



Diálogos

ISSN 2177-2940



Ética, política y liberación: apuntes sobre los aportes de la obra de Enrique Dussel para las luchas de los pueblos originarios en América Latina

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v29i1.74705>

Andrés MacAdoo-Espinoza

 <https://orcid.org/0000-0001-9550-8576>

Centro de Investigación, Innovación y Creación de la Universidad Católica de Temuco (CIIC-UCT). Temuco-IX, CL
E-mail: andres.macadoo.e@gmail.com

Ethics, Politics, and Liberation: Notes on the Contributions of Enrique Dussel's Work to the Struggles of Indigenous Peoples in Latin America

Abstract: The contribution of the final stage of Enrique Dussel's work to the struggles of Indigenous Peoples is analyzed through a philosophical hermeneutics of "Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion" (1998), "Politics of Liberation. Vol. I" (2007), "Politics of Liberation. Vol. II" (2009), and decolonial productions from the 2000s. It highlights his approach to institutions, subjectivity, and the legitimacy of norms, his ethical proposal based on the materiality of life as a universal principle, and the ethical-critical reason inspired by the suffering of victims as a bridge to the possibilities of intercultural dialogue and the praxis of liberation.

Key words: Dussel, Ethics, Politics, Indigenous Peoples, Liberation.

Ética, política y liberación: apuntes sobre los aportes de la obra de Enrique Dussel para las luchas de los pueblos originarios en América Latina

Resumen: Se analiza el aporte de la etapa final de la obra de Enrique Dussel para las luchas de los Pueblos Originarios mediante una hermenéutica filosófica de "Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión" (1998), "Política de la liberación. Vol I" (2007), "Política de la liberación. Vol II" (2009) y producciones decoloniales del 2000. Destaca su abordaje de las instituciones, subjetividad y la legitimidad de las normas, su propuesta ética basada en la materialidad de la vida como principio universal y la razón ética crítica inspirada en el sufrimiento de las víctimas como puente para las posibilidades del diálogo intercultural y la praxis de liberación.

Palabras clave: Dussel, Ética, Política, Pueblos Originarios, Liberación.

Ética, política e libertação: notas sobre as contribuições da obra de Enrique Dussel para as lutas dos povos indígenas na América Latina

Resumo: Analisa-se a contribuição da fase final da obra de Enrique Dussel para as lutas dos Povos Originários por meio de uma hermenéutica filosófica de "Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão" (1998), "Política da Libertação. Vol. I" (2007), "Política da Libertação. Vol. II" (2009) e produções decoloniais dos anos 2000. Destaca-se sua abordagem sobre as instituições, subjetividade e a legitimidade das normas, sua proposta ética baseada na materialidade da vida como princípio universal e a razão ético-crítica inspirada no sofrimento das vítimas como uma ponte para as possibilidades do diálogo intercultural e da práxis de libertação.

Palavras-chave: Dussel, Ética, Política, Povos Indígenas, Libertação.

Recebido em: 18/11/2024

Aprovado em: 04/12/2024

La pregunta por el lugar de América Latina en la historia del mundo y encontrar el método para superar la impronta eurocéntrica de la reflexión filosófica “en” y “desde” el continente acompañaron el pensamiento de Dussel a lo largo de toda su obra. El profundo trasfondo colonial que constituye a las actuales sociedades latinoamericanas llevó al autor a preguntarse por aproximaciones genuinas para construir caminos auténticos de liberación de las ataduras que han mantenido a nuestras comunidades humanas bajo una injusta y persistente dominación. De esta manera, los Pueblos Originarios han ocupado un lugar central en el desarrollo de su sistema filosófico (DUSSEL, 1994 p. 66) (SALADINO GARCÍA, 2010) (DUSSEL, 2022). Sin embargo, dada la prolífica actividad académica del autor, que desde la década de 1960 ha abarcado una titánica obra evolutiva con más de 70 libros y centenares de artículos, los puntos de entrada posibles para analizar este abordaje son variados. En el presente escrito se analizan los pasajes de su obra considerados como fundamentales para desarrollar una praxis de liberación y que contribuyen de manera notable en la reflexión sobre los dilemas contemporáneos que presentan las luchas de los pueblos originarios en América Latina.

El profundo origen colonial del marco institucional actual en el continente latinoamericano presenta enormes dificultades para abordar este tipo de procesos, considerando los modelos extractivos y opresivos que amenazan con la misma sobrevivencia de estas colectividades. Por esta razón estas instituciones se encuentran bajo una fundada desconfianza que las convierte en marcos de convivencia ilegítimos.

Ahora bien, en las últimas décadas, los pueblos originarios han experimentado un proceso de avance gradual en el reconocimiento de sus derechos, y el ejercicio de ellos, avance que ha dejado una huella significativa en el ámbito del derecho internacional sobre los marcos legales que los afectan. Especial repercusión han tenido las resoluciones del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1991), y en especial, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007). Sin embargo, este frente internacional ha gozado de una mayor acogida en torno a la demanda por el principio de respeto de los derechos culturales, por sobre los asuntos económicos y de soberanía, derechos culturales que se han logrado posicionar dentro del marco jurídico de los derechos humanos (FIGUERA VARGAS; ORTIZ TORRES, 2019) (DÁVALOS, 2005) (QUIJANO, 2005).

La dimensión explícitamente cultural logra articular varias de estas demandas, considerando que es precisamente en la rica diversidad en América Latina donde se plantean desafíos únicos con respecto a la coordinación de marcos de convivencia legítimos. Sin embargo, este énfasis en la

cultura se ha criticado por producir un efecto despolitizador y despotenciador de las demandas por justicia económica (ENGLE, 2010, p. 3). Cada vez son más las voces que denuncian cómo la globalización económica neoliberal y el extractivismo han socavado parte de estos avances en derechos indígenas, que también se ven debilitados por el centralismo estatal cómplice del avance de la frontera extractiva y el despojo actual. Este agravamiento de las circunstancias es particularmente notorio en los últimos años, donde se ha producido una agudización de la tensión entre los proyectos autonómicos y los Estados nacionales latinoamericanos (GONZÁLEZ *et al.*, 2021, p. 13-15). El diagnóstico general apunta a que tras años de intervención política para modular los efectos colaterales en sociedades neoliberales, el multiculturalismo constituyó la principal estrategia que canalizó parte de las demandas, pero que al mismo tiempo, apuntó a disciplinar el repertorio político de las acciones indígenas según criterios de legitimidad para que no haya fricción con la lógica económica del Estado neoliberal y su intermediación con la economía global (RICHARDS, 2016, p. 135-136).

En este punto radica buena parte de las discusiones respecto de la descolonización y la interculturalidad en el contexto de una estatalidad colonial que da forma y estructura las relaciones objetivas, e intersubjetivas en parte, especialmente cuando las instituciones aparentemente ceden autoridad. Aquí es donde resulta fundamental la contribución de Dussel en tanto sus reflexiones facilitan la dilucidación de cómo la dimensión material y la dimensión discursiva es entretejida con los hilos del poder y sus términos.

