

Patricia González San Martín
Universidad de Playa Ancha

La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Genealogía de un ejercicio teórico en/para América Latina

Enrique Dussel's liberation philosophy. Genealogy of a theoretical exercise in/for
Latin America

Recibido: 07-12-2018

Aceptado: 05-06-2019

Resumen: El trabajo analiza la procedencia y la emergencia de la Filosofía de Enrique Dussel identificando las discusiones estratégicas a partir de las cuales el filósofo formula, en una primera época, la filosofía de la liberación. Se postula que, tanto la segunda formulación de la ética de la liberación así como los actuales planteamientos que han dado cuerpo a la política de la liberación, suponen la continuidad de las tesis originales desarrolladas al modo de una arquitectónica categoría con propósitos sistemáticos lo que implica todo un desafío y, al mismo tiempo, el retorno de viejos problemas.

Palabras clave: Dussel; Analéctica; Sistema; Liberación.

Abstract: This paper analyzes the origin and the emergence of Enrique Dussel's philosophy identifying the strategic discussions that led the philosopher to formulate, in an early stage, the liberation philosophy. We posit that the second formulation of the liberation ethics as well as the present approaches that have shaped the liberation politics imply the continuity of the original theses, developed as an architectural category with the purpose of building a system, which means a challenge but also the return of old problems.

Key words: Enrique Dussel's philosophy; System; Liberation.



Enrique Dussel no necesita mayor presentación es, sin duda, uno de los filósofos latinoamericano más leídos y difundidos, sobre todo en lo que va de este nuevo siglo. Es, también, uno de los nombres que más ha trascendido al movimiento filosófico del que formó parte desde su fundación: la filosofía de la liberación, una filosofía que asumió la dimensión geopolítica del filosofar y, por ello, se planteó la necesidad de deconstruir los conceptos y las categorías de la filosofía europea por considerar que en ellas se filtraba un eurocentrismo colonialista. En efecto, la filosofía de Dussel se desarrolló a partir de lo que él llamó una interpelación latinoamericana al ejercicio filosófico del 'centro'.

En sus orígenes, la Filosofía de la Liberación se propuso como la reformulación de los problemas que debía plantearse el filosofar en América Latina; orientada, entre otros, por los cuestionamientos acerca de la autenticidad y originalidad de la filosofía en el continente americano, la joven generación de filósofos, principalmente en Argentina, se confrontaron con los señalamientos del último Salazar Bondy referidos a identificar un modo de filosofar alienado precisamente porque no interpelaba a las categorías con las que se obturaba una condición geopolítica dependiente. El filósofo peruano, hacia la segunda mitad de la década del 60 del siglo XX, ya hablaba de una filosofía de la dominación a la que no cabía otra cosa que oponer una filosofía de la liberación (Salazar Bondy, A. 1968 [1988]; 1995; Arpini, A. 2016; Dussel, E. 2007). Desde esta perspectiva, los entonces jóvenes filósofos argentinos asumieron que la filosofía en el tercer mundo no podía dejar de considerar la condición de negatividad material y formal de muchos seres humanos; así, le dieron cuerpo a un concepto de alteridad actualizado antropológica y éticamente.

Aproximación genealógica

Quiero proponer una aproximación genealógica a la filosofía de Enrique Dussel tal como Foucault la rescata de Nietzsche, como el estudio de la procedencia¹ y de la emergencia² de las ideas considerando tanto la dispersión como la escena de fuerzas –sociales, ideológicas, políticas, teóricas– en que un pensador se plantea la tarea de conceptualizar lo real.

¹ Afirma Foucault: "La procedencia permite también reconocer bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se ha formado" (Foucault, M. 2008, 26-27).

² "La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas, su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano cada uno con su propio vigor, su juventud. (...)" (Foucault, M. 2008, 36). Se trata del enfrentamiento directo de emergencias subjetivas diversas, las que, para Nietzsche, no pueden ser ubicadas en un lugar (ideológico, político, ético) absoluto.

Propongo que es pertinente una aproximación genealógica hacia el proceso de configuración de la filosofía dusseliana, por cuanto a partir de ella queda en evidencia que ningún trabajo intelectual puede ser entendido desde un ámbito presocial y porque, además, permite entender que las ideas, los conceptos, las categorías son el resultado de relaciones de poder y de saber y de la ubicación subjetiva del filósofo en el entramado de fuerzas. Me importa enfatizar en este aspecto, sobre todo cuando lo analizado es una propuesta filosófica que desde su primera formulación buscó delinear un *camino* para el ejercicio racional que quiso pensar una realidad humana descentrada de la clásica noción de sujeto. Como afirma Foucault respecto de la genealogía nietzscheana, se trata de investigar la gestación de algo enfrentado a su discordancia con otras cosas, lo que en principio puede parecer un verdadero disparate (Foucault, M. 2008, 18). Desde esta perspectiva, me parece pertinente también indicar el señalamiento de Deleuze y Guattari relativo a la pregunta por la emergencia de una idea: en rigor, las ideas no significan sino que *funcionan* con aquello que las excede (Deleuze, G; Guattari, F. 2002, 10).

Desde este enfoque, se hace fundamental identificar el *universo discursivo* dusseliano en la época en que formula su filosofía de la liberación. En primer lugar, es necesario referir al escenario geopolítico latinoamericano de la década del 60 –cuyo marco de referencia internacional es la guerra fría– fuertemente marcado por la Revolución cubana, el acontecimiento que va a potenciar las luchas sociales en el resto del continente bajo el signo de una transformación social anti-imperialista y anti-capitalista. Es esta escena geopolítica la que interpeló de diverso modo el trabajo teórico de intelectuales, científicos sociales, filósofos y filósofos en el continente americano. Así, específicamente en el campo del ejercicio filosófico, la discusión acerca de la autenticidad y originalidad del filosofar latinoamericano, el cuestionamiento decolonial de Frantz Fanon, la crítica lévinasiana a la ontología de Heidegger (Demenchonok, E. 1992; Cerutti, H. 2006; Arpini, A. 2007), así como las distintas posiciones en que se desarrolla el marxismo en el continente, son algunas de las discusiones teóricas que modulan la teorización dusseliana de la época.

