirá de un consenso en el que se manifestará la *voluntad de poder* y se llevará a cabo el ejercicio político desde su concepción negativa, esto es, a partir de la dominación. Por tanto, existirán unas personas fuera de ese consenso que se verán afectadas por él. Es ese el punto de partida de Dussel para plantearle a la ética del discurso de Apel si es posible que se den dos consensos. Sobre ello, Dussel expresó lo siguiente:

Apel aceptó en la discusión esta conclusión del doble consenso, que le proponía la Ética de la Liberación, aseverando que esta situación era perfectamente compatible con la Ética del Discurso, pero no advirtió que sin la consideración de un nivel material no se podría descubrir la dominación de un grupo sobre otro. (Dussel, 2020, p. 36)

La ética de la liberación supera la aporía al dar cuenta de que, por una parte, cuando no hay simetría en el nivel material (económico, cultural, etc.) se está ante una asimetría. Por otra parte, las víctimas excluidas asimétricamente de la comunicación hegemónica se reúnen en una comunidad crítico-simétrica, allí descubren que luchan por un reconocimiento a causa de su exclusión, y que debido a su condición asimétrica han de ser responsables de su propia liberación (Dussel, 1998). La siguiente figura ilustra esta cuestión:

¹ Conviene recordar que Apel debatió con los filósofos analíticos que el problema del lenguaje es un dilema de comunicación y, al mismo tiempo, que dicho lenguaje es práctico y, por consiguiente, ético (Dussel, 2018). Esa conclusión sirvió a las finalidades del filósofo argentino-mexicano para hacer una crítica a la filosofía analítica y a la pragmática.

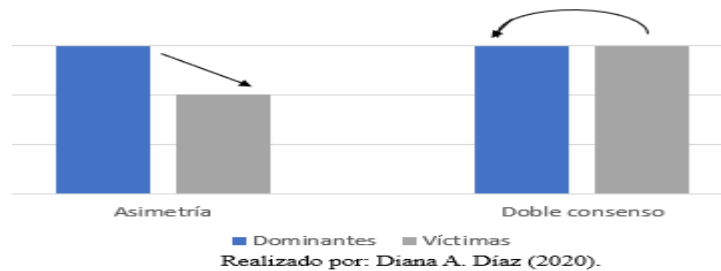


Figura 3 Propuesta de doble consenso

En el primer momento, debido a la asimetría en el nivel material, los dominantes (color azul) quedan por encima del grupo que no alcanza la simetría, es decir, el de las víctimas (color gris). Dicho de otra manera, las víctimas se constituyen como tal cuando no pueden vivir plenamente, a causa de un consenso en el que no participaron, y se ven afectadas por una voluntad de poder. En el segundo momento acontece el doble consenso, gracias a que las víctimas se reúnen y se organizan, y así pueden llegar a un consenso (para Dussel, el pueblo aparece en sentido estricto cuando la comunidad de vida se organiza y disputa el orden institucional). En específico, dicho consenso propenderá por esa búsqueda de equidad y transformación del orden vigente. De ahí se deriva que esa *comunidad de comunicación comunitaria* devenga en anti hegemónica, pues no solo no se reconocen dentro del consenso que los ubicó en la asimetría, sino que examinan el orden vigente con ojos críticos mediante el uso de su razón práctica material, aquella “que tiene que ver con la vida, con la realización total de la vida humana en todas sus dimensiones” (Dussel, 2016, 33). Esta razón claramente no se ha podido desarrollar de forma plena, y por eso, como víctimas del sistema asimétrico, ellas planean un nuevo orden. Por ese motivo,

El fundamento que justifica la praxis de liberación creativa, positiva, es el consenso de aquel «resto» que habiendo asumido por todo el pueblo la responsabilidad de la transformación, inicia seguro, confiado con certeza práctica aproximada la creación de lo nuevo. El consenso práctico asumido con plena conciencia (la «fe» racional de un Kant, como postulado aplicado a la situación concreta) da a la comunidad creadora un nuevo orden la legitimidad necesaria para la acción. (Dussel, 2016, p. 160)

Ya se había mencionado que en función de la pretensión de verdad y de validez se puede llegar al disenso del consenso vigente, dado que se develan sus fallas en cuanto contenido y forma. El consenso crítico del pueblo asume la responsabilidad de transformación, de ese modo, el pueblo se vincula con la democracia en el discurso que unifica la exigencia del reconocimiento en los procedimientos (forma) y el contenido de esos procedimientos (la materia).

Ahora bien, además de Apel existió otro autor que influyó en la relevancia del consenso en el campo político, se trata de Gramsci. Su mención no ha de causar sorpresa si se tiene en cuenta que el marxismo latinoamericano fue influenciado por él, como lo evidencia el siguiente fragmento:

La recepción de Gramsci coincidió con el auge de las «nuevas izquierdas» de las décadas de 1960-1970, cuya capacidad de consumir ingredientes intelectuales mutuamente incompatibles era considerable. (...) Proporcionó una estrategia marxista a aquellos países para los que la revolución de octubre podía haber servido de inspiración, pero no de modelo; es decir, para los movimientos sociales en situaciones y entornos no revolucionarios. (Hobsbawn, 2011, pp. 339-341)

Después de reconocer brevemente la recepción que tuvieron los planteamientos de Gramsci en América Latina, conviene traer a colación la constitución del *bloque histórico en el poder*, pues el pueblo organizado mediante el consenso –en este se llega a acuerdos para disputar la hegemonía y la transformación del orden vigente– requiere construirse como bloque histórico. En particular, la *contrahegemonía* surge desde el bloque histórico construido con base en la coincidencia de múltiples grupos que forman una unidad o bloque. En la filosofía política de Dussel este bloque articula lo material, en la medida en que los grupos se reúnen en pro de la permanencia y aumento de la vida humana. A su vez, la existencia de dicha unidad congrega el aspecto formal en el que la legitimidad procedimental y normativa depende de la toma de decisiones consensuales.

En ese sentido, se puede inferir del *principio formal de legitimidad* de la ética, subsumido por la política precisa, que es necesario alcanzar el consenso crítico, fruto de la participación simétrica de quienes han sido oprimidos y excluidos del consenso asimétrico, y propiciar la verdadera participación de estos individuos en un nuevo consenso que origine un orden social más justo. De este modo, dicho principio tiene como punto de partida, en primer lugar, el hecho de que los integrantes del consenso se reconozcan como iguales, es decir, como parte de una situación de equidad (o de un ambiente equitativo); segundo, de la exigencia de derechos y condiciones para el pleno desarrollo de la vida, ya que esta necesidad fue la que originó una distancia con el orden social vigente; y tercero, de propiciar una máxima participación que garantice no solo la legitimidad de lo allí decidido, sino un sistema democrático real. No obstante, en este punto de la deducción es pertinente retomar la siguiente advertencia de Dussel (2006): no quiere decir que el nuevo consenso deba *incluir* a los excluidos, dado que eso sería equivalente a introducir al Otro en lo mismo, en el orden

vigente que se supone se superaba; de lo que realmente se trata es de participar como iguales en un nuevo momento institucional.

A modo de cierre

En este capítulo se apreció el debate entre la ética del discurso de Apel y la ética de la liberación de Dussel. Por una parte, se ha evidenciado por qué el filósofo de la liberación acudió a una normatividad para lo político que hunde sus raíces en la ética, pues lo político no se puede situar en la fundamentación última –tal como se había propuesto desde la ética del discurso con el principio de responsabilidad histórica–, de modo que es necesario crear condiciones en las que se pueda desarrollar la vida para una posterior aplicación de la normatividad ética. Por ello, desde la perspectiva de Apel, la ética de la liberación se sitúa en la parte B.

Por otra parte, la ética de la liberación se apropió de cuatro asuntos clave sobre los cuales debatieron Apel y Dussel : 1) la diferenciación entre la parte A y B; 2) la defensa de la ética del discurso ante la afirmación de su eurocentrismo hecha por la ética de la liberación; 3) la observación que se hace desde la ética del discurso sobre las tesis de la filosofía de la liberación, específicamente, en torno a la ambigua combinación del historicismo hegeliano-marxista-heideggeriano y la ética incondicional de Lévinas; 4) un aspecto controversial para las éticas en cuestión: las figuras del escéptico y el cínico. Si bien se retomaron los ejes 1 y 2 para la discusión, es importante señalar que en la ética de la liberación se subsumió el principio normativo formal de la ética del discurso, pues este diálogo propició que Dussel abriera su horizonte de comprensión sobre la ética y la aprehendiera con base en dicho carácter normativo.

Asimismo, el filósofo argentino-mexicano acogió lo enunciado sobre el aspecto formal, en específico, aquello que se relacionaba con incluir los afectados en la comunidad de comunicación, a través del consenso, para plantear una racionalidad con validez empírica y así darle preponderancia a esta última sobre la racionalidad estratégica propia de la política. Esta subsunción del nivel formal sentó las bases para que las reflexiones del nivel ontológico de lo político (*potentia-potestas*) se fundaran en el consenso de la comunidad política. A su vez, como consecuencia del debate sobre los aspectos procedimental y formal, Dussel dilucidó la posibilidad de negar el consenso vigente por su carácter asimétrico y dominante,

pero también comprendió que el pueblo (la comunidad organizada) puede fundar otro consenso que ejerza su poder consensual, con el fin de transformar el orden vigente mediante una disputa por la hegemonía.

Luego de analizar el debate, los principales aprendizajes y los postulados de la ética del discurso que fueron subsumidos, se continuó con la crítica a esta corriente filosófica y la con la propuesta que la ética de la liberación hizo al respecto. La ética del discurso cuenta con un vacío teórico, pues no incorporó el nivel material, entendiendo por este el contenido del acto, y en esa medida quedó presa en el aspecto procedimental (dicho de otro modo, en la forma de proceder para llegar a un acuerdo) al no hacer un análisis sobre el contenido del acuerdo que se quiere alcanzar. En ese orden de ideas, la ética de la liberación propuso que el contenido sobre el que debe basarse todo acuerdo o consenso es la afirmación y producción de la comunidad de vida. Este es el contenido del acto, el nivel material, según Dussel. Por tanto, desde la ética de la liberación se planteó articular lo formal y lo material en un plano normativo.

Ahora bien, si lo político no puede generar sus propios principios, sino que debe acudir a la ética, la pregunta que se intentó responder en este capítulo fue la siguiente: ¿en dónde están anclados los principios éticos o en dónde se fundan? Se podría afirmar que Dussel tuvo como anclaje para los principios éticos un horizonte preontológico; en esta idea se vislumbran algunos postulados juveniles del autor, dado que para ese entonces se situaba en un suelo metafísico, ontológico y fenomenológico (Zubiri lo llamó *realidad*, Husserl *lebenswelt* y Heidegger *totalidad*) para afirmar un carácter a priori a toda experiencia política. Por lo anterior, Dussel habló de una ontología y una comunidad originaria, pero debido a ese carácter a priori y originario (es decir, ese modo de realidad) identifiqué un suelo preontológico del cual se desprende la ética y, en consecuencia, la política.

Añadía Dussel la siguiente premisa: todo sujeto tiene una inclinación o pulsión hacia la conservación de la vida humana. Para apoyar dicha idea, acudió al sentido de la corporalidad orgánica de la existencia de la ética y la fundamentó por medio de la neurociencia. Este punto ha causado polémica, pues es innegable que todo parte de lo biológico, en la medida en que primero se es un ser viviente. Sin embargo, la teoría de la ética de la liberación no puede negar que más allá de lo biológico, los seres vivos participan en una serie de construcciones culturales e históricas que propician visiones políticas y éticas

no determinadas neurobiológicamente. Considero que la discusión no debe versar sobre la vida biológica, y en particular, en torno al cerebro como órgano ético, por ese motivo, el foco de atención fue la vida como modo de realidad, y desde allí se parte para entenderla como referencia o axioma y centrar el debate en lo que realmente preocupa a la ética de la liberación, desde el nivel material: cómo se vive y cómo es posible alcanzar una vida digna, es esta la discusión de fondo.

Hacia la arquitectónica de la filosofía Política de la Liberación

Introducción a la política de Dussel

Para comprender la teoría filosófico-política de Dussel (1934) habría que rememorar aquel proyecto colectivo llamado escuela argentina de la liberación, puesto que fue allí donde se gestó la filosofía de la liberación de la que Dussel es su máximo exponente, mas no el único². Además, es necesario volver la mirada hacia dicha escuela con el fin de hallar las influencias que calaron en lo más hondo de la filosofía dusseliana.

La filosofía de la liberación nació en los años 70. Entre 1971 y 1973 se reunieron algunos profesores universitarios cuyo pensamiento estaba influenciado por las circunstancias históricas de América Latina, las cuales pueden resumirse en cinco factores, desde la perspectiva de Castro-Gómez (2020):

- La Revolución cubana en 1959, que en el marco de la Guerra Fría y la revuelta guerrillera en la década de los 60 desembocó en el nacimiento de una conciencia nacionalista antimperialista.
- El nacimiento de la teoría de la dependencia, hecho que representó un cambio epistemológico en la interpretación de las Ciencias Sociales en América Latina, pues sustituyó el binomio desarrollo-subdesarrollo por el de dependencia-liberación y, por consiguiente, toda la intelectualidad latinoamericana comenzó a hablar en lenguaje cepaliano (cabe recordar que Dussel lo sigue manejando).
- El surgimiento en 1968 de la teología de la liberación en el marco de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), evento que se llevó a cabo en Medellín, en la Universidad Pontificia Bolivariana.

² En el marco del Congreso de Filosofía (1971) hizo su primera aparición la escuela argentina de la liberación con los siguientes filósofos: Osvaldo Ardiles (1942-2010); Hugo Assman (1933-2008); Mario Casalla (s.f.); Horacio Cerutti (1950); Carlos Cullen (1943); Julio Darío De Zan (1940-2017); Enrique Dussel (1934); Aníbal Pedro Fornari (1943); Daniel Guillot (s.f.); Antonio Kinen (1940); Rodolfo Kusch (1922-1979); Diego F. Pró (1915-2000); Agustín Tobías de la Riega (1983-1943); Arturo Andrés Roig (1922-2012) y Juan Carlos Scannone (1931-2019).

- La expectativa que generó el retorno de Juan Domingo Perón a Argentina, después de 18 años de exilio en España, a causa de la dictadura militar de corte anticomunista y antiperonista liderada por Juan Carlos Onganía en 1966. Esta dictadura impulsó políticas desarrollistas en la línea manejada por Estados Unidos. Por tal motivo, se forjó en Argentina una alta conflictividad política y social que dio lugar a los movimientos guerrilleros y al célebre Cordobazo, una insurrección popular ocurrida en 1969.
- El quinto y último factor es el debate entre Zea y Salazar Bondy en 1968 en torno a la posibilidad de tener una filosofía auténtica en América Latina, lo cual generó que Dussel asimilara, en su filosofía de la liberación, el proyecto historicista desarrollado por Zea, Ardao y Roig. Este proyecto postuló que se debía reflexionar sobre los problemas universales de los que se ocupa la filosofía desde una perspectiva propia del continente, de modo que se pudiera acabar con la concepción de hacer de la filosofía latinoamericana una imitación del modo europeo de filosofar.

Por otro lado, en el libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* es posible leer las coincidencias que permitieron el encuentro de los filósofos argentinos en pro de su emprendimiento colectivo. En primer lugar, tenían la necesidad de convertir a la filosofía de su continente en auténtica filosofía, genuinamente latinoamericana y enfocada en el aquí y el ahora (Ardiles, et al., 1973); esta percepción reafirma el proyecto historicista y pone en evidencia una postura que va en contra del eurocentrismo en el quehacer del filósofo latinoamericano. Considero que esta visión se puede rastrear en la obra de Dussel, es decir que este autor también se acogió al proyecto de hacer filosofía a partir de las circunstancias históricas concretas.

La segunda coincidencia de la escuela de la liberación versa sobre la crítica a la filosofía de la modernidad, puesto que esta lleva consigo un sistema de dependencia de carácter colonial que impide la independencia económica y cultural de los pueblos latinoamericanos. Este asunto es fundamental para comprender la apuesta política de Dussel, debido a que, desde la modernidad, el poder político es entendido como un ejercicio de dominación, como se explica en este capítulo. Finalmente, los filósofos mencionados coincidieron en su perspectiva sobre cuál era la función del filósofo latinoamericano y su relación con el pueblo pobre y oprimido: “el filósofo debe hacerse intérprete de la filosofía

implícita del pueblo latinoamericano, interpretándola críticamente (...) ya que es en el pueblo pobre y oprimido donde se manifiesta lo nuevo de la historia” (Ardiles, et al., 1973, p. 272). Opino que lo anterior no debe perderse de vista, pues le ha causado no solo a la escuela, sino a la filosofía de Dussel, la etiqueta de “populista”; sin embargo, también el pueblo, como comunidad política organizada, es el fundamento ontológico originario que hace posible el despliegue del poder político (sobre ello se profundiza en este apartado).

Luego de observar este breve contexto en el que se hace evidente la influencia histórica que cataliza el nacimiento de la filosofía de la liberación, así como las coincidencias de la escuela argentina, es necesario abrir la puerta de la filosofía de Dussel que precisamente convoca esta investigación. En 1976 se escribió el libro *Filosofía de la liberación*, en cuyo prólogo reconoció el filósofo argentino-mexicano que debió salir de su país a causa de un atentado de bomba que la derecha peronista ejecutó en su casa, por lo que su obra carece de bibliografía³. En este libro se expuso un marco categorial filosófico provisorio (a saber: proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación y liberación, más cuatro momentos metafísicos: erótica, política, pedagógica y antifetichismo) para abordar lo que sería la praxis de la liberación. No obstante, el joven Dussel se regía aún por el método fenomenológico-existencial y en su texto estaban impresas las huellas de Heidegger, Sartre, Ricoeur, Ponty y Lévinas. Debido a ello no es extraño que sus planteamientos sean abordados desde el cara-a-cara y teniendo en cuenta la responsabilidad por un otro que es distinto, pero es víctima de la injusticia.