Metodológicamente el presente artículo aplica una hermenéutica filosófica empleando los núcleos temáticos de la teoría social crítica y la teoría decolonial con los cuales se analiza la obra de Dussel identificando sus tesis y argumentos con mayor utilidad y capacidad explicativa para los fenómenos ético-políticos presentes en las luchas de los Pueblos Originarios. Este análisis se realiza de modo focalizado a partir del periodo en que Dussel desarrolla la reformulación de su anterior Filosofía de la Liberación (obra principal del autor desarrollada en su apropiación de la alteridad levinasiana en la década de 1970). Esta nueva modificación tiene lugar después de su exilio a México y su célebre re-interpretación de Marx en la década de 1980, y de modo decisivo, a partir de 1989 cuando entra en un productivo debate con los teóricos de la ética del discurso, interculturalidad y pensadores decoloniales. Esta nueva ética crítica re-dirige su foco de preocupación hacia las comunidades de víctimas históricas y concretas en su vulnerabilidad material, como también en los requerimientos de la validez intersubjetiva para la praxis de liberación. Esta reformulación dusseliana se concluye y es presentada de modo notable en 1998, seguido durante la siguiente década del 2000 por una profundización política de esta ética de la liberación. En este artículo se propone que es en estos textos donde se encuentran los desarrollos

más acabados que logran dialogar directamente con los dilemas contemporáneos que enfrentan los pueblos originarios en sus distintos tipos de lucha social y política.

La estructura del presente escrito está dividida en seis acápite. En el primer acápite se desarrollan algunas consideraciones sobre la subjetividad y la dominación presentes en uno de sus últimos libros de carácter “arquitectónico”, el volumen II de la *“Política de la liberación”* (2009), donde las instituciones se comprenden como el resultado histórico de relaciones sistémico-intersubjetivas autopoiéticas, donde se destacan los conceptos de disciplina, represión y doble contingencia en el marco de la regulación de normas y deseos para coordinar la reproducción de la vida en las distintas comunidades humanas. En el siguiente acápite, utilizando el volumen I de la *“Política de la liberación”* (2007) se presenta la manera en que las mediaciones instrumentales de la voluntad general logran su factibilidad, y profundizando en *“Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión”* (1998) se analiza cómo estas obtienen su legitimidad por vía de la construcción de normas más allá del formalismo, revisando y criticando los enfoques de Habermas y Apel. Con este último texto, se profundiza en los siguientes dos acápite. Es decir, en el tercer acápite se presenta la propuesta ética del autor basada en la materialidad de la vida, donde la preservación y el desarrollo humano en dignidad constituyen el principio ético universal. Aquí se mencionan algunas referencias al utilitarismo y cómo la base material se encuentra articulada en núcleos culturales de sentido. En el cuarto acápite se repasa la distinción que el autor hace entre validez y verdad práctica, lo que tiene consecuencias decisivas para evaluar enfoques sobre el consenso en contextos formales y coloniales. En el quinto acápite, empleando textos distintivamente decoloniales en el Dussel de la década del 2000, se presentan los conceptos de *potentia* y *potestas* para luego explorar algunas experiencias en Latinoamérica que ilustran de modo concreto la aplicación de estas herramientas conceptuales. Adicionalmente se exploran los desafíos que enfrenta el continente frente a la nueva reorientación multipolar. En el sexto y último capítulo se cierra el artículo profundizando la idea de sufrimiento en Dussel como base de la crítica ética y la praxis de liberación, centrada en la afirmación de la vida negada y las luchas históricas.

1. Instituciones, subjetividad y dominación en la obra de Dussel

En el continente las instituciones están profundamente marcadas por la imposición violenta de un orden colonial cuya función pareciera la protección de un modelo económico extractivo y destructor de comunidades humanas, Sin embargo, para Dussel, las instituciones no son intrínsecamente buenas o malas; su valor ético se mide por su capacidad de coordinar las acciones humanas hacia la reproducción de la vida. Como veremos a lo largo de este escrito, este criterio normativo tiene una relevancia sustancial decisiva para evaluar no solo las instituciones coloniales

impuestas, sino también la diversidad de procesos de reconfiguración estatal y transformación sociopolítica que entrelazan tanto avances jurídicos como retrocesos, en un contexto transversal de intensificación del extractivismo. Estos procesos se encuentran atravesados por diversos dilemas que tensionan tanto la lógica totalizante de la dominación de los últimos siglos, como también la apertura a la alteridad de quiénes han sido las víctimas de este proceso de larga duración, el “afuera” que se resiste a la subsunción dentro del sistema. Ahora bien, más allá de una visión monolítica, las instituciones se encuentran articuladas en un sistema social más amplio que reproduce dinámicas de dominación, de arriba hacia abajo, y resistencia, de abajo hacia arriba, en un amplio contexto integrado de relaciones de poder, normas y expectativas, donde resulta primordial identificar aquellos mecanismos cuyo propósito es la perpetuación del modelo económico extractivo y la subordinación de los pueblos originarios.

La importancia de la noción de totalidad en la filosofía de Dussel radica en su capacidad para conectar el análisis ético de las instituciones con su lugar dentro de un sistema social más amplio. La apertura a la alteridad sugiere una perspectiva de la totalidad como inacabada pero que *“tiene inevitables efectos negativos, en el corto, mediano o largo plazo”* (DUSSEL, 2009, p. 38). Si bien son varios los sociólogos que nuestro actor utiliza para enriquecer su obra, para hacer más operativa está tematización, Dussel recurre a la formulación luhmanniana de “sistema social”, en tanto herramienta conceptual que permite abordar la complejidad y dinámica de las interacciones humanas dentro de una totalidad social, con la cual el filósofo de la liberación analiza las diversas maneras en que los actores sociales se articulan con los sistemas de coordinación general. Lo que valora Dussel en este enfoque del sociólogo alemán, es cómo las relaciones sistémico-inter-subjetivas se articulan en reglas, normas y expectativas sociales sobre los miembros, constituidas dentro de estructuras sociales y su propio ensamblaje de roles sociales, guiones identitarios y pautas de comportamiento. Aquí, la noción de doble contingencia o autorreferencialidad, en la cual Luhmann tematiza los conceptos de ego y el alter, resuena positivamente en Dussel. En toda interacción social, los participantes (ego y alter) tienen expectativas sobre las acciones del otro, anticipación frente a la cual se regula el comportamiento (DUSSEL, 2009, p. 198).

El círculo autorreferencial que crea un subsistema de coordinación entre actores, implícitamente concertado por vía de las expectativas respecto del otro, es un recurso conceptual que permite al filósofo argentino-mexicano explicar la estabilidad de un sistema social, pese a la inherente indeterminabilidad que atraviesa a las distintas situaciones sociales. Cada individuo intenta anticipar la acción del otro, sin embargo, esta predicción es limitada, indeterminación que crea un ciclo infinito de referencias mutuas basales para la interacción donde el ego y el alter están

abiertos al reacondicionamiento y ajuste de las expectativas. Este proceso continuo está a la base del aprendizaje y respeto de las reglas de interacción y, en último término, el desarrollo de relaciones sistémico-intersubjetivas autopoieticas (DUSSEL, 1998, p. 253).

A través de este proceso, las interacciones sociales se mantienen, se regeneran y evolucionan, permitiendo que el sistema social se adapte a nuevos contextos. Dussel afirma que así se fueron conformando las instituciones de toda clase y tipo, ancladas en tradiciones culturales, inercias históricas y dinámicas de conflictos. Estas instituciones son el resultado de milenios de desarrollo, ruptura, resolución, aprendizaje, destrucción, liberación y fijación¹.

