# Dussel hoy: la alternativa transmoderna

FREDERICK B. MILLS :: 09/06/2022

La filosofía de la liberación y su voz más prominente, el filósofo argentino Enrique Dussel, han ofrecido un marco ético-crítico para la teoría y la praxis descolonial

*Inspirando con ello a muchas generaciones de estudiosos y activistas, dentro y fuera de América Latina.*

Hoy, cuando las fuerzas de la recolonización y el neoliberalismo chocan a lo largo del mundo con las luchas por la soberanía nacional, la justicia económica y social, y la democracia participativa, la crítica se hace más acuciante que nunca. En este ensayo se intentarán introducir algunos de los conceptos básicos de la filosofía, la ética y la política de la liberación como una invitación para profundizar en el estudio y la *praxis*.

**Los orígenes**

El movimiento de la filosofía de la liberación emerge durante la segunda mitad de la década de los '60 en América Latina. Su aparición fue el resultado de la necesidad por dar respuesta a las cuestiones práctico-políticas que pusieron sobre la mesa tanto la Revolución Cubana como otras luchas populares encaminadas a la liberación del dominio y el mando imperial y neocolonial.

En esa misma década, a partir del *locus* de enunciación del sur global, Leopoldo Zea, Salazar Bondy y otros prominentes intelectuales latinoamericanos trataron de responder si en la filosofía, la historia, la sociología y la pedagogía latinoamericanas existía un único enfoque. De ser el caso, se debía resolver cuál era su mensaje central y cómo podía ser desarrollado de un modo que acompañará y orientará a la *praxis* liberadora. Este movimiento no rechazaba por completo lo occidental, antes bien, planteaba un diálogo crítico con la tradición filosófica que por largo tiempo había dominado en la academia, desde la época de las misiones españolas.

Siendo quizás mucho más decisivo para la historiografía crítica, Dussel identifica el inicio de la modernidad con la invasión de Amerindia: "modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente"[1]. Con ello, la filosofía de la liberación expone el anverso de una realidad que la ideología eurocéntrica y totalitaria han buscado justificar, haciendo pensar que el horrible sacrificio de millones de seres humanos que ocurrió en paralelo de la acumulación originaria de capital, en el tráfico de esclavos en África y en la conquista de América, fueron la expresión de una misión civilizatoria, santificada por el designio divino. La filosofía de la liberación ha expuesto los prejuicios de la historiografía hegemónica y el continuo dominio de la filosofía europea en la currícula de las academias latinoamericanas. Hoy esta filosofía está ayudando a dar forma a una innovadora pedagogía de la liberación, enmarcada en la tradición de Paulo Freire y con vistas a una educación ética y política de las nuevas generaciones de activistas y estudiosos.

Desde un principio, la filosofía de la liberación ha promovido un diálogo Sur-Sur y posteriormente uno Norte-Sur. A través de una serie de conferencias y publicaciones a lo largo del último medio siglo, las filosofías de la liberación han convergido en un núcleo de principios compartidos basados en el respeto a la vida humana en comunidad y en armonía con la biósfera. Para Dussel, estos principios emergen de la voluntad humana de producir y reproducir socialmente la vida en comunidad de cara a una modernidad capitalista y racista que embate a la humanidad y a la biósfera. Su trabajo sobre la ética de la liberación provee una presentación sistemática de estos principios y el camino a través del cual pueden ser colectivamente adoptados en la esfera práctica, para deconstruir la modernidad y construir un mundo transmoderno.

**La alternativa transmoderna**

Para superar el anverso de la modernidad, la alternativa transmoderna no pretende reformarla, sino ir más allá de ella. En una primera aproximación, el concepto de transmodernidad se distingue del de posmodernidad porque este último rechaza los principios éticos universales, cayendo con ello en un relativismo moral. En cambio, la alternativa transmoderna reconoce algunos principios éticos universales.

Esta perspectiva se caracteriza por la convergencia de principios compartidos que incluyen la obligación de promover el crecimiento de la vida humana en comunidad y en armonía con el ecosistema, a través de procedimientos democráticos y de caminos factibles. La alternativa transmoderna retoma elementos progresistas de la filosofía occidental, como son la teoría crítica, la ética del discurso y el marxismo, pues estos ponen en cuestión cualquier sistema que toma como meros instrumentos a las personas y a la naturaleza. Por otra parte, la transmodernidad trasciende a la modernidad mediante una revalorización crítica de las culturas de los colonizados y oprimidos, avanzando hacia un mundo pluriversal, o como suelen decir los zapatistas: "un mundo donde quepan muchos mundos". Más adelante se volverá sobre el concepto de transmodernidad.

**La ética de la liberación**

En este ensayo la expresión ética de la liberación no excluye la referencia a obras más recientes como *14 tesis de ética*[2], sin embargo, ella remite principalmente al espíritu y contenido de la obra magna de Dussel, a saber, *La ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*[3]. Una obra en la que, dicho sea de paso, se reúnen las ideas de su anterior diálogo crítico con el pensamiento de Martin Heidegger y Emmanuel Lévinas, de sus encuentros con la ética del discurso de Karl-Otto Apel, así como de la crítica al neoliberalismo formulada por el teólogo y economista Franz Hinkelammert.