Una de las tesis que articulan este escrito afirma la continuidad de las tesis y perspectivas de Dussel: una vez que configuró la primera formulación de la Filosofía de la Liberación –trabajo que se extiende entre 1969 y 1976–, todos sus desarrollos teóricos posteriores son una actualización del posicionamiento de la filosofía en cuanto una ética de la alteridad de cuño lévinasiano y, en tanto tal, se trata de una formulación signada por el método *analéctico*, método que, según he indicado en otro lado (González, P. 2014), se

constituye en la columna vertebral de la filosofía dusseliana. Así, la posibilidad de que la Filosofía pueda constituir un camino para la liberación del que se encuentra en situación de opresión ha supuesto, para Dussel, una permanente discusión con distintas propuestas teóricas contemporáneas con el objetivo de diseñar una sistemática filosófica, esto es, una filosofía en la que quedan subsumidos, incorporados pero superados, una pluralidad de planteamientos filosóficos críticos con los que Dussel articula un sistema de pensamiento que se cautela a sí mismo de no cerrarse a una exterioridad constitutiva de la vida. Desde esta perspectiva, entre 1994 y 1998 Dussel se abocó a la fundamentación de una ética de la liberación en el contexto de cambio de siglo. A partir del año 2000, su foco ha estado puesto en la fundamentación de una política de la liberación.

Así, desde la década del 90 en adelante, Dussel trabaja en la configuración sistemática de una perspectiva filosófica constructiva (no ya simplemente deconstructiva), la argumentación de las condiciones de posibilidad de proponer teóricamente una nueva totalidad desde la afirmación del otro. Primero como sistema ético –cuya obra es *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*- Segundo, como una política de la liberación –cuyas obras se inician con *20 tesis de política*, tesis que han estado siendo materia de desarrollo en la trilogía política, de las cuales se han publicado los dos primeros tomos³.

La configuración de un marco categorial crítico. Discusiones estratégicas

La filosofía de la liberación dusseliana se configuró a partir de una discusión metodológica desplegada en dos movimientos analítico-críticos posibles de evidenciar en las obras escritas entre 1972 a 1975 (Dussel. E. 1972; 1973a; 1973b; 1974; 1975).

El primer movimiento se configura como un análisis de lo que para Dussel es el método con el que se articula la ontología, el método dialéctico. De este modo, la Filosofía de la Liberación halla su primera fundamentación al modo de una formulación metodológica, esto es, de la configuración de un camino del pensar y la respectiva pauta crítico reguladora de sí mismo. Así, el método de la filosofía de la liberación –la *analéctica*– se delinea en lo que puede reconocerse como la confrontación de dos modos de ejercicio filosófico, la filosofía

³ El tomo I está dedicado a revisar la historia de los sistemas políticos y de la filosofía política; el tomo II desarrolla la arquitectónica fundamental de lo político desde un punto de vista sistemático; el tomo III estará dedicado a fundamentar una praxis política de liberación a partir de distintos niveles, esferas y dimensiones de lo político. Analizaremos sumariamente estas tesis en el último aparatado de este escrito.

del concepto y su superación desde la filosofía de la existencia. Precisamente, el análisis dusseliano de la filosofía de la conciencia y del método que la articula, la dialéctica, supuso la revisión de lo que para nuestro autor son los filósofos a partir de los cuales se configura el paradigma moderno: Descartes, Kant, Fichte, el primer Schelling y Hegel. Para Dussel, la superación de la filosofía de la conciencia es un proceso que encuentra sus antecedentes directos en las teorizaciones del segundo Schelling⁴, así como en Kierkegaard, en Feuerbach y en Marx; completa la crítica a la filosofía de la conciencia, en el siglo XX, Heidegger y Sartre (Dussel, E. 1972; 1973c; 1974).

Ahora bien, es necesario advertir que los cuestionamientos a la dialéctica hegeliana es un tema de época; en efecto, los filósofos latinoamericanos de la década del 70 realizan distintas evaluaciones a la preeminencia del método dialéctico en el ejercicio filosófico, precisamente desde la interrogante de si este método permite un tratamiento apropiado, no alienado de la historia y la realidad latinoamericana. Los juicios se ordenan desde posiciones que utilizan acriticamente el método hasta aquellos que plantean cuáles deben ser los recaudos a considerar, en vistas de formular un ejercicio filosófico auténtico y original. En este último sentido, pensadores como Julio De Zan (1973), Carlos Cullen (1973), Daniel Guillot (1973) y Arturo Roig (1973) –entre otros–, formularon cuestionamientos directos hacia la dialéctica hegeliana, precisamente en el punto donde se mira tal ejercicio filosófico desde el devenir histórico de la cultura europea en el siglo XIX, lo que significa explicitar la relación entre filosofía y geopolítica.