En este ciclo evolutivo las instituciones han regulado el comportamiento externo, las percepciones y deseos internos de los individuos, este último, un proceso de internalización esencial para la cohesión social. Dussel señala que la subjetividad está “*constituida desde y dentro de una familia*”, como también por sus otros significativos y la aldea, y “*de una confederación de las mismas*”, constituyendo “*el fundamento objetivo-institucional e intersubjetivo anterior a la misma subjetividad*”. La subjetividad ha estado constituida por la “*intersubjetividad de los agentes de los sistemas institucionales*” existentes dentro de las estructuras culturales de la colectividad, que en última instancia, requieren del cuidado de la vida comunitaria para su desarrollo y sobrevivencia (DUSSEL, 2009, p. 188).

Como habíamos adelantado al inicio de este acápite, para el autor las instituciones son el resultado inevitable de una acción humana intersubjetiva y coordinada que conforma “*sistemas necesarios para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana*”, facilitando la consecución de objetivos colectivos que serían inalcanzables de manera aislada. Y aquí se agrega una consideración muy importante, y es que en todo proceso de coordinación se requiere de una legítima exigencia en diferir el placer, promover la eficiencia y comportamientos que beneficien al conjunto de la sociedad. Esta lectura lleva al autor a una distinción importante entre disciplina y represión. La primera tiene relación con la regulación de impulsos individuales en favor del bien común y el funcionamiento armonioso a la sociedad, lo cual se manifiesta en la exigencia institucional de disciplinar el “*éros placentero, a la corporalidad gozosa, a la subjetividad deseante*”. La segunda está relacionada con el momento en que esta exigencia se torna contra el mismo propósito de fomentar el desarrollo humano y el bienestar colectivo donde la función reguladora limita injustificadamente la libertad y el potencial de los individuos. Aquí la alarma es la

¹ Cabe destacar que en la obra de Dussel, Luhmann cumple la función de describir la permanencia del sistema y la totalidad, ya que si bien “*el sistema social, siendo autorreferencial, permite contingencia, apertura e interpenetración*”, no está pensado para la “*irrupción del «sujeto» del Otro*” (DUSSEL, 1998, p. 258) La transformación del sistema social, Dussel la desarrolla en la idea de “*heterorreferencialidad del Otro*”, categoría influenciada por la concepción de la alteridad presente en la obra de Levinas, la cual forma parte central en la primera etapa filosófica de Dussel para desarrollar su método analéctico.

experiencia de sufrimiento intolerable asociada a los mecanismos de regulación institucional sobre la corporalidad de las personas, lo que puede generar "*constreñimiento, y hasta dolor, temor o fobia*" (DUSSEL, 2009, p. 189).

Destacaremos aquí brevemente -pero que desarrollaremos con mayor detención en la sección final- que en la obra de Dussel, este momento de negatividad es fundamental para el surgimiento de la crítica y el desarrollo de la razón ético crítica: el momento ilustrador que permite analizar las pretensiones de lo bueno, lo válido y lo eficaz, y juzgarlas como malvadas, inválidas, e ineficaces, facultad del razonamiento humano que surge con el mismo nacimiento de la humanidad (DUSSEL, 2009, p. 297). Toda institución en tanto consolidación y cristalización de un momento sociocultural tiene un efecto paradójico, ya que por un lado ofrece la base desde la cual operar y reproducir la vida social, pero esos mismos cimientos históricos e inerciales pueden ejercer una fuerza limitadora cuya disciplina se torna en represión de la acción social. Es aquí donde se puede gatillar el momento crítico o negativo desde el cual juzgar críticamente la "totalidad" de un sistema de eticidad. (DUSSEL, 2009, p. 297).

2. Validez intersubjetiva de las normas más allá del formalismo

Ahora bien, si uno analiza la amplia obra del autor, esta lectura que juzga al marco político institucional -y el ámbito de lo político- con el potencial de servir al propósito de la reproducción de la comunidad no siempre fue interpretado de esta manera. En su etapa inspirada en la alteridad radical, la concepción de la liberación que proponía, al situarse desde la exterioridad, atribuía a la política un carácter eminentemente represivo, dominador y totalizante. En este enfoque, la política era interpretada con el *ethos* burgués eurocéntrico conquistador y colonizador. Paralelamente, lo político tenía un rol difuso en el encuentro cara a cara, difícilmente discernible de otros tipos de interacción humana. En esta primera interpretación, Dussel aún no había elaborado de manera dedicada las categorías necesarias para tematizar cómo las normas y las instituciones podían surgir de procesos de validación mutua entre sujetos. Sin embargo, su discusión con nuevos intelectuales en el contexto del auge unipolar de la supremacía neoliberal respecto de la injusticia y el sufrimiento de las víctimas llevó al filósofo argentino a tener que fundamentar principios de carácter universal, y haciendo del momento de la validación un aspecto medular para la generación de un sistema intersubjetivo. La cuestión de la validez comienza a tener un carácter primordial ya que es la pregunta por la legitimidad de la institución, la cual para lograr su factibilidad, necesita de "*mediaciones, técnico-instrumentales o estratégicas, que permitan empíricamente ejercer la dicha voluntad de vivir desde el consenso comunitario*" (DUSSEL, 2006, p. 26). Ahora bien, todo esto sin perder la ingenuidad de que este proceso de formalización que tiene el deber de encarnar los

principios validados, puede perder la conexión con ese “poder” potencial de la voluntad colectiva, las necesidades y aspiraciones originales de la comunidad (Dussel, 2007 p. 353).

Para que las mediaciones no sean experimentadas como imposiciones arbitrarias se requiere de la validación por quiénes se ven sujetos al efecto de la aplicación de estas mediaciones. Este requisito resulta de categórica importancia en contextos multiculturales y plurinacionales, donde las mediaciones deben ser capaces de integrar, no solo la diversidad de valores y trasfondos normativo-tradicionales; sino que de modo crucial, el conflicto social acumulado en los cuerpos y estructuras de sentimiento de las partes, sí es que hay un horizonte psicopolítico que ofrezca las condiciones para conformar de un marco formal y común de convivencia. Para Dussel, antes de la Modernidad no había una diferenciación clara entre el contenido material y la validez formal de las normas éticas, y ambas estaban integradas en la concepción de la verdad. Dussel ve en Kant un punto de partida necesario para desarrollar una ética más completa, que incluya tanto los principios formales como las condiciones materiales. Aunque critica la separación entre lo formal y lo material en el sistema kantiano, Dussel busca superarlo, lo cual tiene particular relevancia frente al impacto de la obra de John Rawls, Karl Otto-Apel y Jurgen Habermas, cuyos enfoques derivados sobre la democracia deliberativa y los componentes normativos del multiculturalismo, han logrado dominar en el nivel justificativo del orden político estatal latinoamericano para gestionar la diversidad y la diferencia.