Por su parte, el estudio comprensivo de Marx, plasmado en la serie de publicaciones en torno al análisis de las diversas ediciones de *El Capital*, ha tenido una significativa importancia para la crítica dusseliana hacia la instrumentalización capitalista, deshumanizadora y alienante del trabajo vivo; además, ha orientado aspectos importantes de la política de la liberación. En todos estos trabajos, Dussel argumenta que la teoría y la *praxis* ético-crítica puede exponer los estragos producidos por el sistema capitalista vigente y, a través de un largo y arduo proceso de transformación ética, política y económica, construir un nuevo orden más justo.

## Sobre el convertirse en una conciencia ética

Aquí se pretende trazar el camino de la conciencia que siendo en un principio ingenua y acrítica, llega a ser una conciencia ético-crítica. Claro está que este camino no es aplicable a todos. Es posible que alguien pierda su sensibilidad innata por el otro/a, es decir, por todas las víctimas de la dominación y la explotación sistémica. Por supuesto, siempre es posible reconocer el sufrimiento del otro/a, pero no así la corresponsabilidad de negar las causas de ese sufrimiento. Es decir, se puede ser cómplice de la dominación de otros seres humanos. En cualquier caso, suponiendo que uno no retenga esa sociabilidad nativa, Dussel argumenta que puede ser despertada por lo que Lévinas llama el encuentro *cara a cara* con el otro/a. Es a esta experiencia fundamental a la que nos referiremos ahora.

## El encuentro *cara a cara* con el otro/a

En una primera aproximación, el encuentro *cara a cara* ofrece una ocasión para la evocación de nuestra sensibilidad nativa hacia aquellos que son víctimas del sistema vigente. En su ética, Dussel argumenta que esa sensibilidad innata es natural, que es una predisposición biológica hacia la empatía y la comunidad. La humanidad ha mostrado esta predisposición desde su primitiva etapa de cazador-recolector y hasta el presente. Estamos biológicamente programados para tener instintos comunitarios. Nacemos del cuerpo materno y nuestro primer alimento proviene de su pecho. Luego, somos socializados por la familia y después por la comunidad. Por todo ello, nuestra conciencia está marcada por la comunidad.

Para Dussel, este innato y evolutivo ser-con-otros en una comunidad de vida es lo que constituye a la racionalidad ética pre-originaria. Esta es una racionalidad que, a diferencia del pensamiento abstracto sobre los principios éticos, es una forma de intuición práctica, ya que puede expresarse en nosotros incluso antes de la reflexión. Permítanme profundizar en esta racionalidad ética pre-originaria, un concepto que se adopta de los trabajos del filósofo Emmanuel Lévinas.

La interpelación, el llamado de auxilio del otro/a, que es victimizado por las múltiples jerarquías de dominación del sistema vigente, no aparece para nosotros como un fenómeno objetivo, sino como eso que Dussel llama una "epifanía o revelación". Aquí, la idea principal es que tal llamado de auxilio proviene de un punto de vista, de tal modo que esta subjetividad del otro/a no puede ser reducida a un mero objeto dentro de nuestro propio mundo.

Esta interpelación en busca de nuestra solidaridad es más que un llamado de auxilio, también despierta en nosotros otro llamado. La difícil situación del otro/a que sufre, y cuyo punto de vista no podemos objetivar, puede también evocar nuestro sentimiento de indignación hacia toda forma de deshumanización, incluso la perpetrada contra aquellos con quienes no compartimos una misma lengua y cultura. Esto, no obstante, no es algo necesario, alguien socializado puede, de cierto modo, quitar el filo a esta intuitiva empatía por el otro/a, e incluso convertir a este último en objeto de desprecio u odio. Por ejemplo, la propaganda de guerra está diseñada específicamente para deshumanizar y criminalizar a pueblos enteros a fin de hacer que las operaciones de "cambio de régimen" y los «daños colaterales» (el asesinato de los no combatientes) sean más aceptables. En otras palabras, en nombre de la defensa propia, el colonizador criminaliza al colonizado y lleva a cabo

asesinatos masivos o guerras económicas contra aquellos que cometen el imperdonable crimen de resistir.

Actualmente, somos testigos de tales crímenes contra la humanidad, ellos son cometidos por EEUU a través de las sanciones económicas interpuestas a Venezuela, Nicaragua, Cuba, Irán y otras naciones que no han sido sumisas. Para aquellos que no han sido cooptados por la propaganda deshumanizante de los colonizadores y han retenido su sensibilidad para con la difícil situación del otro/a, este no les es invisible; antes bien, la vivencia *cara a cara* les ofrece una ocasión para seguir el camino hacia la conciencia ético-crítica. A lo largo de este camino, toda apología para el asesinato del inocente, toda justificación para el dominio del otro/a, y todo agravio contra la naturaleza, son expuestos. Este desocultamiento del acto de victimizar en nombre del altruismo despierta en nosotros la racionalidad ética pre-originaria, haciendo que nos indignemos ante el sufrimiento impuesto al otro/a. Esta es una indignación que nos sujeta incluso antes de que tengamos conciencia de ella, pues ella precede a la reflexión y a la conciencia explícita de los principios morales.