El segundo movimiento normativo-crítico se centra en el análisis del método a partir del cual Heidegger ha renovado la ontología, el método hermenéutico fenomenológico aplicado al ser-en-el-mundo. En efecto, Dussel procede a formular metodológicamente la crítica a la ontología desarrollada por Emmanuel Levinas por lo que la *analéctica* será finalmente delineada como el modo de acceso a una *metafísica de la alteridad*, esto es, un método que operará analógicamente y que se propone como la condición de posibilidad de pensar la alteridad irreductible del Otro. La *analéctica* se propone como un método superador de una filosofía de la existencia ‘sin más’, precisamente porque ésta es, a juicio de Dussel, sobre todo en la perspectiva heideggeriana, el renacer de la ontología de la identidad, con todo lo subsuntivo y totalizador que ésta implica. Por el contrario, la *analéctica* en tanto

⁴ Al interior del primer movimiento normativo-crítico, hemos puesto sobre relieve el análisis dusseliano de la filosofía de F. W. J. Schelling. Para Dussel, el segundo Schelling autor de *Filosofía de la revelación* es el pensador que supera la filosofía de la conciencia hegeliana y, en tanto tal, es el pensador que configura una primera filosofía de la exterioridad (Dussel, E., 1974, 123-128). Para una análisis de la lectura dusseliana de Schelling ver González, P. 2016, 13-36.

normatividad del pensar, se plantea como el camino superador del monismo totalizador y la posibilidad de apertura de la razón frente al Otro.

Así, la primera formulación de la filosofía de la liberación es al modo de un cuestionamiento metodológico del ejercicio filosófico determinado por la recurrencia a las categorías levinasianas –exterioridad, otro, palabra, novedad, servicio– categorías que hacen pleno sentido no sólo en Dussel, sino en toda la generación de filósofos de la década del 70, una generación empeñada en pensar filosóficamente la condición histórica, cultural, política y existencial de América Latina. Desde esta perspectiva, sostengo, el impacto de Levinas en esta generación se explica no sólo por la novedad que en sí misma significa la perspectiva del pensador lituano-francés sino, antes bien, por la problemática filosófica definida, por una parte, por Salazar Bondy quien desde 1966 habla de una filosofía de la dominación y por la resignificación política –y no sólo ética– de la categoría de otro que efectúa Frantz Fanon. Uno y otro pensador ha realizado una lectura situada de la filosofía europea, perspectiva en la que se da la discusión filosófica de la generación argentina y que, en el caso de Enrique Dussel, se expresará entre 1970 y 1972 como una problemática metodológica en vistas de fundamentar una praxis afirmativa de los sujetos que la historia eurocéntrica ha negado.

La arquitectónica de una ética de la liberación

La filosofía de la liberación es esencialmente una reflexión acerca de la praxis, es una ética construida desde la alteridad de la *víctima*. Esta formulación ética supone una concepción antropológica compleja, donde el ser humano es entendido como un ser corpóreo-social-cultural-histórico; consecuente con tal formulación antropológica, la ética de la liberación piensa las condiciones de posibilidad para que esta complejidad humana pueda desplegarse en toda su completitud y riqueza.

Con el imperativo señalado, la primera formulación de la filosofía de la liberación –la que hemos ubicado entre los años 1969 y 1976– se ha visto enriquecida por los estudios filosóficos de Dussel desde su llegada a México; el estudio detenido y sistemático de las obras de Marx significó la aclaración de la dimensión práctico-productiva de la vida humana (Dussel, E. 2004 [1985], 1988, 1990). Posteriormente, el diálogo filosófico norte-sur le permitió a Dussel trabajar en los aspectos formales procedimentales de la fundamentación ética (Dussel, E. 2004); se sumó a ello un intenso contacto con filósofos de todas partes del

mundo en innumerables reuniones, encuentros, coloquios, seminarios, jornadas, instancias diversas abocadas a pensar las condiciones de posibilidad de argumentación de un discurso crítico liberador en el contexto de la globalización.

Todo ello se ha traducido en lo que puede caracterizarse como la segunda formulación de la filosofía de la liberación, una que busca identificar y desarrollar lo que Dussel denomina la arquitectónica categorial de la ética de la liberación, al modo de un trabajo de precisión conceptual que se halla desplegado en la obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998). Lo primero que se advierte en la obra es que la filosofía de la liberación es entendida como una formulación de carácter ético, con lo que Dussel corrobora su tesis original de que la ética es la filosofía primera; para Dussel, lo práctico antecede a lo teórico, ya que lo primero en el orden de lo real es la relación persona a persona, ese es el *a priori* de la vida humana y es, por lo tanto, el núcleo relacional original desde donde se articulan los sistemas. Dussel refuerza su tesis original de que la filosofía debe tematizar la realidad primera⁵.

En segundo lugar, es posible afirmar que la formulación de la filosofía de la liberación de Dussel desde 1998, en ningún caso es una ruptura con la primera formulación de la ésta; por el contrario, las tesis originales de la filosofía de la liberación se ven completadas por esta segunda formulación en lo que el propio Dussel denomina como la subsunción de las categorías preliminares en un andamiaje conceptual que, por una parte, quiere abarcar todas las dimensiones de fundamentación de una filosofía práctica y, por otra parte, se trata de un trabajo categorial que trasciende la perspectiva latinoamericana para alcanzar una mundial.

En tercer lugar, Dussel corrobora que el punto de inicio de su pensamiento es el plano antropológico, desde el ser humano entendido como un ser corporal-viviente-deseante-pensante, sujeto ético libre con el derecho inalienable de desplegar su vida en comunidad bajo el irrestricto respeto a sus particularidades culturales.