En las palabras preliminares del mismo libro –en la edición del Fondo de Cultura Económica, publicada en 2006– manifestó el autor: “los años que han pasado nos han ido dando la razón en cuanto al punto de partida de nuestra reflexión filosófica” (Dussel, 2011a, p. 14). Esta frase hace referencia a la pretensión del discurso naciente de la filosofía de la liberación que denunciaba la pobreza de la periferia, el proceso de destrucción ecológico a causa de los efectos del capitalismo, y el militarismo del imperio estadounidense, por ello se presentó “la filosofía de la liberación como pensamiento crítico radical desde la alteridad de muchos rostros oprimidos y excluidos” (Dussel, 2011a, p. 15).

³ Fue gracias a Zea que Dussel logró exiliarse en México. Hoy en día el filósofo ya cuenta con la nacionalidad mexicana y está colaborando con López Obrador en lo que él llama la Cuarta Transformación.

En ese sentido, aunque esta edición no tiene cambios sustanciales, se le sugiere al lector en el apartado “De la política al antifetichismo” que revise los libros *20 tesis de política* y *Política de la liberación*; se puede deducir que estos textos fueron sugeridos, porque en *Filosofía de la Liberación* lo político se abordó como un momento meta-físico en el que a partir de la relación hermano-hermana se enmarcan las acciones humanas –de carácter social y práctico– en el ámbito nacional e internacional. Asimismo, allí no se enfatiza en las mediaciones políticas que fueron tratadas en el apartado *De la naturaleza a la económica*. Por último, cabe resaltar el fragmento final de las palabras preliminares: “Han surgido numerosos gestos de liberación, y en especial en América Latina, donde iniciando el siglo XXI pareciera que el pueblo latinoamericano comienza a ponerse de pie y se dispone a labrar el camino a su segunda emancipación. Hemos actualizado muy poco la obra aunque se notarán ejemplos de hechos históricos posteriores a la primera edición.” (Dussel, 2011a, p. 16).

Ahora bien, Mendieta (2001) presentó tres periodos o estadios intelectuales propuestos por Dussel que es preciso mencionar. El primer estadio tiene como bases la ontología y la metafísica, y fue influenciado por los planteamientos de Heidegger, Ricoeur y Lévinas, entre otros autores ya mencionados; el segundo estadio se vincula con los postulados de Marx, y el tercer estadio se enmarca en la ética del discurso, lo que pone de manifiesto la influencia de Apel y Habermas desde la concepción de una ética normativa. En este orden de ideas, si tuviera que ceñirse esta investigación a los tres estadios intelectuales de Dussel, me atrevería a decir que lo político en el primer estadio no había llegado aún al meollo del asunto, el cual aparece con más fuerza en el tercer estadio, como fruto de la rica experiencia que ha tenido su filosofar gracias al diálogo con Apel –en él, los postulados de Marx fueron clave, así como sus raíces ontológicas y metafísicas–.

Es importante resaltar que en *Filosofía de la liberación* el filósofo argentino-mexicano apostaba por un marco categorial parcial, mientras que al desarrollar el concepto de la política en *Política de la liberación Vol. II Arquitectónica* expuso un marco categórico que ya no tiene el adjetivo *provisorio*. De este modo, parece ser que encontró unas categorías fundamentales, pero estas aún no han sido terminadas, puesto que falta un tercer volumen que contiene una deconstrucción de otras categorías, a partir del ámbito crítico. Sobre este asunto, Dussel afirmó lo siguiente:

No proponemos un sistema teórico cerrado; por el contrario, se trata de un *marco teórico* de los temas más urgentes, más pertinentes, exigidos por la experiencia global, planetaria al comienzo del siglo XXI. (...) Es una *arquitectónica abierta* a nuevos temas, nueva posibilidad de construcción de conceptos o categorías interpretativas, de acuerdo a la novedad que la historia nos vaya deparando. (Dussel, 2009, p. 13)

Además, en el prólogo de la *Arquitectónica* se manifiesta que quizás el propósito que ha impulsado al autor desde su juventud es brindar un marco categorial para abordar los distintos fenómenos que siempre están arraigados a la historia. También llama la atención el papel que Dussel le ha dado a los hechos del siglo XXI en los prólogos mencionados. Antes de escribir la *Arquitectónica*, Dussel había dictado un curso de filosofía política en la Universidad Autónoma de México (UNAM); a partir de estas clases escribió un libro titulado *20 tesis de política*, y precisamente en sus palabras preliminares se reveló la preponderancia del devenir histórico del siglo XXI. En su etapa de madurez, el filósofo argentino-mexicano contempló los acontecimientos políticos más importantes de los países latinoamericanos, ocurridos durante la década que había pasado al momento de escribir el libro. Estos acontecimientos fueron: el nacimiento de nuevos movimientos sociales (las Madres de Plaza de Mayo, el movimiento piquetero, los Sin Tierra y las comunidades zapatistas) y las victorias en las elecciones de Néstor Kirchner en Argentina, de Hugo Chávez en Venezuela, de Tabaré Vázquez en Uruguay y de Evo Morales en Bolivia.

Lo anterior trajo como consecuencia la intención de crear una nueva teoría, “una interpretación coherente con la profunda transformación que nuestros pueblos están viviendo” (Dussel, 2006, p. 7). Aquello despertó en Dussel la necesidad de elaborar una teoría que permitiera comprender estos nuevos acontecimientos, los cuales representaban una esperanza para la liberación de las personas oprimidas y excluidas en el contexto latinoamericano. A su vez, Dussel (2006) había advertido en las palabras preliminares que el *noble oficio de la política* es de carácter comunitario, pero que es posible notar cómo la actividad política se ha corrompido y se ha alejado de lo comunitario, debido a la satisfacción del interés de las élites políticas.

En resumen, se evidencia en el nacimiento de la filosofía de la liberación una filosofía creada a partir del contexto latinoamericano de entonces que, a la vez, tiene en cuenta a los pobres y excluidos de las periferias, y contempla una crítica a la modernidad. Dussel ha atravesado diversos estadios intelectuales, pero entre sus objetivos primó la necesidad de crear una nueva teoría, y con ella, un marco categorial que respondiera a las circunstancias

históricas en las que se encontraba el fenómeno político estudiado. Finalmente, la época de madurez de Dussel estuvo acompañada por un enriquecimiento teórico que se retroalimentó con el diálogo filosófico sostenido con Apel, así como con los hechos vividos en el primer decenio del siglo XXI, en donde si bien hubo victorias electorales importantes, también hizo presencia la corrupción institucional o la fetichización del poder.

Panorama general (exposición de los niveles)

Para iniciar, la *Arquitectónica* es la propuesta de la filosofía política de la liberación que implica un momento ontológico y uno normativo, sobre los cuales se levanta una estructura institucional. Conviene resaltar que la intencionalidad de la *Arquitectónica* es desplegar una concepción positiva sobre el poder político, en contraposición con la concepción moderna en la que el ejercicio político ha sido comprendido como dominación. Dussel advirtió en el prólogo que la política de la liberación parte de una categoría fundamental que organiza todo el sistema de categorías restantes, esta se denomina *poder político*. De este modo, para comprender el poder político, primero es necesario remitirse al momento ontológico de la política, pues es ese el suelo sobre el cual se erige una estructura institucional. Por tanto, se está ante la búsqueda de un fundamento ontológico en el campo político, lo que supone considerar lo siguiente:

La pregunta ontológica en nuestro tema se enuncia así: ¿cuál es el fundamento (Grund) de todo lo que llamamos político? ¿Cuál es la última referencia irrebasable que explica a la acción política, a las instituciones y a los principios implícitos políticos? Esa última instancia puede alcanzarse ascendiendo dialécticamente en la Totalidad compleja de los entes, mediaciones, momentos políticos hasta el *fundamento* simple que los abarca y los funda; para después por la vía *descendente* epistémica, explicar los momentos ónticos de la política. (Dussel, 2009, p. 47)

Así pues, es necesario anotar que dicho fundamento ontológico develará la esencia o el *ethos* del ejercicio del poder político en relación con lo óntico, esto es, las instituciones. El filósofo argentino-mexicano consideró que el poder político se relaciona con la *voluntad de vida*; la voluntad impulsa al ser humano a permanecer en la vida, ese querer-vivir inevitablemente desembocará en la elección de posibilidades para llegar a una finalidad. Al mismo tiempo, dichas posibilidades se sitúan en un plano óntico, pues surgen de la capacidad que tiene la voluntad para poner en existencia los entes que necesita. De esta manera:

El poder político es una facultad de la comunidad política (*potentia*), de todos sus miembros, y como tal inalienable y permanente. Para el ejercicio delegado empírico de dicho poder (*potestas*) es necesario su diferenciación, que consiste en la escisión institucional de las diversas funciones

requeridas para la sobrevivencia legítima de la comunidad, para su factibilidad empírica. Todo ciudadano sigue siendo comunitaria y perpetuamente el referente último del poder como *potentia*. (Dussel, 2009, p. 201)

Debido a lo anterior se funda el poder político, pues las instituciones, denominadas *potestas*, son entes políticos que sirven para suplir las necesidades de las voluntades (salud, vivienda, trabajo, educación, entre otras). Entretanto, aquella voluntad que tiene el poder de poner en existencia algo recibe el nombre de *potentia*. De manera que, en términos ontológicos, la *potentia* es el ser oculto de lo político, mientras que las *potestas* son el fenómeno y están en el plano óntico, puesto que el ser es abstracto y se concretiza cuando se unen las voluntades y llegan a institucionalizarse.

El fundamento ontológico es la *potentia*, ella construye los entes políticos: *potestas*. De ahí que, cuando se habla de corrupción o fetichización del poder, el representante de las *potestas* cambia la fuente del poder, por ello el que está en las *potestas* ejerce su mandato según lo que exige la *potentia*, y esta última se obedece a sí misma cuando delega su poder a las *potestas* (esta concepción positiva del poder es denominada *poder obediencial*). En palabras del autor:

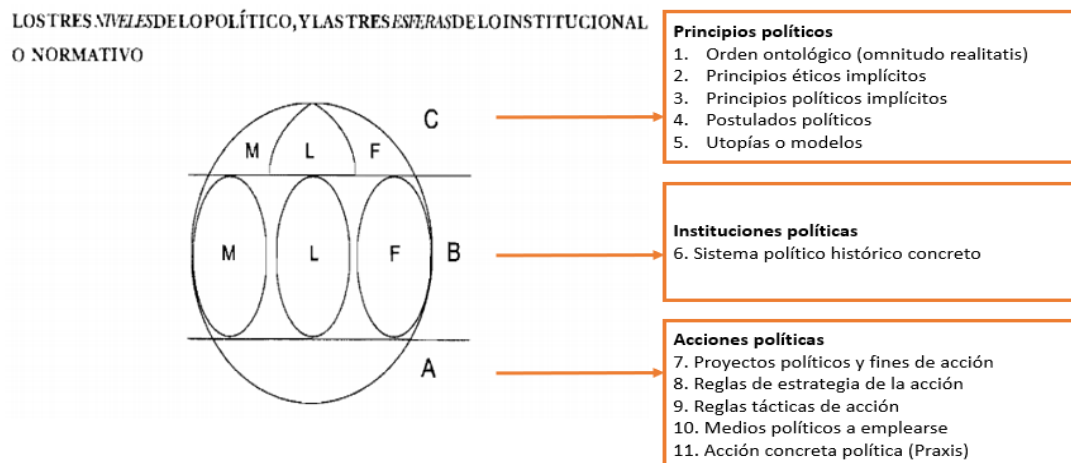
El fetichismo en política tiene que ver con la absolutización de la “voluntad” del representante (“así lo quiero, así lo ordeno; la voluntad [del gobernante] es el fundamento [la razón]”), que deja de responder, de fundarse, de articularse a la “voluntad general” de la comunidad política que dice representar. La conexión de fundamentación de la *potestas* (el poder que debía ser ejercido delegadamente) se desconecta de la *potentia* (el poder del pueblo mismo), y por ello se absolutiza, pretende fundarse en sí mismo, autorreflexiva o autorreferencialmente. (Dussel, 2006, p. 41)

Tales postulados dusselianos coinciden con la idea del contrato social y la voluntad general de Rousseau, por ello se piensa que Dussel es contractualista. Sin embargo, el contrato aquí tiene dos variaciones y estas determinan el ejercicio del poder político: la primera radica en que la voluntad, aunque es general, es voluntad de vida; la segunda se refiere a cómo se lleva a cabo ese acuerdo entre voluntades. Sobre esta última definición se observa que la ética del discurso propuesta por Apel enriqueció la perspectiva dusseliana, pues el objetivo es generar un diálogo simétrico en el que los afectados tengan capacidad de decisión. Lo anterior se conoce como *poder consensual* en Dussel. Así pues, se reconoce que es necesario el *consenso racional* para no caer en la lógica de la dominación, y en cambio, lograr la unidad en pro de ir en la misma dirección. Sobre ello conviene tener en cuenta el siguiente fragmento:

La política se ocupará, exactamente, de manejar la articulación de las voluntades de todos los miembros de una comunidad política en su mutuo ejercicio, para lograr la institucionalización, la constitución y la efectividad del poder, es decir, para que *pueda poner-ejercer* las mediaciones prácticas para la remanencia y aumento de la vida humana de esa comunidad. (Dussel, 2009, p. 58)

No obstante, habría que aclarar una categoría más para entender la perspectiva de los niveles, a esta se le denomina *campo*. Para Dussel (2011a) los seres humanos se desenvuelven en diferentes contextos, de manera que hay tantos campos como ámbitos posibles en los que se realizan las acciones y se forjan las instituciones (por ejemplo: los campos erótico y pedagógico). En concreto, el campo político está atravesado por fuerzas singulares e intersubjetivas que se relacionan con las instituciones, pero para Dussel las delimitaciones de este campo se rigen por la normatividad ética.

Una vez cimentado ontológicamente (o transontológicamente) el campo político, hay que tener en cuenta la compleja estructura que lo constituye a partir de tres niveles: a. el nivel de la acción estratégica, b. el nivel de las instituciones y c. el nivel de los principios normativos. Estos niveles cuentan con un momento deontológico y, a su vez, en la *Arquitectónica* Dussel planteó que cada uno responde a unas reflexiones puntuales, tal como aparece en la siguiente figura:



Fuente: sistematización de los gráficos Dussel, 2009, pp. 48-350.

Figura 4 Sistematización de los gráficos

De este modo se evidencia que los niveles que componen el campo político están ordenados jerárquicamente: C es la cúspide de lo político y A la base. Sin embargo, no hay que olvidar la dialéctica constante en la que se desarrollan las partes en la teoría de Dussel, por tal motivo, en el nivel C se proponen unos principios políticos normativos e implícitos que animan los niveles A y B. También se debe considerar que todo está mediado por las

esferas de lo material (M), lo formal o la legitimidad (L) y la factibilidad (F). No es posible abarcar en este capítulo los numerales de cada nivel, pues se trata de un tema lo suficientemente amplio, por ello los niveles A y B se explican de forma concisa y en relación con el nivel C.

Nivel de los principios implícitos fundamentales: la normatividad de la política

De acuerdo con Dussel (2009), reflexionar sobre la política equivale a abarcar el arte de lo posible, en contraste con lo imposible (es decir, lo antipolítico, por ejemplo: asesinar al disidente político). En este sentido, para Dussel los principios sirven, por una parte, para delimitar el campo político y, por otra parte: “son condiciones *a priori* intrínsecas constituidas de la existencia originaria de los pre-sub-puestos normativos ontológicos del poder político” (Dussel, 2009, p. 348). Esto quiere decir que en la teoría de Dussel hay algo “antes, debajo y puesto” en el campo político que funciona como cimiento o fundamento, así para un despliegue positivo del poder (en la consensualidad del poder, en la legitimidad de las instituciones, en el querer vivir comunitario, en la relación de factibilidad con la escasez de bienes naturales, en la acción estratégica como política en sus componentes materiales, formales y factibles) es necesario cumplir los principios para evitar lo que Dussel denomina *fetichización del poder*.

Además, si hay corrupción éticamente, no hay liberación política, pues “¿sería posible una política en la que *todos* mintieran, robaran, mataran...? (...) ¿Cuáles son las condiciones éticas mínimas para que sea posible [un sistema político]?” (Dussel, 2011b, p. 147). Las preguntas planteadas por el filósofo argentino-mexicano develan la relación entre la ética y la política, en la medida en que para este autor la primera tiene como función ser subsumida en un campo práctico para instaurar dentro de él una normatividad que lo haga posible y no contradictorio (Dussel, 2011b).

A propósito de este tema, Dussel (2009) expresó: “para nosotros, los principios éticos (y en su momento políticos, como despliegue del «ser-humano» en una región ontológica o un «campo práctico» analógico) explicitan como exigencias enunciados que tienen dimensiones ontológicas, o del sujeto real viviente, ya dadas” (p. 352). Esta concepción implica que los principios éticos se desarrollan debido al componente ontológico (*potentia*) y, en consecuencia, en el ejercicio del poder consensual, pues allí se manifiesta la exigencia

de la comunidad política de querer-vivir (voluntad de vida). De este modo, los principios políticos quedan justificados, pues:

Se trata[n] de una exigencia política de vida o muerte, de legitimidad real y cuyo no-cumplimiento produce no solo una incoherencia práctica o el innecesario sufrimiento de los pueblos enteros, sino la destrucción misma del poder consensual como tal (el origen último de lo político): la *potentia*. (Dussel, 2009, p. 347)

La *potentia* –que es poder en sí– se organiza, entonces, como una comunidad política cuyas exigencias de vida están articuladas en un consenso en el que prima el querer-vivir comunitario, mientras que a partir de las necesidades para el poder-vivir se fundan los entes políticos (instituciones y representantes). Por ello, Dussel (2009) manifestó que los principios aparecen en el momento político esencial. Cabe mencionar que lo esencial es la *potentia* (en términos ontológicos) y lo político tiene lugar en un ejercicio de poder consensual que trae consigo principios implícitos; a su vez, estos últimos se vuelven explícitos en las *potestas*, dado que tienen como función definir un marco de referencia entre lo posible y lo imposible. A modo de analogía, es posible afirmar que los principios son como las reglas de un juego, puesto que sirven para organizar y orientar las acciones posibles e imposibles.