El llanto de los niños separados de sus padres y colocados en centros de detención privados, con fines de lucro, en la frontera de México con EEUU; los videos en que personas de color mueren en manos de policías en EE. UU.; las imágenes de hambruna y guerra en Yemen; los crímenes de lesa humanidad cometidos por Israel contra los palestinos en Gaza; el maltrato y deportación de refugiados haitianos; las sanciones económicas impuestas, incluso en tiempo de pandemia, a las naciones desobedientes. Toda esta inhumanidad ha dado a lugar a interpelaciones que nos llegan como llamados de auxilio y exigencias. Ahora bien, si reconocemos en estas exigencias nuestra corresponsabilidad en el alivio del sufrimiento del otro/a, es decir, del sufrimiento de la víctima del sistema vigente, deberíamos hacernos más precavidos para no ser cómplices de su sufrimiento, incluso cuando eso implique exponernos a la misma violencia y opresión que ellos padecen.

En resumen, lo que el encuentro *cara a cara* debe despertar en nosotros es el reconocimiento de que somos corresponsables de negar la negación de la vida del otro/a. De tal reconocimiento nace la exigencia de abordar aquello que causa la negación de la vida del otro/a. De modo que esta motivación, la voluntad de negar la negación de la vida humana, se sustenta en una afirmación de la vida que precede al encuentro *cara a cara* y que valoriza al mundo en términos, no sólo de nuestros intereses vitales, sino que también en el de una extensa comunidad humana de vida, e incluso, del cosmos vivo.

### El método ético-crítico (analéctica): descubriendo la causa de la negación de la vida humana y de la biósfera

Como se ha mostrado, el sentimiento de corresponsabilidad en transformar el modo de ser de las cosas para defender la vida humana inicia como algo intuitivo. En otras palabras, comienza como una sensibilidad pre-reflexiva hacia otros seres humanos. A esto Dussel lo llama racionalidad pre-originaria.

Si esta racionalidad pre-originaria da pie a una respuesta de indignación de cara a la interpelación del otro/a, en ello se tiene que tomar una decisión. Uno puede hacerse "de la vista gorda" y resolver su participación cotidiana en el día a día, de manera que se mantenga lejos del sufrimiento del otro/a. Pero, uno también puede asumir su

corresponsabilidad en la transformación del estado de cosas que genera tantas víctimas. Es decir, uno puede poner en marcha un proyecto liberador en comunidad, con los otros/as, mediante el entendimiento y la crítica de las condiciones que operan en contra de la plena realización de la vida humana. Este es el momento en que la ética se une con la crítica, haciéndose inseparables.

Esto tiene todo el sentido. Si voy a responder al sufrimiento del otro/a y a la destrucción del ecosistema terrestre, necesito hacer más de una cosa. En primer lugar, debo entender la ideología, las instituciones, y las prácticas que ocasionan la negación de la vida humana y la naturaleza. Pero, además, necesito participar en la crítica, en la descolonización de la epistemología, la historia, la economía, la ciencia política y la filosofía.

Como primera aproximación, aquellas condiciones que generan millones de víctimas son identificadas como manifestaciones concretas de la modernidad. En este sentido es que Dussel argumenta que la modernidad inició con la trata de esclavos y la conquista de la Amerindia orquestadas por Europa. Toda esta historia no se puede desarrollar aquí, pero huelga decir que las calamidades de la modernidad hacia Amerindia y África, así como hacia otros pueblos sojuzgados y colonizados, no se han detenido, sino que ahora son llevadas a cabo bajo la forma de la alianza EEUU - OTAN, una alianza que busca el dominio mundial, es decir, la unipolaridad de un mundo que es ya multipolar.

A través del desenfrenado y lucrativo militarismo, se ha buscado incorporar o neutralizar a toda exterioridad, a todo proyecto alternativo, económica y políticamente soberano, que no se conforme con repetir, de manera obediencial, la agenda de "lo mismo". De tal modo, la ideología moderna que define a la libertad económica como base de la libertad social, entra en contradicción con sus propias instituciones y prácticas. En la medida en que despliega una vigilancia universal, esta alianza criminaliza el disentimiento de su propia población y maneja los hilos del mercado internacional en beneficio de sus objetivos particulares. En nombre de la economía libre, no regulada estatalmente, una alianza corporativo-estatal ha blindado el sistema financiero económico mundial a través de la imposición de sanciones económicas a las naciones no obedientes, cortando la rama sobre la cual se asienta la ideología del capital financiero y torciendo con ello el brazo a las naciones sancionadas, empujándolas a crear reservas alternativas basadas en monedas fiduciarias y de blockchain .

Lo que se ajusta al sistema totalizante y avanza con él es proclamado como partidario de la libertad y es denominado como bueno; mientras que todo aquello que lo pone en cuestión y ofrece otra visión de mundo es tomado por malo y se denomina como perverso. Sin embargo, con ello no se busca pintar una imagen desoladora.

La crítica al sistema totalizante y a la práctica que lo orienta, abre una brecha de resistencia dentro de los aparatos de control y vigilancia social. Ello permite que nosotros y las futuras generaciones podamos perseguir un proyecto de liberación. Como afirma Dussel en su *Ética de la liberación,* "nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación [...]"[4]. Y para tal fin, es que la filosofía de la liberación ha continuado desarrollando los principios éticos básicos que orientan los campos de la política, la economía y la estética de la liberación.