En estos tres sentidos es que afirmo que se trata de una ampliación, al modo de una síntesis⁶, de la puesta en práctica del método *analéctico*, esto es, la articulación *ana-*

⁵ En este sentido, Jesús Santander establece un punto crítico en la argumentación dusseliana, al advertir que la tesis sobre la prioridad de la *praxis* sobre la teoría, en tanto tema central de la filosofía, puede llevar a reducir considerablemente el universo de las cuestiones filosóficas (Santander, J. 2001, 145-147). Estoy de acuerdo con Santander ya que, me atrevería a decir, nuestro filósofo no se ha animado a volver sobre la formulación de la *arqueológica* dimensión que, recordemos, trata acerca de la manera en que el hombre fundamenta radicalmente lo real. En efecto, me parece que esta dimensión merecería una reelaboración por parte de Dussel a la luz de las actuales discusiones ontológicas. Retomaré este punto en el párrafo conclusivo de este artículo.

⁶ Para Eduardo Mendieta: "Este trabajo [la obra del 98] debe ser visto como una síntesis del desarrollo filosófico como tal de Dussel" (Mendieta, E. 1998, 91).

dialéctica de las dimensiones, categorías y principios en vistas de configurar un programa analítico crítico de lo que Dussel ha llamado una filosofía trans-moderna y desde la condición de exclusión de las víctimas.

Dussel entiende que en el marco de la globalización neoliberal, eminentemente excluyente de la mayoría de la humanidad, es necesaria una revisión de numerosas corrientes y autores contemporáneos para lograr una maciza fundamentación de los criterios y principios éticos sobre los que se afirme la filosofía de la liberación. En ello Dussel es claro: se trata de una revisión crítica de las éticas contemporáneas en vistas de articular una ética 'desde' las víctimas, esto es, reconstruir filosóficamente la racionalidad de las comunidades que viven y soportan distintas formas de exclusión material y formal y que, sin embargo, se expresan histórica y concretamente para superar aquella condición. Dussel entiende que es una responsabilidad filosófica el explicitar argumentativamente las motivaciones pulsionales, afectivas y racionales de las comunidades de sujetos críticos protagonistas de una praxis liberadora en específicos contextos de acción en el mundo (Dussel, E. 1998)⁷.

Como siempre, la motivación inicial de nuestro filósofo es pensar desde el excluido, desde el que sufre por la acción totalizadora del sistema; podemos afirmar entonces que en la primera filosofía de la liberación Dussel desarrolla un trabajo metodológico categorial para pensar filosóficamente la condición de exterioridad, donde conceptúa trans-ontológica y antropológicamente al *otro*, desde las diversas dimensiones de la alteridad que lo constituye. En la segunda formulación de la filosofía de la liberación, se concentra en la argumentación de una ética, desde los principios y criterios que la sostiene, una ética para y desde las *víctimas*⁸ que sufren la exclusión y que también se organizan en comunidades críticas al sistema que las discrimina y totaliza. La categoría de víctima, sostengo, es el término que indica la orientación metodológica, *ana-dialéctica*, con la que se efectúa el trabajo de fundamentación de la ética de la liberación y, consecuentemente, el de una política de la liberación.

El título de la obra quiere enfatizar el contexto en que se desarrolla este trabajo especulativo categorial de principios éticos, la globalización y su contracara, la realidad de exclusión que ella produce: "Esta ética desea dar cuenta de esta dialéctica contradictoria,

⁷ "Palabras preliminares".

⁸ Para Dussel, *víctima* es una categoría filosófica fundamental para la ética de la liberación. Inspirado en Walter Benjamin, quiere indicar a todo sujeto que se halle en situación de negatividad material y/o formal, que le impide por ello vivir, reproducir y desarrollar sus potencialidades humanas.

construyendo las categorías y el discurso crítico que permitan pensar filosóficamente este sistema performativo autorreferente que destruye, niega, empobrece a tantos en este fin del siglo XX” (Dussel, E. 1998, 17).

Dussel procede, en la obra de 1998, a exponer de manera completa y articulada la arquitectónica categorial a partir de la cual construir los fundamentos de la ética de la liberación. Dicha fundamentación recorre dos partes distintas: en la primera parte se revisan las teorizaciones filosóficas con las que se ha argumentado tanto el momento material o de contenido de una ética en vistas de la articulación de lo que Dussel denomina el principio material universal de la ética⁹; se revisan también, los sistemas filosóficos con los que se fundamenta el momento formal-procedimental de la ética a partir del cual Dussel postula el principio formal universal de la filosofía práctica¹⁰; finalmente, identifica el momento de factibilidad ética con el que se postula el principio de factibilidad¹¹ o de operatividad práctica de los principios materiales y formales.

La segunda parte de la fundamentación expuesta en la obra de 1998, despliega las categorías con las cuales se ha construido una crítica ética a la eticidad vigente; tal crítica supone, por un lado, el análisis de la condición de negatividad de las víctimas en un determinado sistema de eticidad y, por otro lado, la afirmación de la palabra y la acción interpelante de las comunidades que se levantan críticamente frente a su situación de negatividad. Se trata propia y directamente de una reflexión positiva de la racionalidad crítica desde las víctimas la que se fundamenta a través de tres principios críticos que son, precisamente, la reformulación de los principios éticos iniciales. Así, Dussel postula un principio material desde la condición de negatividad de la víctima¹²; postula también un

⁹ Así queda formulado este primer principio: “El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir, desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida* desde una vida buena, cultural e histórica (...) que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretensión de verdad práctica* y, además, *con pretensión de universalidad*” (Dussel, E. 2000, 140). Los términos destacados son del original.

¹⁰ El segundo principio afirma: “El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como igualdad de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (...) deben participar tácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético material, ya definido” (Dussel, E. 2000, 214).

¹¹ El tercer principio sostiene: “El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica *debe* cumplir con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural, etc.), es decir, que sea realmente *posible* en todos estos niveles, desde el marco de las *exigencias*: ético-materiales de la verdad práctica, y morales formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde las acciones que son *permitidas* éticamente (...), que no contradicen los principios éticos (...), hasta las acciones *debidas* (que son las éticamente necesarias para el cumplimiento de las exigencias humanas básicas: materiales –de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano– o formales –desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones)” (Dussel, E. 2000, 270).

