

¿QUÉ SIGNIFICA «LIBERACIÓN»?

Hermenéutica de un concepto complejo en el discurso filosófico de Enrique Dussel

What does «liberation» mean? Hermeneutics of a complex concept in Enrique Dussel's philosophical
discourse

Was bedeutet "Befreiung"? Die Hermeneutik eines komplexen Begriffs im philosophischen Diskurs
Enrique Dussels

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10797806>

Flavio Teruel

Universidad Tecnológica Nacional, Facultad Regional Mendoza, Argentina

flavioteruel@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5699-7319>

Recibido: 28-11-2023

Aceptado: 05-03-2024

Flavio Teruel es Doctor en Filosofía (FFyH, UNC), Magíster en Estudios Latinoamericanos (FCPyS, UNCuyo), Especialista en Educación y Nuevas Tecnologías (FLACSO) y Profesor de grado universitario en Filosofía (FFyL, UNCuyo). Ha realizado estudios de Matemática (ISP «San Pedro Nolasco»). Ha sido becario de CONICET. Ejerce la docencia en el nivel universitario. Ha participado y participa actualmente en proyectos de investigación. Es investigador independiente en las siguientes áreas de conocimiento: marxismo teórico, filosofía y

pensamiento crítico latinoamericanos, y pensamiento lógico y matemático. Es autor de capítulos de libros y artículos publicados en revistas especializadas de circulación nacional e internacional respecto de los temas de su interés. Ha realizado estancias de estudio e investigación en México (CIALC-UNAM) y Suecia (LAI-SU). Ha recibido premios por su labor como poeta. Publicaciones: <https://independent.academia.edu/FlavioTeruel>.

Resumen

«Liberación» es un concepto clave en la articulación discursiva de la meta-física de la alteridad dusseliana, no solo porque da nombre a la rama de la filosofía práctica que Enrique Dussel ha desarrollado y ejercido durante más de cincuenta años, sino porque fundamentalmente posee en tal discurso una significación compleja articulada como paradigma, categoría y método: si la totalidad sistémica aliena la alteridad inherente de un ser humano, de una cultura o de un pueblo, la liberación constituye el programa ético-político que restituye tal condición negada. Este texto estudia, en primer lugar, la noción de «paradigma de la liberación» como interpretación racional del mito exódico y como fundamento del discurso liberacionista dusseliano. Luego, se analiza la construcción semántica de la categoría «liberación» para luego describir sucintamente la lógica de la «praxis de liberación». Finalmente, se ensaya una interpretación a partir del modo como esta categoría es repensada desde la lectura que Dussel realiza de la crítica de la economía política de Karl Marx.

Palabras clave: Liberación; Enrique Dussel; Meta-física de la alteridad; Filosofía de la liberación; Mito exódico; Praxis de liberación; Revolución.

Abstract

«Liberation» is a key concept within the discursive articulation of the metaphysics of Dussel's alterity, not only because it applies to the branch of practical philosophy that Dussel developed and practiced for more than fifty years, but also because it fundamentally entails, within this discourse, a complex meaning articulated both as paradigm, category and method: if the systemic totality alienates the inherent alterity of a human being, a culture or a people, liberation constitutes the ethical-political program that restores such negated condition. The present text begins examining first the notion of «liberation paradigm» as a rational interpretation of the Exodus myth and as the grounds on which Dussel's liberationist discourse rests. Afterwards, it analyzes the semantic construction of the category of «liberation» in order to, later on, briefly describe the logics of «liberation praxis». Finally, an interpretation is advanced based on the way in which this category has been redeveloped after Dussel's reading of Marx' critique of political economy.

Keywords: Liberation; Enrique Dussel; Metaphysics of alterity; Philosophy of Liberation; Exodus myth; Liberation praxis; Revolution.

Zusammenfassung

"Befreiung" ist ein Schlüsselbegriff in der diskursiven Artikulation der Meta-Physik der Dussel'schen Alterität, nicht nur, weil er dem Zweig der praktischen Philosophie den Namen gibt, den Enrique Dussel seit mehr als fünfzig Jahren entwickelt und ausgeübt hat, sondern auch, weil er in diesem Diskurs grundsätzlich eine komplexe Bedeutung besitzt, die sich als Paradigma, Kategorie und Methode artikuliert: Wenn die systemische Totalität die inhärente Alterität eines Menschen, einer Kultur oder eines Volkes entfremdet, stellt die Befreiung das ethisch-politische Programm dar, das einen solchen verleugneten Zustand wiederherstellt. Dieser Text untersucht zunächst den Begriff des "Paradigmas der Befreiung" als rationale Interpretation des exodischen Mythos und als Grundlage des Dusselschen Befreiungsdiskurses. Dann wird die semantische Konstruktion der Kategorie "Befreiung" analysiert, um die Logik der "Praxis der Befreiung" prägnant zu beschreiben. Schließlich wird eine Interpretation der Art und Weise erörtert, wie diese Kategorie von Dussels Lektüre der Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx her neu gedacht wird.

Schlüsselwörter: Befreiung; Enrique Dussel; Meta-Physik der Alterität; Philosophie der Befreiung; Exodischer Mythos; Befreiungspraxis; Revolution.

Introducción

«Liberación» es, sin dudas, uno de los conceptos clave respecto del desarrollo del pensamiento nuestroamericano, en especial del movimiento filosófico surgido en Argentina hacia fines de 1960 (Beorlegui, 2004; Cerutti Guldberg, 2006; Dussel, 1975b y Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2009). Se trata fundamentalmente de una noción programática que no solo da nombre a esta rama de la filosofía práctica, sino que — sobre todo— posee una significación, o mejor, una constelación de significaciones propias. Por ello, pienso que resulta pertinente formular la pregunta que se interroga por sus posibles sentidos dentro del movimiento de la filosofía de la liberación. Este trabajo explora, siguiendo esta indicación, la respuesta de uno de sus máximos exponentes, Enrique Dussel (1934-2023)¹, quien ha desarrollado dentro del movimiento en cuestión una significativa obra por más de cincuenta años:

Sin arrogarme la representación de un movimiento amplio, la filosofía de la liberación que yo practico desde el 1969 parte de una *realidad* regional propia: la *pobreza* creciente de la población mayoritaria latinoamericana; la vigencia de un capitalismo *dependiente* que transfiere valor al capitalismo central; la toma de conciencia de la *imposibilidad* de una filosofía autónoma en esas circunstancias; la existencia de *tipos de opresión* que exigen no sólo una filosofía de la «libertad», sino una filosofía de la «liberación» [...] (Apel y Dussel, 2004, p. 143).

De allí que poder pensar, desde la meta-física de la alteridad dusseliana, el acontecer real de las relaciones prácticas y sus posibles transformaciones, exige el estudio y la comprensión de su estructura categorial y metodológica. Propongo, entonces, una hermenéutica del concepto «liberación» en este discurso filosófico en tanto paradigma, categoría y método (Dussel, 1974a, 1985b y 2016). Se trata, entonces, de pensar y describir, al menos indicativamente, el proceso de elaboración del sistema categorial de la filosofía de la liberación dusseliana.

¹ Para un sucinto recorrido por las etapas de la producción filosófica de Dussel, véase, *v. gr.*, Bautista S. y Colmenares Lizárraga, 2021 (una edición anterior de este texto se halla en Bautista S., 2014); Hernández Piñero, 2005, p. 205-224 y Steckner, 2001, p. 61-80.

En este escrito, entonces, muestro, en primer lugar, cómo en esta filosofía el concepto liberación remite de un modo inescindible a un paradigma asociado a ella, constituido por los elementos propios del pensar liberacionista dusseliano y construido a partir de una racionalización del mito exódico. Además, analizo la construcción semántica que Dussel hace de la categoría liberación en el desarrollo de su discurso filosófico y describo sucintamente la lógica de la praxis de liberación. Finalmente, como aporte novedoso, ensayo una resignificación de la categoría liberación a partir de la interpretación que Dussel realiza de la crítica de la economía política de Karl Marx.

1. Liberación como paradigma racional: una interpretación esquemático-categorial del mito exódico

En el epílogo de la obra, *14 tesis de ética*, publicada en 2016, y por primera vez en el corpus de sus obras consideradas filosóficas, Dussel desarrolla de modo explícito el tema de la liberación como un «paradigma» (Dussel, 2016, p. 197-203; también en Dussel, 2017).² Allí sostiene:

El paradigma *racional*, metafóricamente expresado en el relato mítico semita exódico, se aplicó a la realidad de nuestro continente, con validez mundial, descubriendo desde el núcleo racional centrado en torno a la liberación la problemática del mundo contemporáneo (Dussel, 2016, p. 200).