El aporte de estos autores es sumamente relevante pero presentan evidentes limitaciones desde una óptica de la liberación desde los márgenes. El formalismo de Apel descansa en la idea del reconocimiento recíproco como método que produce las normas, siendo el consenso en una comunidad de comunicación, la norma maestra desde el cual se validan todo el resto de las normas. Por su parte, Habermas señala que es posible mediante el “principio de universalidad pragmática” argumentar sobre la validez de los enunciados normativos y de las decisiones morales, y que hacerlo es una tarea racional. Este principio de ética discursiva, identificado como principio "D", establece que solo pueden reclamar validez aquellas normas que obtienen la aprobación de todos los afectados, actuando como participantes en un discurso práctico (DUSSEL, 1998, p. 194). Sin embargo, enfatizar una ética formal que privilegia el consenso y la racionalidad discursiva, sin considerar adecuadamente las condiciones materiales y culturales de los participantes, falla en abordar aspectos que influyen de modo determinante en el proceso metodológico de validación. Aquí para nuestro autor existe separación problemática entre la validez formal de las normas y su contenido material. Además de una objetable abstracción de concebir reglas ideales de la argumentación en una comunidad de comunicación ilimitada y recíproca, consecuencia de la no consideración del contenido material que está a la base de la producción ética, que para los

formalistas alemanes pertenece a un horizonte particular o cultural.

3. La ética material de la vida como principio universal

Esta desconsideración del aspecto material, situándolo dentro de un horizonte particular o cultural, para Dussel es una perspectiva que interpreta de modo estrecho y que pierde de vista cómo en realidad estos núcleos de sentido son modos concretos de organizar históricamente la reproducción y desarrollo de la vida en el marco de comunidades humanas. Dussel no elude la tematización del sustrato orgánico que produce la conciencia y finalmente la ética, afirmando que el fenómeno ético también tiene una base material en las funciones cerebrales, fundamentado en principios materiales universales. Es más, serían las exigencias de la vida humana las que impulsan las operaciones evaluativo-afectivas y de categorización práctico-teóricas, que articuladas a nivel lingüístico e histórico a su vez responden a principios superiores (DUSSEL, 1998, p. 102). Dussel, consciente de la falacia naturalista, especifica que la razón práctico material al estar fundamentada por contenidos concretos concernientes al ya mencionado criterio de desarrollo y reproducción de la vida, afirma que la capacidad descriptiva es también en aspectos esenciales, una evaluación normativa (DUSSEL, 1998, p. 104).

Dussel, incluso puede valorar algunos pasajes del utilitarismo británico, dado que no pierde de vista esta dimensión corporal, lo que comienza a revestirse de contenidos éticos frente a la idea del sufrimiento humano (DUSSEL, 1998, p. 107). Ahora bien, esta perspectiva cae en la incoherencia de enmarcar este principio en el horizonte del capitalismo, sin cuestionar su lógica insostenible. Pero esta primera consideración del utilitarismo que rescata el sufrimiento y la felicidad humana como puntos de referencia evaluativos sustantivos, son también la piedra base en la arquitectura de la ética de la liberación. Ahora bien, a diferencia de aquellos intelectuales británicos, Dussel, colocando a la vida humana y su realidad concreta en el centro de atención y elevando un criterio ético universal que le permita afinar la capacidad evaluativa de situaciones sociales de injusticia, afirma que las bases materiales y económicas del capitalismo son incompatibles con este principio (DUSSEL, 1998, p. 113).

La apelación que hace el autor a la dimensión material, está motivada por la usual negación del cuerpo, ya sea por un alma o principios abstractos que han servido como mecanismo de legitimación de sistemas que desvían las intuiciones más básicas de la sobrevivencia humana. De esta manera el escepticismo solipsista en sus diversos grados, es un recurso para la relativización del sufrimiento humano al servicio de la estabilización de las estructuras de poder. Para Dussel el principio material universal de la ética refiere a:

[...] un principio de la corporalidad como “sensibilidad” que contiene el orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar auto-responsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una “vida buena” cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad” (DUSSEL, 1998, p. 140)

En consecuencia, para el autor, todas las culturas del mundo se han desarrollado desde el principio material universal de la ética que permite preservar la vida humana en dignidad (DUSSEL, 1998, p. 183). Ahora bien, como ya se señaló, las necesidades no son simplemente demandas biológicas o individuales, sino que se entienden en el contexto de una tradición cultural intersubjetiva, por lo cual, no son interpretaciones aisladas, sino producto de un diálogo cultural compartido. El principio de universalización formalista exige separar forzosamente los juicios valorativos de los estrictamente normativos, lo cual es una abstracción que desgarraría ficticiamente lo “bueno” de lo “justo” y el sostén de sentido intersubjetivo de época (DUSSEL, 1998, p. 195).

4. Verdad práctica y formalismo colonial

Considerando este principio práctico material y su interrelación con la manera en que las comunidades humanas producen sentido en distintas modalidades prácticas y formales expone cómo parte de la dificultad en el tratamiento de las relaciones de validez y los juicios de valor desde la lógica formalista, es debido al estricto sentido de la relación entre la moral y la ética. En contraste, la ética de la liberación de Dussel considera cinco relaciones, dado que no hay una equivalencia entre los juicios de valor con la idea de dogmas. Los valores culturales contienen una pretensión de validez intersubjetiva, sin embargo, desde el criterio habermasiano, estos no gozan de una variedad normativa en sentido estricto, ya que no han pasado por el filtro de la argumentación racional. En el contexto latinoamericano esta dicotomía tiene como consecuencia la invalidación filosófica de las reivindicaciones culturales de los pueblos originarios, al interpretarlas como imbuidas en una forma de racionalidad elevada sin un procedimiento válido, y por lo tanto, que no ha logrado destilar principios morales universales.

Frente a esto, Dussel responde afirmando que las pretensiones tradicionales de los valores culturales también pueden “entrar en crisis (desde las víctimas, los oprimidos), y, en este caso, la moral dominante deberá argumentar ante la crítica de los escépticos (pero aquí serán escépticos de

los valores en cuanto dominantes)” (DUSSEL, 1998, p. 227). De esta manera, las aspiraciones y demandas que son sostenidas desde las colectividades y pueblos originarios son interpretaciones colectivas que se han constituido por vía de un diálogo compartido transgeneracional. Aquí se desprende que la validez intersubjetiva y la pretensión de verdad no está solo contenida en procedimientos formales específicos y sancionados por la estatalidad. La validez intersubjetiva es mucho más compleja si se trasciende el horizonte estrecho de una “moral formal”. En este sentido Dussel diferencia entre “las cuestiones referentes a la verdad y las meras pretensiones formales de validez de todos los enunciados o «actos de habla» (speech acts) posibles” (DUSSEL, 1998, p. 201). El tema de la verdad para Habermas está orientada desde la posibilidad del consenso, ahora bien, para Dussel se debe realizar una importante distinción entre verdad práctica y validez (DUSSEL, 1998, p. 224).

Respecto de la verdad práctica, retomando lo trabajado previamente por Wellmer, Dussel considera que la racionalidad del consenso no implica necesariamente que lo acordado sea verdadero. Desde la perspectiva de los participantes, puede parecer que un consenso racional garantiza la verdad, pero esto es solo una ilusión interna del proceso discursivo de quienes logran involucrarse en el intercambio. En este sentido, el autor señala que “la verdad no se sigue aquí de la racionalidad del consenso, sino de lo acertado de las razones que yo pueda esgrimir en favor de la pretensión de validez correspondiente” (DUSSEL, 1998, p. 202). Dussel coincide en que la verdad ética no puede reducirse al consenso discursivo, dado que esta tiene una dimensión material y práctica que no siempre puede ser validada, especialmente cuando el sufrimiento impide el procedimiento en sí, y por lo tanto, la invalidación del método.