¹² “Los que operan *ético-críticamente* han re-conocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro *como otro* que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se le ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en algunos de sus momentos); de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una co-responsabilidad por el Otro

principio ético crítico-discursivo comunitario de validez intersubjetivo¹³; finalmente, postula el principio ético de liberación con el que fundamenta el deber ético de intervenir crítica y creativamente en los procesos históricos¹⁴.

Para Dussel, cada uno de los principios establecidos tiene pretensiones de universalidad y, en tanto tal, suponen la obligatoriedad de su cumplimiento por parte todos los miembros de la sociedad ya que todos y cada uno es reconocido como un sujeto ético.

Como puede apreciarse, se trata de una obra compleja que distingue momentos y niveles argumentativos con los que Dussel pretende entregar una sólida fundamentación de la ética de la liberación.

La arquitectónica de una política de la liberación

Dussel ha pensado una sistemática política fundada en la criticidad, justamente porque para su filosofía, el hecho de que haya *víctimas*, obliga a toda la comunidad a una reacción contra el sistema que las produce. *Víctima*, como hemos visto, se constituye en una categoría fundamental para pensar una filosofía práctica y, por ello, se propone como el *nombre* del sujeto de una filosofía crítica, de un pensamiento que busca identificar los límites de perspectivas teóricas que suponen ya sea explícita o implícitamente, la negación de alguna de las dimensiones de la vida humana.

En este último apartado, me voy a concentrar en analizar la fórmula dusseliana para una política crítica, última estación de su filosofía práctica a partir de la cual piensa lo político – como concepto– y la política en cuanto actividad concreta de las comunidades.

Dussel identifica la política, su ejercicio, su despliegue con el poder. Se trata, para nuestro autor, de un *poder* político fundado en la *facultad* de una comunidad que afirma su ‘voluntad de vivir’. Es un poder *en sí*, todavía no desplegado ni estratégica ni

como víctima, que *obliga* a tomarlo a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimización. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas” (Dussel, E. 2000, 376).

¹³ “el que obra *ético-críticamente debe* (está obligado deónticamente por res-ponsabilidad) *participar* (siendo víctima o articulado como intelectual orgánico a ella) *en una comunidad de comunicación de víctimas*, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos de la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora” (Dussel, E. 2000, 464).

¹⁴ “El que opera *ético-críticamente debe* (está obligado) a liberar a la víctima, como participante (...) de la misma comunidad a la que pertenece la víctima por medio de *una transformación* factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) que *causan* la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna asimetría o exclusión de la participación) de las víctimas; y, la *construcción* a través de mediaciones con factibilidad estratégico instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir siendo participantes iguales y plenos” (Dussel, E. 2000, 559).

empíricamente. Es el poder del pueblo, el poder de lo homogéneo originario articulado por una voluntad que es pre-política, una voluntad intersubjetiva primaria y original. Eso es la *potentia*, una voluntad desplegada en comunidad, un pueblo que es una sustancia intersubjetiva detentora, en última instancia, del poder constituyente cuyo 'primer sentido' es vivir y reproducir la vida en comunidad, en igualdad y el libertad. Para que la *potentia* pueda actualizarse se requiere de la *potestas*, esto es, la facultad política desplegada, la necesaria mediatización de la *potentia*. La *potestas* es el poder organizado, delegado, institucionalizado.

Dussel piensa que lo político adviene a partir de una escisión original, la diferencia entre *potentia* y *potestas*. Se trata de la escisión del pueblo, la diferencia con la que se inaugura la política como ejercicio. El ejercicio del poder exige una diferenciación que empíricamente supone una delegación¹⁵, de lo que se sigue, para Dussel, que la *potestas* es un ejercicio ambiguo, siempre amenazado por la alienación burocrática o por alguna forma de fetichización y/o reduccionismos, que distorsionan y cancelan la delegación, o sea, el vínculo con la *potentia*. Desde el punto de vista conceptual, puede, debe poder pensarse un ejercicio *verdadero* del poder, uno que sea fiel, obediente, al momento original indiferenciado de la política, o sea, un ejercicio político que sea fiel al sentido primero – permanecer y desplegar la vida en comunidad– sobre el que se sostiene la voluntad intersubjetiva primordial, razón por la cual el *poder obediencial* –mandar obedeciendo– es el legítimo y verdadero ejercicio del poder (Dussel, E. 2013, 46-47). La política de la liberación se enuncia, pues, con el propósito de pensar una fórmula que permita conservar el vínculo con la *potentia*, razón por la cual la *potestas* supone una normatividad que sostenga la fidelidad al poder constituyente.

Al igual que la arquitectónica de la ética, Dussel piensa a la política a partir de seis principios normativos, los tres primeros son los principios inherentes al campo político, por lo tanto, lo son tanto de ese estado germinal, la *potentia* y también de su despliegue, el ejercicio político. Se trata de una arquitectónica mínima para pensar el campo de lo político con sus dimensiones respectivas. Son principios necesarios de suponer para pensar la comunidad-pueblo y la legitimación del poder delegado. Se trata de tres principios: El principio material de la vida que comprende las dimensiones ecológica, económica y

¹⁵ Así lo indica nuestro filósofo: "la diferenciación heterogénea de funciones por medio de instituciones que permite que el poder se haga real, empírico y factible que aparezca en el campo político (como fenómeno), es necesaria, y marca la aparición prístina de la política siendo al mismo tiempo el peligro supremo como origen de todas las injusticias y dominaciones" (Dussel, E. 2013, 38).

cultural¹⁶. Un segundo principio formal que comprende la dimensión de la legitimidad democrática¹⁷. El tercer principio, de factibilidad¹⁸, que permita identificar y proyectar lo realizable empíricamente en un horizonte temporal finito.