Un años antes, en la «Introducción» de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, publicada en 1998, se refería al mito del éxodo y a su posibilidad de racionalizarlo del modo siguiente:

Así comenzaba una *lucha de liberación de esclavos* que se tornará épica en la narrativa mítica de Moisés, que *racional y filosóficamente* puede ser tratada como un «modelo de praxis» específico en la historia mundial de las eticidades concretas. [...] Se trata del punto de partida de un «paradigma ético-crítico»:

² A partir de esta indicación, toda la obra *Filosofía de la liberación* (Dussel, 1985b), escrita por Dussel en México hacia 1975 en el inicio de su exilio y publicada allí en 1977, puede ser ahora considerada como la explicitación del paradigma filosófico de la liberación, aunque entonces no haya sido presentada como tal por su autor.

los esclavos (víctimas dominadas, excluidos), por un proceso diacrónico de lucha, alcanzarán la liberación política, económica, cultural en una «tierra prometida»; tienden hacia una utopía futura, en medio de la crisis del sistema interregional egipcio-mesopotámico. La relectura posterior de este texto durante siglos, en otros momentos históricos del mismo sistema interregional posterior, instaurará un tipo de *racionalidad liberadora* específica en la historia planetaria, y que intentamos *formalizar* filosóficamente (Dussel, 1998a, p. 28).

La construcción del sistema categorial y metodológico de la filosofía dusseliana de la liberación consiste, pues, en la formalización filosófica de la racionalidad liberadora implícita en el mito exódico. Esta cuestión, que a mi juicio constituye el núcleo de su propuesta liberacionista, sin embargo, no es nueva ni mucho menos reciente. Ya había sido hondamente trabajada fundamentalmente en sus obras sobre la historia de la Iglesia y la teología en América Latina hacia fines de 1960 y principios de 1970 (Dussel, 1967; 1972; 1974b; 1975c; 1981; 1987b y 1995b; Tamayo-Acosta, 1989). En ellas ya estaban presentes las intuiciones fundamentales que luego habrá de desarrollar analíticamente:

Por mi parte, en 1971 di una serie de conferencias en Buenos Aires, que apareció con el título *Caminos de Liberación Latinoamericanos*³. En esta obra, en estricto sentido teología de la liberación —en especial su introducción en el uso del Éxodo, con categorías teológicas críticas: el Otro como «pobre» que interpela a la justicia, como lugar de la epifanía de Dios, pasando del concepto «subjetivo» al concepto «objetivo» de «pobre» (ahora como «categoría» teológica, como «exterioridad» al «sistema» o al «mundo de la vida cotidiana»). El «paradigma» del Éxodo es usado como marco teórico fundamental (Dussel, 1995b, p. 124-125).

Desarrollo, entonces, en este párrafo los elementos que conforman este paradigma. Abordar teóricamente esta cuestión exige, pues, revisar los textos histórico-teológicos de Dussel, donde la cuestión aparece explícitamente desarrollada. Así, *v. gr.*, leemos en *Historia de la iglesia en América Latina*: «El tema de la liberación es

³ Se refiere, en verdad, a la obra *Caminos de liberación latinoamericana*. Véase Dussel 1974b y 1975c. Nota nuestra.

propriadamente bíblico (p. e. *Éxodo* 3, 7-8: *Ihatailó*; Luc. 21, 28: *apolytroxis*) y atraviesa toda la tradición cristiana» (Dussel, 1972, p. 285). La teología de la liberación se inspira, según Dussel, en las «gestas positivas de liberación», *i. e.*, en «Moisés saliendo de Egipto»⁴ (Dussel, 1981, p. 27):

El motivo del éxodo ha ocupado, desde el comienzo, un lugar central en los teólogos latinoamericanos de la liberación. Se trata de uno de los temas bíblicos más ligados a la TL [léase, teología de la liberación]. La referencia al mismo es constante tanto en los documentos del magisterio episcopal latinoamericano y en los documentos emanados de los movimientos cristianos proféticos como en la producción teológica. [...] El éxodo bíblico aparece como motivo impulsor de la praxis histórica, o como paradigma de liberación para el Tercer Mundo hoy y como foco que ilumina los procesos históricos emancipadores (Tamayo-Acosta, 1989, p. 109-110).

Sin embargo, no ocurre lo mismo en los textos filosóficos, salvo la indicación recién hecha. Con todo, sostengo que es en estos últimos donde se observa su esfuerzo por construir conceptualmente las categorías y relaciones que el paradigma de la liberación permite. Mi hipótesis de lectura sostiene que la filosofía de la liberación desarrollada por Dussel consiste, en última instancia, en el intento de formalizar filosóficamente —*i. e.*, categorialmente— la racionalidad implícita en el mito del éxodo y con ello fundamentar una teología de la liberación. En este sentido, no debe olvidarse una indicación clave que el mismo Dussel brinda, *i. e.*, el hecho de que caracterice su trabajo como un apoyo histórico y filosófico a la teología latinoamericana de la liberación (Dussel, 1981, p. 426). De modo que, la filosofía de la liberación no es otra cosa que la fundamentación racional de la teología de la liberación. En su texto «Una autobiografía teológica latinoamericana», publicada en *Panorama de la teología latinoamericana* (Tamayo-Acosta y Bosch, 2001), Dussel ha dicho, *v. gr.*, que estudió filosofía para mejor comprender su cristianismo; esto que es, en verdad, una indicación biográfica, permite reconocer el propósito de su tarea filosófica:

⁴ Los griegos, afirma Dussel, jamás pensaron algo parecido, pues consideraban el mundo como algo dado y no como algo por darse (Dussel, 1975a).

Mientras tanto, como filósofo —siguiendo la consigna de M. Blondel en cuanto a exponer «las exigencias filosóficas del cristianismo»— comenzaba a publicar los cinco tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, que eran algo así como los supuestos filosóficos de la teología de la liberación (Dussel, 2001, p. 190).

En este sentido, considero que los discursos teológico y filosófico de Enrique Dussel no son paralelos, sino que el filosófico oficia de fundamentación racional del teológico. En definitiva, se trata de un solo discurso desarrollado de un modo duplicado en dos registros epistemológicos distintos. En su artículo de 1987b titulado «El paradigma del éxodo en la teología de la liberación», sostiene, *v. gr.*, lo que sigue:

La *relectura* del Éxodo atraviesa la historia de la Iglesia latinoamericana. [...] Por ese motivo, dentro de esta tradición histórica del pueblo latinoamericano, la Teología de la Liberación, desde su inicio, comprendió el paradigma del Éxodo como su propio esquema fundamental. [...] En América Latina, desde el comienzo recurrimos siempre al Éxodo. Recuerdo que, desde 1967, inicaba [*sic*] mis cursos en el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano del CELAM en Quito) con la exégesis del Éxodo; allí se encontraban, explícitas, las grandes categorías de la Teología de la Liberación (Dussel, 1987b, p. 99-100).

Esta última afirmación es de suma importancia, puesto que, de idéntico modo, entonces, según mi lectura, puede decirse que ya se encontraban también implícitas las categorías del discurso filosófico de la liberación, al menos el dusseliano, solo restaba construirlas como categorías analíticas:⁵

De ahí que la filosofía procura aclarar las categorías de totalidad y la alteridad, como la posibilidad de una revelación antropológica (es decir, que otro hombre, en la libertad, se me revela). Y sólo después se pudo llegar a la revelación de Dios y decir que, si hay Dios, es posible que se revele. Y ahí termina la filosofía (Dussel, 1974b, p. 184).

⁵ Dussel ha dicho que su filosofía de la liberación ha experimentado con el tiempo evoluciones en las que se mantienen, sin embargo, sus intuiciones originales. Desde mi interpretación es precisamente el esquema exódico lo que permanecerá como el elemento inalterable y constitutivo de la filosofía dusseliana de la liberación. Se trata de una poderosa intuición temprana, compartida con el movimiento de la teología de la liberación, que ha moldeado todo su pensamiento filosófico e histórico-teológico.

La teología de la liberación se había inspirado en el paradigma exódico, *i. e.*, en la salida de Egipto del pueblo de Israel y su consiguiente liberación de la esclavitud allí padecida (Ellacuría y Sobrino, 1990):

Todos los teólogos de la liberación, sin excepción alguna, subrayan el nítido e inconfundible contenido socio-político del acontecimiento del éxodo bíblico: los hebreos viven bajo la dominación de un poder extraño y son sometidos a unas condiciones de vida inhumanas (esclavitud y despojo de su dignidad). [...] El éxodo es presentado como una larga y azarosa marcha que desembocará en la tierra prometida, donde podrá establecerse una sociedad libre de la dependencia y de la esclavitud (Tamayo-Acosta, 1989, p. 110).