Adicionalmente, Dussel señala que la pretensión de verdad de los enunciados empíricos implica la referencia de estos enunciados a una realidad que es relativamente independiente del lenguaje, aunque siempre constitutivamente comunitaria, intersubjetiva y lingüística. Esto implica algo clave en su propuesta, ya que en la verdad hay una referencia a la realidad que se accede comunitariamente, por medio de una socialidad múltiple (que incluye las exigencias de la vida siempre al borde de la muerte), que no es idéntica a la aceptabilidad de los otros participantes de la comunidad de lo “tenido-por verdadero”. (DUSSEL, 1998, p. 204). Para Dussel “siempre es necesario concomitantemente un momento monológico; es decir, todos los participantes deberán cada uno por sí mismo aceptar o no el argumento propuesto con pretensión de validez ” (DUSSEL, 1998, p. 227). Dice Dussel:

[...] no es simplemente que desde una posición solipsista originaria se llegue a lo “verdadero” para después buscar la “consensualidad” por aceptación intersubjetiva; Sino que la posición de la subjetividad en la

actualización de lo real como verdadero ya ha sido antes constituida desde la intersubjetividad (tanto cerebral, lingüística, cultural e históricamente) pero de manera formalmente diferenciada (DUSSEL, 1998, p. 204).

Para el autor, el solipsismo refiere a una idea de monologismo anti-intersubjetivo, pero lo monológico no es solipsista necesariamente, ya que se accede a este por vía de una “intrínseca subjetividad desde siempre ya a priori intersubjetiva” (DUSSEL, 1998, p. 205). La búsqueda de consenso y verdad requiere de una exigencia previa, y es que para que pueda producirse la validación, debe existir ya un acuerdo intersubjetivo inicial sobre lo que se va a verificar, es decir, una tradición histórica anterior ya sea cultural o científica o cotidiana, que permita coordinar el proceso de validación colectiva de un enunciado con pretensión de verdad (DUSSEL, 1998, p. 206).

La desestimación del aspecto cultural por parte de los formalistas, además es paradójica, considerando que ellos mismos pertenecen a una cultura pretendidamente post convencional. En esta línea, Dussel valora el comunitarismo y su esfuerzo intelectual por esclarecer cuál es el trasfondo de las normas explorando en la raíz cultural del formalismo angloamericano. Las bases eurocéntricas de la modernidad que el comunitarismo devela, le permiten a Dussel reconocer el aporte de este trabajo ya que esclarece que la apelación a la universalidad de este tipo de formalismo solo es una pretensión (DUSSEL, 1998, p. 117). De esta manera Dussel cuestiona la base formal en la idea del “consenso superpuesto” rawlsiano que exige la consagración del procedimentalismo pretendidamente imparcial, pero que se origina en las necesidades de las sociedades occidentales. Como señala Dussel:

Políticamente esto supondría en los que establecen el diálogo aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural tal como se institucionaliza en el presente es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas. [...] Subrepticamente se ha impuesto una estructura cultural en nombre de elementos puramente formales de la convivencia (DUSSEL, 2005).

Aquí los procedimientos del formalismo descansan en la figura del Estado en su pretensión de neutralidad y por lo tanto entidad imparcial legítima. Sin embargo, la producción de la estatalidad en Latinoamérica estuvo atravesada por su combate a las soberanías indígenas. Los pueblos indígenas se convirtieron en una amenaza para el proyecto moderno de las repúblicas. Así es cómo los actores dominantes han impuesto sus interpretaciones y valores como universales, ignorando o deslegitimando los marcos culturales indígenas. Incluso cuando estos últimos logran participar en procesos deliberativos formales, como las asambleas constituyentes para la plurinacionalidad, en muchas ocasiones, sus voces pueden ser neutralizadas por diversas vías,

pasando por lo estructural a lo interpersonal, e incluso, la represión psicológica.

Además, Dussel señala un aspecto particularmente agudo: la marcada impronta secularista presente en la filosofía y la teoría política. Esta impronta es importante de explicitar, dado que es un componente importante de la pretensión de neutralidad Occidental. Si bien la modernidad ha descrito su propia especificidad e innovación histórica como un desprendimiento de atavismos religiosos, en realidad es una ideología que enmascara un estatus aún no secularizado. Por otro lado, la secularización es una respuesta europea específica para resolver problemas y comprender el mundo en un contexto donde la reproducción y desarrollo de la vida comunitaria y la sociedad requería de esta creación y aprendizaje (DUSSEL, 1978). Estos obstáculos son enormes para América Latina ya que estos sesgos son las bases del imaginario hegemónico a nivel planetario que constituye al continente.

De esta manera, la asimilación que lima las asperezas culturales anticapitalistas de las comunidades de vida, por vía de la neutralización de la historia, imaginando un velo de ignorancia que nos permite pensar consensos imparciales, libre de intereses provincianos, ha conducido a una situación política donde la pretensión de un diálogo simétrico ha pasado a la real imposición de las mediaciones instrumentales de la *potestas* colonial.

5. Potentia, Potestas y diálogo intercultural en América Latina

Cuando la distancia entre la fuerza vital originaria y la institución formal es tan grande que entran en conflicto, Dussel lo denomina poder fetichizado. En esta situación, las instituciones han perdido su legitimidad y su propósito para con la voluntad general que les ha encomendado el deber de encarnar el clamor de la comunidad. El poder fetichizado en estado de corrupción, se sostiene a sí mismo y sirve a intereses particulares contra el bien de la comunidad (DUSSEL, 2009, p. 198). Estos fenómenos sobre lo material y lo formal, en la política de la liberación son desarrollados mediante los conceptos de *potentia* y *potestas*. El primero alude al poder potencial o la voluntad material de vivir de una comunidad de vida antes de que sea formalizado en una institución. Este es el poder originario, la energía colectiva que impulsa a la comunidad hacia su reproducción y desarrollo. Por *potestas*, Dussel entiende el principio ya formalizado, el poder que ha sido institucionalizado y que opera a través de estructuras y normas establecidas. Sin embargo, el poder reside en el primero (DUSSEL, 2009, p. 18). El proceso de formalización es necesario para organizar la vida en sociedad, pero conlleva el riesgo de que la *potestas* se desconecte de la *potentia*. Cuando el poder fetichizado pierde su legitimidad, Dussel introduce el concepto de *hyperpotentia*, que es la rebelión del pueblo contra el poder institucionalizado que ha olvidado su fuente original de legitimidad. Esta rebelión se organiza alrededor de dos principios críticos: el

principio material crítico, que es la lucha contra el sufrimiento y la opresión que impone el sistema dominante; y el principio formal crítico, que busca un consenso intersubjetivo crítico que exponga ese sufrimiento y la injusticia del sistema.

Estos pasajes de la obra del autor resuenan con estridente fuerza al examinar los procesos políticos acontecidos en las últimas décadas en América Latina. Particularmente, las transformaciones constitucionales de Bolivia y Ecuador, donde se intentó acoger las demandas de libre determinación de los pueblos originarios a través de la estrategia plurinacional. Estas innovaciones institucionales fueron vistas inicialmente como momentos "posmulticulturales" que ofrecían una apertura significativa para las comunidades indígenas. Allí, la *potentia* presente en las aspiraciones y demandas de las colectividades territoriales y organizaciones políticas de los pueblos originarios impulsaron un proceso de articulación que se logró expresar en sendas reformas constitucionales que intentaron formalizar las demandas del poder originario en estructuras estatales (*potestas*). Sin embargo, el *ethos* colonial de los Estados no lograron deconstruir los distintos patrones y hábitos de poder fetichizado interrelacionados que operan en múltiples ejes de dominación y explotación racial, de género y estatal.