Estos tres primeros principios de la acción de la comunidad, se vuelcan sobre los niveles y esferas constitutivas de lo político: el nivel de las acciones y de las instituciones.

Ahora bien, Dussel parte de la base que todo orden político es perfectible, justamente porque en algún punto produce efectos negativos, no-intencionales, en el mejor de los casos. Por tal razón, para Dussel, toda teoría política requiere de un momento crítico que se vuelque sobre la arquitectónica conceptual desplegada, al modo de un necesario y permanente ejercicio correctivo de lo que de suyo es falible, imperfecto. Dussel insiste en afirmar la necesidad ética de apertura, de permeabilidad de todo sistema político a las interpelaciones de la exterioridad, la emergencia de distintas reivindicaciones desde las víctimas.

Entramos así, a un segundo nivel de la arquitectónica de la política, donde se despliega la criticidad en los niveles descritos –acciones, instituciones– criticidad que para poder argumentarse requiere de la reformulación de los tres principios indicados.

Es importante advertir que en este segundo nivel, Dussel retoma la categoría *pueblo*, pero para entenderla de un modo diferente; ya no se trata de la comunidad intersubjetiva original, homogénea en cuanto a la expresión de una voluntad primera –recordemos, vivir y reproducir la vida en comunidad, en igualdad y libertad–. *Pueblo* ahora es entendido en un sentido estrictamente político (no sociológico, no económico), el sujeto actor antagónico concreto, contingente (sin necesidad), que reivindica una condición o derechos que le han sido negados. Pueblo es el nombre de una entidad sin identidad precisa, el nombre de singularidades subjetivas que logran articularse en vistas de la confrontación por la hegemonía, formulación que es coincidente con las perspectivas de Ernesto Laclau y

¹⁶ Así es como lo formula: "Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de toda institución (...), de todo ejercicio delegado del poder obediencial, tenga siempre como propósito la *producción, mantenimiento y aumento de la vida inmediata* de los ciudadanos de la comunidad política, en último término, de toda la humanidad (...). De esta manera, la acción política y las instituciones podrán tener *pretensión política de verdad práctica* en las sub-esferas ecológica (...), económica (...) y cultural" (Dussel, E. 2013, 94-95).

¹⁷ "Deberemos operar políticamente siempre de tal manera que toda decisión de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (...), en el nivel del nivel material o en sistema formal del derecho (...) o en su aplicación judicial, es decir, en el ejercicio delegado del poder obediencial, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena *participar los afectados* (...); dicho acuerdo debe decidirse *a partir de razones* (sin violencia) *con el mayor grado de simetría* posible de los participantes de manera pública y según la institucionalidad (democrática) acordada de ante mano" (Dussel, E. 2013, 99).

¹⁸ El principio comienza su enunciación así: "Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas tienen que ser siempre consideradas como *posibilidades factibles, más allá* de la mera posibilidad conservadora y *más acá* de la posibilidad-imposible del anarquista extremo" (Dussel, E. 2013, 104).

Boaventura de Sousa Santos. El pueblo, en esta dimensión crítica, es un actor político colectivo, heterogéneo, sin sustancialidad previa a las reivindicaciones particulares. Pueblo es el nombre del bloque social de los oprimidos (Dussel, E. 2013, 115).

El pueblo que aparece políticamente desde acciones interpelantes es, para Dussel, la manifestación de la *potentia*, la manifestación por fuera de la *potestas* vigente y dominante, la reaparición política de la voluntad original de la comunidad, la manifestación del poder constituyente. Pueblo, entonces, es el sujeto político que emerge desde la exterioridad del sistema e interrumpe la *potestas* que ha diluido su vínculo con la *potentia*. La emergencia de este 'segundo pueblo' Dussel lo denomina *hiperpotentia*, el poder del pueblo en ejercicio de su soberanía y de su autoridad (Dussel, E. 2013, 122). En esto radica la legitimidad y la verdad de su emergencia y lo que, a su vez, es indicativo de la pérdida de legitimidad de la *potestas* vigente.

Ahora bien, como decíamos, Dussel piensa que las acciones políticas derivadas de la emergencia de la *hiperpotentia* del pueblo requieren de la formulación de principios normativos explícitos, los que conceptúa como los *principios políticos de liberación*. Se trata de principios necesarios para la acción política crítica del pueblo ya que, otra vez, opera la figura de diferimiento, lo que le obliga a volver a pensar el imperativo de la delegación en diversas formas y modalidades organizativas: partidos políticos, líderes políticos, colectivos, etc. Entonces la *hiperpotentia* vuelve a desdoblarse para poder aparecer sostenida en el tiempo y operar una confrontación real y factible por la liberación. La *hiperpotentia*, en su aparecer político, debe resguardar la identidad consigo misma y para ello Dussel formula, nuevamente, el poder obediencial. Un poder obediencial crítico que se articula, ahora, a partir de la comunidad de las víctimas, de todos aquellos y aquellas que se hallan en situación de negación material o formal. En suma, para el ejercicio de la *hiperpotentia* son necesarios principios crítico normativos que reformulan, desde las víctimas, los tres principios ya indicados: material¹⁹, democrático²⁰ y de factibilidad estratégica²¹. Estos principios críticos, en la medida que actuarán sobre el sujeto pueblo, que es contingente en la acción de su *hiperpotentia*, serán principios que emergerán de la situación de las

¹⁹ En su reformulación crítica, este principio reza así: "¡Debemos producir y 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 aumentará la vida de toda la comunidad!" (Dussel, E. 2013, 128).