La exégesis del mito exódico por parte de Dussel resulta ser determinante para la configuración de su esquema de pensamiento, tanto a través de sus categorías como de sus relaciones. Esquema que constituye, según mi lectura, el núcleo duro de todo su pensar:

Queremos indicar por paradigma, matriz generante o «esquema» (en el sentido kantiano más bien), la *estructura* que, en base a *categorías* fundamentales, origina un número bien determinado de *relaciones* que se tornan generantes no sólo de una teología, sino de la hermenéutica cotidiana de la fe del pueblo cristiano. Estas *categorías* son fundamentalmente seis: 1) el Egipto con la *clase faraónica* (F), los dominadores, pecadores (Éx 1,8); 2) los *esclavos* (E) explotados, justos (Éx 1,11); 3) el *profeta*, Moisés (M) (Éx 2,1ss); 4) el *Dios* que escucha y convierte (D) (Éx 3,1ss); 5) el *pasaje* (P) por el desierto, la Pascua, las pruebas, las ambigüedades tan actual [*sic*] del sacerdote Aarón (Éx 12,37ss), y 6) la *tierra prometida* (T) (Éx 3,8) (Dussel, 1987b, p. 101-102).

Dicho esto, vale la pena detenerse en este punto para ahondar en la comprensión del sentido de la cuestión de la «liberación». El libro bíblico del *Éxodo* es, desde la lectura liberacionista, un texto a la vez mítico y dialéctico. En cuanto mítico o metafórico, no es, en efecto, un relato histórico.⁶ Los mitos no narran historias de sucesos efectivamente

⁶ En la exégesis teológica, hay acuerdo respecto de que no es posible afirmar ninguna conclusión precisa tanto respecto del lugar geográfico como del curso histórico y los acontecimientos narrados en el libro del *Éxodo* (Weimar, 2011, p. 627-628).

acaecidos, antes bien son construcciones simbólicas susceptibles de ser interpretadas racionalmente.⁷ Siguiendo la tesis ricoeuriana, para Dussel, los mitos «dan que pensar», *i. e.*, son la materia o el contenido de la actividad reflexiva por lo que puedan ser comprendidos como discursos racionales basados en símbolos y, por tanto, susceptibles de un análisis hermenéutico. Así, los mitos no poseen un sentido unívoco, por lo que pueden ser releídos de maneras novedosas a lo largo de la historia, y en función de tales relecturas ser aplicados al caso presente.⁸ En el mito exódico, *v. gr.*, «Egipto», como símbolo, es una tierra de esclavitud, de opresión, y puede ser leído como metáfora de un Estado dominador o de un sistema económico opresivo; a su vez «los esclavos en Egipto», como metáfora, puede ser interpretada como todos/as los/as dominados/as de ese Estado o en ese sistema económico; a su vez, la nueva tierra —buena, espaciosa y generosa— será también como símbolo, «Jerusalén», e indica la tierra prometida como salida de Egipto. Pensar así la cuestión es racionalizar el mito, lo que permite su consideración filosófica y con ello su sistematización categorial.

En cuanto dialéctico, por su parte, el mito habla de dos tierras, «Egipto», según dije, donde se es esclavo/a, y otra tierra «buena y espaciosa», la tierra utópica, la tierra futura. Liberación (L) es, entonces, la «salida de Egipto» (T) a través del «pasaje por el desierto» (M) hacia la tierra «buena y espaciosa» donde los/as «esclavos/as» (A) restituyen su libertad (E). En términos de la meta-física de la alteridad consiste en un proceso, en tanto negación del punto de partida y tensión hacia el punto de llegada, en

⁷ Es sabido que las culturas se expresan a través de discursos míticos; de allí que Dussel considere la producción tanto de Franz Rosenzweig como del neokantiano Hermann Cohen, de quienes estudia las categorías simbólicas de las estructuras míticas del judaísmo. Ernst Bloch, por su parte, en su obra *El principio esperanza* muestra que algunos mitos son totalitarios y justifican la dominación, otros, en cambio, son críticos y fundamentan la liberación. Entre los críticos identifica al «mito del éxodo», *v. gr.*, en su texto «Moisés o la conciencia de la utopía en la religión, de la religión en la utopía» (Bloch, 2007).

⁸ Un ejemplo de esto lo constituye la interpretación que Dussel hace en su *Teología de la liberación* de la rebelión de Túpac Amaru: «Túpac ve a los indígenas en el lugar de los esclavos de Egipto; al faraón como el rey de España; y a los que se liberan como el pueblo de Israel. Es evidente que él no puede dejar de identificarse con Moisés. La novedad en esta interpretación consiste en que Túpac Amaru se convierte así en un héroe y un teólogo popular de la liberación» (Dussel, 1995b, p. 52). También es un ejemplo de lo dicho este otro texto del independentista mexicano José María Morelos y Pavón, citado por Dussel en la obra aludida: «Este pueblo oprimido, semejante con mucho al de Israel, trabajado por el faraón, cansado de sufrir, elevó sus manos al cielo, hizo oír sus clamores ante el silio del Eterno... abrió (éste) su boca y decretó... que el Anáhuac fuese libre» (Dussel, 1995b, p. 58).

el que acontece el pasaje de una totalidad dada a una nueva totalidad en la que el/la alienado/a deja de serlo (Dussel, 2016, p. 158). Se trata, pues, de la salida de la totalidad opresora, de la tierra primera, de la esclavitud, de la negatividad, del sufrimiento, de la opresión, de la pobreza para ir a un más allá en el proceso de liberación.⁹

Por su parte, la arquitectura del metadiscurso categorial de la filosofía dusseliana de la liberación se compone también de seis categorías:¹⁰ «proximidad» (P_{c-c}), «totalidad» (T), «mediaciones» (M), «exterioridad» (E), «alienación» (A) y «liberación» (L) (Dussel, 1985b). Mi hipótesis de lectura considera que el discurso liberacionista dusseliano constituye un entramado inescindible entre sus dimensiones histórica, teológica y filosófica. De allí que, en consecuencia, sea posible establecer la correspondencia entre sus categorías teológicas y filosóficas. Así, las seis categorías teológicas se corresponden con las siguientes seis categorías filosóficas según el modo como lo muestro el siguiente cuadro:

Correspondencia entre categorías teológicas y filosóficas		
Mito del éxodo	Paradigma de la liberación	Significación
Egipto (Éx 1,8)	totalidad o fundamento ontológico (T; FL, § 2.2)	dominar la alteridad; idolatría o fetichismo
esclavitud (Éx 1,11)	alienación (A; FL, § 2.5)	alienar, cosificar, instrumentalizar, reducir a cosa la alteridad
profeta-Moisés (Éx 2,1ss)	proximidad/cara-a-cara (P _{c-c} ; FL, § 2.1)	saber oír la voz del/de la otro/a que exige justicia; ser responsable por el/la otro/a
Dios (Éx 3,1ss)	exterioridad [meta-física del otro] (E; FL, § 2.4)	alteridad, Otro/a, epifanía de Dios, pobre, pueblo
pasaje por el desierto (Éx 12,37ss)	mediación/mediaciones [ónticas o trans-ónticas] ¹¹ (M; FL, § 2.3)	proceso histórico de construcción de un nuevo orden
tierra prometida (Éx 3,8)	liberación (L; FL, § 2.6)	desalienar, negar la alienación, afirmar la alteridad irreductible, justicia

⁹ Para esta interpretación, es importante tener como referencia la lectura que hace Dussel de la obra sartreana *Crítica de la razón dialéctica*, donde el filósofo francés sostiene, entre otras cuestiones, que el movimiento dialéctico consiste en el pasaje de una totalidad a otra (Sartre, 2004 y 2012).

¹⁰ Véase al respecto el capítulo «De la fenomenología a la liberación» del libro *Filosofía de la liberación* (Dussel, 1985b). En adelante haré referencia a este libro bajo el acrónimo: «FL».

¹¹ Construyo esta distinción analítica para señalar que las mediaciones son necesarias tanto en el plano ontológico o de sistema como en el trans-ontológicas o propio de la praxis de liberación. Entiendo que Dussel no ha hecho esta distinción, pues de su lectura se desprende la indicación de que las mediaciones solo parecen responder al plano ontológico (Dussel, 1985b). Sin embargo, en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, el principio de factibilidad crítico se refiere al corazón de esta cuestión (Dussel, 1998a).