## El desarrollo de la conciencia ético-crítica

La ética de la liberación articula el movimiento que se sigue desde la conciencia acrítica, que toma al mundo únicamente como "el modo en que las cosas son", hasta el desarrollo de una perspectiva cada vez más ético-crítica que reconoce que la política, la economía y las relaciones sociales son espacios en disputa dentro del mundo de la vida. En la *Ética de la liberación*, Dussel recurre a la narración testimonial de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* para ilustrar este movimiento. El ejemplo de Menchú muestra una trayectoria de vida que comienza con una inquieta conformidad para con la subyugación a los intereses oligárquicos, y que luego avanza hacia la conciencia crítica de que la clase dominante y sus fuerzas de seguridad denigran no sólo las identidades culturales de los pueblos originarios, sino que también niegan su capacidad de llevar vidas humanas plenas.

Cuando las víctimas de la opresión y sus aliados dejan de aceptar "el modo en que las cosas son" como si fueran algo natural, o el producto de Dios o el destino, inicia con ello el rechazo al orden vigente. Este despertar del punto de vista del otro/a (la alteridad) disuelve el aura de necesidad proyectada por la ideología del sistema totalizante (de "lo mismo"). *Reconocer que el status quo no es algo necesario y que un nuevo mundo es posible, es a la vez un gran peso y un gran alivio. Este reconocimiento le permite a los oprimidos y a sus aliados convertirse en protagonistas de la crítica contra el mando oligárquico y de la lucha organizada para llevar a cabo su transformación.*

Menchú llega a ver que el sinuoso camino hacia la liberación es un proyecto comunitario. A través del encuentro con sus aliados y aquellos que comparten su experiencia, ella reconoce que la discriminación padecida a manos de la oligarquía no sólo era problema suyo, ni un problema local, sino uno sistémico dentro del contexto geopolítico e histórico. Así, los miembros de la comunidad de Menchú llegan a verse como sujetos autónomos, colectivamente capaces de impactar su propia situación de vida, antes que como meros instrumentos sacrificables del sistema. Juntos, ellos forman una naciente comunidad política y no sólo una comunidad humana de vida.

Como se ha mencionado arriba, la transformación de nuestras condiciones económico-sociales y culturales presupone la autotransformación. Una transformación que, motivada por la afirmación de la vida, procede de la incapacidad por conciliar los obstáculos de la liberación tanto fuera como dentro de sí mismo. Como comunidad podemos descolonizar nuestra propia visión de mundo, prestando especial atención a la ideología hegemónica que justifica la opresión y visualiza un estado de cosas diferente, en el que todas las comunidades puedan vivir y desarrollarse con dignidad.

Como Dussel enfatiza, problematizar no es la única tarea de la crítica, en ella también está el "momento de la lucha por la vida"[5]. La crítica es "el único modo para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su ex-sistencia [y ella] consiste en que descubra, previamente, la dialéctica de la dominación concretamente, en todo y en cada momento de su ser"[6]. En *Filosofía de la liberación*, Dussel da cuenta de este "momento de la lucha por la vida" y de la dialéctica de la dominación concreta, en términos de dos categorías centrales: *totalidad y alteridad*.

## Totalidad y Alteridad

Dussel escribe su *Filosofía de la liberación*[7] en 1975, al inicio de su exilió en México como resultado de la instauración de la dictadura en Argentina. Al haber llegado a este país sin su biblioteca, dicho texto fue escrito desde la profunda inspiración emanada del deseo por tratar de trazar un camino a través del desierto de la dominación neocolonial y la dependencia económica. Pese a que los estudiosos de la obra de Dussel hacen alusión a diferentes etapas en el desarrollo de su ética, es en este trabajo fundacional donde se establecen las categorías que, en las décadas subsecuentes a su publicación, guiaron el desarrollo de la ética, la política y la estética de la liberación. En dicho texto, las ideas de totalidad y alteridad sientan la base conceptual para entender el éxodo que corre desde la subyugación del sistema vigente hasta la liberación. Esto es, la larga y ardua transición hacia un mundo transmoderno (término que será definido a continuación).

En cierto sentido, el término "totalidad" es equívoco. Lo que Dussel refiere con él no es un sistema mundo cerrado, ni acaso una forma de globalización para la cual no existe un afuera. De ahí que resulte mucho más adecuado el empleo del participio: sistema totalizante. En este sentido, desde el inicio se debe evitar caer en la trampa hegeliana de pensar que sólo hay un sistema mundial posible o que sólo hay un horizonte para la interpretación de lo que es posible.

Si uno identifica al capital globalizante y su lógica inherente de acumulación ilimitada como el fin de la historia (Francis Fukuyama), como el destino propio de la lógica de la historia, se hace imposible mirar por fuera del mismo sistema globalizante y así también desafiarlo. Uno puede pensar que el paraje desolado de la devastación ambiental, la inquietud económica y la guerra final seguirán proliferando sin cesar. Pero pensando así, esta lógica ciertamente nos llevará hacia su desenlace catastrófico.

En realidad, no hay evidencia empírica para sustentar la tesis del fin de la historia, aunque esta pueda ser una herramienta de propaganda bastante conveniente para el 1% que se beneficia con sus implicaciones conservadoras. Por otra parte, los quinientos años de resistencia al poder colonial desde el sur global ponen en cuestión la noción de un Espíritu Eurocéntrico Absoluto que trabaja para guiar el curso de la historia. Aunque ciertamente el Espíritu Eurocéntrico es una realidad, su proyección en el paraíso hegeliano es una mitología histórico-cultural que hoy sustenta a la cínica apología del excepcionalismo de EE. UU. y la OTAN.