Ahora bien, en la política de la liberación los principios devienen del campo ético, pues constituyen obligaciones que funcionan como imperativos en la subjetividad. No obstante, los principios se concretan en las acciones que suceden en campos determinados, por ejemplo, solo en un acto concreto se puede hablar de justicia. Es por ello que en la política de la liberación de Dussel se halla una subsunción de los principios éticos, aunque aquello no significa que los principios éticos y políticos sean idénticos, sino que son semejantes, dado que comparten un lugar común. La siguiente figura puede dilucidar dicha cuestión:

Esquema 24.03. LOS PRINCIPIOS ÉTICOS (ANALOGADO PRINCIPAL)
SON SUBSUMIDOS ANALÓGICAMENTE POR LOS PRINCIPIOS
PRÁCTICOS (ANALÓGADOS MÁS CONCRETOS) DE CAMPOS
PARTICULARES

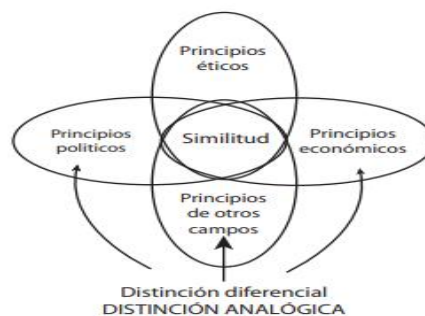
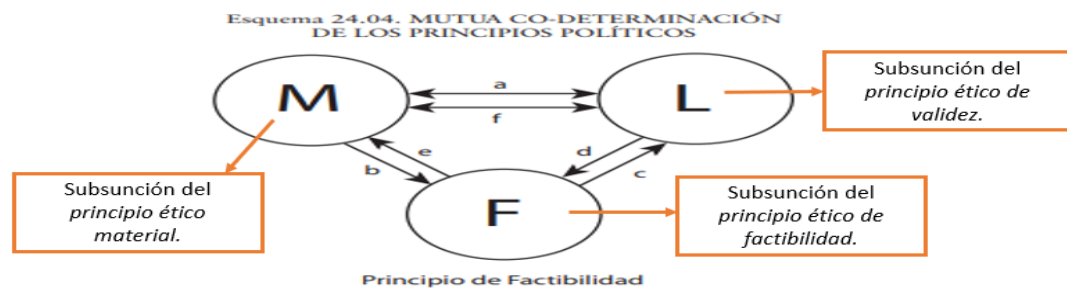


Figura 5 Esquema 24.03

(Dussel, 2009, p. 366).

La similitud no es identidad, es semejanza, de ahí que el concepto de normatividad en lo político no deba ser considerado como algo meramente ético, pues al respecto Dussel propuso una *distinción determinada analógica*, lo cual significa que “los principios éticos son subsumidos en todas las acciones e instituciones políticas, pero bajo las exigencias de obligaciones políticas” (Dussel, 2009, p. 377.) En consecuencia, el campo político tiene unos principios deontológicos que mutan según las obligaciones propias de lo político. Hasta este punto llama la atención ver cómo en la política de la liberación los principios explicitan como exigencias aquellos enunciados del sujeto viviente, cuyas necesidades deben ser cubiertas. Asimismo, conviene fijarse en la dimensión histórico-cultural que no solamente crea necesidades, sino que transforma las obligaciones políticas en el tiempo. En suma, toda normatividad se aplica en un sujeto o en una circunstancia con características sociohistóricas y culturales

A partir de ello podría surgir la siguiente cuestión: ¿Cómo propone Dussel una descripción de la subsunción en el caso de los tres principios fundamentales de la ética en el campo político? Primero, cabe aclarar que no se está reflexionando sobre los postulados políticos, sino sobre los principios. Según Dussel (2009), los primeros son enunciados que orientan la acción, pero pueden no ser realizables, puesto que lógicamente son perfectos, pero empíricamente son imposibles, mientras que los segundos son deberes, es decir, obligaciones. Asimismo, los principios se articulan y se codeterminan en una arquitectónica compleja sin última instancia. De acuerdo con lo expresado por el filósofo argentino-mexicano, lo anterior se debe a que la finalidad de dicha articulación radica en evitar las falacias reductivas en lo político. El siguiente esquema muestra cuáles son los principios y, posteriormente, se explica la subsunción de cada uno de ellos:



Fuente: gráfico: (Dussel, 2009, p. 385). Información: Dussel, 2006.

Figura 6 Complemento de esquema 24.04

Los principios normativos en la política se apoyan en los principios éticos que son abstractos y primeros. Los principios se denominan de la siguiente manera: material (M), formal o de legitimidad (L) y de factibilidad (F). Es necesario recordar que estos suponen condiciones radicales de posibilidad que conforman la esencia de lo político. Asimismo, para realizar la propuesta de la política de la liberación se acudió a la analéptica (igual que en el caso de la ética de la liberación), por lo cual los principios normativos “son en primer lugar *negativos*, en referencia a una positividad injusta. Siendo el sistema vigente (lo dado, lo *positivo* al decir de M. Horkheimer) el que produce víctimas” (Dussel, 2006, p. 101). En otras palabras, los principios permiten evaluar la positividad del orden dado desde la negatividad crítica, y luego se vuelve sobre ellos para posibilitar un nuevo orden.

En esa medida, para el campo político la subsunción es la siguiente: en el caso del *principio ético de validez*, que en la ética es un componente formal para dar lugar a la pretensión de bondad, este es subsumido de forma analógica como *principio político de legitimidad*, el cual se reconoce en la *Arquitectónica* como *principio democrático*:

El principio de legitimación crítico o de democracia liberadora (completamente alejada de la democracia liberal) podría enunciarse así: ¡Debemos alcanzar consenso crítico, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos, de las víctimas del sistema político, porque son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente! (Dussel, 2006, p. 105)

Desde la perspectiva de Dussel, los excluidos siempre han luchado por participar en la creación del consenso, puesto que allí también se disputa una lucha por el reconocimiento de derechos y la toma de decisiones. Esta exigencia hizo posible que se abriera la democracia a un plano de legitimidad y, por tanto, de participación, un camino aún no culminado. Para este filósofo, los excluidos no deben ser “incluidos” en el antiguo sistema (en lo mismo para los mismos), sino que deben participar como iguales en un nuevo momento institucional, es decir, en el nuevo orden político. En efecto, cumplir este principio normativo democrático permite efectuar acciones legítimas y organizar nuevas instituciones de legitimación. Dussel (2006) aclaró que la democracia en este caso se entiende en una doble vía, primero, como principio normativo (una obligación), y segundo, como un sistema institucional que hay que saber transformar permanentemente.

De igual manera, Dussel (2009) mencionó que el *principio ético material* es subsumido por el *principio material universal* de la política –en ambos el contenido de la vida humana sigue siendo el eje central–. La política en su sentido ideal debe tener esa

responsabilidad por la vida, sobre todo la de los más pobres, por ello ha de garantizar las condiciones óptimas para su desarrollo o, en términos del filósofo, tendrá que propender por reproducir o acrecentar la vida de la comunidad. Dussel lo expresó claramente: “(...) debemos reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas, descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumenta la vida de toda la comunidad!” (Dussel, 2006, p. 103).

La esfera material también está compuesta por subesferas: la cultural, la ecológica y la económica. En ese orden de ideas, se debe precisar que las instituciones tienen los siguientes deberes: apoyar la identidad cultural de las comunidades que participan en el sistema político; propiciar un consenso en el que ellas puedan participar con simetría sobre las decisiones que las podrían afectar; garantizar la preservación de la vida del planeta tierra con políticas públicas, nacionales e internacionales que respeten la biosfera; y, por último, generar sistemas económicos que permitan el aumento de la vida y no del capital.

Finalmente, el *principio de factibilidad* de la ética se transforma en un *principio de factibilidad estratégico-política*, lo que implica, según el autor, mayores componentes prácticos, y más responsabilidades a corto y largo plazo de las instituciones existentes:

Por ello, es igualmente un principio de responsabilidad de los efectos de las acciones y las instituciones que hay que saber prever con seriedad honesta –sabiendo de las limitaciones propias del agente humano finito–, desde cuyos efectos negativos (aunque sean no-intencionales) se iniciará la tarea deconstructiva de toda la Crítica de esta Política de la Liberación. (Dussel, 2009, p. 373).

Como se ha expuesto, todos los principios y esferas no son independientes unos de los otros, sino que, por el contrario, coexisten y se determinan mutuamente. Debido a ello, el principio de factibilidad en la política, así como en cualquier otro campo, está ligado a los otros dos principios (el material y el formal); por consiguiente, este principio sirve para determinar la posibilidad tanto de lo material como de lo formal, pero se ejerce en una acción específica, a saber, el juicio de los medios para llegar a un fin, en particular en el contexto del marco normativo. En esa medida, el principio normativo de factibilidad política implica lo siguiente:

Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas tienen que ser siempre consideradas como posibilidades factibles. (...) los medios y los fines exitosos de la acción y de las instituciones deben lograrse dentro de los “estrictos marcos” –como indicaba R. Luxemburgo–: a) cuyos contenidos están delimitados y motivados desde dentro por el principio material político (la vida inmediata de la comunidad), y b) cuya legitimidad haya quedado determinada por el principio tecnocrático. (Dussel, 2006, p. 83)

Un argumento en contra de los principios, en especial del de factibilidad, podría ser que este disminuye las posibilidades estratégicas. No obstante, Dussel (2006) advirtió que, si bien pareciese disminuir el efecto de la acción política estratégica, en realidad a mediano y largo plazo lo que se minimiza es la posible contradicción de las acciones en el campo político, de manera que, a mayor grado de coherencia, más convencimiento de los actores políticos (sociedad civil), y con ello mayor legitimidad política.

En suma, teniendo como marco referencial el esquema 24.04, los principios políticos que fueron subsumidos de la ética quedaron codeterminados por ello. Es prudente, en ese sentido, explicar esa codeterminación desde el punto de vista de Dussel (2009): primero, M limita a F en cuanto a las acciones e instituciones que se dan a nivel estratégico, en pro del aumento y prevalencia de la vida; F limita a L, pues al deliberar y decidir acerca de las acciones o instituciones, se deben tener en cuenta las posibles condiciones empíricas para tal consenso; a su vez, L limita a F, puesto que todo análisis sobre una acción estratégica política depende de una discusión democrática; F limita a M, en la medida en que obliga a la sensatez y realismo para el aumento de la vida; y, finalmente, M limita a L, dado que orienta el sentido de la discusión hacia las exigencias procedimentales de la deliberación.

Los niveles de la acción estratégica (A) y de las instituciones (B) desde los principios (C)

Los principios en lo político animan los niveles A y B, porque demandan de estos niveles un ejercicio de poder positivo que trata de garantizar: la consensualidad del poder, la legitimidad de las instituciones, el querer vivir comunitario, la relación de factibilidad con la escasez de bienes naturales, y la acción estratégica como política en sus componentes materiales, formales y factibles.

Al principio de este capítulo se enunció que los filósofos de la escuela de la liberación coincidieron en la crítica a la modernidad, debido a que esta trajo consigo el carácter colonial y dependiente de los pueblos latinoamericanos. En la política de la liberación también se vuelve sobre la modernidad, pero con el propósito de hallar la concepción del ejercicio del poder político; dicha concepción se presenta en un sentido negativo, en la medida en que el poder político es visto como dominación. Aunque se nombra al ego conquiro, el objetivo no era desarrollarlo como en el primer estadio intelectual de Dussel, mediante la falacia desarrollista y los momentos de invención, descubrimiento de América, conquista y colonización del mundo de la vida (Dussel, 1992), sino que “pasa a ser la definición del que

«puede» hacer lo que le plazca ya que no tiene límite en otra voluntad que le ofrezca tanta resistencia como para tener que acordar un pacto con simetría” (Dussel, 2009, p. 22).

De acuerdo con lo anterior, Dussel identificó que la gran mayoría de postulados modernos conciben justamente que el poder político es dominación, y teniendo en cuenta que la acción estratégico-política habla del tipo de acción que se debe llevar a cabo, se acude a dicha acción como algo meramente técnico y procedimental en pro de lograr la dominación. Este rastreo sobre la acción estratégica como dominación en la modernidad (Dussel, 2006; Dussel, 2009) trajo consigo los siguientes descubrimientos:

- El libro *El arte de la guerra*, un texto que no solo inspiró a Maquiavelo y a Napoleón, sino que hizo evidente el ejercicio de poder con manipulación y ocultamiento de los actos.
- Los postulados de Max Weber (1864-1920) quien, desde una posición neokantiana se preguntó por el sentido de la acción, pues también consideraba que esta constituye un acto estratégico. Sin embargo, este autor empleó la razón teleológica (medio-fin), aunque bajo un esquema de racionalidad electiva que calcula fines en vista de valores –estos últimos hacen referencia a la gestión económica–.
- El caso de Schmitt (1888-1985), quien se preguntó ¿cuál es esa determinación conceptual que constituye este fenómeno de lo político? Es la agrupación de amigos-enemigos, dijo Schmitt (como se citó en Dussel, 2009): “Todo enturbiamiento de esta categoría de amigo-enemigo se explica únicamente como resultado de haberla confundido con abstracciones o normas de algún otro tipo” (p. 120). Sin embargo, como respuesta a ello surgió una de las múltiples críticas que hizo Dussel a Schmitt, pues para el filósofo argentino-mexicano una agrupación no funda el concepto de lo político, pues ya supone tal concepto.

Ahora bien, si puede haber un ejercicio positivo del poder (sin dominación), entonces es preciso volver sobre las acciones posibles e imposibles dentro de ese ejercicio, es así como “la acción estratégica se sitúa en el centro de una indefectible dificultad en el proceso de decisión en su operatividad” (Dussel, 2009, p. 107). Se puede concluir entonces que para el filósofo argentino-mexicano el sentido positivo versa sobre lo posible, mientras que lo

contingente se vincula con lo factible (principio de factibilidad) y lo necesario se relaciona con las instituciones (principio formal y material).

Es en torno a ese tema que aparecen en la teoría de Dussel las críticas antiprincipialistas en el ámbito de lo político, debido al carácter contingente de los actores y de lo político en sí mismo. Ante ello, habría que resaltar que la doble contingencia (posible-imposible) no se elimina, pues es un rasgo inevitable de lo humano; lo que sucede con ella es que se encuentra asegurada en un marco político normativo, es decir, la normatividad en la acción política sirve para saber manejar lo contingente. Me atrevería a decir que, si hay un punto de fuga en la distinción determinada analógica en lo político sería el carácter sociohistórico y cultural de los principios políticos, lo cual quiere decir que estos mutan según las obligaciones políticas de cada época.

Así pues, para construir una visión positiva de la acción estratégica Dussel expuso algunos planteamientos de Laclau (1935-2014) sobre la lucha por la hegemonía. Para Laclau, el campo político también es una disputa por la hegemonía en la que se realizan acciones estratégicas, más aún, no se trata de una alianza de clase, sino de una articulación de fuerzas históricas. Aunque Dussel parecía estar de acuerdo con la teoría de Laclau sobre la hegemonía, precisó que una acción propiamente estratégica “se presenta como una acción práctico política que incluye mayor complejidad y normatividad que la meramente instrumental” (Dussel, 2009, p. 132), entiéndase por esta última la técnica que elige según medios y fines.

Por tanto, en la política de la liberación aparece no solo el principio de factibilidad, sino los principios material y formal en el nivel de la acción político-estratégica, puesto que en el primero se halla la voluntad en relación con el querer-vivir, mientras que en los otros dos se encuentra la razón que por la cual se eligen las mediaciones para llevar a cabo un proyecto de vida. De lo formal se va a desprender el poder político (siempre en relación con el principio material), el cual se divide en el poder consensual, donde se halla la *potentia*, y en el poder hegemónico en el que se manifiestan las *potestas*. Cabe mencionar:

[Que] sin estas distinciones mínimas, una política normativa es imposible. Si el ejercicio de la *fuerza* en esas cinco dimensiones [*material, formal, poder político, poder consensual* y el *poder hegemónico*] no puede ser discernida con criterios normativos caeremos en una confusión en la que toda normatividad política ha cedido el lugar a la estrategia cínica de la dominación o la violencia. (Dussel, 2009, p. 132)

A causa de lo anterior, para el filósofo argentino-mexicano una acción estratégico-política debe tener en cuenta que una comunidad política está constituida por una multiplicidad de voluntades y de actores, que pese a tener intereses particulares, como comunidad comparten el interés por el mantenimiento y aumento de la vida humana. Por ello, tal acción estratégico-política debe darse en un contexto de respeto por el marco normativo de lo político y, a la vez, ha de contemplar la *pretensión de justicia*, es decir, “la plenitud compleja del acto político estratégico-institucional que cumple principios políticos implícitos” (Dussel, 2009, p. 172). La pretensión de justicia en este nivel A se vincula con el cumplimiento de las exigencias del consenso racional comunitario, debido a que el poder político y su ejercicio se nutre de la *potentia*, de la comunidad política, pues es esta la que funda las instituciones políticas a través de ese poder consensual y, por ello, se puede hablar de legitimidad. Si una acción política se convierte en dominación, es ilegítima, en tanto que pasa por alto el ejercicio de poder político que partía desde el poder consensual para potenciar el interés de toda comunidad política.

Por tanto, en el campo político intervienen las acciones estratégicas de los diversos actores quienes, organizados en torno al ejercicio del poder político, mediante la unidad de voluntades contenidas en el consenso, toman decisiones factibles empíricamente. Asimismo, es importante resaltar que para Dussel el bloque histórico es una forma de estructura sociopolítica estratégica, pues se refiere a una expresión de la fuerza unitiva de la comunidad, fruto del poder consensual y del poder político institucionalizado. Sobre el poder consensual conviene añadir que este puede fundar o resignificar las instituciones políticas, gracias a que goza de legitimidad procedimental y normativa en la toma de decisiones. Hasta este punto puede que algunos autores vean una moralización de la política, dado que “es posible organizar normativamente la coexistencia humana, a partir de criterios consensuales procedimentales” (Luján & Cássia, 2014, p. 87). No obstante, aquella sería una visión reducida, pues solo tendría en cuenta la esfera de lo formal, y desconocería la coexistencia de esta con lo material y factible.