El conjunto de las seis categorías de la meta-física de la alteridad y sus relaciones posibles constituyen, en efecto, el paradigma de la liberación. Ahora bien, filosóficamente, el desarrollo del contenido semántico de estas categorías ha sido resultado de un ingente trabajo de apropiación de marcos categoriales diversos. El libro *Método para una filosofía de la liberación* (Dussel, 1974a) es un ejemplo de ello. Se trata ciertamente de un trabajo de enorme rigor intelectual bajo el cual se persigue el complejo propósito de precisar las categorías interpretativas. El arduo trabajo filosófico de Dussel permitirá construir progresivamente las categorías necesarias del esquema liberacionista. Esta tarea es la que arroja maduración de su trabajo filosófico. Sin entrar en detalles y solo por mencionar algunos ejemplos, la categoría «totalidad» ha sido desarrollada fundamentalmente a partir de Hegel (*Sein*), Heidegger (*Welt*), Husserl (*Lebenswelt*) y Levinas (*totalité*) (Apel y Dussel, 2004: 292 n. 9). Un caso significativo es el modo como Dussel construye la categoría «exterioridad». Ha sido la obra *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas la que posibilitó conceptualizar al «pobre», al Otro categorialmente (Levinas, 1977); de allí la importancia de la filosofía levinasiana para el desarrollo de la meta-física de la alteridad (Dussel, 2001, p. 190):

Debo además aclarar que Lévinas nos sirvió al final de la década de los sesenta para construir una filosofía de la liberación, como Feuerbach pudo servir a Marx (entre 1842 a 1844): nos despertó del sueño ontológico «cerrado». [...] para Lévinas «el Otro» es antropológicamente el pobre (Apel y Dussel, 2004, p. 145 n. 18).

De hecho, con la obra levinasiana *Totalidad e infinito*, Dussel logra superar una aporía que el discurso ontológico heideggeriano le presentaba en su intento de desarrollar una ética latinoamericana: la ausencia de la consideración alterativa en el esquema de pensamiento del filósofo alemán. En mi opinión, la categoría que refiere al plano alterativo ya estaba presente en Dussel en su esquema de pensamiento exódico, pero no será hasta Levinas que pueda formularla explícitamente en términos filosóficos. Este es un punto neurálgico para comprender cómo piensa Dussel. Desde mi interpretación, la filosofía de la liberación es un «fruto tardío» respecto de la teología de la liberación. Esta asienta su hermenéutica teológica a partir del mito del Éxodo, la filosofía de la

liberación será el resultado de haber construido categorialmente el esquema exódico o liberacionista a partir, como he sugerido, de diversos marcos conceptuales. Dicho de otro modo, sostengo que el esquema de pensamiento liberacionista, en base al cual Dussel interpreta no solo las relaciones prácticas propias de su filosofía, sino incluso el modo como lee, *v. gr.*, a otros/as filósofos/as, se basa en la sistematización categorial del mito exódico.

Si mi hipótesis de lectura es correcta, entonces el origen de las categorías interpretativas del paradigma de la liberación es precisamente la revelación divina. Se trata, en definitiva, de interpretar la revelación divina desde el mundo histórico latinoamericano (Dussel, 1975c, p. 152):

La revelación [...] es el decir alterativo de Dios, existencialmente, que manifiesta las categorías o pautas interpretativas de la realidad crística. [...] La realidad crística es real, efectiva, constitutivamente lo que la Palabra de Dios «devela». Y ¿qué es lo que Dios devela? ¿Este o aquel hecho histórico? ¡No! Lo que se revela son las pautas o las categorías interpretativas «de» esa realidad. Es decir, Dios no revela: «Esto es bueno», sino que revela cuáles son los criterios que me permiten descubrir si esto es bueno. [...] Observen entonces que la revelación, más que manifestar contenidos concretos, revela la luz que me permite iluminar los contenidos concretos. Eso es lo que llamo categorías, pautas o criterios que miden cualquier situación histórica futura, pasado o la que fuere (Dussel, 1974b, p. 184-186).

Este paradigma ético-crítico, es aplicado a diversos campos prácticos: el erótico, el pedagógico, el político, el económico¹², entre otros. Sus desarrollos constituyen, según entiendo, el sistema de la filosofía de la liberación. El asunto de este paradigma consiste, entonces, según se desprende de lo dicho, en la tematización o problematización respecto de cómo los/las oprimidos/as y excluidos/as toman conciencia de sí, y desnaturalizando su condición, se abren a la gesta de su liberación a través de la construcción de un nuevo sistema. Por lo dicho puede fácilmente comprenderse por qué no acuerdo con las lecturas que señalan que Dussel encuentra en autores como

¹² Respecto del análisis de la económica de la liberación, véase: Teruel, 2016 y 2022.

Heidegger, Levinas o Marx las categorías de su filosofía, sino que, por el contrario, sostengo que es Dussel quien construye filosóficamente el contenido semántico de las categorías de su esquema liberacionista a partir de, entre otros, los filósofos aludidos. A nuestro juicio, el paradigma exódico es, pues, previo a la construcción conceptual de sus categorías que ahora permiten pensar el orden práctico filosóficamente y fundamentar la liberación de toda opresión.

2. Liberación como categoría analítica: su contenido semántico

Una exigencia fundamental para pensar el acaecer real de las relaciones prácticas y su posible transformación, desde la meta-física de la alteridad dusseliana, consiste en el estudio de su estructura categorial. Si la totalidad sistémica (T) aliena (A) la alteridad inherente de un ser humano, de una cultura, de un pueblo (E), haciendo de ellos sus propias mediaciones ónticas (M), la liberación (L) remite al programa ético-político que exige una transformación de orden sistémico en la medida en que denota el tránsito de lo ontológico a lo trans-ontológico ($T_0 \rightarrow T_1$) a partir de la restitución de tal condición negada. Liberación da así nombre a la acción práctica cuya lógica exige una transformación sistémica desde la afirmación de la alteridad negada (*vid. infra* § 3). En efecto, la arquitectura conceptual de la filosofía dusseliana de la liberación tiene en el nombre «liberación» la categoría principal de su articulación discursiva, dirá Dussel, el «momento esencial de la metafísica» (Dussel, 1985b, p. 72), en la medida en que completa el sentido del proyecto liberalizador.¹³ Con todo, el contenido semántico de la categoría «liberación» está construido, según lo dicho en el párrafo anterior, a partir del texto bíblico *Éxodo 3:8*:

Así que he descendido para librarlos del poder de los egipcios y sacarlos de ese país, para llevarlos a una tierra buena y espaciosa, tierra donde abundan la leche y la miel. Me refiero al país de los cananeos, hititas, amorreos, ferezeos, heveos y jebuseos (*Éx. 3:8 Nueva Versión Internacional*).

¹³ Para otros análisis de esta categoría, véase, *v. gr.*, García Ruíz, 2001; Cortéz Márquez, 2015.

En este texto aparece el término hebreo להצילו (*Lehatsiló*, literalmente «sacar de la prisión, liberar»), utilizado por la tradición hebreo-cristiana para designar precisamente la redención del/de la esclavo/a, *i. e.*, su liberación:

Dada en una totalidad ontológica vigente una negación óptica (el esclavo es negación del ser humano libre), desde la *afirmación* anticipada de la negación negada (cuando el esclavo imagina su ser libre), se llama liberación al *pasaje*, por la negación de la negación (la redención o rescate del esclavo en la *tierra* prometida) dada en la totalidad vigente opresora, a una *nueva totalidad* donde por la negación es ahora *afirmado* el que antes estaba negado, como momento constitutivo de la nueva y segunda totalidad (el sistema futuro donde el esclavo es libre; una segunda *tierra* en la que «mana leche y miel», como repite del [*sic*] himno sandinista en Nicaragua) (Dussel, 2016, p. 198).

Semánticamente, entonces, la palabra «liberación» refiere a un núcleo teórico y conceptual semita y significa, entonces, «salida de y en dirección hacia algún lugar» (Dussel, 1969)¹⁴. En un texto del joven Dussel se lee:

La palabra liberación es muy concreta. Ha sido replanteada en esta época, por ejemplo, por el Frente de Liberación Nacional de Argelia. El Frente está inspirado, en gran parte, en Marx; y Marx a su vez se inspiró en Hegel; y Hegel sacó este término, entre otras fuentes, del Nuevo Testamento. El término «liberación» es propiamente cristiano; propiamente hebreo. En el Éxodo, Dios dice a Moisés: «Libéralos», es decir, sácalos del Egipto, sálvalos. [...] La liberación es una palabra estrictamente cristiana, supone una dialéctica, y esta dialéctica siempre parte de la opresión (Dussel, 1975c, p. 144-145).