No hay un Espíritu Absoluto llevando a cabo su destino a espaldas de las contingencias de las prácticas humanas. Antes bien, los seres humanos tenemos aquello que Dussel llama "poder ser", es decir, la habilidad de ser, de proyectarnos a nosotros mismos hacia posibilidades futuras. Lo que genera las consecuencias reales del mundo de la vida, es la multitud de sujetos humanos singulares y autónomos que toman decisiones dentro de una enorme red de instituciones, prácticas y relaciones personales.

Pero además de esta, existe otra razón por la que el término de "totalidad" es equívoco. A pesar de que los seres humanos son partes constitutivas del sistema totalizante, siempre hay algo más en ser una persona que ser simplemente un engrane dentro de la rueda sistémica de "lo mismo". Claro que nosotros tenemos nuestro lugar dentro de una totalidad hegemónica, así como también necesitamos reproducir nuestras vidas en el contexto de los

campos de la economía, la política, la sociedad y la cultura prevalecientes. Y claro que también las jerarquías de dominación, así como la resistencia a esa dominación dentro de esos campos son reproducidas a través de las prácticas humanas cotidianas y las instituciones. Estas prácticas crean una red de funciones utilitarias dentro de los términos en los cuales estamos determinados y determinamos nuestro lugar en el mundo.

Somos sujetos vivos, sin embargo, dotados de una libre voluntad, dirigidos hacia el futuro (poder ser), siempre más allá de nuestro lugar en la red de funciones utilitarias; por ello, podemos tener una posición crítica hacia nuestro propio rol en la red. Ahora bien, esta postura no se dirige únicamente a las diferencias dentro del sistema vigente, sino hacia todo el sistema; hacia su ideología, sus instituciones y sus prácticas. Pero, ¿cómo es posible tal postura si nuestro entendimiento cotidiano del mundo se orienta dentro de la totalizante ideología de "lo mismo"? ¿Cómo es que podemos alcanzar una perspectiva capaz de trascender a la ideología hegemónica que pretende ser la ideología de toda ideología?

**Exterioridad (alteridad) y proximidad hacia el otro/a**

Desarrollemos un poco más nuestra posición crítica hacia el sistema totalizante hegemónico. En su libro *Filosofía de la liberación*[8], Dussel utiliza el ejemplo de un taxista para explicar la vivencia de la alteridad o exterioridad. El taxista, nos dice Dussel, a primera vista es tan sólo en términos de su función de transportista, una prolongación mecánica del auto: "pareciera que es difícil recortar a otro hombre del sistema donde se encuentra inserto"[9]. Sin embargo, este encuentro cotidiano con el otro/a (en este caso el taxista) puede fracturarse en cualquier momento y revelar así la exterioridad del otro/a. Siguiendo el ejemplo, podríamos entablar una conversación para romper el hielo y así conoceríamos alguna cosa sobre el taxista, sobre su vida o sus aspiraciones. "El rostro del hombre se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien"[10].

Es por esta diferencia entre las cosas -meros instrumentos dentro del sistema totalizante- y los seres humanos -que existen para sí mismos proyectados hacia el futuro- que Dussel distingue dos tipos de cercanía: la *proxemia* y la *proximidad*. "Esta cercanía con las cosas la denominaremos la proxemia (hombre-ente) que no es la proximidad (hombre-hombre)"[11]. Esta es una importante distinción pues, como se ha visto, en el encuentro *cara a cara* con el otro/a, las otras personas -a diferencia de las cosas- no pueden ser reducidas simplemente a objetos dentro de mi perspectiva. Las otras personas tienen sus propias subjetividades y puntos de vista. Como señala Dussel, "el pensamiento y la ética crítica (y por ello, el pensamiento crítico en sentido estricto) parten de la *proximidad originaria* del sujeto ante el sujeto [...] El enfrentar a una persona humana y permitir que se revele en su realidad como persona, no como mera cosa, es el origen de lo crítico"[12].

Nosotros devenimos críticos en el mismo movimiento con el que devenimos éticos. En nuestro encuentro con el otro/a necesitado, se evoca el sentimiento de nuestra propia exterioridad como un estar entre, o con, las víctimas del sistema vigente y, a la vez, nos motiva a criticar aquellas características del sistema que niegan la vida humana y la biósfera. En este movimiento es precisamente donde se comienza a emplear lo que Dussel

denomina el "método analéctico".

La analéctica hace referencia a un punto de vista que trasciende (ana-) el *logos* (lectica) o visión de mundo hegemónica; ella hace alusión a un método con el que podemos tomar al sistema totalizante por sí mismo como nuestro objeto de crítica y estudio. Tomando a "lo mismo" como objeto, nosotros no aparecemos como idénticos a "lo mismo", ni somos uno más de sus instrumentos, antes bien, trascendemos el sistema totalizante. Lo que hace posible esta trascendencia es nuestra exterioridad (ser sujetos autónomos, lo otro/a de "lo mismo"). Más allá de posicionar un nuevo proyecto opresivo, o una versión diferente de "lo mismo", esta negación ético-crítica de "lo mismo" abre un horizonte en el que muchos mundos sean posibles -para usar una expresión zapatista- en donde toda la vida en el planeta pueda florecer.