²⁰ El principio crítico de democracia liberadora queda enunciado 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, E. 2013, 132).

²¹ El principio político crítico de factibilidad queda formulado así: "¡Debemos obrar lo máximo posible, que aparece como reformista para el anarquista y suicida para el conservador, teniendo como criterio de posibilidad en la creación institucional (la transformación) la liberación de las víctimas, del pueblo!" (Dussel, E. 2013, 134).

víctimas, por eso son principios que recogen la dimensión histórica-concreta del sujeto víctima.

Así, el principio material crítico será formulado como una obligación para con la naturaleza, en vistas del desastre ecológico contemporáneo; también será formulado, en su dimensión económico-política, como un principio anti-capital; en su dimensión cultural, será formulado desde una perspectiva anti-modernidad por lo eurocentrada y colonialista de esta edad de la historia.

El principio formal, será reformulado como el requerimiento de transformar el sistema político institucional vigente. Tiene en su horizonte un concepto de democracia participativa que debe saber institucionalizarse para ser factible y efectivo con las reivindicaciones de las víctimas.

El principio de factibilidad cobra aquí una importancia fundamental ya que, para Dussel, la *hiperpotentia* debiese poder desdoblarse en una potestad no dominadora. Se trata de una *potestas dos*, un poder delegado que no pierde su criticidad para con el sistema vigente, pero que al mismo tiempo puede crear y transmutar las instituciones necesarias para sostener la transformación del sistema.

Dussel advierte que la *potestas dos* es un ejercicio paradójico y, por lo tanto, sometido a una tensión permanente, ya que su función es una *destrucción constructiva*. Para poder pensar esta *praxis* de liberación que es en sí misma contradictoria, Dussel propone unos postulados políticos, al modo de criterios regulativos que define como postulados lógicamente pensables pero empíricamente irrealizables (Dussel, E. 2013, 163). Su función es la de sostener la apertura de toda propuesta política. Los postulados tocan las tres dimensiones en las que se formularon los principios políticos: Postulado material (la vida perpetua), postulado formal (la paz perpetua, pensar que es posible la identidad entre representante y representados). Postulado de la factibilidad (disolución del Estado).

Para finalizar, algunas consideraciones críticas

La política de la liberación, como su autor lo indica, quiere mediar entre dos extremos igualmente paralizantes de la acción política: más allá del conservadurismo liberal y más acá del imposible anarquista. En ese sentido, no está de acuerdo con los idearios autonomistas, anti-institucionales y anti estatales, no está de acuerdo con pensar la política solo al nivel de la acción directa de los grupos críticos, sin ninguna articulación, básicamente

porque está pensando la posibilidad de una política liberadora que sea capaz de articular un poder transformador de las instituciones. Está pensando además en las experiencias políticas latinoamericanas del siglo XXI: Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina. Dussel vio en estos procesos una transformación institucional en vistas del otro subalternizado por la herencia colonial. En esta óptica, identifica la fertilidad del concepto de *hegemonía de un bloque histórico* reformulada desde Gramsci por Ernesto Laclau, porque el objetivo de la *potestas* es la de refundar el Estado bajo unos criterios anti capitalistas, anti-colonial, y trans-moderno.

Santiago Castro Gómez ha indicado acertadamente que la política de la liberación se articula a partir de un propósito primero material: la vida, por lo que supone una *antropología de las necesidades* como base material de la política. Se trata, además, de una vida en comunidad. Castro Gómez se pregunta por los supuestos ontológicos de esta política y afirma que supone una *ontología de la plenitud* (Castro Gómez, S. 2015, 341), ya que esa comunidad primera, la *potentia*, es pensada homogéneamente, sin conflicto, sino a partir del consenso inmediato derivado de la operatoria tácita del primer principio material: poder vivir y reproducir la vida en igualdad y libertad, o sea, es expresión de un *a priori* de la política: la 'voluntad de vivir'. Justamente este origen material de lo político implica suponer un primer ejercicio político de una comunidad utópica original sin conflicto, la configuración de un común 'sin más', presupuesto ontológico que sirve de primer fundamento al concepto de lo político dusseliano. Me parece que el señalamiento de la desatención de la dimensión estrictamente ontológica como problema para la filosofía por parte de Dussel, cobra plena relevancia para la fundamentación de lo político. Al concebir la diferencia entre *potentia* y *potestas* desde la perspectiva de la diferencia ontológica heideggeriana, la *potentia* queda formalizada como el ser de lo político, pero se trata de un *ser-uno* cuya determinación esencial es el consenso intersubjetivo de voluntades como fundamento (Dussel, E. 2011, 60-61). Es paradójico advertir que, finalmente, la dimensión *arqueológica* enunciada en la primera formulación de la filosofía de la liberación, pensada entonces desde las categorías de exterioridad y alteridad, es recobrada ahora como el fundamento absoluto, pleno, sin distorsión, sin diferencia, sin exterioridad.

Efectivamente Dussel entiende que la dimensión formal-racional (intersubjetividad primera) y la dimensión material (la vida y su reproducción), como los elementos fundantes de la política, por eso, dice Castro-Gómez, Dussel puede llegar a formular una "teoría positiva del poder" (Castro-Gómez, S. 2015, 345), tanto del poder constituyente (*potentia*)

como del poder constituido (*potestas*).