Como se comprende de suyo, se trata de una definición que alude a una metáfora espacial.¹⁵ ¿Salida, entonces, de dónde? Filosófica y abstractamente considerado, se trata de la salida de un ser humano o de una comunidad de la condición de alteridad

¹⁴ Dussel señala una paradoja que devela el modo como la filosofía occidental ha considerado los mitos de esta cultura. El pensamiento semita es considerado como teología, mientras que el pensamiento griego como filosofía. Sin embargo, tanto en uno como en otro es posible hallar construcciones míticas, tales como el mito semita de la resurrección y el mito griego de la inmortalidad del alma.

¹⁵ Al igual que ocurre con la categoría «exterioridad», otra de las categorías del discurso dusseliano de la filosofía de la liberación (*vid. supra* § 1).

negada o alienada en tanto mediación óptica de una totalidad mundana o sistémica. La liberación consiste fundamentalmente en el proceso de reconstitución de la condición de alteridad radical de todo/a alienado/a en un sistema. Esto supone tanto la salida de la instancia alienante como el pasaje y la construcción de un nuevo orden instituyente (Dussel y Guillot, 1975, p. 41):

¿Qué significa en realidad liberación? Significa que el oprimido *llegue a ser otro* en un *orden nuevo*. Por lo tanto, la liberación no se cumple dentro de la totalidad, como retorno a la unidad, sino muy por el contrario: es el proceso por la construcción de un nuevo ámbito, de una patria nueva (Dussel, 1977: 69 y 1995a, p. 160).

Ahora bien, se podría preguntar, *v. gr.*, por qué «filosofía de la liberación» y no «filosofía de la emancipación». ¿Por qué cargar las tintas en el concepto «liberación»? En el discurso filosófico dusseliano, las categorías «emancipación» y «liberación»¹⁶ presentan un contenido semántico diferenciado. La primera de ellas, en efecto, nos remite al ámbito de la racionalidad moderna y sus consecuencias prácticas (*v. gr.*, al «mito de la Modernidad») (Dussel, 1994b; 2012: 70-74); y la segunda, al intento de superación trans-moderna de tal racionalidad, cuestión clave para todo el proyecto filosófico dusseliano (Dussel, 2006):

Sólo cuando se niega el mito civilizatorio y de la inocencia de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa (y aún en Europa misma), y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la «razón emancipadora». Se supera la razón emancipadora como «razón liberadora» cuando se descubre el «eurocentrismo» de la razón ilustrada, cuando se define la «falacia desarrollista» del proceso de modernización hegemónico. [...] De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón

¹⁶ En obras posteriores a la década de 1990, Dussel tratará esta cuestión como el nivel de la factibilidad crítica (Dussel, 1998a; Apel y Dussel, 2004). La praxis de liberación integra el medio-fin de la razón instrumental dentro del ámbito donde los fines y valores son juzgados desde su eficacia en reproducir y desarrollar la vida de sujetos autónomos: «Liberar (o el acto de la razón liberadora) supone todos los momentos: el momento material, formal procedimental, de mediaciones factibles, críticamente desde las víctimas, y como transformación (desde una norma, acción o institución hasta un sistema de eticidad global, sólo en este último caso revolucionario, como por ejemplo la «revolución burguesa» inglesa del siglo XVIII) no reformista» (Apel y Dussel, 2004, p. 364).

violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una «Trans-Modernidad» como proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente (Dussel, 1993b, p. 50).

Una distinción plausible, en el sentido dusseliano, entre «emancipación» y «liberación», aunque propia de otro marco teórico, es la que construyen Antonio Negri y Michael Hardt en su obra *Commonwealth*. Para ellos, emanciparse es afirmar lo que ya se era, *v. gr.*, el/la hijo/a que se emancipa de sus padres cuando llega a la mayoría de edad, pero liberarse es afirmar lo que no se era, es llegar a ser lo que no se era, *v. gr.*, el/la esclavo/a que se libera de su amo/a:

La distinción terminológica entre *emancipación* y *liberación* tiene aquí un valor crucial: mientras que la emancipación lucha por la libertad de la identidad, la libertad de ser *quien verdaderamente eres*, la liberación apunta a la libertad de la autodeterminación y autotransformación, la libertad de determinar *lo que puedes devenir*. La política fijada en la identidad inmoviliza la producción de subjetividad; en cambio, la liberación exige emprender y hacerse con el control de la producción de subjetividad, haciendo que ésta siga avanzando (Negri y Hardt, 2011, p. 333).

Así, la categoría liberación, en la filosofía dusseliana, denota el hecho empírico de la liberación del/de la alienado/a en un sistema dado como referencia al ámbito transontológico propio de su discurso meta-físico, entendido este como el pasaje de lo fundado ontológicamente a su más allá alterativo, *i. e.*, de un mundo a otro, de un sistema a otro, de una totalidad a otra, como acto restaurativo de la condición de alteridad. Este pasaje es, pues, agónico, dado que implica necesariamente la destrucción del viejo orden ontológico y la construcción de uno nuevo, análogo al trascendido, pero a la vez distinto¹⁷ (Dussel, 1985b, p. 75; 1998b, p. 21). Se trata, entonces, de una filosofía del presente que se abre hacia el futuro como novedad:

La liberación es el movimiento mismo metafísico o transontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que

¹⁷ «Diferencia» y «distinción» son dos categorías que remiten, en el pensamiento dusseliano, al orden ontológico de manera divergente. Lo distinto indica la diversidad y no supone la unidad previa. Es lo separado no necesariamente procedente de la identidad como totalidad (Dussel, 1987a, p. 102).

perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad (Dussel, 1985b, p. 76).

Con todo, la palabra «liberación» en el nombre «filosofía de la liberación» no es una metáfora, sino que es una categoría racional que denota, como dije, el hecho empírico de la liberación del/de la alienado/a en un sistema dado. La filosofía de la liberación no habla meramente de «libertad», sino de «liberación»; habla, por tanto, de una acción en tanto que praxis, de una praxis de liberación, *i. e.*, una acción a partir de la relación práctica ser humano-ser humano como servicio por la liberación del/de la otro/a (*vid. infra* § 3). Se podría preguntar, en este sentido, ¿cuál el motor que pone en movimiento esta acción? La distinción conceptual entre «moral» y «ética», y entre «conciencia ética» y «conciencia moral» permite articular una respuesta. La moral, para Dussel, se refiere a la normatividad del sistema que justifica en él la alienación de la alteridad. Aplicar las leyes del sistema, aplicar las normas del sistema, «Egipto», según dije, como metáfora del sistema en el paradigma de la liberación, es sostener la esclavitud. Los/as dominados/as lo son moralmente por las normas del sistema vigente. La ética, por su parte, es la crítica a la moral del sistema como *conditio sine qua non* para una praxis de liberación. La liberación, entonces, supone la crítica ética a la moral sistémica. Esta, a su vez, supone una conciencia ética que parte de la interpelación de la alteridad negada en el sistema y que pone en cuestión la normatividad del sistema vigente injusto. Es en base a esa conciencia ética que el/la otro/a es tomado/a a cargo una vez oído su «grito»:¹⁸

Por ello, la praxis de liberación [...] es el acto mismo por el que se transpasa [*sic*] el horizonte del sistema y se interna realmente en la exterioridad, por el que se construye en nuevo orden, una nueva formación social más justa [...]. La praxis de liberación [...] es la puesta en cuestión real del sistema; es una praxis metafísica, transontológica, la liberación propiamente dicha (Dussel, 1985b, p. 78).

La filosofía de la liberación, tal como la entiende y practica Dussel, consiste entonces en un pensar el acaecer de lo real de las relaciones prácticas de un modo no meramente

¹⁸ Recuérdese que, en el libro del *Éxodo*, Moisés en medio del desierto escucha el grito de su pueblo que está esclavizado en Egipto (*Éx* 3:7).

ontológico, sino trascendental a la ontología, puesto que no se trata de pensar el ser, sino fundamentalmente la realidad más allá del ser. A continuación, indico someramente de qué manera lo hace.