Ahora bien, antes de abordar el nivel político-institucional es necesario comprender lo siguiente: en primer lugar, para Dussel (2009), Foucault (1926-1984) había acertado al dimensionar el poder como aquello que está diseminado en toda la estructura social y, por tanto, no es unilateral. En segundo lugar, se debe distinguir entre sociedad política y

gobierno, pues el poder corresponde en última instancia a la comunidad política; por ello, la sociedad política (entendida como Estado) ejerce delegadamente el poder diferenciado, así como la autoridad, de manera delegada, pues la comunidad ha llegado al consenso de *obedecer-se*. En tercer lugar, hay un poder indiferenciado de la comunidad política que responde a una mera voluntad general llamada *potentia* y como tal no puede ejercerse, solo hasta que se institucionaliza; por consiguiente, el poder no se toma, se ejerce. En cuarto lugar: Las «instituciones políticas» son las que empírica y efectivamente hacen posible el ejercicio concreto delegado del poder político. Sin las mediaciones, sin las instituciones, el poder abstracto queda reducido a una pura posibilidad impracticable. Las instituciones políticas, entonces, son las mediaciones del poder. (Dussel, 2009, p. 199)

En este orden de ideas, desde la visión que aporta la política de la liberación es posible afirmar que al poder hay que diferenciarlo para hacerlo funcional, lo cual implica la existencia de una división de roles y funciones en el campo político, específicamente, en el nivel institucional. En otros términos, pese a que el poder político es una facultad de la comunidad política (*potentia*), para hacer fáctico el ejercicio delegado del poder es necesaria su distinción, según las funciones que se requieren para la sobrevivencia de la comunidad. Lo anterior no significa que la *potentia* deje de ser el referente último del poder. Así, el poder se divide en *instituyente* e *instituido*, este último hace referencia a las *potestas* en las que hay una institucionalización del poder delegado por la comunidad política, mientras que el primero se halla en la *potentia*, pues allí reside el poder indiferenciado que está en el momento ontológico de pluralidad de voluntades; sin embargo, cuando la comunidad delega funciones diferencia el poder, y con ello da lugar a las *potestas* y al poder instituido.

Al respecto es pertinente mencionar la crítica de Castro-Gómez (2015) sobre la *potentia* y su poder instituyente. Según el autor, este último trae consigo una voluntad inmediatamente consensual, y se debe tener en cuenta que la obediencia al poder diferenciado corresponde más a la positividad de un régimen autoritario. En este caso habría que respaldar la afirmación del vacío que presenta la política de la liberación frente al disenso en el modelo de la democracia y la política, es verdad que “la posibilidad del desacuerdo, el disenso y la crítica quedan relegados a un carácter auxiliar, no solo conceptualmente, sino (...) también, relegados de un carácter institucional” (Díaz, 2020, p. 20), sin embargo, en el siguiente el capítulo se profundizara esta idea.

Como se había expresado, los principios (material, formal y de factibilidad) están inmiscuidos en los diferentes niveles que conforman la arquitectónica, por tal motivo, en el nivel político institucional se hallarán estos principios a los que responden las instituciones en el ejercicio delegado del poder. El resultado de ello es que la esfera material de la política participa en los momentos ecológico, económico y cultural a los que Dussel denominó *subesferas*. En sus palabras:

Una esfera institucional del campo político será el efecto del cruce de campos que denominaré materiales, y que, para simplificarlos (como enormes mapas de millares de otros mapas, sistemas, o campos), los categorizaré en tres momentos: la institucionalidad ecológica (relación comunidad política-naturaleza), la económica (relación de la misma comunidad política consigo misma y con otras comunidades, a través de la producción, distribución y consumo de bienes), y la institucionalidad cultural (producción de todos los signos intracomunitarios, fruto de tradiciones históricas de cosmovisiones, lenguas, ciencias, artes, en torno a un «núcleo ético-mítico». (Dussel, 2009, p. 214)

Se sobrentiende que en la esfera material es la vida humana el contenido y la mayor exigencia de toda acción o de las instituciones, de ahí que las *potestas* sean necesarias para la reproducción material de la vida y para la posibilidad de las acciones mismas. Además, la *subesfera ecológica* es la última instancia material en el campo político, puesto que trata la cuestión de la vida en el planeta. A causa de ello, al aludir a esta subesfera Dussel reflexionó sobre los efectos negativos del sistema económico capitalista, debido a que ha ocasionado daños irreversibles en la biosfera. Por ello, desde la política de la liberación se hace el llamado a una biopolítica internacional en pro de tomar decisiones institucionales que fomenten el cuidado de los ecosistemas, a través de políticas públicas ecológicas que garanticen la protección de la vida y que sean implementadas a partir de leyes.

Por su parte, la *subesfera económica* está justo en medio del campo político. Dussel destacó que desde la época del Antiguo Egipto lo económico era considerado como un momento fundamental de la política, tanto así que siglos después apareció una reducción de lo político en lo económico, con lo cual se olvidó que la acción estratégico-política y las instituciones políticas también determinan el campo económico que es conducido bajo el ejercicio delegado del poder. Lo anterior no puede ser de otra manera, dado que la subesfera económica debe incluir el cumplimiento de las exigencias materiales de la comunidad política.

Por último, la *subesfera cultural* tiene lugar en el ámbito simbólico-imaginario, así: “la cultura, como totalidad dada, es una «esfera determinada y fija» diferenciada (hay muchas

culturas y todo diversas), que constituye en último término «la costumbre» «el hábito», la «eticidad» (Dussel, 2009, p. 234). La cultura se expresa a través de actitudes, hábitos y prácticas democráticas que le permiten a esa pluralidad cultural coexistir en un entorno de respeto y de responsabilidad que claman aquellos que han sido excluidos en su distinción. En un ámbito democrático también se debe garantizar la igualdad de derechos para todos los ciudadanos, sin ningún tipo de exclusión cultural. A ello se suma el hecho de que el desarrollo cultural determine materialmente contenidos simbólico-culturales, por ese motivo, el Estado debe tener consciencia de cada cultura que se encuentra en su territorio, para garantizar el multiculturalismo en la política. Desde mi punto de vista, este ejercicio se lleva a cabo a partir del poder consensual, pues allí se disputa una simetría en la participación de las decisiones de los asuntos públicos. En ese sentido, se podría afirmar que lo cultural está subordinado a lo político, en la medida en que se lucha por el reconocimiento de derechos.

En cuanto a las esferas, la primera de ellas es la *factibilidad sistémico-institucional*, referida no a una acción política continente, sino a una esfera de cierta permanencia, por lo que sería contraria a lo contingente. Esta naturaleza respondería a la necesidad de que en el macrosistema institucional (el Estado) se lleven a cabo acciones estables y posibles, pues “la factibilidad institucional instaure, entonces, una tradición, pero, además, objetiva, es decir, resultado de acciones que se tornan empíricamente reales, siempre presupuestas y que tienen exigencias propias más allá del accionar monológico del actor estratégico político” (Dussel, 2009, p. 244). Dussel acertó al reconocer la urgencia que se tiene de esta esfera en el campo político, dado que supone una efectividad administrativa para poder llevar a cabo los contenidos materiales y la procedimentalidad formal en lo político (allí entraría la democracia).

Más aún, sin desconocer el debate filosófico-político que suscitaba el concepto Estado, Dussel (2009) mencionó que “El Estado (en sentido todavía indiferenciado) es la comunidad política institucionalizada. Es decir, se trata (...) de haberse dado instituciones suficientes para la vida cotidiana y el gobierno de la totalidad de la comunidad política.” (p. 250). En el campo político se hallan dos actores que determinan y participan en dicho campo, en primer lugar, se encuentra la sociedad civil, es decir, los movimientos sociales y la ciudadanía; el otro actor es la sociedad política, vinculada con los representantes y las instituciones, pues en dicha sociedad se expresa el macrosistema institucional global en tanto

política nacional e internacional. Adicionalmente, lo estatal representa un sentido homogéneo de la heterogeneidad de las instituciones organizadas en un sistema (Dussel, 2009).

La última esfera se denomina *esfera formal de la legitimidad* y es, sin duda alguna, el componente esencial de político. Para comprenderla, primero se deben responder las siguientes preguntas: ¿qué entiende Dussel por legitimidad institucional?, ¿en qué condiciones una acción estratégica o una institución política *tiene* legitimidad? Dussel (2009) creía que lo “legítimo es lo decidido con equidad (...) en todos los momentos de la participación libre o autónoma (momento de voluntad) de los ciudadanos afectados por lo que se decide consensualmente” (p. 281). Por legítimo se entiende que todo aquello que sea acordado es válido, solo si fue decidido por medio de una participación discursiva y simétrica de los afectados (en este caso, Dussel coincidió con la ética del discurso propuesta por Apel). Si en el campo político se toman decisiones sin tener en cuenta lo dicho, se diría que en lo político no hay legitimidad, y “sin legitimidad *se pierde el poder político*, en su sentido originario, fuerte, fundamental” (Dussel, 2009, p. 178). De ahí que el sistema democrático desempeñe un papel relevante en la política, puesto que este sistema propicia una totalidad de funciones estructurales que sirven de mediación entre las *potestas* y la *potentia*.

A modo de cierre

En la política de la liberación se tienen dos grandes esferas que tienen la función de ser el cimiento para aquella estructura erigida sobre ellas: la *Arquitectónica*. La primera esfera responde a lo ontológico, es decir, al fundamento de lo político: la *potentia*, y a causa de la *potentia* se funda la esfera óptica que responde a las *potestas*. Igualmente, es en este plano en donde aparece el poder instituyente y el poder instituido, este último relacionado con las *potestas* —pues constituye el poder diferenciado—, mientras el primero hace referencia al poder indiferenciado de la *potentia*.

En consecuencia, para plantear esta esfera ontológica Dussel apprehendió lo propuesto por Heidegger y Zubiri a través del realismo crítico. Esta postura le permitió configurar el concepto de *mundo* heideggeriano, pues con ella se propuso que el mundo es *cosmos*, es decir, una totalidad de cosas reales. En el cosmos está situado el ser humano en un sentido preontológico y como corporalidad viviente y vulnerable, por ello tiene una exigencia política material, quiere vivir. No obstante, la fundamentación ontológica en Dussel parte del *ser-en-*

el-mundo, cuyo horizonte ético-ontológico es la *comprensión-del-ser* como *poder-ser*, lo cual funda los entes políticos a través de las mediaciones (las mediaciones son actos que sirven como medios para cumplir un fin determinado, en la filosofía de la liberación este fin es la afirmación de la vida).

La otra esfera es la normativa, allí es donde se hallan los principios que marcan los límites del campo político e impulsan los otros niveles de la arquitectónica (la acción estratégico-política y lo institucional). Los principios son el fundamento deontológico del campo político y aparecen en el momento esencial de lo político; de acuerdo con Dussel, este es el ejercicio del poder consensual, pues es allí donde se hace explícita la exigencia del querer-vivir comunitario, del ser y del deber ser. Por esta razón, la normatividad en la política responde a obligaciones institucionales público-intersubjetivas, en otras palabras, a pesar de que los principios políticos se originan en los principios éticos, no son éticos, sino políticos en sí mismos. Este hecho se debe a la distinción determinada analógica y a la formulación de los principios éticos a modo de imperativos kantianos hecha por Dussel en el ámbito político. En suma, ambas esferas de la política de la liberación responden al problema de la corrupción.

Cabe señalar que en la base de la arquitectónica lo político pierde su carácter, en la medida en que la normatividad ética a priori (fruto de una ontología originaria) no da a lugar a lo que propiamente acontece en lo político, a saber: lo emergente que nace en condiciones sociohistóricas y culturales. Si bien Dussel propuso una distinción determinada analógica, lo cierto es que en la subsunción de los principios éticos que se realiza desde lo político no contempló que las necesidades y las obligaciones políticas cambian, dado que toda normatividad se aplica en un sujeto o en una circunstancia con características sociohistóricas y culturales.

Por lo anterior, el carácter a priori y permanente, que rige la acción política desde la arquitectónica, tiene un punto de fuga en la distinción determinada analógica en lo político, este sería el carácter sociohistórico y cultural de los principios políticos, lo cual quiere decir que estos mutan según las obligaciones políticas de cada época.

Hacia una mirada crítica de la política de la liberación desde lo constitutivo de lo político y la democracia

Contexto

A modo de síntesis, se ha comprendido cómo la apuesta de la política de la liberación radica en la fundamentación ontológica y en una visión positiva del campo político; para llegar a esta conclusión, Dussel ancló la acción política en otro campo: el ético. En esa medida, se evidencia que su proyecto filosófico aún conserva elementos de su filosofía temprana, tal como se muestra con su concepción de la ética como filosofía primera (meta-

física) y su postura de la esfera transontológica, influida por el método analéctico. Por tal motivo, se ha catalogado al filósofo argentino-mexicano como un pensador fundacionalista, lo que causa controversia en la filosofía política.

En este orden de ideas, el campo político se define como determinante determinado y, además, se sustrae a la historia, dado que responde a ese orden ontológico que trae consigo una visión antropológica, pues “el ser humano es un ser viviente, (...) es originalmente comunitario” (Dussel, 2006, p. 23) y, como se expuso en el primer capítulo, es el querer vivir comunitario lo que se denomina *voluntad de vida*, un fundamento ontológico sobre el cual reposa la política de la liberación. Asimismo, de acuerdo con lo explicado en el segundo capítulo, Dussel incorporó a su marco categórico el concepto de *razón intersubjetiva* – surgido a partir del diálogo con Apel –, referido a una capacidad de raciocinio que, en el marco de la política de la liberación, se debe incorporar al querer vivir comunitario para llegar a acuerdos.

También se ha vislumbrado que los criterios normativos de lo político no provienen de la lucha política por la hegemonía institucional, ni tampoco son históricos, sino que parten de la dimensión (trans)ontológica en la que se halla la ética, por tanto, son a priori de todo el ejercicio del poder. Al apoyarse en la ética, los principios gozan de universalidad, y a la luz de esta se da una doble funcionalidad: primero, se pueden juzgar los sistemas políticos vigentes como injustos o justos, dependiendo de si cumplen con la normatividad pensada desde los tres principios éticos (material –M–, formal –L– y de factibilidad –F–), los cuales constituyen expresiones de las posibilidades de la acción, a este momento se le llama *crítica* o *deconstrucción*; la segunda función es que bajo estos principios es posible construir un nuevo orden sistémico, denominado el momento de *transformación*.

Es así como lo normativo impera implícitamente en los ciudadanos y en las instituciones, a partir de principios explícitos; cabe añadir que dicha normatividad implicó para Dussel la constitución de algo como político. De esta manera, mediante esa subsunción de lo político en la ética se cumple con el criterio universal, si bien los principios políticos mantienen la especificidad de su campo concreto (en términos dusselianos, a ello se le llama *distinción determinada analógica*), pues es justamente a través de exigencias políticas y no solamente éticas que se constituyen estos principios en el campo político. Sin embargo, como se había señalado, el carácter móvil o el punto de fuga en la distinción determinada analógica

—particularmente en lo político— es el carácter sociohistórico y cultural que no se tiene en cuenta en los principios políticos, debido a que el devenir propio de la historia genera cambios en las obligaciones políticas de cada época. Lo anterior quiere decir que los principios políticos no pueden ser estáticos como los éticos, pues parten de las exigencias políticas de contextos históricos específicos.

Ahora bien, en el año 2020 Dussel publicó *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, un texto que pretende evidenciar cómo “la Filosofía de la Liberación desempeña la función de fundamentación filosófica-metafísica y ética del giro decolonial, (...) la crítica a la modernidad y su superación” (Dussel, 2020, pp. 5-6). En concreto, se considera que este escrito alteró los cimientos de la política de la liberación de Dussel, pues modificó los planteamientos esbozados en la obra de madurez de este filósofo, con el fin de retornar a los postulados de su juventud. Se trata de un cambio a la categoría *modernidad* que, a su vez, influye en los postulados de *transmodernidad*, así como en la inclusión de la teología en lo político, a través de las tres constelaciones. Precisamente, en este apartado final se pretende realizar un análisis de estas modificaciones para ampliar el debate no solo sobre lo político, sino sobre la democracia como sistema político en la filosofía de la liberación.

Primera crítica a la política de la liberación

En 1992 Dussel fue invitado a dictar unas conferencias en la Universidad de Frankfurt, estas fueron recopiladas y publicadas bajo el título: *1492 el encubrimiento del otro*. La tesis del libro, que generó controversia en el mundo académico, giró en torno a la descripción de la modernidad como un fenómeno conformado por dos caras, en sus términos: “se trata de ir hacia el origen del ‘mito de la modernidad’. La modernidad tiene un ‘concepto’ emancipador racional que afirmaremos que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo desarrolla un ‘mito irracional de justificación de la violencia, que debemos negar, superar’” (Dussel, 1992, p. 11). En suma, Dussel consideró en los noventa que la modernidad tenía, por una parte, una naturaleza emancipadora y, por otra, un mito irracional que justifica la violencia;

el hilo argumentativo que apoya este carácter del mito está articulado con el eurocentrismo, cuyo componente concomitante es la falacia desarrollista⁴.

Más adelante, en 2015, el filósofo argentino-mexicano publicó *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, en donde matizó su tesis sobre la modernidad, al afirmar su carácter mundial: “(...) nos vimos en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva ‘exterior’, es decir, *mundial* (no provinciana como eran las europeas), el concepto de *modernidad*, que tenía y mantiene en Europa y Estados Unidos una clara connotación eurocéntrica” (Dussel, 2015, p. 274). Para sustentar lo anterior, Dussel mencionó las etapas de la modernidad que se dieron entre 1492 y 1789 (sin olvidar que se está ante una deconstrucción de la historia universal), y aludió a la reafirmación de América Latina como un elemento constitutivo de la modernidad para el establecimiento del *sistema-mundo*:

En el occidente de la modernidad, que se inicia con la invasión de América por parte de los españoles, cultura heredada de los musulmanes del Mediterráneo (por Andalucía) y el renacimiento italiano (por la presencia catalana en el sur de Italia), es la “apertura” geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control de sistema-mundo en el sentido estricto (...) y la invención del sistema colonial que durante 300 años irá inclinando la balanza económica política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio de mera acumulación originaria del dinero) es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente. (Dussel, 2015, p. 276)

Esta tesis sobre la relevancia de la invasión de América para la constitución del sistema mundo, a partir de las rutas comerciales y el nacimiento simultáneo de la modernidad, el sistema mundo, el colonialismo y el capitalismo, ha sido ampliamente abordada por grupos decoloniales, filósofos e historiadores no eurocéntricos, quienes buscaban contribuir a la comprensión de la historia universal a partir de un giro epistemológico en la interpretación de la Filosofía y las Ciencias Sociales. Por ello, no me centraré en lo ocurrido en 1492, ni en la falacia desarrollista y el mito de la modernidad, sino que deseo traer a colación el crecimiento intrauterino de la modernidad.