Para resumir, en el mismo encuentro *cara a cara* en el que reconocemos y nos hacemos corresponsables por la vida del otro/a, también nos hacemos críticos de las instituciones, las políticas y las prácticas que victimizan al otro/a. Esta sensibilidad, así como la crítica, nos preparan para la *praxis* ético-crítica. Los principios para esta *praxis* se desarrollan en la *Ética de la liberación[13]* y en las *14 tesis de Ética[14]* de Enrique Dussel. A continuación, se expondrá un breve resumen de estos principios.

**Los principios éticos**

Los principios éticos dan expresión racional a la voluntad de vivir y crecer en comunidad y en armonía con la naturaleza. A diferencia de Hegel, en la perspectiva de Dussel la voluntad de vida de la vida humana singular no es pensada como resultado de la astucia del Espíritu Absoluto, y a diferencia de Nietzsche, la voluntad de vida no se piensa como una voluntad de poder que busca la dominación de nuestro prójimo. Antes bien, Dussel señala que la racionalidad práctica es el resultado de la astucia de la voluntad de vivir. A continuación, se desarrollará esta idea.

La mayoría de los animales dependen del mero instinto para sobrevivir, incluso cuando se involucran en comportamientos aparentemente complejos. La ardilla entierra bellotas para su resguardo, pero no tiene una conciencia explícita sobre el beneficio que esto le traerá en el futuro. La araña teje una compleja red que requiere hazañas de ingeniería sorprendentes, pero, por supuesto, todo está cableado y acoplado sin un cálculo deliberado. En cambio, cuando el ser humano reflexiona sobre la exigencia de su propia voluntad de vivir, inevitablemente reconoce su propia responsabilidad en la tarea de reproducir socialmente su vida, lo cual implica valorar las cosas del entorno en términos de cómo ellas median la reproducción de la vida humana[15]. Aquello que empezó como una exigencia instintiva de reproducir la vida humana en sí misma, deviene un imperativo ético con la conciencia de sí mismo.

En términos éticos, al reflexionar sobre la comunidad de vida de la que somos parte integral, nos percatamos de que somos responsables de promover el desarrollo de la vida humana en comunidad y en armonía con la biósfera. Esta reflexión nos revela el principio ético material. Este principio por sí solo nos brinda una guía sobre cómo esforzarnos para realizar un mundo en el que prospere perpetuamente la vida en armonía con la biósfera. No obstante, la realización práctica del principio material requiere de un principio formal

complementario que responda a la siguiente cuestión: ¿Cómo debería proseguir la comunidad intersubjetiva de la vida humana con respecto a la construcción de este nuevo mundo? ¿Qué procedimiento se debería usar?

Respecto a esto, Dussel reconoce su deuda con la "ética del discurso" de Karl-Otto Apel. De acuerdo con este filósofo, para que las comunidades de comunicación científica sean posibles, se debe cumplir con algunas condiciones necesarias, tales como el compromiso de los interlocutores por escuchar todos los argumentos y juzgarlos de manera imparcial. Estas precondiciones pueden ser extendidas a la idea de una comunidad ideal de comunicación más general. En relación a esto, el principio formal señala, de manera sucinta, que: debemos construir comunidades de comunicación que deliberen a través de procedimientos democráticos participativos y simétricos, y en las cuales todos los implicados en las decisiones tengan una voz igual[16]. Es decir, suponemos que los participantes considerarán los argumentos de los otros/as de una manera justa como una condición para su comunicación. El resultado de esta posición es la afirmación de que, sin estar de acuerdo con estas precondiciones de una comunidad de comunicación funcional, ni siquiera podríamos comenzar a debatir seriamente ningún tema práctico.

Por otra parte, Dussel nos insta a ver que ni el principio material, ni el formal pueden tomarse de manera aislada pues ambos se condicionan mutuamente. Por ejemplo, i los participantes de una comunidad de comunicación llegaran a una mesa donde hubiera personas hambrientas e indigentes, así como personas que viven una vida de ocio, o donde algunas de ellas se encuentran en roles subordinados a otras, no todos los participantes tendrán la misma voz[17]. Por otro lado, si el contenido de la deliberación no es consistente con el principio material, puede que las decisiones que se tomen democráticamente, a la vez pongan algunas vidas en riesgo y atenten contra la biósfera. Es por ello que no sólo se debe llegar a la mesa con voces iguales y con nuestras necesidades básicas satisfechas, sino que además nuestra deliberación debe estar dirigida hacia la defensa de toda la vida humana y la biósfera.

Esta combinación del principio formal y material, sin embargo, es insuficiente para impulsar un proyecto de liberación. También se necesita resolver la siguiente pregunta: ¿Es *factible* aquello que vamos a decidir? Después de todo, ¿de qué sirve que nuestra deliberación sea democrática, aun cuando priorice la vida y la ecología, si lo que decidamos, dadas las circunstancias actuales, es muy poco probable que se cumpla? Para que no acabemos persiguiendo una aventura imposible, ni terminemos avalando un *status quo* opresivo, la racionalidad estratégica debe de condicionar a las consideraciones formal y material. Así mismo, tanto el principio formal como el material deberían condicionar al principio de factibilidad para evitar la búsqueda de fines técnicamente factibles pero autodestructivos. Ahora pongamos los tres principios juntos: todo lo que se decida democráticamente para promover la vida humana y proteger la biósfera debe ser factible, es decir, debemos tener una expectativa razonable de que podemos lograr nuestras intenciones y metas dentro de las circunstancias actuales.