3. Liberación como método: un breve análisis de su lógica

La filosofía de la liberación es un discurso meta-ontológico precisamente por el hecho de que, como he indicado, su consideración primera es la alteridad de toda ontología dada: filosóficamente hablando, el más allá antropológico respecto del fundamento de todo sistema. Para explicar el pasaje que supone ir de lo ontológico a lo trans-ontológico ya no es suficiente la mera categoría «liberación», sino su lógica, la analéctica, que sostiene una praxis de liberación (Dussel, 1974a; Teruel 2020). Teniendo presente esto, describo resumidamente en este párrafo la lógica que encierra la interpretación dusseliana del mito exódico:

Por «analéctica» queremos indicar el «más-allá» (en griego *aná-*) del horizonte ontológico. La negación de la negación de la totalidad (la negación del trabajo asalariado como subsumido en el capital), sólo puede partir de la afirmación de la exterioridad analéctica o desde la capacidad de trascendencia que el hombre tiene siempre, por ser hombre. La realización real e histórica de tal *afirmación* exige mediaciones concretas de liberación, pero antes que su realización, hay que situarse prácticamente en dicha exterioridad, hay que formular una teoría crítica radical, hay que organizar las mediaciones políticas y hay, por fin, que efectivizar en la historia el nuevo orden alternativo (Dussel, 1985a, p. 366).

La liberación como construcción de un nuevo sistema implica un proceso dialéctico trans-ontológico que Dussel denomina analéctica. Este tránsito de lo ontológico a lo trans-ontológico determina un pensar programático que presenta, en principio, dos momentos centrales.¹⁹ Por un lado, el momento negativo, *i. e.*, el de la crítica y

¹⁹ En trabajos recientes, Dussel ha reconsiderado esta cuestión, véase *v. gr.*, Dussel, 2020 y 2022, refiriéndose a las tres constelaciones de la política. La primera de ellas alude a la crítica negativa al sistema, se trata de la teoría crítica que, desde la negatividad de las víctimas, pone en cuestión la totalidad del sistema. La segunda constelación refiere a la praxis de destrucción del sistema, praxis deconstructiva

destrucción de la totalidad vigente y, por el otro, el momento positivo, *i. e.*, el del proyecto de construcción de un nuevo orden sistémico desde la afirmación de la alteridad. Desde esta concepción, todos los sistemas prácticos cerrados sobre sí ejercen su propia opresión y gestan así su propia negatividad, que exige, por su parte, su propia liberación. Se comprende, así, por qué es una filosofía que otorga a la palabra «liberación» un sentido político fuerte:²⁰

La *praxis de liberación*, por su parte, es la mediación universal por la que se deconstruye (des-truye) el sistema injusto, negativamente, y se crea el nuevo sistema, positivamente. Hay toda una dialéctica entre positividad y negatividad. [...] La Filosofía de la Liberación, [...], inicia su camino con una *afirmación* primera (cuando, como hemos ya indicado, el oprimido imagina racionalmente un proyecto de libertad futuro, *afirmación* entonces), desde donde analécticamente se puede *negar* la *negación*. La lógica de la *praxis* de liberación es ciertamente más compleja que la mera actualidad de la existencia en el mundo. Es una puesta en cuestión y creación de lo nuevo (Dussel, 2016, p. 202).

Si todo sistema es, en verdad, fruto de un proceso de liberación, entonces todo sistema genera una cierta negatividad y, por tanto, una víctima que exige ciertas mediaciones en su proceso de liberación. Se trata de la destrucción del orden alienante y la construcción del nuevo orden capaz de restituir la condición de alteridad negada. Liberación implica, pues, la creatividad de construir la novedad en la historia, *i. e.*, un nuevo proyecto histórico humano, en particular, desde la positiva exterioridad de toda alteridad alienada, negada, instrumentalizada en un determinado orden sistémico (Dussel, 1977, p. 69 y 1995a, p. 161):

negativa: se trata de deconstruir el viejo sistema total o parcialmente. Finalmente, la tercera constelación denota la *praxis* constructiva positiva: se trata de construir el nuevo sistema, donde se da la ambigüedad de la creación de la «tierra prometida», es la política como construcción, y es de liberación porque es la nueva «patria». La *praxis* de liberación propiamente dicha es este momento creativo. Es la *praxis* que crea el orden nuevo.

²⁰ En el discurso filosófico dusseliano, el concepto «liberación» tiene una fuerza política mayor que el término «emancipación». Las denominaciones de los movimientos revolucionarios desplegados en América Latina desde 1970 hasta el 1990 evidencian esta cuestión, *v. gr.*, el Frente Sandinista de Liberación Nacional o el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Todo lo que implica la liberación se expresa en la metáfora del «pasaje» (metafóricamente «por el desierto») o un «paso hacia» que es un proceso dialéctico trans-ontológico hacia el nuevo sistema (Dussel, 2016, p. 251).

La metáfora del «pasaje por el desierto» para la construcción de un sistema nuevo, a partir de la salida del viejo, supone ciertamente un proceso complejo. La cuestión filosófica, entonces, es cómo pensar en el medio de este pasaje, *i. e.*, en sus mediaciones posibles. Se trata de pensar en el «entre» que corresponde al pasaje de una totalidad a otra sin estar plenamente ya y todavía en ninguna de ellas. Este es el pensar propiamente analéctico. Desde mi interpretación, todas las constelaciones de índole práctica del sistema filosófico dusseliano se despliegan a partir de este nudo problemático.

4. Liberación como «reino de la libertad»: una interpretación posible

Durante varios años, Dussel se dedicó al estudio minucioso de la obra Marx, en particular, de la segunda sección del *MEGA*². En sus obras sobre el pensador alemán (Dussel, 1985a, 1988 y 1990), muestra cómo este desarrolló sus categorías entre los años 1857 y 1867 y, al hacerlo, produce una nueva lectura de *El capital* y sus escritos preparatorios, *i. e.*, un «nuevo» Marx (Teruel, 2010, 2016 y 2022). Esto ha sido posible, según sostengo, dado que su interpretación fue realizada desde un horizonte hermenéutico determinado, *i. e.*, el marco teórico-categorial de la filosofía de la liberación o, si se quiere, el paradigma de la meta-física de la alteridad (*vid. supra* § 1). Según mi interpretación, Dussel realiza una hermenéutica apretada de los textos de Marx y construye una correspondencia entre los marcos categoriales de su meta-física de la alteridad y de la crítica de la economía política marxiana. Esta correspondencia es, en cuanto construcción, una novedad teórica en la que, si no se viese la permanencia de las categorías meta-físicas, toda su interpretación se disolvería en la nada. Teniendo esto presente, ensayo, por último, una relación posible entre las categorías marxianas

«*Befreiungspraxis*» (praxis de liberación), «*Revolution*» (revolución) y «*Reich der Freiheit*» (reino de la libertad) con la categoría meta-física de «liberación».²¹

La economía capitalista, según mi lectura, queda constituida desde la categoría de totalidad (T). En cuanto sistema económico, incorpora seres humanos como piezas instrumentales de su engranaje de acumulación de riqueza. Al hacerlo aliena (A) la alteridad constitutiva de todo particular (E).²² La crítica al sistema capitalista tiene su principio en la exterioridad (E), *i. e.*, el punto de partida de la crítica al sistema de la economía burguesa es exterior a él, y dicha exterioridad no es otra cosa que el trabajo vivo (Dussel, 1988: 98 n. 13; 295). El discurso crítico de Marx, siguiendo la lectura dusseliana, principia por el trabajo vivo (E) con su doble determinación como pobreza absoluta y fuente creadora de valor (Dussel, 1990, p. 362-363):

A esta posición metafísica (más allá de ser o de la reflexión ontológica) del trabajador en cuanto corporalidad (cuerpo pobre y desnudo), en cuanto persona, en cuanto no-ser del capital, la hemos llamado «exterioridad», la alteridad del otro distinto del capital. Ser «otro» que la totalidad del capital es estar todavía en la exterioridad. Desde esta alteridad exterior, por otra parte, es desde donde se inicia la crítica teórica del mismo Marx (Dussel, 1988, p. 64).

Subsumido en el capital, el trabajo vivo es alienado como trabajo asalariado (A). Así, la alteridad radical del capital como totalidad queda constituida como una mediación óptica (M) más en el proceso de valorización del valor. Bajo este proceso, el fetichismo del capital como totalidad actúa ocultando, por un lado, el plusvalor como valor no fundado en el capital y, por otro, al trabajo vivo como la subjetividad creadora de valor. El capital aparece de este modo absolutizado y constituido *per se, i. e.*, por fuera de su relación con el creador del valor (Dussel, 1988, p. 370-371; 1993a, p. 17; 1998a, p. 567-

²¹ Al ajustar el paradigma exódico con la interpretación que Dussel hace de *El capital*, encuentro la siguiente correspondencia categorial: 1) proximidad y relación entre poseedor/a de dinero y poseedor/a de trabajo, 2) totalidad y capital y fetichismo, 3) mediaciones y determinaciones del capital, 4) exterioridad y trabajo vivo, 5) alienación y trabajo asalariado y 6) liberación y praxis de liberación, revolución y reino de la libertad. En este párrafo solo exploro la sexta correspondencia (Teruel, 2022).