Los postulados de la obra de Dussel, expresados entre 1992 y 2020, defendían la dualidad de la modernidad y, debido a ello, una de las tareas de la filosofía de la liberación

⁴ Para leer más sobre este tema: Díaz Guzmán, D. A. (2019). Implicaciones de los postulados modernos frente al proceso de invasión y posterior planteamiento de la mujer como sujeto latinoamericano en Enrique Dussel. *Sendas Sociales*, No. 01:17-39.

era develar el mito de la modernidad y su carácter irracional, su *ego conquiro*. Asimismo, se pretendía manifestar que la modernidad como fenómeno histórico trascendió Europa y tuvo lugar en el sistema-mundo constituido. Así:

La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria. Pero como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial como víctimas explotadas, cuya victimización es encubierta con el argumento del sacrificio o costo de la modernización. Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del mito; práctico-político, como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo transmoderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica). (Dussel, 1994, p. 147)

La modernidad se entendió como un fenómeno mundial irreversible, por lo que Dussel hablaba de un acto de liberación como una forma de superar lo que ya no es posible modificar históricamente. La riqueza de su análisis se vislumbraba en la combinación del lenguaje cepalino con la historia y la filosofía, en una lectura no eurocéntrica de la historia universal.

A pesar de ello, en uno de los ensayos publicados en el año 2020, titulado “Crítica a las muchas modernidades. Un diálogo sur-sur”, Dussel se alejó de la emancipación de la modernidad para centrar su discurso en el mito de la modernidad y en su naturaleza irracional, teniendo en cuenta la dominación político-militar. Lo anterior surgió como respuesta a lo planteado por el filósofo marroquí Taha Abdulrahman, quien propuso la posibilidad de múltiples modernidades. De ahí que Dussel resaltara de manera enfática lo siguiente:

No es posible imitar, aplicar o desarrollar la modernidad existente en otras culturas, ya que no es factible replicarla por ser un hecho irrepetible de la historia mundial. Por ello, habrá que dialogar sobre el sentido de un espíritu de la modernidad, si se tiene en cuenta que la modernidad no es meramente un concepto, sino un hecho histórico singular, irrepetible y no parece sustantivarse como esencia que podría resurgir o renovadamente volver a originarse en futuras modernidades alternativas a partir de otras tradiciones culturales. (Dussel, 2020, p. 23)

La afirmación sobre la modernidad como un hecho histórico singular, irrepetible y netamente europeo supone una contradicción con los argumentos esbozados sobre las dos caras de la modernidad y su alcance mundial a través del sistema-mundo. Si aquello se tomara por verdadero, el planteamiento de la transmodernidad tampoco tendría sentido, tal como lo explicó Castro-Gómez (2021), pues al realizarse este cambio de la concepción dual de la modernidad, la transmodernidad dejaría de ser funcional, en la medida en que no existe la visión emancipadora; por lo tanto, ¿qué se debe asimilar de la modernidad si todo se remonta

a una ontología totalizante? La transmodernidad consiste en la apropiación del contenido normativo de la modernidad por parte de aquellos a quienes la modernidad misma excluye. Por consiguiente, no se puede asimilar la presuposición de igualdad que yacía en los imaginarios culturales heredados de las luchas históricas de la humanidad.

Por lo anterior, es necesario abordar en esta parte del presente texto la primera crítica a la política de la liberación, por medio de este argumento: la modernidad no puede ser concebida solamente según el mito irracional de conquista política y militar, es preciso volver al planteamiento de la dualidad de la modernidad para reflexionar sobre aquellos elementos emancipadores que deben ser subsumidos y que pueden enriquecer la política de la liberación. En esa medida, el contraargumento sería el siguiente: la democracia creada en el marco de la modernidad trae consigo elementos emancipadores heredados históricamente que fijan un imaginario igualitario. Por ello, no hago hincapié en la democracia como principio, sino como sistema político (parte B de la *Arquitectónica*).

La política de la liberación debe volver a concebir la doble cara de la modernidad

Con el fin de defender los argumentos anteriores, conviene retomar lo señalado por Castro-Gómez (2019) sobre la segunda cuestión abierta en la teoría decolonial en América Latina, esta versa sobre el occidentalismo y la doble cara de la modernidad. Como se ha mencionado en este trabajo, la escuela argentina de liberación y algunos teóricos decoloniales han construido sus teorías desde la cara negativa de la modernidad, concibiéndola como la promesa incumplida de la emancipación de la humanidad en manos del progreso de la civilización europea que indicaba el camino a seguir; ese “proyecto civilizatorio” impulsó la destrucción de otras culturas y, con ello, permitió el triunfo del capitalismo económico. Sin embargo, Castro-Gómez, teniendo en cuenta lo dicho por Mariátegui, se preguntó si realmente no hay nada en la modernidad que no deba ser considerado.

A propósito de ello, Mariátegui 1995, (como se citó en Castro-Gómez, 2019) expresó: “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos occidentales” (p. 95). Por supuesto que su frase se enmarca en la crítica hecha por Valcárcel hacia el amauta, quien fue tildado de eurocéntrico por apoyarse en el marxismo, el cual era visto como una teoría del decadente mundo occidental. En consecuencia, argumentó Castro-Gómez (2019):

Cuando el Amauta dice que “no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos occidentales” está desmarcándose, por un lado, del antioccidentalismo de Valcárcel por considerarlo una visión conservadora, bucólica y reaccionaria, pero del otro lado está reconociendo que la modernidad, junto con elementos patológicos, también arrastra consigo elementos *emancipatorios*. (p. 96)

Este planteamiento es interesante si se piensa en ampliar el panorama de la filosofía de la liberación y de la escuela argentina de la liberación, puesto que, si la filosofía se encierra en un dogmatismo que sesga el análisis, se puede caer en una interpretación errónea al no evitar los prejuicios que impiden ver los fenómenos del mundo de la vida, así como en una visión acomodada de los hechos para que encaje la realidad en la teoría y no la teoría en la realidad. Comparto la idea de que la postura antioccidentalista puede ser tan peligrosa para la construcción de conocimiento como la eurocéntrica, pues si la primera rechaza las teorías europeas, se estaría en el punto de enunciación que tanto se aborrece: el de la negación y la exclusión. Así, de acuerdo con el hilo argumentativo propuesto por el filósofo colombiano, en la modernidad surgieron varias teorías europeas que tienen elementos emancipadores, tales como el marxismo y el republicanismo.

Hasta este punto se resalta la visión positiva sobre la modernidad, su otra cara. Por tal razón, la modernidad no se agota en el colonialismo y el capitalismo, puesto que no es un epifenómeno de estos, al contrario, el capitalismo y el colonialismo son factores derivados que acontecieron en ese gran marco histórico; de ahí que desde la filosofía de la liberación se manifestaba un error al plantear que son cuatro los fenómenos simultáneos: la modernidad, el colonialismo, el capitalismo y el sistema mundo.

Desde la perspectiva del filósofo colombiano, en la modernidad reposan unos criterios normativos de los que no se debe prescindir, a saber: la eliminación de la servidumbre que se manifiesta a través de la fuerza de naturaleza y destino, los medios de producción, y las jerarquías sociales y globalizadas (clase, raza, género, sexualidad y religión). Al respecto, Castro-Gómez, considerando las ideas de Echeverría, aclaró que, a pesar de la promesa emancipatoria de la modernidad, cuyo carácter es material (término marxista), el capitalismo presupone un intento fallido de cumplirla, debido a que organiza la vida económica a partir de la negación de ese fundamento, pues da a lugar a la desigualdad y racionalidad instrumental. En otras palabras, el capitalismo no es el fruto de los ideales de la modernidad, sino lo contrario, dado que, a partir de la negación de esos ideales, pudo establecer su hegemonía.

Tanto Dussel como Castro-Gómez reconocieron que la modernidad es un fenómeno irreversible del que ninguna cultura podrá sustraerse por completo, por ende, no son antimodernos, sino transmodernos. No obstante, su visión de la transmodernidad no es idéntica. Mientras que para Dussel este concepto surge después de la modernidad y constituye su superación, expresada en un nuevo orden sistémico (por ello la liberación solo es un medio y no un fin en sí mismo), para Castro-Gómez la transmodernidad consiste en atravesar la modernidad y en que quienes han sido excluidos por ella –según un universalismo abstracto– se apropien de su contenido normativo, con el fin de consolidar un republicanismo transmoderno. El punto en común en su idea de transmodernidad, que deseo resaltar en este texto, es la lucha por la soberanía de las instituciones públicas y la apuesta por la democracia, ambas desarrolladas en la modernidad. Además, es clave su insistencia en que los grupos anarquistas, conservadores, fascistas, neoliberales y algunos decoloniales pueden confluir en una misma visión: el rechazo del Estado moderno y, con ello, de la democracia.

Elementos emancipadores en la democracia

Desde la visión no eurocéntrica del filósofo argentino-mexicano se considera que la democracia, en cuanto *demos*, viene de Egipto y significa aldea. Cabe aclarar que la política no nació en Grecia, sino que fue fruto de una larga tradición vinculada con las instituciones fenicias, caldeas y egipcias que se extendieron con la invasión de los griegos, y cuya función era dirimir conflictos o pactar acuerdos (Dussel, 2007). Sin embargo, más allá de la superación del eurocentrismo, quisiera resaltar que, gracias a los diálogos entre Apel y Dussel, este último evidenció la imperiosa necesidad de tratar la democracia a partir de una esfera de legitimidad, propia de la razón discursiva, y con ella atender a la fuente de dicha legitimidad: la comunidad política. Asimismo, Dussel añadió que a partir de los diversos sistemas de gobierno (las monarquías, los Estados absolutistas) se delimitó:

[Que la democracia es] el único factible para alcanzar legitimidad. Hoy, de lo que se trata es de determinar o mejorar los diversos tipos de democracia (la democracia republicana, liberal, social demócrata, del Estado de bienestar, populista de los Estados poscoloniales, etc.). Los diversos sistemas democráticos empíricos son siempre concretos, inimitables en bloque por otros estados y siempre mejorables. La democracia es un sistema perpetuamente inacabado. (Dussel, 2006, p. 63)

Con todo, la democracia, en la perspectiva de la política de la liberación, no es meramente una institución procedimental en la que prima la finalidad de llegar al consenso, sino que también es normativa, en la medida en que pasa por una obligación subjetiva de los ciudadanos y representantes, pues el cumplimiento de las leyes proviene de ese elemento consensual. En palabras del autor:

El consenso como nota esencial de la definición del poder político, es también un momento del consenso legítimo la simetría en la participación de los afectados. Es decir, todo ciudadano debe poder participar (es un derecho) y tiene la obligación de participar (es un deber) en todo aquello que lo afecta. Si se le impide la participación, o si no es simétrica, es una negación de la democracia –objetivamente, como derecho–, y no sentirse exigido a participar y luchar por tener simetría es igualmente falta de adhesión a la democracia –subjetivamente, como un deber no cumplido–. (Dussel, 2009, p. 407)

A su vez, el representante político, desde el ejercicio del poder delegado, debe cumplir con el mandato que se le ha dado, con lo cual obedecería a la voluntad de vida de la comunidad para no caer en la fetichización del poder y ejercer el poder obediencial (como se detalló en el primer capítulo). Es pertinente mencionar que, para la política de la liberación, las raíces que reposan bajo la concepción de la democracia (tanto en lo procedimental como en lo normativo), así como lo aceptado por la mayoría, vienen de la idea expresada por Francisco Suárez s.f. (como se citó en Dussel, 2009): “«A la multitud humana, pues, hay que considerarla [...] en cuanto que por su voluntad (*voluntate*) específica o consenso común (*communi consensu*) se reúne en un cuerpo político»” (p. 404). De esta manera, la voluntad consensual del querer-vivir se constituye discursivamente, de ahí que el *poder originario* del que se habla en la política de la liberación se trate de la opción que tiene una comunidad para llegar a acuerdos sobre las estructuras de la sociedad civil o política, es decir, el cuerpo institucional.

Todo aquello constituye una dimensión ontológica, y pareciese que se está ante una ontología fundamental y existencial. A propósito de ello, y conforme a lo dicho por Castro-Gómez (2015), llama la atención la ausencia de conflicto en la comunidad política que sucede debido a los múltiples intereses que allí se hallan, por ende, aparentemente se muestra una voluntad sin fisuras y transparente –este tema se retoma más adelante–.

Ahora bien, en la política de la liberación de Dussel, la democracia se presenta no como la antinomia entre representación y participación, sino como una unidad constituida por estas, mediante el ejercicio del poder obediencial y la función fiscalizadora de las

estructuras de la representación. Para Dussel (2009a), la democracia representativa (actual hegemonía institucional) comenzó desde el siglo XVII, estuvo en manos del Estado liberal y negó la participación directa, por lo cual surgió la *falsa antinomia*: representación o participación. Decidí abordar este tema debido a que, tal como lo argumentó el filósofo de la liberación, hay un discurso anarquista que niega no solo al Estado, sino a la representación, con lo que afirma únicamente la existencia de la democracia directa.

Igualmente, quisiera señalar la antinomia de la pospolítica expuesta por Žižek, quien manifestó (como se citó en Castro-Gómez, 2019): “la falsa dicotomía de tener que elegir en nombre de la democracia entre dos formas de neutralización de la democracia, sin tener nada que oponer a cambio” (p. 13). Por lo tanto, comparto la idea de lo peligroso que es considerar aquella lucha por la hegemonía institucional y, en consecuencia, adherirse a las anteriores dicotomías. En primer lugar, porque considero que no se puede creer que el problema de lo político está en elegir entre la representación o la participación, y en concebirlas a ambas como yuxtaposiciones que están lejos de ser partes de un todo, puesto que, según Dussel (2009b), existe el poder instituyente (*potentia*) y el poder instituido (*potestas*); cabe recordar que el primero pasa por el poder indiferenciado de la comunidad (poco numerosa) que, a través de un consenso, delega el poder y funda los entes institucionales y su gobierno. Por ello, el poder queda diferenciado, y de no ser así, es imposible en términos factibles que se pueda ejercer una democracia directa en países de numerosos habitantes. De acuerdo con lo anterior:

Cuando subió el número de los ciudadanos el antiguo sistema de democracia directa se transformó en un ideal, en una idea regulativa, en un postulado. La importancia de este postulado consiste en que recuerda a los Estados modernos el alejamiento de un sistema más perfecto. Es decir, se toma conciencia de que los sistemas democráticos empíricos son siempre imperfectos, defectuosos, limitados, jamás ejemplares del todo ni para todos. Serán juzgados por su justicia participativa, por su gobernabilidad, estabilidad, capacidad de negociar conflictos. Su legitimidad no le será dada por cumplir la democracia perfecta directa. (Dussel, 2009b, p. 416).

En ese orden de ideas, es posible una democracia directa en un territorio y en una comunidad pequeña que no estén constituidos como Estados modernos, de otra forma sería imposible, ya que fácticamente no se puede llegar a un consenso entre las mayorías sin intermediarios, ni tampoco parece factible procedimentalmente llegar siquiera a un acuerdo. Por último, sobre este primer argumento valdría la pena decir que el Estado somos todos, en la medida en que somos el poder instituyente.

En segundo lugar, actualmente un discurso anarquista niega la necesidad de la democracia representativa, y al mismo tiempo, según Castro-Gómez (2019), algunas posturas decoloniales rechazarían esta apuesta por la democracia a causa de la negación a todo lo que provenga de la modernidad, pues se considera que esta también es resultado de la burguesía capitalista y colonial. Por ese motivo, se luchó en contra de las ideas políticas que se opusieron al triunfo del capitalismo y la colonialidad —en el caso del filósofo colombiano dichas ideas fueron la igualdad y la libertad, provenientes del republicanismo—. Es de este modo como las posturas decoloniales terminan combatiendo del mismo lado de la trinchera con los neofascistas y neoliberales, puesto que ninguno de los anteriores apuesta por un sistema institucional democrático. En esta última idea también coincidieron Laclau & Mouffe (1987), para quienes existe una ofensiva antidemocrática que, bajo los discursos de los neoliberales, conservadores y libertarios radicales, busca vaciar toda la sustancia de la concepción de la democracia.

Como se indicó, Dussel (2009b) no rechaza el sistema democrático, por el contrario, lo cree fundamental, en el marco de la legitimidad, para llevar a cabo los contenidos materiales y procedimentales (formales y factibles) en lo político. No obstante, Dussel sí realizó una crítica al modelo de democracia representativa liberal moderna, con el fin de abrirle paso a la reflexión del poder consensual de la comunidad política, pues son la *voluntad de vida* y la *razón discursiva* las que constituyen para él el poder de la comunidad o poder instituyente.