Aunado a todo esto, Dussel argumenta que estos principios, mutuamente condicionados, son universales. Si tiene razón, ello significa que se aplican para todas las culturas y en todos los tiempos. No obstante, para Dussel el término correcto aquí es el de "pluriversal", no el

de "universal". Esta precisión se debe a la necesidad de reconocer que, aunque todos los pueblos buscan vivir y crecer en comunidad, cada uno lo hace de manera diferente. Esto puede parecer una minucia, pero es de vital importancia para la dimensión pro-democrática de la ética y la política de la liberación.

Por último, habría que dejar en claro dos cosas. La primera es que Dussel rechaza tanto la inclinación posmoderna hacia el relativismo moral, como también toda respuesta unilateral respecto a la cuestión de qué constituye exactamente el avance de la vida humana. Dussel llama a su proyecto transmoderno, y en el corazón de la transmodernidad está la idea de que existen valores universales que, sin embargo, tienen una diversidad de expresiones culturales. Por ello, al "Yo conquisto" del sistema totalizante no se le reemplaza por el "nosotros conocemos el único camino correcto hacia la liberación". Antes bien, a través de un diálogo entre tradiciones de liberación, se apunta hacia una convergencia en torno a un núcleo de valores compartidos, todos anclados en una afirmación de la vida humana en comunidad. En segundo lugar, hay que reconocer que Dussel también es realista, pues advierte que incluso si hacemos todo lo posible para cumplir con los principios éticos, estamos sujetos al error humano, así como a las contingencias de las realidades naturales y sociales.

**Política de la liberación**

Ahora estamos listos para aplicar los principios éticos a las características básicas de una política de la liberación. En su *Política de la liberación.* Vol. II, Dussel vincula claramente la ética con la política. "La subsunción de los principios éticos en el campo político los transforma en principios normativos políticos"[18]. Es la aplicación de estos principios de manera integral lo que nos permite hacer cualquier reivindicación política crítica de justicia[19]. Como explica en detalle Dussel en sus *20 tesis sobre política*[20], el descuido de estos principios integrales conduce a la corrupción de la acción política, tanto en el ejercicio del poder constituyente como también en el del poder constituido. Veamos cómo puede suceder esto.

La imagen utilizada por Dussel desde sus primeros trabajos hasta los más recientes, en aras de una política de la liberación, es el éxodo bíblico. Los dos conceptos clave empleados para dar cuenta de este éxodo son la *potentia*, que se refiere al poder constituyente o poder consensuado del pueblo, y la *potestas*, el poder delegado del pueblo que constituye órganos representativos de gobierno e instituciones para el ejercicio de la democracia directa[21]. Una precisión importante sobre este punto es que la delegación de la *potentia* no es una transferencia de libertad a la manera hobbesiana, en la cual se entrega mucho del poder del pueblo a un soberano, sino una asignación condicional del poder constituyente.

Al unir nuestra voluntad con la de otros/as para un propósito común, no perdemos nuestra libertad. Como argumenta Dussel, hay "una manera de poder aunar la pluralidad de voluntades, permitiendo que cada voluntad permanezca [...] en su autodeterminación [...] sin perder su autonomía ni [su] libertad; sosteniéndose en su soberanía"[22]. Entonces, ¿cómo se produce la corrupción? Como insisten los zapatistas de Chiapas, el buen gobierno es obediente al poder constituyente; mientras que el mal gobierno se apropia del poder delegado para sus propios intereses egoístas y, por lo tanto, pierde su legitimidad

democrática. "Cuando la *potestas* se fetichiza, es decir, se «corta», se «separa» de su fundamento (la *potentia*), «disminuye» su poder, aunque su ejercicio despótico pareciera alcanzar el paroxismo de la fuerza"[23]. Ninguno de nosotros es ajeno a esta tendencia de la clase política a traicionar los intereses de los constituyentes, a menos que constantemente rinda cuentas a la fuente original de su poder. Por ejemplo, la cooptación política del gobierno por parte de los intereses corporativos engendra la fetichización del poder constituido y, una vez que esto ocurre, se necesitan grandes movilizaciones del poder constituyente para restaurar la gobernabilidad democrática.

Si los electores han sido víctimas del poder constituido que se ha corrompido, ya sea por pasividad o complicidad, Dussel sugiere que un nuevo bloque social puede surgir de una *potentia* con un nuevo sentido o propósito; él llama a este nuevo bloque una *hiperpotentia*. Este bloque estádispuesto a emprender la lucha para recuperar el poder fetichizado por el mal gobierno. Además, la *hiperpotentia* se propone restaurar un gobierno obediente a la sede última de la soberanía, que es el pueblo, el poder constituyente.

En sus *20 tesis de política*, Dussel identifica al bloque social emergente de la *hiperpotentia* como una convergencia de movimientos sociales con aspiraciones análogas de liberación[24]. Los movimientos sociales y otras expresiones organizadas del poder constituyente pueden encontrar un propósito común y formar lo que Dussel llama un *hegemón analógico*. Esto lo vimos con claridad en el caso del golpe de Estado en Bolivia (2019) orquestado por la Organización de Estados Americanos (OEA). Ante la usurpación del Estado Plurinacional de Bolivia por una dictadura racista de derecha, las organizaciones indígenas, los movimientos populares y el Movimiento al Socialismo - Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) conformaron un *hegemón analógico*, y como *hiperpotentia*, lograron, a pesar de las masacres y las persecuciones políticas, recuperar su democracia.