²² Considérese que analizo aquí esta cuestión solo en la relación capital-trabajo. También podría hacerse en la relación capital central desarrollado-capital periférico subdesarrollado, eje de la problematización dusseliana respecto de la cuestión de la dependencia (Dussel, 1985a, 1988, 1990, 2014).

568). Con todo, la restitución de la condición de alteridad del trabajo vivo solo es posible a partir de una acción liberadora (L); pero, ¿cómo sería esta posible? Desde mi lectura, el proceso revolucionario de transformación social como construcción del «reino de la libertad» es el eje, para Marx, tanto de la crítica como desfetichización, así como de una praxis de liberación:

Es sólo desde la *afirmación* de la positividad del trabajo vivo como no-subsumido en el capital, como afirmación de la alteridad, como autoposición de la exterioridad, que la negación de la negación (o liberación de la alienación del trabajo subsumido o determinado por el capital) es posible (Dussel, 1988, p. 369).

Se trata, en definitiva, de un asunto a la vez teórico y práctico. La crítica tiene como tarea la desfetichización del sistema al restituir la referencia inescindible entre el trabajo vivo y el valor como objetivación de su trabajo. La crítica permite, entonces, restablecer la relación que el fetichismo interrumpe entre el valor y el plusvalor con su productor o creador, el trabajo vivo, como condición previa para una praxis de liberación:

La no-relación del trabajo-objetivado (capital cuando es valor que se valoriza) con el trabajo-vivo es la fuente de todo fetichismo. Por ello, para Marx lo no-crítico es lo fetichista: lo absolutizado en y para sí sin relación con el trabajo vivo (como teoría: causa de todos los errores, confusiones, ilusiones seudocientíficas; como realidad: la pretensión del capital de producir *desde sí* la ganancia, la renta, el interés, etcétera) (Dussel, 1988, p. 293-294).

Como señalé, la deconstrucción de la teoría económica burguesa, bajo la lectura dusseliana, principia desde la trascendentalidad del trabajo vivo, que en cuanto *pauper ante festum* es el supuesto histórico y lógico de la existencia del capital. Por ello, es una crítica trans-ontológica y, en cuanto tal, ética, si por ética se entiende la crítica trascendental desde la exterioridad del sistema de toda moral constituida, efectiva, dada como la moral burguesa (Dussel, 1994a, p. 244-245). El horizonte desde el cual Marx realiza la crítica al capital y la confrontación con la economía política burguesa, la condición de orden práctico que torna posible la crítica al capital como totalidad, el punto de partida radical y primero de todo el pensar de Marx es, para Dussel, la trascendentalidad de la fuente creadora de valor desde el *no-capital, i. e.*, la exterioridad

real del ser humano como trabajador/a (Dussel, 1988, p. 290-292 y p. 366). Es una condición ético-antropológica. Esta consideración permite poner en evidencia, *v. gr.*, la correspondencia categorial que Dussel construye entre la categoría meta-física de exterioridad y la categoría marxiana de trabajo vivo (Teruel, 2022).

En efecto, la crítica dialéctica de Marx al desarrollo del concepto del capital a través de la constitución de un sistema de categorías, todo ese despliegue, supone para Dussel, anteriormente y como su punto de partida, el desarrollo del concepto de trabajo vivo, en su sentido más radical como la subjetividad misma del/de la trabajador/a. La totalidad de los entes económicos (valor, mercado, dinero, capital, etc.) no son sino diversos modos de trabajo objetivado (o sus relaciones), *i. e.*, formas de manifestación fenoménica de las objetivaciones del trabajo vivo (Dussel, 1994a, p. 216). Por ello, la crítica de Marx consiste en referir siempre el momento del discurso dialéctico (y las categorías correspondientes) a la sustancia de todo valor, *i. e.*, en definitiva, al trabajo vivo. Todo su discurso antropológico y ético hace pie en esta consideración. La permanente referencia al ser humano define el fundamento del método dialéctico y crítico de Marx (Dussel, 1990, p. 181).

A su vez, Marx piensa la revolución (*Revolution*), según Dussel, como la irrupción de una novedad en la historia mediada por una praxis de liberación (*Befreiungspraxis*). Los/as trabajadores asalariados/as son «sujetos» de un proceso posible de liberación, la praxis del proletariado mismo en su liberación (Dussel, 1990, p. 292). Por ello, la crítica de la economía política debe brindar herramientas para que el proletariado asuma conscientemente su función práctico-política revolucionaria (Dussel, 1988, p. 286):

La «praxis de liberación (*Befreiungspraxis*)» es la «salida» de las víctimas por deconstrucción del sistema en el que están siendo materialmente negadas y construcción de nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global: «transformación» (Apel y Dussel, 2004, p. 363).

Marx planteó, sin dudas, una cuestión central: el hecho de que el proletariado era el producto negativo del capital y que la revolución constituía la salida de su negatividad.²³ El «reino de la libertad» (*Reich der Freiheit*) como una asociación de seres humanos libres alude, bajo esta interpretación, precisamente a la constitución de ese horizonte nuevo y trascendente al capital (Marx, 2017, p. 933; Dussel, 1985a, p. 367):

Cuando el trabajo alienado se libera del capital, cuando crea la comunidad de hombres *libres*, cara-a-cara, la vida humana objetivada en los productos puede ser subjetivada en la justicia. La fiesta es posible, el gozo, la satisfacción, el canto... (Dussel, 1985b, p. 81).

En síntesis, la exterioridad o trascendencia del trabajo vivo constituye, en la interpretación de Dussel, el punto de partida de la crítica de Marx a la totalidad de la economía capitalista burguesa, al capital como sistema y a su proceso de fetichización. La categoría de «trabajo vivo», entonces, es el nombre que incluye tanto la subjetividad del/de la trabajador/a como el punto de referencia metódico para efectuar la crítica como proceso de desfetichización del concepto de capital. Dussel lee en Marx el problema de la liberación, según entiendo, como la crítica al fetichismo del capital en tanto que punto de partida de la posibilidad de una transformación revolucionaria. Desde esta interpretación, *El capital* se yergue como una crítica meta-física, *i. e.*, ético-antropológica a la ontología de la economía burguesa, que habilita una instancia política de transformación sistémica mediante una praxis de liberación revolucionaria, a través de la cual el/la trabajador/a, en el «reino de la libertad» como nuevo orden sistémico, metafóricamente como la «tierra prometida» en la que «mana leche y miel», restituya su condición de alteridad:

Marx puede *ver* con nuevos ojos, puede *criticar* el mismo ser del capitalismo (el capital-valor) desde una exterioridad práctica que le exige explicitar *para los oprimidos* una teoría que explique a los trabajadores el fundamento de su alienación. Criticar la ontología, el ser (el capital), desde la exterioridad práctica y utópica (es decir, desde organizaciones históricas que

²³ Sin embargo, la liberación del proletariado no implica necesariamente la liberación de todas las negatividades. De allí que sea preciso revisar ciertas tesis dado que el proletariado no es el único sujeto transformador de la historia.

luchan contra el sistema como totalidad y desde la propuesta y esperanza de un «Reino de la libertad»), es lo que hemos denominado la «trascendentalidad analéctica» (Dussel, 1985a, p. 366).

Con todo, un aspecto muy significativo de la interpretación dusseliana respecto de la obra de Marx consiste en sostener que su crítica no se dirige solo a mostrar la inviabilidad de la economía política burguesa y la existencia misma del capital. Desde esta lectura, la matriz crítica del discurso racional marxiano permite también cuestionar todo sistema económico, históricamente dado o lógicamente posible, siempre desde la trascendentalidad del trabajo vivo (Dussel, 1988, p. 286-290, p. 296-297; Dussel, 2014, p. 242-243):

Lo importante es describir la matriz crítica «desde-donde» Marx criticó al capitalismo, ya que desde dicha matriz puede criticarse también «todo sistema económico futuro *posible*» (Dussel, 1994a, p. 224).

De allí que, ensayar una correspondencia categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política a partir de la categoría de liberación y revolución, respectivamente, permita mostrar el funcionamiento del esquema exódico-liberacionista en *El capital* como crítica y salida del sistema capitalista mediante una revolución que construya una sociedad o, mejor, una comunidad de seres humanos libres:

Para nosotros la revolución no es una hipótesis, es una necesidad que clama el pueblo en su hambre, en su dolor. Si los teóricos la decretan imposible, los pueblos probarán en su praxis su perentoria necesidad como exigencia de la vida. La teoría sigue a la praxis, no la anticipa. La «crítica» sigue al «hambre», y justifica teóricamente la utopía del «deseo comer» (Dussel, 1994a, p. 247-248).