Conviene recordar que en un fenómeno histórico hay siempre dos caras, y en este caso, efectivamente acontece una burocratización de la democracia liberal a causa de los discursos antidemocráticos que buscan quitarle su sustancia. También habría que reconocer, de acuerdo con Laclau y Mouffe (1987), la existencia de una transformación de la ideología liberal-democrática, que trajo como consecuencia la creación de un *imaginario igualitario*, es decir, una igualación de las condiciones. Este hecho implica una convergencia entre los diferentes agentes sociales que van más allá de una clase social y se enmarcan en una lógica de antagonismos sobre la que se profundiza más adelante. Ahora bien:

Esta «democratización» del liberalismo, que fue el resultado de múltiples luchas, concluyó por tener un impacto profundo en la forma en que la misma idea de libertad era concebida. De la definición liberal tradicional de Locke —«La libertad es no estar sometido a restricciones y violencia por parte de otro»— se ha pasado con John Stuart Mill a la aceptación de la libertad «política» y de la participación democrática como componente

importante de la libertad. Más recientemente, en el discurso socialdemócrata, la libertad ha llegado a significar la «capacidad» de efectuar ciertas elecciones y de tener abierta una serie de alternativas reales. Es así que la pobreza, la falta de educación y la gran disparidad en las condiciones de vida, son hoy consideradas como atentatorias a la libertad. (Laclau & Mouffe, 1987, p. 283)

Por ende, la democracia fue transformada históricamente en un imaginario igualitario en el que la libertad está ligada a la democratización de las condiciones objetivas materiales y a la participación política (en la perspectiva de Dussel, la esfera material y formal, respectivamente). Cabría mencionar aquí el rastreo realizado por los historiadores de la Escuela de Cambridge, Skinner y Pocock, sobre el concepto de libertad (*libertas*), ya que ellos dieron cuenta de cómo el republicanismo maneja una concepción positiva de la libertad, contraria a la del liberalismo, en la medida en que la igualdad es vista como condición de la libertad y, de este modo, es pública, por lo que el Estado debe intervenir para garantizar la igualdad económica (Castro-Gómez, 2019).

Lo anterior reafirma el carácter histórico del ser humano, pues ese imaginario igualitario que se halla ligado al concepto de libertad, ya sea por el republicanismo o el liberalismo (asunto que merece una revisión más amplia), ha sido heredado y asimilado por diferentes filósofos y pueblos; por ejemplo, en Colombia la apuesta de Zuleta iba en esta vía del *ethos* igualitario, como se puede apreciar en el siguiente fragmento:

No es suficiente con decretar la democracia. Es importante definirla también en términos de igualdad de posibilidades. (...) La igualdad debe ser una búsqueda tanto económica como cultural. Es casi una burla para una población decir que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, si no lo son ante la vida. Anatole France decía en el siglo pasado que estaba «prohibido a ricos y pobres dormir bajo los puentes»; desde luego, la prohibición solo cobijaba a los pobres porque los ricos no tenían necesidad de llegar a esa situación extrema. (...) La igualdad ante la vida es algo que es necesario conquistar. (Zuleta, 2015, p. 42)

En consecuencia, a causa de las condiciones históricas (evidenciadas como herencias de imaginarios fruto de las luchas sociopolíticas o simplemente como aprehensión de ideas políticas), en la concepción de la democracia se estableció la necesidad de igualar las condiciones objetivas materiales. Considero que este imaginario debe ser mencionado explícitamente por la política de la liberación, ya que es una herencia histórica de la modernidad y de las luchas colectivas que se han convertido en parte de la historia universal; además, incluirlo enriquecería el análisis tanto del principio formal como del material, dado que el *pueblo* (comunidad política organizada) no es una tabula rasa que solo por impulsos

neurobiológicos (el querer sobrevivir) demanda condiciones para vivir, sino que al tener un carácter histórico y cultural, el ser humano aprehende ideas heredadas de luchas colectivas. Dicho de otra manera, no es que las comunidades se reúnan y planteen en soledad las exigencias de poder-vivir como algo innato, sino que también reposa en la memoria histórica de la comunidad un imaginario que se expresa en la demanda de igualdad de condiciones. Esta idea cobra más sentido si se tiene en cuenta que los antagonismos en la historia parten de ese imaginario igualitario.

En la democracia moderna impera, entonces, una normatividad gestionada por el principio democrático de libertad e igualdad. Mouffe y Laclau postularon que a partir del momento en que el discurso democrático esté disponible para articular distintas formas de resistencia, se crearán las condiciones para luchar contra la desigualdad en sus diferentes formas. Aquello se debe a una concepción del orden político basada en relaciones de opresión y subordinación, las cuales dejarán como efecto la lucha por el poder desde un campo surcado por antagonismos.

Segunda crítica a la política de la liberación

La segunda crítica a la política de la liberación radica en la visión negativa que se tiene del conflicto, pues para Dussel lo que constituye lo político es la capacidad de la comunidad política de llegar acuerdos e instaurar el orden político guiado por una normatividad ética y teológica. Sin embargo, el contraargumento es que el conflicto es constitutivo de lo político, debido a que configura el espacio social e institucional. Si la filosofía de la liberación niega el conflicto para afirmar una completud ontológica que hace hincapié en una macroestructura teológica, se estaría negando el carácter histórico y autodeterminante de los pueblos que surge desde el conflicto, en pro de la absolutización de lo político.

En efecto, la política de la liberación surge de una visión positiva del ejercicio del poder político, pues según esta teoría, los miembros de la comunidad política (*potentia*) fundan el orden institucional a partir de la voluntad que los lleva a pactar acuerdos sobre las necesidades básicas que desean cubrir para poder vivir, y así conforman las *potestas* (el orden institucional). No obstante, el ejercicio del poder se puede corromper (fetichización del poder), con lo cual se empezaría a gobernar sin legitimidad, pues se mandataría mediante

mecanismos de dominación y opresión. Por ello, las víctimas de ese orden político injusto se agruparían en consenso, con el fin de disputar la hegemonía institucional en pro de fundar un nuevo orden.

Hasta este punto, lo constitutivo de la política está en la completud ontológica de la *comunidad política* que establece un consenso. Aunque se evidencia un conflicto entre quienes tienen el poder institucional y los miembros de la comunidad política, este no tiene un papel constitutivo, debido a la visión antropológica según la cual todos se guían por la voluntad de vida para llegar a acuerdos. De hecho, la *Arquitectónica* tampoco desarrolla la idea de lo político a partir de un elemento tan importante como el conflicto, ni siquiera se aborda en el libro, pues Dussel estudiará “los momentos necesarios de un «orden político vigente», el que fuere, de manera abstracta y sin contradicciones todavía; sin conflictos, metódicamente postergados para la sección *Crítica* siguiente” (Dussel, 2009, p. 11); el conflicto es visto como una pugna entre dominadores y víctimas, aun así, el deseo de esta apuesta política es eliminar el conflicto por medio de acuerdos. En este orden de ideas, el conflicto tiene una connotación negativa que se alejaría de esa positividad ontológica o completud ontológica.

Cabe agregar que el tratamiento de lo político desde la perspectiva de la fundamentación ontológica ha recibido múltiples críticas, pues al buscar lo político en el mundo del ser y no en el nivel óntico, se omiten factores como el carácter histórico, los antagonismos y los conflictos. Castro-Gómez (2015) precisó que esta línea argumentativa dusseliana lleva a una visión sustancialista de la comunidad al afirmar que no hay un antagonismo en nombre de una unidad, y de ese modo se pasa por alto que el conflicto es un elemento fundante de lo político. En consonancia, este filósofo habló de una *incompletud ontológica* como categoría política que va en contra vía de la completud ontológica propuesta por Dussel. En sus palabras:

La democracia debe ser pensada como un poder constituyente que emerge de la ausencia de plenitud. (...) pensada como una *potentia* que emerge de la relación antagónica de fuerzas. La democracia será pensada como el momento de constitución de lo social que se funda en la ausencia de determinaciones. (...) El horizonte democrático hace del conflicto la dimensión fundante de la política. (Castro-Gómez, 2015, pp. 306-309)

La cita anterior permite cuestionar si en la filosofía de la liberación de Dussel la constitución de lo político está fundada en una determinación oculta, ya que, según Castro-

Gómez y otros filósofos de la corriente llamada democracia radical), la democracia sería una forma de política extendida que emerge de la ausencia de determinaciones o de plenitud. De ahí que el conflicto sea lo constitutivo de lo político, puesto que emerge de las acciones políticas confrontacionales.

En ese sentido, valdría la pena considerar el texto *Las tres configuraciones del proceso de la política de la liberación*, puesto que allí se evidenció la impronta teológica en el pensamiento político de Dussel, un hecho que algunos críticos sospechaban, pero que no se había podido comprobar. En la *Filosofía de la liberación* se explicaba cómo la liberación era un medio para salir de la totalidad sistémica vigente y transitar a una nueva totalidad, utilizando la figura del éxodo en el que Moisés decidió ayudar a la liberación de los esclavos en la tierra de Egipto para llevarlos a la tierra prometida. En contraposición al texto anterior, en el ensayo mencionado el filósofo argentino-mexicano pretendía mostrar cómo la política, las instituciones políticas, los principios normativos, y todo el plano óntico de la política se sitúa en tres configuraciones que lo determinan, es decir que “lo político tiene tres momentos o configuraciones esenciales con etapas internas discernibles” (Dussel, 2020, p. 10).

Lo problemático de la exposición del movimiento conceptual de la política de la liberación es que estas configuraciones hacen hincapié en la teología y así queda determinada la acción política. Para sintetizar los tres momentos, Dussel propuso la siguiente tabla:

A) Primera configuración: Totalidad vigente	B) Segunda configuración: Ruptura mesiánica	C) Tercera configuración: Creatividad del nuevo orden
a) Acontecimiento originario b) Estabilidad clásica (Estado de derecho) c) Agonía, decadencia, represión (estado de excepción)	a) La víctima pasiva b) Acción mesiánica: ruptura (α) c) Praxis estratégica destructiva (estado de rebelión)	a) Reino davídico (β) b) Estabilización (El rey y el profeta)
Momento faraónico Principio conservador Poder como dominación (negativo)	Momento mosaico Principio anárquico Poder liberador (<i>creatio ex nihilo</i> , <i>Hiperpotentia</i>)	Momento de Josué Principio de la imaginación creadora Poder obediencial (positivo)
<i>Política de la liberación</i> , vol. II. <i>La Arquitectónica</i> . Primera sección, caps. 1-3	<i>Política de la liberación</i> , vol. III, § 30-35. <i>La crítica</i> . Segunda sección, cap. 4	<i>Política de la liberación</i> , vol. III, § 36-44. Tercera sección, caps. 5-6

Figura 7 Tres constelaciones de la política

(Dussel, 2020, pp. 11-12).

El primer momento o configuración se llama *totalidad vigente*, allí se pretende explicar cómo surge el orden político vigente, entendido como una totalidad en donde confluyen tres etapas: la *aurora* o *inicial*, en la que se establecen las instituciones y, a su vez, la clase dirigente mediante el consenso del pueblo; la etapa *clásica* que describe el momento de estabilidad de la totalidad vigente; y la *decadencia* representada a través de la figura del Estado fetichizado, y ejemplificada con el Estado zarista al que Lenin se enfrentó.

Asimismo, sin perder de vista la figura de Lenin se describió el segundo momento o configuración, llamado *ruptura mesiánica* e ilustrado con la Revolución de octubre. En este momento se describe cómo surge la necesidad de instaurar un nuevo horizonte político para que se supere el Estado dominador, que sería el zarista. Con ese fin en mente, Dussel recurrió a 11 tesis del texto *20 tesis de política*, pues allí se afirma cómo para construir un nuevo sistema es necesario deconstruir o destruir el antiguo orden vigente. Por lo tanto, los momentos internos dentro de esta segunda configuración son: la crítica de la dominación y,

posteriormente, la praxis misma de la deconstrucción del orden imperante en el que se puede usar o no la fuerza en defensa del pueblo. En términos de Dussel (2020):

El espíritu mesiánico se conserva en el reino davídico o posteriormente sobre todo cuando se produce la agonía del sistema vigente, en la dialéctica anotada por P. Ricoeur entre profeta y el rey. El rey es el proceso de institucionalización fetichista del Estado (...) metafóricamente los pecados de David, que de meshíakh (guerrillero de las montañas de Israel) se transforma en rey. (...) El profetismo, en cambio, es la permanencia del espíritu mesiánico o crítico en el transcurso del tiempo de la política positiva y creativa del nuevo orden en la tercera configuración. (p. 18)

Según este filósofo, el tercer momento o configuración es el momento más complejo de la política; se le denomina *creatividad del nuevo orden*, ya que se trata de la creación de nuevas instituciones. En este caso se acude a la figura de los Soviets para explicarlo, pues es este el momento en el que Lenin debió crear otro orden sistémico. Por consiguiente, la política se muestra como un momento positivo, creativo y de construcción de la historia, lejos de la positividad del sistema dominador.

Por lo expuesto hasta ahora, ante el cuestionamiento sobre la determinación oculta en la política de la liberación se puede dar una respuesta afirmativa. Es posible inferir, entonces, dos implicaciones de esta impronta teológica. En primer lugar, las *tres constelaciones* constituyen lo político en un campo teológico y no político, pues toda acción política supone la subsunción de los momentos mesiánicos y proféticos; de acuerdo con Castro-Gómez (2021): las instituciones democráticas y el pueblo deben sustantivar el espíritu profético y mesiánico.

Se sigue de lo anterior que, al trasladar la acción política al campo teológico, toda forma de actuar está predeterminada por una necesidad oculta que responde a un orden mítico. En esa medida, el actor de la política no es el pueblo como la articulación de fuerzas que deciden disputarse el poder institucional y que, a su vez, lo fundan, sino un “espíritu”, un ser metafísico que se encarna y replica tres momentos originarios y previsualizados en un orden permanente, omitiendo que el orden social es contingente y muta todo el tiempo. Por ende, es un hecho que la filosofía de la liberación sigue sin subsanar el carácter histórico, debido a la preponderancia de lo metafísico.

En segundo lugar, al proponer las tres constelaciones de la política de la liberación, ancladas en el campo teológico, Dussel volvió a perder de vista el conflicto como factor constitutivo de la política y la democracia, ya que siguió abordándolo como una pugna entre

dominadores y víctimas, cuya solución es instaurar un orden social a través de nuevos pactos que garanticen el poder-vivir. Por tal motivo, se debe tener en cuenta:

[Que] la comunidad política no puede reducirse a un consenso alcanzable o por alcanzar, a la permanencia, a una comunidad de valores o a la unidad en la diferencia de intereses. La comunidad no sería un proyecto, ni algo dado, sino un trazado que se reconfigura en las mismas manifestaciones de un pueblo dividido. (Quintana, 2012, p. 189)

Aunque Dussel vislumbró que ningún sistema político puede ser perfecto y que en el consenso van a quedar excluidos, al parecer se alejó de esa concepción de contingencia de la que emergen los actores y las circunstancias, de ahí que la política de la liberación omita el carácter irreductible de lo político. Adicionalmente, es por ello que las constelaciones aparecen como la formulación de un modelo ideal donde se sustantiva el espíritu mesiánico y profético que deconstruye y construye sobre postulados metafísicos, y que está lejos de concebir las acciones políticas como confrontaciones que emergen de un conflicto capaz de configurar el espacio social e incluso el tiempo, no ya como momento originario, sino como *acontecimiento*, en palabras de Badiou, o *desacuerdo*, en palabras de Rancière. El conflicto es concebido como momento previo al consenso que debe superarse a través de acuerdos. Entonces, el conflicto es pensado desde la negatividad y como algo no deseable en una sociedad.

Así, se ha podido apreciar cómo el fundamento de lo político en Dussel se establece sobre una base teológica. La completud ontológica, por su parte, reposa en las tres constelaciones que configuran, determinan y condensan lo político previamente. De otro modo, si se quisiera dejar de lado *Siete ensayos* y hacer énfasis en las otras obras de madurez, el resultado sería idéntico: se encontraría la política fundada en la meta-física (ética), lo cual traería como consecuencia que los elementos constitutivos de la política se hallen en acciones exteriores a los miembros de la comunidad. Por esta razón, lo inherente a lo político (por ejemplo: los conflictos, el antagonismo, la democracia) queda estancado e inclusive neutralizado bajo una normatividad que está predeterminada a la acción política, en la medida en que no contempla el carácter óntico el en que se desarrolla la vida cotidiana, y con ella, la historia, la cultura y la contingencia.

Desontoteologizar para politizar la política de la liberación

Lejos del juego sobre quién tiene la razón, considero que la filosofía es una invitación al pensamiento crítico y a la creación del conocimiento colectivo. Por ese motivo, luego de esbozar las dos observaciones sobre la teoría política de Dussel, valdría la pena preguntarse ¿qué queda en la política de la liberación?

Para empezar, creo necesario volver a la definición de la doble cara de la modernidad, esbozada en *1492 el encubrimiento del otro*, con el objetivo de rescatar su lado emancipador, puesto que, para subsanar el carácter histórico e irreductible de la política, es pertinente apropiarse de las herramientas teóricas y las luchas concretas que se libraron para aprehender el imaginario igualitario. Seguido de ello, habrá que aceptar que lo político no parte de una completud ontológica, sino como la manifestó Castro-Gómez (2015), de una incompletud ontológica; este asunto permitirá ampliar el horizonte de análisis desde la filosofía de la liberación y sin las limitaciones propias de asumir el campo teológico como fundamento de lo político.

Ahora bien, la *Arquitectónica* tiene una riqueza teórica ineludible, esta se evidencia en los planteamientos sobre el poder obediencial y la fetichización del poder, junto con el hilo categorial que los sostiene, por lo que merece la pena considerarlos. Asimismo, Dussel (2009) evidenció de qué modo lo material, lo formal y la factibilidad no solo son principios, sino también momentos de lo político, si bien centró todos sus esfuerzos en la articulación normativa de tales principios. Es por ello que la democracia se convierte en un principio crítico y de transformación estratégica cuyo fin es organizar las nuevas instituciones y, a su vez, propiciar un escenario de simetría en el que las víctimas de la antigua hegemonía institucional puedan participar en la toma de decisiones fundamentales y así crear un nuevo consenso. Sin embargo, si se considera una desontologización de los principios para ponerlos en el plano óntico al que pertenecen, se podría hallar el carácter irreductible de lo político, de ahí que, como sistema político:

La democracia no sería un régimen establecido para ordenar o prevenir el antagonismo en nombre de un “nosotros” bien integrado, sino un proceso en el que las formas institucionales llamadas democráticas se exponen, pero a la vez son confrontadas y reconfiguradas por los conflictos que pueden emerger de un “nos-otros” ya siempre plural. (Quintana, 2012, p. 186)

De aceptarse aquella idea, se estaría politizando la política de la liberación, pues se reconocería que como sistema político la democracia permite una confrontación que genera

nuevas formas de ordenación de lo social, pues hay diferentes formas de subjetivación en el espacio social. Por otra parte, la desontologización también daría lugar al conflicto como elemento constitutivo, dado que, como lo afirmaba Zuleta en 1985:

Es necesario comenzar por reconocer que el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social, como de la independencia misma. (...) La erradicación de los conflictos y su disolución en una cálida convivencia no es una meta alcanzable, ni deseable, ni en la vida personal ni en la colectiva. Es preciso, por el contrario, construir un espacio social y legal en el cual los conflictos puedan manifestarse y desarrollarse, sin que la oposición al otro conduzca a la supresión del otro, matándolo, reduciéndolo a la impotencia o silenciándolo. (Zuleta, 2020, p. 71).