Tras siglos de dominación donde esa "exterioridad" fue negada, aunque siempre existente y latente, Para Dussel, la nueva situación geopolítica permitiría su lento renacimiento "*como las llamas del fuego de las brazas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo*" (DUSSEL, 2005). En este punto es donde nuestro autor critica el enfoque comunitarista cuando éste concibe que el debate racional se produce al interior de tradiciones culturales específicas. Desde esta perspectiva comunitarista no se apuesta por un entendimiento profundo entre tradiciones, en tanto los mundos de vida se presentan en sentidos propios inconmensurables. El problema que esto acarrea para Dussel es que no se logra articular: por un lado, una comprensión material sustantiva, y que lleva al comunitarismo a no desarrollar una crítica al sistema político y económico capitalista; y por otro lado, no desarrolla una propuesta de diálogo entre culturas y civilizaciones.

Con el principio práctico material en mente, el diálogo intercultural que concibe Dussel está basado en la necesidad de un nuevo mundo pluriversal que tenga como horizonte común el cuidado de la vida humana en comunidad y armonía con los sistemas de vida del planeta. Este sería un diálogo primordialmente entre periferias, entre las víctimas, es un diálogo "*desde sus negatividades distintas sin necesidad de atravesar el "centro" de hegemonía*". El diálogo intercultural va acompañado de una perspectiva específica respecto del proyecto moderno, que a diferencia de otros autores que trabajan una idea de modernidades alternativas o múltiples (FARAH; GIL, 2012) (MONTERO, 2020) (DORANTES, 2020), para Dussel, la Modernidad es un evento único, concreto y singular en la historia del mundo que no puede ser replicado, y en cambio, propone enfocar la

reflexión en el avance histórico de las grandes culturas universales no-europeas en la dirección de una “*Trans-modernidad*”. Esta “*Trans-modernidad*” debe cumplir la tarea pendiente de un diálogo entre las civilizaciones que intente rescatar al mismo tiempo los mejores aprendizajes de la Modernidad. Lo cual requiere, a su vez, rechazar sus mitos que están a la base de la hegemonía y dominación de proyectos euroamericanos de alcance planetario, pero que no significa desechar sus enormes avances con respecto a la ciencia crítica, la tecnología y su acumulación de conocimiento y capacidad de diferenciación (DUSSEL, 2005).

Dussel afirma que uno de los requisitos para avanzar en esta línea, es la autoafirmación de lo propio, lo que a su vez, requiere de la descolonización de los sistemas de pensamiento hegemónicos que condicionan el horizonte crítico posible en el contexto latinoamericano. Por ello es necesario superar el helenocentrismo y el occidentalismo, centralidad que habita en la imaginación de quienes encuentran la Ilustración como proveniente de la Magna Grecia y que Europa es la heredera directa de esa acumulación de aprendizajes socioculturales, los cuales formarían parte su patrimonio. Esta limitación impide que haya una necesaria curiosidad valorativa de cómo otros mundos antiguos del sistema afroeuroasiático influyeron no solamente en la Europa occidental sino también en la antigua cultura griega (DUSSEL, 1999). Adicionalmente, este imaginario al servicio del mito de la Modernidad, también se apoya en una perspectiva de la historia que periodiza eras y épocas cuya categorización proviene de una narrativa muy específica, originada en el relegamiento de las culturas que fueron transformadas en rivales y en algunos casos, enemigas de las potencias coloniales de Occidente (DUSSEL, 1993).

La reflexión de Dussel respecto de un horizonte utópico que trascienda las cadenas de la praxis política moderno-occidental, resuena con renovada fuerza en el escenario actual. La reorientación planetaria hacia un nuevo orden multipolar representa una expresión práctica de la desestabilización del proyecto histórico y geopolítico dominante de los últimos siglos (ALVARIÑO, 2024). Sin embargo, este nuevo escenario no puede ser interpretado de manera unidimensional, y allí radica el fértil legado dusseliano que permite auscultar tanto las potencialidades emancipadoras inmanentes de las nuevas coyunturas como también los riesgos de reproducir renovadas formas de colonialidad y dominación.

Actualmente las tensiones entre las potencias emergentes, como China y Rusia, frente al poder euroamericano y sus “*socios*”, han dado lugar a una competencia estratégica que algunos analistas interpretan como una nueva Guerra Fría. Esta rivalidad se manifiesta en disputas comerciales, tecnológicas y militares, y está justificada desde una perspectiva de realismo político que prioriza los intereses securitarios (ESTENSSORO-SAAVEDRA, 2023). La declinación hegemónica estadounidense y la emergencia del multipolarismo presenta un desafío enorme en

América Latina porque, si bien enriquece las alternativas de creación de nuevos sistemas, reactiva las antiguas trazas de conflicto y violencia difuminadas durante el periodo unipolar, que actualmente se atizan en un contexto de mayor capacidad destructora e incapacidad societal para regular la violencia social y política.

Los pueblos originarios se encuentran en una situación vulnerable frente a esta nueva reconfiguración, dado que históricamente, la región ha estado marcada por altos niveles de violencia colonial, conflictos internos y estructuras socioeconómicas basadas en la eliminación de la presencia indígena, lo cual ha instituido parte del orden racista de “reconocimiento” latinoamericano y su contracara necropolítica (BOLAÑOS, 2017) (PERAZA; ALBORNOZ-ARIAS, 2018) (GONZÁLEZ-MONGUÍ; SILVA-GARCÍA; PÉREZ-SALAZAR; VIZCAÍNO-SOLANO, 2022). Los peligros que acarrea la injerencia externa en América Latina puede exacerbar divisiones internas y debilitar instituciones democráticas. La región se ha convertido en un terreno estratégico donde las distintas potencias del hemisferio norte buscan expandir su influencia para alimentar sus complejos mega industriales de producción devoradora de recursos, causa primera de la creciente destrucción de los sistemas que sostienen la vida en el planeta.

El aporte del principio práctico material presente en la propuesta teórica de Dussel, ofrece las herramientas conceptuales para analizar críticamente la reconfiguración institucional que hilvanan las estructuras políticas emergentes, y que puedan ser evaluadas según su capacidad para garantizar las condiciones materiales de vida de las comunidades humanas. Estas contribuciones son significativas, considerando el momento de transición en que América Latina se convierte en un intersticio territorial en medio de Estados-continentes rivales, al tiempo que ya se están presenciando las primeras grietas del resquebrajamiento del orden de Justicia internacional (TURK, 2024). El orden institucional de Justicia internacional, aunque imperfecto, había logrado establecer marcos normativos e institucionales que protegen y promueven los derechos de los pueblos indígenas. Organizaciones como Naciones Unidas y la Organización Internacional del Trabajo conformaban una red institucional que logró, en cierta medida, monitorear las prácticas estatales con respecto a las minorías y comunidades indígenas. Con la desestabilización del orden unipolar y el surgimiento de nuevas alianzas estatales eminentemente estratégicas y con propósitos securitarios que buscan redefinir las relaciones internacionales, existe un temor fundado de que el nuevo orden multipolar priorice los intereses militaristas de los estados-nacionales por encima de los derechos de las “comunidades Otras” y minorías que habitan en estos territorios, siempre bajo la sospecha de encarnar las vetas de fragilidad del armazón estatal. Por ello, no es menor la preocupación de que un debilitamiento del tejido institucional internacional pueda agravar la situación ya vulnerable en la que se encuentran los distintos pueblos que interpelan a sus agresores y la *potestas* que se siente

amenazada ante la voluntad de vivir de las comunidades humanas que han sobrevivido al genocidio.