En el caso de un poder constituido corrupto, puede surgir un disenso liberador contra un régimen cada vez más desesperado y opresivo. En su *Política de Liberación*. Vol. II, Dussel declara que, "desde la alteridad o exterioridad del sistema, del «orden vigente» se origina un movimiento crítico que inaugura propiamente la política de la liberación [...]"[25]. El nuevo bloque histórico emergente puede pasar de ser un disenso minoritario a convertirse en un nuevo consenso, desafiando al mal gobierno y provocando una crisis de hegemonía. Este es el momento crítico, también descrito por Antonio Gramsci cuando señala que el poder constituido puede ceder ante el poder del pueblo o redoblar la represión. "La praxis anti-dominadora", argumenta Dussel, "hace entrar en crisis la hegemonía del orden político vigente y desencadena el proceso de liberación política, en la construcción de nueva hegemonía"[26].

Dussel no pretende que tal crisis de hegemonía encuentre una resolución abrupta. Por ejemplo, en México la Cuarta Transformación ha comenzado como resultado de un amplio movimiento de base detrás del Partido MORENA, el cual llevó a Andrés Manuel López Obrador a la presidencia. No obstante, la transformación necesaria para revertir los efectos de décadas de corrupción, así como de apropiación y distribución indebidas de la riqueza de la nación, podría tomar muchos años más. Frente a esto, el mismo Dussel no permanece en una torre de marfil, por el contrario, coordina un seminario semanal, "La Otra Política",

auspiciado por MORENA. La serie de conferencias que conforman el seminario, incluye exposiciones de Dussel y de otros académicos provenientes de toda la región latinoamericana, brindando educación ética, histórica y política no solo para los miembros de MORENA, sino para cualquier persona que se registre en el seminario.

Para concluir, valdría la pena señalar que la ética de la liberación proporciona principios críticos para despejar el camino hacia la liberación, en tanto se mantiene abierta la brecha en el sistema totalizante del capital, a través del disenso de quienes asumen la corresponsabilidad en la defensa de la vida humana y la biósfera. Somos capaces de recorrer este camino juntos, formando un creciente disenso, descolonizando nuestras mentes y transformando las estructuras institucionales corruptas. La teoría y la *praxis* avanzan juntas[27]. Ese futuro abierto, el sueño de la "World House" (la Casa del Mundo) de Martin Luther King, Jr., depende de nuestro compromiso ético colectivo para deconstruir el sistema capitalista y atravesar el páramo del militarismo, la pobreza y el racismo para construir un mundo transmoderno, un mundo "en el que quepan muchos mundos".

---

Frederick Mills, PhD, es profesor de filosofía en la Universidad Estatal de Bowie y autor del libro *Enrique Dussel's Ethics of Liberation: An Introduction* (Palgrave Macmillan, 2018).

**Bibliografía**

Dussel, Enrique. *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Ciudad de México: Trotta, 2016.

------. *20 tesis de política*. Ciudad de México: Siglo XX, CREFAL, 2006.

------. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5.a ed. Madrid: Trotta, 2006.

------. *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Edicol, 1977.

------. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Colombia: Nueva América, 1994.

------. "La nueva edad del mundo. La transmodernidad". En *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*, 257-94. Inter Pares. Ciudad de México: Akal, 2015.

------. *Política de la liberación. Volumen II, arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009.

**Notas**

[1] Enrique Dussel, "La nueva edad del mundo. La transmodernidad", en *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*, Inter Pares (Ciudad de México: Akal, 2015), 276.

[2] Enrique Dussel, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico* (Ciudad de México: Trotta, 2016).

[3] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 5.a

ed. (Madrid: Trotta, 2006).

[4] Dussel, 57.

[5] Dussel, 373.

[6] Enrique Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (Colombia: Nueva América, 1994), 317.

[7] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (Ciudad de México: Edicol, 1977).

[8] Dussel.

[9] Dussel, 56 [2.4.2.1].

[10] Dussel, 56 [2.4.2.2].

[11] Dussel, 44-5 [2.3.1.2].

[12] Dussel, *14 tesis de ética*, 11-2 [1.04].

[13] Dussel, *Ética de la liberación*.

[14] Dussel, *14 tesis de ética*.

[15] Enrique Dussel, *Política de la liberación. Volumen II, arquitectónica* (Madrid: Trotta, 2009), 51.

[16] Dussel, 34.

[17] Dussel, 220.

[18] Dussel, 42 y 137.

[19] Dussel, 45.

[20] Enrique Dussel, *20 tesis de política* (Ciudad de México: Siglo XX, CREFAL, 2006).

[21] Dussel, *Política de la liberación. Volumen II, arquitectónica*, 61-5.

[22] Dussel, 134.

[23] Dussel, 61.

[24] Dussel, 44.

[25] Dussel, 38.

[26] Dussel, 44.

[27] Dussel, 241.

*Bowie State Universit. Traducido del inglés por Diego López Mondragón*

---

*https://www.lahaine.org/mundo.php/dussel-hoy-la-alternativa-transmoderna*