Un interrogante a modo de conclusión

Sostuve aquí que «liberación» es un concepto fundamental en el discurso teórico-crítico dusseliano y demostré, además, que se trata de una noción compleja tanto respecto de su significación como de los usos que tiene en este discurso. «Liberación»

alude a la vez tanto a un paradigma racional (*vid. supra* § 1) como a una categoría (*vid. supra* § 2) y a un método (*vid. supra* § 3). Es, de hecho, la categoría final del conjunto de las categorías del discurso dusseliano de la meta-física de la alteridad que, en conjunto, constituyen su paradigma. El sentido filosófico del paradigma de la liberación se erige, según mostré, en torno a la alienación como negación del ser humano en una totalidad ontológica, y en la salida de ella pensada como la restitución de su condición de alteridad. Su punto de partida es, en abstracto, el/la esclavo/a, el/la pobre, el/la oprimido/a, en definitiva, el/la alienado/a en el sistema, pero, en concreto, la mujer en el sistema patriarcal, los pueblos originarios en el sistema colonial y neocolonial, el/la obrero/a en el sistema económico capitalista, etc. La transformación posible del sistema fetichizado es pensada no desde su positividad vigente, sino desde la negatividad del/de la alienado/a. La liberación es, metódicamente, un proceso que implica la creación de un nuevo sistema para la redención del/de la dominado/a.

Esclarecer con propiedad esta cuestión es fundamental, según estimo, para pensar coherentemente bajo esta filosofía. Así, la compleja noción «liberación» (en tanto paradigma, categoría y método) permite explicar el proceso de restitución de la condición de alteridad que, en el marco de un determinado mundo o sistema opresivo, le es negada a un singular o a una comunidad. La liberación supone la ruptura con ese marco, entendido como un particular sistema de dominio vigente, y la construcción de un nuevo orden por fuera de la lógica de dominio pasada. Pensado así, la filosofía de la liberación es una filosofía de la praxis, una filosofía que explica y fundamenta una praxis de transformación en última instancia histórica de los sistemas de dominio. Así, liberación, entonces, como paradigma indica los elementos constitutivos del pensar liberacionista; como categoría nombra la salida de la dominación (que resignificada a partir de Marx puede ser leída como la revolución que instaura el «reino de la libertad») y como método, la praxis de transformación del orden sistémico.

Considero, por lo dicho, que la filosofía de la liberación lleva al extremo posible la aplicación del paradigma exódico a los diversos campos prácticos de análisis. Si es verdad, entonces, lo que afirmo, que el acontecer intersubjetivo es pensado desde una racionalización esquemática del mito exódico y que esta constituye el núcleo inamovible

e incuestionable del pensamiento liberacionista dusseliano, cabe preguntarse si este esquema, más allá de la necesaria y potente crítica que desde él es posible desplegar, agota las posibilidades de análisis que esta realidad y sus posibles transformaciones exige. ¿Puede, en efecto, el paradigma exódico bajo su hermenéutica liberacionista abordar acabadamente la complejidad de la realidad práctica y hacer posible desde él su transformación? ¿Y si el esquema con sus categorías y sus relaciones no agotase todas las posibilidades de asir la realidad práctica de las relaciones intersubjetivas? ¿Y si quedasen fuera del esquema elementos no «iluminados» por él? Dejo, de momento, abierta la pregunta.

Referencias

- Apel, K.-O. y E. Dussel (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Bautista S., J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y poscolonial*. Madrid: Akal.
- Bautista S., J. J. y K. Colmenares Lizárraga (2021). Introducción. Claves para interpretar el pensamiento crítico de Enrique Dussel. En E. Dussel, *Filosofía de la liberación. Una antología* (págs. 5-54). Buenos Aires: Akal.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza [3]*. Madrid: Trotta.
- Cerutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E., E. Mendieta y C. Bohórquez (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI.
- Cortéz Márquez, B. (2015). Para una genealogía de la categoría de liberación en la filosofía de Enrique Dussel». *Revista Analéctica*, I (10).
- Dussel, E. (1967). *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela-lepal.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: EUDEBA.

- Dussel, E. (1972). *Historia de la Iglesia en América latina: Coloniaje y liberación 1492-1972* (2da. ed.). Barcelona: Nova Terra.
- Dussel, E. (1974a). *Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1974b). *Caminos de liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros.
- Dussel, E. (1975a). *El humanismo helénico*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Dussel, E. (1975b). La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, 2, 59-66.
- Dussel, E. (1975c). *Caminos de liberación latinoamericana I. Teología de la liberación e historia* (3ra. ed.). Buenos Aires: Latinoamericana Libros.
- Dussel, E. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos.
- Dussel, E. (1981). Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980). En P. Richard (Ed.), *Materiales para una historia de la teología en América Latina* (págs. 401-452). San José (Costa Rica): CEHILA-DEI.
- Dussel, E. (1985a). *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1985b). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora.
- Dussel, E. (1987a). *Filosofía ética de la liberación I*. Buenos Aires: La Aurora.
- Dussel, E. (1987b). El paradigma del éxodo en la teología de la liberación. *Concilium. Revista Internacional de Teología*, 209, 99-114.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI/UAM.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1993a). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.
- Dussel, E. (1993b). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas* (págs. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (1994a). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1994b). *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. La Paz (Bolivia): Plural editores-Centro de Información para el Desarrollo.
- Dussel, E. (1995a). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

- Dussel, E. (1995b). *Teología de la liberación: Un panorama de su desarrollo* (1. ed). México: Potrerillos.
- Dussel, E. (1998a). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1998b). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista ANTHROPOS. Huellas del conocimiento*, 180, 13-36.
- Dussel, E. (2001). Una autobiografía teológica latinoamericana. En J. J. Tamayo-Acosta y J. Bosch (Eds). *Panorama de la teología latinoamericana (181-195)*. Navarra: Verbo divino.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación: Ensayos* (1. ed). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, E. (2012). Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal. Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política: Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2017). Liberación. En C. Pereda (Ed.), *Diccionario de justicia* (págs. 312-315). México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (Ed.). (2022). *Política de la liberación* (Vol. III: Crítica creadora). Madrid: Trotta.
- Dussel, E. y D. E. Guillot (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Ellacuría, I. y J. Sobrino (1990). *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. 1). Madrid: Trotta.
- García Ruíz, P. E. (2001). Filosofía de la Liberación: 1969-1973: Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 2(2), 108-123.
- Hernández Piñero, M. A. (2005). Bibliografía seleccionada y comentada de Enrique Dussel. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, X, 205-224. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1894>
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (Trad. por D. E. Guillot). Salamanca: Sígueme.
- Marx, K. (2017). *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero: El proceso global de la producción capitalista* (Trad. por Pedro Scaron). Barcelona: Siglo XXI.
- Negri, A. y M. Hardt (2011). *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común* (Trad. por R. Sánchez Cedillo). Madrid: Akal.

- Sartre, J.-P. (2004). *Crítica de la razón dialéctica: Teoría de los conjuntos prácticos* (Manuel Lamana, trad.). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (2012). *Crítica de la razón dialéctica: Del grupo a la historia* (Trad. por Manuel Lamana). Buenos Aires: Losada.
- Steckner, A. (2001). Enrique Dussel (1934-). En C. A. Jalif (Comp.), *Semillas en el tiempo* (págs. 61-80). Mendoza: Ediunc.
- Tamayo-Acosta, J. J. (1989). *Para comprender la teología de la liberación*. Navarra: Verbo Divino.
- Tamayo-Acosta, J. J. (2017). *Teologías del Sur: El giro descolonizador*. Madrid: Trotta.
- Tamayo-Acosta, J. J. y J. Bosch (2001). *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra: Verbo divino.
- Teruel, F. (2010). El Marx de Dussel: Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 12 (1), 77-83.
- Teruel, F. (2016). *Un Marx para nuestra América: La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Cuyo].
- Teruel, F. (2020). ¿Qué significa pensar desde la filosofía dusseliana de la liberación? Breve introducción a su lógica. En D. A. Pérez Nava y C. L. Burbano García, *Por los caminos del pensamiento latinoamericano. Ciencias críticas y filosofía de la liberación* (págs. 210-244). Guayaquil: Grupo Compás, Fundación Universitaria de Popayán.
- Teruel, F. (2022). *Elementos fundamentales para una filosofía económica crítica. El capital de Karl Marx en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel* [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Córdoba].
- Weimar, P. (2011). Éxodo. En W. Kasper (Dir.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* (Tomo 1 / A-H) (Trad. por M. Villanueva Salas). Barcelona: Herder.