6. Sufrimiento, negatividad y razón crítica

La historia ha revelado que el sufrimiento de las víctimas de la empresa colonial en las regiones que fueron expoliadas por fuera de la órbita de las potencias centrales denunciadas por la pluma de Marx, padecieron niveles de violencia que Dussel denomina la “extrema negatividad” (DUSSEL, 2009, p. 241). Y aquí radica una parte central de la obra dusseliana, la figura éticamente ilustradora de la víctima y su situación vital que la impulsa a descreer en el orden normativo dado. El principio práctico material que busca la reproducción y desarrollo de las comunidades de vida es muy importante para poner la vida en el centro de la preocupación constituyendo el punto de referencia evaluativo primordial. La experiencia de sufrimiento de la víctima constituye el “*punto de partida de la crítica*” que revela las fallas de la totalidad existente (DUSSEL, 2016, p. 121).

Antes de cuestionar o negar el sistema, es necesario afirmar positivamente la vida y la dignidad del ser humano, una doble afirmación que representa un ejercicio previo a la negatividad crítica y que el autor sitúa diacrónicamente como un momento de carácter analéctico.² En este sentido, la elevación del principio práctico material ilumina dónde mirar las fallas de la totalización. La base material de la ética que denuncia al sistema en la experiencia de “*dolor de la corporalidad de las víctimas*” y que gatilla los primeros esbozos de crítica originadas en la dimensión orgánica del principio de la reproducción de la vida del sujeto (DUSSEL, 1998, p. 302). Como señala Dussel:

Las pulsiones reproductivas se enfrentan a una contradicción: si las instituciones son la repetición de actos exitosos para evitar el dolor y postergar la muerte y así alcanzar la felicidad, la «víctima» es su contradicción absoluta —ya que siendo fruto de esa institución, sufre sin embargo dolor y anticipa su muerte” (DUSSEL, 1998, p. 370).

Es entonces en este momento donde se produce una crítica ética a partir de la afirmación radical de la vida negada “expresada por el deseo y la lucha por vivir”, cómo ejercicio de la razón ética crítica que subsume la razón material, formal y de factibilidad que permite la conciencia crítica (DUSSEL, 1998, p. 302). Este proceso es importante ya que son las etapas que anteceden y acompañan el juicio ético-crítico negativo que conduce a la praxis de liberación. Es un momento de

² En este escrito no se ha profundizado en este importante concepto, ya que nos habría llevado a elaborar largamente las primeras etapas de la obra dusseliana. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que la analéctica es el método filosófico, metafísico y crítico-liberador, que desarrollado en el marco de la Filosofía de la Liberación y coyunturas históricas a partir de los 60, permiten reflexionar de manera pertinente sobre los distintos dilemas y fenómenos sociales en América Latina. Véase el ilustrativo análisis respecto de cómo Dussel va articulando, década tras década, su método filosófico que surge de la crítica a la supresión de la alteridad y la exterioridad del Otro presentes en el sistema de pensamiento hegeliano; y la discusión vía Levinas del pensamiento esencial heideggeriano (GONZÁLEZ *et al.*, 2021)

tránsito en el cual:

[...] la legitimidad del consenso crítico de los oprimidos opera sin sistema jurídico que lo justifique. Es el tiempo de la anomia (no del mero caos legal, sino de la imposibilidad todavía del dictado de la nueva ley, del nuevo derecho). Ese nuevo derecho futuro no se funda en una pretendida ley natural (toda ley es humana e histórica), sino que es fruto de la lucha de aquellos que en su sufrimiento descubren que están desamparados en sus nuevos derechos que han descubierto en su propia lucha. La conciencia ética del nuevo derecho es fruto a posteriori de la lucha y no un descubrimiento teórico de una lista a priori de derechos eternos ahora conocidos (DUSSEL, 2016, p. 155).

Aquí es importante como los principios y derechos no son dogmas inamovibles o preexistentes sino que emergen históricamente en momentos y espacios concretos donde la liberación intenta hacerle frente a la opresión. Esto tiene importantes implicaciones ya que la lucha política, en su concreción, es al mismo tiempo la expresión de una fuerza creadora con repercusiones epistémicas y en el aprendizaje social. Por ello es que el autor identifica en este proceso el poder (*potentia*), donde las normativas jurídicas y legales son momentos temporales de fijación de estos aprendizajes sociales acumulados producto de luchas históricas.

De esta manera, el autor se aleja completamente de los enfoques de vanguardia que tienden a subestimar la inherente capacidad intrínseca de los múltiples grupos y colectividades que en su praxis de liberación producen la transformación social. Finalmente, plantea el autor que la ética no es necesariamente la causa del proceso de liberación, sino que esta surge con fuerza desde las “motivaciones pulsionales, afectivas, instaladas profundamente en el Super-yo crítico” que son las que encarnan la canalización del malestar que brota en todo tipo de coyunturas sociales y siempre informadas por tradiciones culturales y acumulación de aprendizajes sociales a lo largo de la historia. Aquí la contribución de la ética filosófica, reflexiona Dussel, es su intento de expresarla, no solamente de manera articulada, sino que también en su dimensión “arquitectónica y racionalmente por medio de principios, que subsumen dichas estructuras no-predicamentales siempre implícitas”. Y agrega el autor:

Explicitarlas es nuestra responsabilidad filosófica. El enunciado de los principios mueve de manera complementaria a la acción liberadora; pero la clarifica y justifica, deconstruye los argumentos falsos o incompletos contrarios y desarrolla los argumentos en favor de tal proceso liberador. No esperamos demasiado de su capacidad normativa explícita teórica, pero no dejamos tampoco de pensar que cumple una función necesaria también estratégica, especialmente importante en los procesos de aprendizaje de la conciencia crítica, en la organización política, económica, social de los movimientos sociales emergentes en la sociedad civil (DUSSEL, 1998, p. 14)

7. Reflexiones finales:

El filósofo de la liberación fue una voz latinoamericana de notable repercusión en diversas periferias del mundo, cuyo legado intelectual aspiró a un alcance universal. Su pensamiento filosófico estuvo profundamente marcado por su propia trayectoria biográfica, incluyendo la experiencia de la violencia política, el exilio y el reencuentro con la humanidad y el “otro” en contextos de sociedades no seculares. Los Pueblos Originarios estuvieron en el eje de su pensamiento y búsqueda por una filosofía genuina pensada desde y en el continente nuestroamericano, donde la transformación de las estructuras coloniales exige una descolonización tanto de la praxis como del pensamiento. Así, la propuesta de Dussel invita a realizar una crítica en el plano ético y político, inmanente al mosaico multiescalar latinoamericano, que, paradójicamente, persiste en la exterioridad. Su obra proporciona fundamentos y justificaciones que merecen un análisis profundo, dada su importancia filosófica para esclarecer los dilemas inherentes a este tipo de luchas.