La desontologización se entiende como el proceso mediante el cual los principios quedan constituidos no desde la completud ontoteológica, sino a partir de la irreductibilidad que origina la politización de la propuesta dusseliana, en pro de recoger aquellos elementos que sirven para la transformación sistémica. Si la transmodernidad no es el reino de Dios, sino la apropiación de las herramientas de la modernidad, entonces es preciso resignificar la democracia, es decir, el mayor exponente de emancipación de la modernidad, puesto que esta constituye una forma de hacer política que recoge el imaginario igualitario en el que la libertad está ligada a las condiciones materiales. Por supuesto que, como todo sistema político, debe ser configurada mediante la demanda de actores políticos que emergen en la disputa por el orden institucional.

De otro lado, como se dijo en los capítulos anteriores, Laclau y Dussel compartieron algunos planteamientos de Gramsci, específicamente sobre la hegemonía y el bloque histórico. A Dussel le llamaba la atención reflexionar sobre la hegemonía institucional cuando esta pierde el consenso y se convierte en ilegítima, ya que dicha hegemonía es fruto de un consentimiento social y político que le da su carácter de legitimidad. Por tanto, “el poder político hegemónico (...) es el poder ejercer el poder delegado en un grado” (Dussel, 2009b, p. 199). De este modo, cuando se pasan por alto aquellos acuerdos a los que llegaron los representantes y la comunidad para el funcionamiento del orden institucional, surge el cuestionamiento de las víctimas que quedaron afectadas por el incumplimiento, y que demandan derechos y deberes estatales. En efecto, la hegemonía, aunque sigue siendo legal, pierde legitimidad, pues ya no representa el consenso de la comunidad.

Cabría mencionar brevemente que, para Dussel, la hegemonía no es solamente un asunto de la acción política estratégica (nivel A) —esta es la crítica que le hace a Laclau por

considerarla su talón de Aquiles—, pues desde su perspectiva, la política procedimental o estratégica puede incurrir en fines egoístas, en particular, si no da a lugar a una descripción éticamente responsable de las instituciones políticas y de las acciones. Dicho de otro modo:

La pretensión de eficacia estratégica (o técnica) no es tampoco una pretensión plenamente política, sino parcial. Cuando, en un nivel estratégico, se piensa que toda la política pende de una acción cuya esencia es la pretensión hegemónica (como en el caso de E. Laclau), se cae en un formalismo sin contenido: ¿hegemonía para qué?, pregunta el político crítico o de los Nuevos Movimientos Sociales. La pretensión política de justicia presupone la hegemonía (o la lucha anti-hegemónica). (Dussel, 2009b, p. 519)

Desde mi punto de vista, el filósofo de la liberación se preocupó por el fundamento de la pretensión de los fines y los medios que se desean utilizar para la lucha contra el orden injusto y caduco, y para la instauración del nuevo orden. Por ende, no bastaría para la política de la liberación describir la emergencia de un antagonismo y la transformación de las relaciones sociales a partir de demandas dirigidas al Estado. Gracias a ello se puede afirmar que el máximo exponente de la filosofía de la liberación acertó al proponer una relación entre la ética y la política, cuando se pretende reflexionar sobre los medios y fines. Aun así, no es funcional pensar en dicha relación a partir de la formulación normativa a priori y externa al campo político, por todo lo expuesto en este apartado.

A modo de cierre

En este capítulo se concluye que en la ética de la liberación el anclaje de los principios éticos reposa no solo en el campo (pre)ontológico, sino en el teológico. Se había enunciado cómo la ética partía de un a priori originario que podía entenderse como un campo preontológico que hacía hincapié en un *modo de realidad*. No obstante, con la publicación de *Siete ensayos* se demostró que ese campo preontológico “siempre dado” se vincula con la teología, esta configura los momentos por los que ha de transitar la historia.

En este orden de ideas, los principios ético-normativos determinan el actuar político, pues como lo identificaron Apel y Dussel, lo político no puede generar sus propios principios normativos, debido a que en este campo se crean las condiciones socioeconómicas para desarrollar el poder vivir a través de las acciones estratégicas. Por ende, lo político está condicionado por otros campos que le imponen una normatividad contraria al carácter mismo de lo político, pues los sujetos y las acciones no se configuran mediante circunstancias sociohistóricas y culturales, sino que, por el contrario, están supeditadas al a priori originario

que se expresará en tres constelaciones y en una normatividad ajena al carácter emergente de las necesidades y coyunturas de lo político.

Es por ello que en la *Arquitectónica* la subsunción de los principios ético-normativos en el campo político propicia una completud ontológica que trae como consecuencia la absolutización de lo político, debido al carácter teológico que delimita la acción política, —en efecto, esta acción está determinada por una necesidad oculta de orden mítico—. La comunidad política se concibe, entonces, como la réplica de una normatividad ético-teológica que responde a tres momentos míticos: las tres constelaciones. El problema radica en comprender lo político a partir de la negación del carácter sociohistórico de la comunidad política; en este caso, habría que volver la mirada sobre el principio de responsabilidad histórica para comprender lo que Apel le dijo al filósofo de la liberación, la comunidad no puede ser ciega a las circunstancias ni a la aplicación de la normatividad ética.

La integración de las circunstancias sociohistóricas y culturales de la comunidad política permite ampliar el horizonte de comprensión, así como replantear aquellos elementos constitutivos de dicho ámbito que no se tuvieron en cuenta en la política de la liberación, debido a la absolutización de lo político. En ese sentido, se asumió la democracia como expresión del sistema institucional dentro del campo político, por lo que fue pertinente situarse en la doble cara de la modernidad para comprender que si bien la democracia liberal cae en la preponderancia de la representatividad sobre la participación, existen elementos emancipadores dentro de ella que son fruto de una apropiación de la historia, de algunas ideologías (por ejemplo, el concepto de libertad concebido desde el republicanismo) y de la lucha de los pueblos; lo anterior se debe a que estos tres factores mutan en los imaginarios de tipo social, los cuales se concretizan en la demanda de un *ethos* igualitario (condiciones materiales para el desarrollo de la vida) de la comunidad política.

De este modo, el hecho de que un principio normativo se vincule con la esfera material da cuenta de que los pueblos no son tabula rasa, por el contrario, sus demandas tienen su origen en herencias y conquistas —situadas en un espacio y tiempo concretos— que se retoman en diferentes momentos de la historia. Esta circunstancia se da no por una necesidad de orden mítico, sino porque los movimientos sociales aparecen y se configuran en circunstancias particulares, de manera que sus solicitudes siempre deben situarse en el

campo político y no pueden ser contempladas desde otro campo, pues el tejido social no se forma en la completud ontológica.

Por esos motivos el conflicto es uno de los elementos integradores de lo político. Conviene señalar que este concepto no debe tener una connotación negativa, como parece sugerirlo la concepción de la política de la liberación, pues el conflicto no debe ser erradicado, sino reconocido como un elemento dinamizador en la creación de cualquier sistema institucional; de ahí que constituya a la democracia y a lo político, pues propicia el antagonismo social. Desde mi punto de vista, el conflicto y el consenso son constitutivos de lo político; aunque el segundo es importante para la diferenciación del poder (instituyente e instituido), no es el fin de una sociedad la erradicación del conflicto, debido a que no habría una oportunidad de crecimiento y, a su vez, se haría más difícil la presencia de los actores o del pueblo como una comunidad política organizada en pro de conformar un espacio social e institucional.

El trabajo teórico de Dussel es un gran aporte para la filosofía política contemporánea, por ello me atrevo a proponer un tema que puede ser desarrollado en otro trabajo de investigación: la desontologización de la política de la liberación. Dicha propuesta afecta los cimientos de la política de la liberación, soy consciente de ello. Sin embargo, hay que evaluar críticamente si la constitución de lo político pasa por esta articulación con la ética (ontológica y teológica) o si, en cambio, se puede prescindir de ella; cabe añadir que lo complejo de este vínculo radica en la absolutización de político, puesto que hay un carácter teológico y ontológico que configura toda experiencia política mientras niega la naturaleza autodeterminante de los pueblos y la aprehensión sociohistórica y cultural que hace la comunidad política.

En otras palabras, lo político goza de irreductibilidad debido a la configuración del tejido social que involucra a los actores, a las necesidades y a las estrategias; esta irreductibilidad también propicia la politización de la propuesta dusseliana, en pro de recoger aquellos elementos útiles para la transformación sistémica. Si la transmodernidad no es el reino de Dios, sino que supone la apropiación de las herramientas de la modernidad, entonces es pertinente resignificar la democracia como el mayor exponente de emancipación de la modernidad, puesto que es una forma de hacer política que contempla el *ethos* igualitario: la unión entre libertad y condiciones materiales.

Consideraciones finales

I.

Este trabajo de investigación ha intentado esbozar una reconstrucción crítica que hunde sus raíces en las limitaciones intrínsecas de la fundamentación de algunos principios sobre los cuales emerge el marco ético normativo que repercute en la Política. En primer lugar, es necesario subsanar un posible error de interpretación que puede surgir de la lectura de este trabajo: esta tesis no defiende la idea de un divorcio o separación tajante entre la política y la ética. Por el contrario, se considera que en efecto hay un punto de encuentro ineludible entre estos dos campos, a saber: la factibilidad. Este punto evidencia la vinculación entre la política y la ética.

Dussel (2009) ha manifestado que todo actor político es un sujeto corporal situado, esto quiere decir que todo ser humano tiene unas necesidades básicas que cubrir, pues es un ser corpóreo y está situado en un contexto social específico en el que espera poder suplir esas necesidades. De ahí que, el actor político esté en un plano empírico, real y fáctico. En este orden de ideas, el sujeto político a través de un conjunto de acciones buscará cubrir esas necesidades de alimento, hogar, trabajo, educación... y, asimismo, poder realizar el proyecto de vida que ha elegido para sí mismo.

Por lo dicho anteriormente, el tema está en los parámetros que rigen las acciones, puesto que sobre ellas se levanta el sistema político (potestas) y la gobernabilidad de dicho sistema. La Filosofía de la Liberación de Dussel ha situado la discusión en lo que se denomina el realismo crítico-normativo, “no es sino el encuadrar la acción eficaz sistémica dentro de los parámetros ya tantas veces referidos de la vida humana y la legitimidad.” (Dussel, 2009, p. 470). Como se desarrolló en este trabajo, el filósofo argentino-mexicano ha postulado tres principios ético normativos que rigen cualquier otro campo, a saber: el principio material que versa sobre la vida humana; el principio formal que abarca el consenso que conlleva a la legitimidad de una decisión o institución y el principio de factibilidad que plantea el poder actuar relacionado con el cumplimiento de condiciones suficientes para que una acción sea eficaz. Sobre este último principio, es importante mencionar nuevamente que toma como referente *el principio general empírico de imposibilidad* de Hinkelammert, puesto que Dussel (1998) comparte la idea de que los modelos trascendentales como los de

la Ética del Discurso de Apel y Habermas no tienen una lógica de construcción, es decir, son empíricamente imposibles. De ahí que, Dussel al seguir el camino de una ética normativa tenga en mente la pregunta: ¿cómo se realiza verdaderamente una norma? Este cuestionamiento ubica al autor en un nivel procedimental y no solamente conceptual, por ello el filósofo argentino-mexicano contempla la lógica de la construcción para el cumplimiento de la normatividad. A causa de ello, surge el principio de factibilidad.

La riqueza del principio de factibilidad es sintetizar el vínculo entre la política y la ética a través de la *razón estratégica*, en tanto que, primero marca el límite entre lo posible y lo imposible en el campo político teniendo en cuenta la sinergia de los otros principios. Segundo, hace hincapié en el cumplimiento de las condiciones para poder actuar. Acierta Dussel (2009) en manifestar que toda posibilidad en el campo político es triple, en la medida en que, tiene en cuenta los recursos disponibles, el cumplimiento que puede afectar la acción y anticipar igualmente los efectos positivos o negativos. Es un acierto, puesto que la política como la ética trae consigo la responsabilidad por la comunidad a través de acciones que se pueden catalogar como buenas o justas, según los parámetros normativos establecidos por dicha comunidad.

De manera que, cualquier campo se concretiza en la acción humana y al ser la política y la ética disciplinas que tienen repercusiones en la práctica directamente, necesitan una orientación para el plexo de posibilidades que conlleva una acción. Como se mencionó en el capítulo III a propósito del debate entre Dussel y Laclau, si no hay una orientación para la acción se podría defender la nefasta idea de que el fin justifica los medios. Dicho de otra manera:

La normatividad de la factibilidad estratégica comienza, exactamente en el hecho de tener plena conciencia de que la *pura estrategia* no puede ser el principio en última instancia de la política. (...) La pura estrategia se pierde en el «sin sentido» ejercicio del poder. (Dussel, 2009, p. 478).

Hasta este punto se evidencia la importancia de seguir vinculando a la política con la ética, en tanto que, separar estos campos implicaría dejar a merced de intereses netamente del juego político, el plexo de posibilidades para continuar o establecer un sistema institucional que carece de responsabilidad por los sujetos corpóreos que necesitan cubrir sus necesidades vitales y desarrollar su proyecto de vida de una manera digna, al descuidar los medios para alcanzar los fines políticos.

En segundo lugar, es menester recalcar que la crítica al doctor Dussel no versa en la relación entre la ética y la política, sino en la fundamentación y el desarrollo argumentativo de los principios ético normativos, que determinan la Política de la Liberación. Como se ha expuesto en este trabajo, hay vacíos conceptuales que al carecer de desarrollo dan lugar a contradicciones con luchas sociales, el carácter sociohistórico de las comunidades y la configuración dinámica del tejido social a partir del conflicto y los acuerdos. Por lo dicho anteriormente, para evitar un posible error de interpretación es necesario aclarar que: esta tesis no pretender dejar de lado lo normativo, por el contrario, invita a volver la mirada sobre la fundamentación de la normatividad de la política. Teniendo en cuenta que, esta no puede ser a priori y externa a las dinámicas del campo político como sucede con el principio material y formal.

Para dilucidar lo expuesto anteriormente, me permito sintetizar lo dicho en esta investigación sobre la fundamentación de los principios ético normativos que configuran lo político. El principio material, desde mi perspectiva, goza de la riqueza de combinar la concepción de los postulados marxistas y los contextos reales de América Latina donde no hay garantizar las condiciones objetivas materiales. No obstante, la Filosofía de la Liberación debe volver sobre la fundamentación de ese principio (como se enunció en el capítulo I), porque el autor enmarca como contenido de dicho principio la vida humana, pero no hay una definición clara y unánime de lo que se entiende por vida en la obra del autor.

En Filosofía es crucial partir de la definición de un concepto para no dar lugar a interpretaciones equivocadas demarcando el límite del concepto mismo, es un error argumentativo desarrollar el concepto sin tener una definición, porque es dar por sentado que las interpretaciones son unánimes, lo que es falso. Por tanto, el límite intrínseco en el principio material radica en aprehender la vida como contenido de dicho principio, sin definirla explícitamente (como ya se lo advertía en 1999 Adela Cortina en la Universidad Iberoamericana en Puebla) y tomarla por base para todo el despliegue del ejercicio del poder. Claro está que se puede hacer un ejercicio de inferencia de lo que el autor entiende por vida, se podría afirmar que: hace referencia a la existencia relacionada con el *poder-vivir*, en tanto que, siempre se habla de la vida humana desde la producción y reproducción de esa vida. No obstante, no es lo mismo: vida, ser vivo, vivir... ¿Qué implicaciones políticas tiene tomar explícitamente la aprehensión del contenido como producción y reproducción de la vida

humana? Para los países que vivimos en una guerra constante el principio material pareciera cobija la necesidad de proteger y defender la vida (como la existencia del ser vivo). No obstante, si problematizamos dicho principio a la luz de las luchas sociales actuales se desprende una álgida implicación, tal como acontece con la lucha de las mujeres por el derecho al aborto y la autodeterminación de sus cuerpos, el principio material negaría este derecho, porque debe primar la vida. Por lo expuesto, al no tener una definición clara del concepto que sustenta el principio ético normativo que rige lo político, no es viable aprehenderlo indiscriminadamente dejado de lado las implicaciones reales del vacío conceptual.

Frente a la complejidad del principio material, la Filosofía de la Liberación debe pensar ¿cuál debería ser *el contenido* del principio material? Lo que se ha podido vislumbrar en esta investigación es que hay dos posibles caminos, según la intención de quienes pretendemos seguir el camino de esta corriente filosófica: primero, (como se mencionó en el capítulo I) tomar la vida como un axioma anclado a lo que se ha llamado en este trabajo el campo pre ontológico sobre el cual se despliega la arquitectónica, de esta manera no hay una modificación sustancial del postulado dusseliano, ya que un axioma no necesita definición; Segundo, reestructurar el principio revisando críticamente su intencionalidad. La sugerencia sería no hablar de la vida humana en general, sino en el *poder-vivir* (concepto usado en el marco categorial dusseliano) para hacer referencia a las condiciones objetivas materiales que se necesitan para poder llevar a cabo un *proyecto de vida* digna, de manera que el contenido del principio material es el *poder-vivir*. Esto no iría en contravía de las luchas sociales que se han librado en diversos periodos buscando la equidad y la justicia social. Este principio se configura también socio históricamente y no sería a priori ni caería en una fundamentación ontodeoteologica. En suma, al dejarse un concepto tan amplio como la vida humana sin delimitar resulta problemático y el hilo argumentativo que lo sostiene también.