Por lo tanto, la política se identifica desde un principio con el ejercicio de un sujeto escindido o que debe escindirse para poder desplegar su acción. En este sentido, la fundamentación sistemática de la política, está determinada por un concepto de sociedad compleja²² que impide una democracia directa (todos los miembros de la comunidad reunidos empíricamente en la asamblea para dirimir). La marcha evolutiva de la humanidad marcaría esa escisión que está a la base de la política y que se expresa políticamente como la mediación institucional del poder constituyente. Dussel piensa la política desde una opacidad y diferimiento de la vida humana que desborda a los individuos. Tal diferimiento es lo que reclama la necesidad de entrada en escena de unos principios normativos que vigilarían, desde un horizonte pre-político, el ejercicio delegado del poder para que sea obediencial a su mandato original. En este marco *a priori* de la política, queda definido el ejercicio político crítico, la manifestación del litigio es, para Dussel, la consecuencia empíricamente comprobable de las víctimas, la suspensión de alguno de los tres principios normativos.

La política de la liberación, supone la acción coordinada de la comunidad de víctimas en vistas de criticar el estado de negación o subalternación pero, además, la posibilidad de construir una totalidad verdaderamente afirmativa de la vida, partiendo por aquel que se halla en estado de negación. En el horizonte de este pensamiento se halla la idea que la emancipación es, en última instancia, la coincidencia entre la *potentia* y la *potestas*, asunto extremadamente problemático que remite hacia la pregunta por lo originario de la política y, finalmente como lo indicamos, hacia una problematización de los presupuestos ontológicos implicados.

Con todo, la política de la liberación se propone bajo la lógica de superación de la modernidad –para Dussel la modernidad tal como la conocemos es un hecho histórico irrepetible, la apertura europea hacia el Atlántico, hecho que la convirtió en el centro geopolítico del mundo– por lo tanto, lo que cabe es debatir sobre la posibilidad de subsumir los logros técnico-político de esta edad de la historia bajo una concepción *transmoderna*, así le llama, de la vida: más allá de la lógica del valor, más allá del liberalismo, más allá del yo.

La política de la liberación dusseliana no es solo una política de la ruptura, de la

²² Desde Habermas, Dussel entiende que bajo el actual desarrollo societal, el individuo se halla intermediado por un marco institucional que lo excede en sus posibilidades de acción directa para con el todo de la comunidad.

interrupción de lo dado, quiere pensarse también como un pensamiento constructivo de lo nuevo.

Bibliografía

- Arpini, Adriana. 2007. "La filosofía de la liberación en el lanzamiento de la Revista de filosofía latinoamericana" en Jalif de Bertranou, Clara, *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza: IFAA- FFyL UNCUYO.
- Arpini, Adriana. 2016. *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.
- Castro-Gómez, Santiago 2015. *Revoluciones sin sujeto*. México: Akal.
- Cerutti, Horacio. 2006. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Cullen, Carlos. 1973. "El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía". *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- De Zan, Julio. 1973. "La dialéctica en el centro y en la periferia". *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. 2002. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- Demenchonok, Eduardo. 1992. *Filosofía latinoamericana, problemas y tendencias*. Bogotá: El Búho.
- Dussel, Enrique. 1972. *La dialéctica hegeliana*. Mendoza: Ser y tiempo.
- Dussel, Enrique. 1973a. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 1973b. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo II. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 1973c. "El método analéctico y la filosofía de la liberación" en *Hacia una filosofía de la liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, Enrique. 1974. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique. 1975. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, Enrique. 1988. *Hacia un Marx desconocido: Un comentario a los Manuscrito del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 1990. *El último Marx y la filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI.

- Dussel, Enrique, 2000 [1998]. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2004 [1985]. *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique; Apel, Karl-Otto. 2004. *Ética del Discurso. Ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2007. "Augusto Salazar Bondy y el origen de la Filosofía de la liberación". *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés Ed., FF UANL.
- Dussel, Enrique. 2011 [2009]. *Política de la liberación*. Vol. II Arquitectónica. Venezuela: El perro y la rana.
- Dussel, Enrique. 2013 [2006]. *Para una política de la liberación*. Buenos Aires: Las cuarenta/Gorla.
- Foucault, Michel. 2008. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pretextos.
- González, Patricia. 2016. "Enrique Dussel y la lectura analéctica de la obra de Marx. Un capítulo de las lecturas latinoamericanas al autor de *El capital*". En Ibarra, A. y Valdés, C. *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*. Santiago: Ediciones UCSH.
- González, Patricia. 2014. "La filosofía de la Liberación de Enrique Dussel: una aproximación desde la analéctica". *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las ideas*, Vol. 16, núm. 2. Mendoza. pp. 45-52.
- González, Patricia. 2016. "La lectura dusseliana de Schelling: universo discursivo y producción de categorías filosóficas para América Latina", *Hybris. Revista de Filosofía*, vol. 7, núm. 2, pp. 13-36.
- Guillot, Daniel. 1973. "Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica", en *Revista de filosofía latinoamericana*, nº 1. Buenos Aires.
- Mendieta, Eduardo. 1998. "La vulnerabilidad traumática de la víctima: una ética de la vida y de la liberación" en *Revista Anthropos*, núm. 180. Barcelona.
- Roig, Arturo. 1973. "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías". *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bomun.
- Salazar Bondy, Augusto. 2001 [1968]. *Existe una filosofía de nuestra América*. México: siglo XXI.

- Salazar Bondy, Augusto. 1995. *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Mayor de San Marcos.
- Santander, Jesús. 2001. "Enrique Dussel y la ética de la liberación" en *Estudios Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, año 2, nº 2. Mendoza.
- Teruel, Flavio. 2010. "El Marx de Dussel. Notas acerca de la recepción duseliana de la obra teórica de Karl Marx". *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las ideas*, Vol. 12. Mendoza. pp. 127-132.