Destacamos al inicio la importante distinción entre, por un lado, las facetas institucionales que requieren disciplinamiento de los impulsos para la promoción de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana; y por otro, los efectos represivos que contradicen estos propósitos. Esto permite evaluar la naturaleza y sentido de las instituciones, sus reglas y normas constitutivas, en su especificidad objetiva. Luego argumentamos que este punto de referencia evaluativo se apoya en el criterio práctico en torno al sufrimiento de las víctimas, quienes articulan la razón ética crítica que detecta las fallas producidas por el paradójico proceso de totalización de todo orden institucional. Con este claro marco comprensivo que eleva un principio práctico material donde las víctimas anticipan su muerte se logra evitar quedar atrapado en el siempre necesario nivel de abstracción analítica, pero que en ocasiones impide la identificación clara de los sujetos que protagonizan la lucha.

Para Dussel el Estado forma parte primordial del marco político institucional, pero al mismo tiempo, hace un claro llamado para la deconstrucción de su ethos colonial, que no solo perpetúa las dinámicas de opresión, sino que de modo más crítico, amenaza con la siempre posible barbarie que en pos de su propia reproducción, aniquila el derecho a la vida del “Otro”. El formalismo defendido por los Estados liberales han invalidado las reivindicaciones culturales, en tanto carentes de una pretendida racionalidad post-convencional. Sin embargo, como revisamos, la validez intersubjetiva y la pretensión de verdad no está solo contenida en procedimientos sancionados por la estatalidad. Este es un procedimentalismo que pretende ser imparcial y que eleva a los Estados latinoamericanos como entidades neutrales, cuando en la realidad se imponen como mediaciones instrumentales de la

potestas colonial.

En esta línea, se destacó que la lucha contra el sufrimiento (principio material crítico) va acompañado por la búsqueda de un consenso intersubjetivo crítico (principio formal crítico). Este último es fundamental para el proceso de producción de la legitimidad del consenso crítico de los oprimidos. En este contexto, la razón ético-crítica actúa como el puente que permite que las demandas éticas emergentes se traduzcan en nuevas formas de acción colectiva, operando directamente en el proceso mismo de la lucha, descubriendo desde la negatividad nuevos derechos que orientan una praxis de liberación propia frente a los diversos ejes de dominación más allá y más acá del Estado colonial. Dussel, insistió en que su filosofía estaba pensada como una praxis de liberación, no de emancipación. Esta última se limitaría a reclamar derechos ya reconocidos en el marco normativo existente, luchando por su cumplimiento. En cambio, la liberación no exige la obtención de derechos que le corresponden según el orden dado, sino crear lo nuevo más allá de lo dado.

Esta última consideración merece atención, ya que para Dussel, la liberación no está originada en la ética, y aunque es un proceso articulado por el horizonte cultural de época, la acción saca su fuerza y movilización desde el plano emotivo, no predicamental y desde categorías implícitas de la experiencia. Sin embargo, es crucial el aporte de la ética filosófica en facilitar el proceso de explicitación y en la construcción de una validez intersubjetiva que emerge de la lucha, un elemento fundamental para fomentar el aprendizaje de la conciencia crítica y la coordinación de acciones colectivas. El filósofo de la liberación nos legó la tarea de, aquí en adelante, de un diálogo entre civilizaciones que no pase por la hegemonía, sino desde las negatividades de las víctimas de la periferia. Aquí se refuerza el principio práctico material para analizar críticamente las potencialidades emancipadoras inmanentes de las nuevas coyunturas como también los riesgos de reproducir renovadas formas de colonialidad y dominación. Así mismo, permite a futuros investigadores evaluar la reconfiguración institucional que hilvanan las estructuras políticas emergentes según su capacidad para garantizar las condiciones materiales de vida de las comunidades humanas.

Referencias

- ALVARIÑO, Ignacio Álvarez-Ossorio. La reconfiguración de Oriente Medio: nuevos realineamientos en un mundo multipolar. En: *Panorama Estratégico 2024*. Madrid: Instituto Español de Estudios Estratégicos, p. 199-226, 2024.
- BOLAÑOS, Cristian Raúl Delgado. Factores que evidencian sistematicidad en el asesinato de líderes/as sociales y defensores/as de derechos humanos en Colombia. 2017.
- DÁVALOS, Pablo. Pueblos indígenas, estado y democracia. En: CLACSO (Org.). *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, p. 17-33, 2005.
- DORANTES, Roberto Viesca. Crítica de la modernidad en América Latina: hacia una modernidad alternativa de Nuestra América. *Analéctica*, 2020.
- DUSSEL, Enrique. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca, 1978
- _____. Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*, n. 4, p. 69-81, 1993.
- _____. 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores. 1994.
- _____. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Vol. 2. Madrid: Trotta, 1998.
- _____. ¿"Contra" Vattimo?. *Dispositio*, v. 24, n. 51, p. 171-179, 1999.
- _____. *Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. Ciudad de México: UAM, 2005.
- _____. *20 tesis de política*. Siglo XXI, 2006.
- _____. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. *Política de la liberación. Volumen II: arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- _____. *14 tesis de ética: hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta, 2016.
- _____. El lugar de los pueblos originarios en la historia mundial. Conferencia magistral. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v. 27, n. 98, 2022.
- ENGLE, Karen. *The elusive promise of indigenous development*. Durham: Duke University Press, 2010.
- ESTENSSORO-SAAVEDRA, Fernando. La declinación hegemónica estadounidense y la emergencia del multipolarismo: desafíos para Latinoamérica. *URVIO Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*, n. 37, p. 64-81, 2023.
- FARAH, Ivonne; GIL, Mauricio. Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia. *Umbrales. Revista del Postgrado Multidisciplinario en Ciencias del Desarrollo*, n. 173, 2012
- FIGUERA VARGAS, Sorily Carolina; ORTIZ TORRES, Meylin Heleana. El derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos: casos de

estudio: Ecuador y Colombia. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, v. 19, n. 36, p. 59-76, 2019.

GONZÁLEZ, Miguel *et al* (Coord.). *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Quito: Editorial Abya-Yala, 2021.

GONZÁLEZ-MONGUÍ, Pablo Elías; SILVA-GARCÍA, Germán; PÉREZ-SALAZAR, Bernardo; VIZCAÍNO-SOLANO, Luz Angélica. Estigmatización y criminalidad contra defensores de derechos humanos y líderes sociales en Colombia. *Revista Científica General José María Córdova*, v. 20, n. 37, p. 142-161, 2022.

MONTERO, Darío. Aceleración social, modernidades múltiples y culturas democráticas: reexaminando la teoría de la modernidad de Hartmut Rosa. *Cuadernos de Teoría Social*, v. 6, n. 11, p. 11-36, 2020.

PERAZA, Miguel Ángel Morffe; ALBORNOZ-ARIAS, Neida. Nuevas dinámicas de violencia en la frontera colombo venezolana. *Aldea Mundo*, v. 23, n. 46, p. 31-41, 2018.

QUIJANO, Aníbal. El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina. *Tareas*, n. 119, p. 31-61, 2005.

SALADINO GARCÍA, Alberto. Praxis liberacionista de Enrique Dussel: la concepción del indio. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, n. 51, p. 45-60, 2010.

RICHARDS, Patricia. *Racismo: el modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010*. Santiago: Editorial Pehuén, 2016.

TÜRK, Volker. El irrespeto al derecho internacional: una cuestión de paz y seguridad internacionales. Ginebra, sep. 2024. Disponible en: <https://www.ohchr.org/es/statements-and-speeches/2024/09/disrespect-for-international-law-a-matter-of-international-peace-and-security-hc>