Ahora bien, el límite intrínseco en la fundamentación del *Principio formal o democrático* radica en la comprensión de: los actores políticos o *comunidad política* y los elementos constitutivos del campo político, ya que como se ha expresado ampliamente, del diálogo con la Ética del Discurso de Apel surge en Dussel el reconocimiento de dos postulados fundamentales: el consenso y la comunidad. Estos postulados iluminan la construcción del orden institucional y el ejercicio del poder, sin duda alguna, ya que “Dussel

puso el normativismo discursivo apeliano al servicio de la estrategia liberadora de las víctimas, y no a la inversa.” (Tovar & Bermúdez, 2019, p. 155). No obstante, a diferencia de Tovar y Bermúdez, se considera que Dussel no ha renunciado al sentido de un genuino normativismo, prueba de ello es el ofrecer un fundamento último de lo normativo que aún sigue afirmándose desde una positividad ontológica, que desemboca en el consenso como efectiva realización histórica dejando de lado las condiciones constitutivas de lo político, que van más allá de la realización de unos postulados a priori.

El dilema del fundamento del principio formal estriba en la comprensión de la configuración y el dinamismo del campo político, ya que el filósofo argentino-mexicano-mexicano deja de lado el conflicto como elemento constitutivo de la democracia y con ello del campo político. En la obra de Dussel el conflicto se presenta desde la toma de conciencia del bloque social de los oprimidos que reunidos entre sí forman un nuevo consenso y se disputan la hegemonía. No obstante, esta visión del conflicto es reductiva, pues el consenso aparece como el momento a priori del consenso y durante la disputa por la hegemonía, esto implica una visión negativa del conflicto.

Como se vio en el capítulo III, acudo a E. Zuleta, Castro-Gómez y la democracia radical, para vislumbrar otro horizonte de comprensión, el conflicto es algo constitutivo del campo político, al igual que el consenso, por ello no debe ser contemplado como algo negativo, no deseable para cualquier sociedad o incluso algo que se debe evitar a partir de la unanimidad del consenso, porque es todo lo contrario. El conflicto es la oportunidad más evidente de crecimiento en cualquier sociedad, especialmente si se piensa desde la democracia, pues la finalidad de un orden institucional no estriba en la generación de consensos que se disputan la hegemonía, sino que radica en la posibilidad de manifestar el disenso frente a un problema social y aún así poder gozar de reconocimiento de esa opinión diferente para buscar soluciones que vayan en pro de lo común, no de lo unánime.

Lo anterior frente al fundamento y configuración del campo político y la democracia. Ahora, sobre el dinamismo de lo político es importante tener en cuenta que, Dussel toma como base para levantar su arquitectónica una fundamentación transontológica que hunde sus raíces en una concepción teológica (como se ha visto en su obra más actual), el tema estriba en la consecuencia de este, a saber: la absolutización de lo político. Se ha visto cómo la comunidad política (potentia) funda el orden institucional (potestas) desde la voluntad de vida con miras a cubrir sus necesidades vitales. Por tanto, esa comunidad que está

predeterminada a partir de tres constelaciones, da lugar a pensar que el dinamismo o el motor de la política radica en otro campo que la ha configurado desde un horizonte siempre dado. Aunque, la constelación pueda repetirse es decir el momento faraónico, el de Moisés y el de un nuevo orden, la configuración del campo político queda por fuera de las acciones estratégicas, el antagonismo y el conflicto, porque la normatividad está anclada a un campo onto-teológico y los fenómenos anteriormente mencionados responden al campo óntico que es omitido casi que por completo, ya que se considera que solo en este campo están las potestas.

En consecuencia, como se abordó en el último capítulo, el dinamismo de lo político estriba en una comunidad política que está situada en una sociedad histórico cultural, pese a que está situada no está predeterminada, sino que por el contrario su aprehensión de luchas históricas y de imaginarios sociales, tales como: la igualdad de condiciones objetivas materiales en cualquier orden institucional, cataliza el antagonismo, las acciones estratégicas y la hegemonía. De manera que, en la Arquitectónica se infiere que la comunidad política es una tabula rasa que se sabe como víctima y excluida de un orden sistémico, porque ha quedado por fuera del consenso de los dominadores y que a través de su propio consenso se dinamiza el campo y el pulso político. No obstante, se deja de lado que la comunidad política no solo actúa por *el poder-vivir*, sino que también porque ha aprehendido las luchas sociales o ideales, de generaciones pasadas. Basta volver sobre el rastreo de Laclau y Mouffe de lo que se entendía por libertad y cómo muto en el marco de la democracia: igualdad de condiciones. La fisura de la fundamentación del principio formal está en que lo político goza de irreductibilidad, debido a la configuración del tejido social que involucra a los actores, a las necesidades y a las estrategias.

II.

Hasta este punto la presente indagación filosófica ha intentado aclarar el marco conceptual de la Política de la Liberación que está sustentando en la normatividad de los principios éticos para vislumbrar las limitaciones de la analéctica para pensar lo político. Lo que subyace en esta investigación es un problema conceptual que hunde sus raíces en una antigua discusión sobre el vínculo entre la política y la ética. Aunque, esta investigación no tiene el impacto social factico que se espera con la aplicación de métodos, tal como acontece

en las Ciencias Sociales, ya que el propósito no versó en la aplicación de los principios ético normativos en un campo poblacional concreto; se podría evidenciar brevemente la importancia del marco conceptual de la Política de la Liberación para entender un fenómeno social. Cabe mencionar que es breve, en la medida en que, esto daría para otro trabajo de investigación, cuyos parámetros quizás hundan sus raíces en lo expuesto en el actual trabajo.

Más allá de situarme entre la pretensión de bondad y la pretensión de justicia, quisiera volver la mirada sobre una categoría crucial de la Filosofía de la Liberación, a saber: responsabilidad, que no es otra cosa que el hacerse cargo del otro, que está frente a mí, que no soy yo y que es víctima de un orden sistémico éticamente perverso, en tanto que, ha negado sus posibilidades para poder vivir. Dussel (1998) siguiendo la crítica de Marx a Feurbach invita al observador que solamente interpreta, al compromiso de la transformación. No obstante, como lo había señalado O. Fals Borda en *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, para cambiar al mundo es necesario comprenderlo. De manera que, la intención de comprender y de transformar son, sin duda alguna, actitudes ético políticas que van de la mano, pues se codeterminan.

Por lo dicho anteriormente, me he situado desde la doble cara de la modernidad⁵ y he utilizado el marco normativo dusseliano con los ajustes mencionados en los principios normativos y la des-onto-teo-logización de la Política de la Liberación para comprender y elaborar breves reflexiones coyunturales a propósito de la pandemia y el paro nacional⁶ como parte de mi responsabilidad social. La aprehensión del marco normativo propuesto por Dussel da lugar a la crítica del orden sistémico, pues el principio material, formal y de factibilidad se toman como referente y desde la negatividad se elabora la crítica, en la medida en que, se

⁵ Ver: Díaz Guzmán, D. A. (2021). La dialéctica entre dos aspectos del discurso político en la modernidad madura. En: Reflexiones sobre la historia mundial de la Política de la Liberación. pp. 81-97. Phillos Academy. Texto coordinado por Enrique Dussel y la Asociación de Filosofía y Liberación México.

⁶ Ver: entrevista de la Escuela de Filosofía Universidad Nacional de Costa Rica (14 de mayo de 2021). *Protesta social en Colombia Praxis TV T4 C13*. [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=6cq01xbL1ts>; Díaz Guzmán, D. A. (2020). Bocas Liberadas, testimonios filosóficos de la cuarentena. Bogotá: USTA. Recuperado de: <https://www.usta.edu.co/index.php/tomas-noticias/noticias-de-la-semana/item/5599-bocas-liberadas.-testimonios-filos%C3%B3ficos-de-la-cuarentena>; Díaz Guzmán, D.A. (2021). El Paro Nacional: una lucha por los derechos fundamentales en el marco de la democracia. En: *Luchas sociales en Latinoamérica*. Texto que sigue en edición pues surge del evento que organizamos los estudiantes de la Maestría junto con el maestro L. Tovar: Pensar en tiempo real: La filosofía latinoamericana ante la protesta social en Colombia.

observa que no se cumplen. No obstante, es crucial no solamente ver el fenómeno de lo normativo en términos del poder-vivir (principio material ajustado), el consenso y el conflicto (principio formal ajustado), y la factibilidad de la acción estratégica, sino que también comprender que lo político no es reductible, ni parte de una completud ontológica, como lo señalaba Castro-Gómez, sino por el contrario se configura a través del papel socio histórico y cultural aprehendido por la comunidad política.

A causa de esta investigación se ha podido reafirmar que mientras se da la transición hacia otro orden sistémico (transmodernidad), es necesario defender la democracia como sistema institucional (la parte B de la Arquitectónica), pues solo en esta forma de gobierno se inscribe la lucha por los derechos fundamentales como fruto de los elementos constitutivos de lo político: el conflicto y el consenso; ya que las luchas sociales surgen como desacuerdo dentro del marco de la democracia (mucho más amplio que el imago que tenemos de la democracia liberal como se vio en el capítulo III) y que en algún momento se cristaliza en un consenso que da a lugar al establecimiento de derechos de la comunidad política.

Por ejemplo: en el marco del paro nacional y el constante levantamiento popular en Colombia desde 2019 hasta el presente año, se puede inferir la necesidad de concebir el conflicto como un elemento constitutivo del campo político, ya que es allí donde está ubicada la comunidad política actualmente, a causa de la vulneración a derechos fundamentales que atentan no solo contra la vida de las ciudadanías, sino del poder-vivir con unas condiciones objetivas materiales que les permitan el buen desarrollo de su proyecto de vida. En el marco de la democracia cualquier representante político debe garantizar las condiciones óptimas para ese desarrollo. El caso colombiano con los 19 años de gobierno uribista lo que refleja, es lo que explica Dussel, una hegemonía que no goza de legitimidad, debido a que ha perdido el apoyo popular, por ello emplea la violencia como mecanismo para mantenerse en el ejercicio del poder. No obstante, como comunidades políticas que en la historia han luchado por sus derechos y a partir de ellos se han planteado nuevos marcos normativos es necesario aprehenderlos y verificar la normatividad del campo político desde la configuración abordada en esta investigación en clave de los derechos sociales en las luchas sociales actuales. Así:

La modernidad refleja un concepto de libertad positiva asociada condiciones materiales necesarias para hacer ser libres realmente, es decir, la libertad está estrechamente ligada con la igualdad *material*, con las condiciones de posibilidad en términos reales para poder llevar a cabo una vida digna. Por tal motivo, las luchas históricas han dado marcos normativos internacionales (que pueden siempre ser mejores) tales como los Derechos Humanos, estos generalmente se interpretan como un conjunto de

normas y de principios que desprenden de la naturaleza humana. Sin embargo, la interpretación debe girar en torno al carácter histórico, ya que son el resultado de relaciones sociales y procesos de luchas de los pueblos, por tal razón siempre pueden ser mejores, en tanto, se modifiquen las relaciones sociales desiguales. Quiero traer a colación los derechos humanos, en tanto que, de ellos se desprenden los derechos fundamentales en la Constitución Política de 1991 (también fruto de una lucha histórica), no solo tenemos los derechos civiles y políticos, sino que además demandamos derechos sociales tanto en el marco internacional como en el nacional. ¿A qué se compromete el Estado colombiano con el cumplimiento de los derechos fundamentales y los derechos humanos? A llevar a cabo una política económica que cubre las necesidades de la ciudadanía a través de condiciones óptimas para el desarrollo de una vida digna. Ese es el compromiso del orden institucional.” (Díaz Guzmán, 2021, pp. 89-90).

De manera que, todo conflicto social pasa por la creación de condiciones de posibilidad para el poder-vivir. El conflicto social en Colombia puede analizarse desde el marco categorial de la Política de la Liberación para dar cuenta que normativo de la Política de la Liberación no puede ser ajeno y a priori de las dinámicas del campo político, sino que por el contrario a partir de allí se van configurando los actores, el antagonismo, el conflicto, el consenso, la acción estratégica-factibilidad, el ejercicio del poder y las luchas sociales que buscan una igualdad de condiciones objetivas materiales.

III.

Para culminar estas consideraciones finales hay que mencionar que, el trabajo teórico de Dussel es un gran aporte para la filosofía política contemporánea, por ello me atrevo a señalar dos temas que puede ser desarrollados en otros trabajos de investigación: el primero debería abarcar una nueva normatividad desde la des-onto.teologización de la política de la liberación. Dicha propuesta afecta los cimientos de la política de la liberación, soy consciente de ello. Sin embargo, hay que evaluar críticamente si la constitución de lo político pasa por esta articulación con la ética vista como la extensión de la onto-teología o si, en cambio, la vinculación con la ética puede reconfigurarse sin esa extensión; cabe añadir que lo complejo de este vínculo radica en la absolutización de político, este campo goza de irreductibilidad debido a la configuración del tejido social que involucra a los actores, a las necesidades y a las estrategias; esta irreductibilidad también propicia la politización de la propuesta dusseliana, en pro de recoger aquellos elementos útiles para la transformación sistémica.

El segundo tema, debería profundizar en los elementos constitutivos de lo político para vislumbrar la integración del conflicto al marco conceptual general de la Filosofía de la Liberación, aunque aquí se señala el tema, es menester articular el conflicto como categoría

no como momento a priori y durante el establecimiento del consenso de las víctimas, sino que por el contrario como un elemento *sine qua non* para pensar lo político.

Referencias

- Apel, K. O. (1987). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Apel, K. O. & Dussel, E. (2004). *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- Ardiles, et al., (1973). Puntos de referencia de una generación filosófica. En: *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. (pp. 271-273). BONUM: Buenos Aires.
- Berisso, D. (2014). Implicaciones sociales y políticas de la ética de Enrique Dussel. *Tendencias y retos*, 19 (2), 77-90.
- Cortina, A. (1987). Introducción: Karl-Otto Apel verdad y responsabilidad. En: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un Republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (20 de marzo de 2020). *Escuela argentina de la Liberación*. [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=HNxgHjIzMDs3>.
- Castro-Gómez, S. (15 de febrero de 2021). Dussel – fundamentación del giro decolonial (2). [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://youtu.be/EQVOru5m6pk>
- Díaz Fernández, J. (2020). Desde las Éticas hacia la Política de la Liberación de Enrique Dussel. Aproximación crítica y debates sobre su Filosofía de la Liberación. [Artículo no publicado]. Universidad de Chile.

- Díaz Guzmán, D. A. (2019). Implicaciones de los postulados modernos frente al proceso de invasión y posterior planteamiento de la mujer como sujeto latinoamericano en Enrique Dussel. *Sendas Sociales*, No. 01:17-39.
- Díaz Guzmán, D. A. (2021). La dialéctica entre dos aspectos del discurso político en la modernidad madura. En: *Reflexiones sobre la historia mundial de la Política de la Liberación*. pp. 81-97. Phillos Academy.
- Escuela de Filosofía Universidad Nacional de Costa Rica (14 de mayo de 2021). Protesta social en Colombia Praxis TV T4 C13. [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=6cq01xbL1ts>
- Dussel, E. (1994). *1492 el encubrimiento del otro*. La Paz: Plural editores CID.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2006). 20 tesis de política. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2007). Localización del lugar crítico- político en los sistemas regionales anteriores a 1492, (pp. 15-35). En: *Política de la liberación, Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2009a). *Democracia representativa y participativa*. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2009/10/10/opinion/020a1pol>
- Dussel, E. (2009b). *Política de la liberación, Vol. II Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2011a). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2011b). *Carta a los indignados*. México: La Jornada Ediciones.
- Dussel, E. & Cortina, A. (15 de noviembre de 2013). *Debate: Enrique Dussel Vs Adela Cortina, con participación de Leonardo Boff*. [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://youtu.be/zRGj8dlJYBE>
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.

Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (7 de noviembre de 2018). *Enrique Dussel diálogo con Karl Otto Apel: Ética del Discurso y Ética de la Liberación 01*. [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Y48FJu5tM44>

Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2020). Ética del Discurso y Ética de la Liberación: un diálogo Norte-Sur. En: *Ética del Discurso: perspectivas de sus alcances y límites* (pp. 25-39). México: UNAM.

EZLN. (2001). *La marcha del color de la tierra*. México: Rizoma.

Hobsbawm, E. (2011). *Cómo cambiar el mundo Marx y el marxismo 1840-2011*. Silvia Furió (Trad.). Crítica: Barcelona.

Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). Hegemonía y radicalización de la democracia. En: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. (pp. 245-318). Madrid: Siglo XXI. Recuperado de: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Aime_zapatistas/Hegemonia_estrategia-Ernesto_Laclau.pdf

Lujan Martínez, H. & de Cássia Lins e Silva, R. (2014). De enemigos a adversarios: la transformación del concepto de “lo político” de Carl Schmitt por Chantal Mouffe. *Andamios*. 11(24), 83-102.

Marx, K. (1962). *Manuscritos económico-filosóficos*. Julieta Campos (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Markus, G. (2016). *Yo no soy mi cerebro*. Barcelona: Pasado y Presente.

- Mendieta, E. (2001). Introducción: Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel. En: *Hacia una filosofía política crítica*. (pp. 15-42). Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S.A. Recuperado de:
https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/53.Hacia_filosofia_politica_critica.pdf
- Pardo, J. A. (2013). Crítica a la fundamentación del principio crítico material de Enrique Dussel. *Estudios*, XI (104), 147 – 157.
- Quintana, L. (julio-diciembre 2012). Democracia y conflicto en los bordes de la violencia y la institucionalidad. En: *Principios*. Revista de Filosofía, 14 (32), 181-203.
- Tovar, L. & Bermúdez, L. (2019). ¿Validez sin facticidad? Sobre las teorías y contra-teorías de la justicia desde América Latina. En: *Claves de la justicia desde América Latina*. Colección Perspectivas Iberoamericanas sobre la justicia, 6, 125-162.
- Zuleta, E. (2015). *Colombia, democracia y derechos humanos*. Bogotá: Ariel.
- Zuleta, E. (2020). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Bogotá: Ariel.