



Diálogos

ISSN 2177-2940



La Política Latinoamericana de Enrique Dussel (1979): el primer paso hacia la Política de la Liberación

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v29i1.74745>

Mario Ruiz Sotelo

 <https://orcid.org/0000-0003-2399-678X>

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Coyoacan-DF, MX

E-mail: marioruiso@yahoo.com

The Latin American Politics of Enrique Dussel (1979): the first step towards the Politics of Liberation

Abstract: Enrique Dussel's *Politics of Liberation* has in *Latin American Politics* (1979) the initial volume of a notable philosophical effort that has become a transmodern political philosophy. This work (published under the title of *Latin American Ethical Philosophy IV*) is the seed that we will see deepened three decades later, especially in its three volumes of the *Politics of Liberation*. *Latin American Politics* raises concepts that recognize the need to study Latin America and in general the countries that remain in a situation of otherness with a critical reflection of the hegemonic philosophy. We will return to the topics in the order presented by the author.

Key words: meta-physics, analectics, political ontology, Totality, politics of liberation.

La Política Latinoamericana de Enrique Dussel (1979): el primer paso hacia la Política de la Liberación

Resumen: La *Política de la Liberación* de Enrique Dussel tiene en *Política Latinoamericana* (1979) el volumen inicial de un notable esfuerzo filosófico que ha devenido en una filosofía política transmoderna. Esta obra (editada bajo el título de *Filosofía Ética Latinoamericana IV*) es la simiente que veremos profundizada tres décadas después, en especial en sus tres volúmenes de la *Política de la Liberación*. *Política Latinoamericana* plantea conceptos que reconocen la necesidad de estudiar a Latinoamérica y en general a los países que se mantienen en una situación de alteridad con una reflexión crítica de la filosofía hegemónica. Retomaremos los temas en el orden expuesto por el autor.

Palabras clave: meta-física, analéctica, ontología política, Totalidad, política de la liberación.

A Política Latino-Americana de Enrique Dussel (1979): o primeiro passo para a Política de Libertação

Resumo: A *Política de Libertação* de Enrique Dussel tem em *Política Latino-Americana* (1979) o volume inicial de um esforço filosófico notável que se tornou uma filosofia política transmoderna. Esta obra (publicada sob o título de *Filosofia Ética Latino-Americana IV*) é a semente que veremos aprofundada três décadas depois, especialmente nos seus três volumes da *Política de Libertação*. A *Política Latino-Americana* levanta conceitos que reconhecem a necessidade de estudar a América Latina e em geral os países que permanecem em situação de alteridade com uma reflexão crítica da filosofia hegemônica. Voltaremos aos tópicos na ordem apresentada pelo autor.

Palavras-chave: metafísica, analética, ontologia política, Totalidade, política de libertação.

Recebido em: 19/11/2024

Aprovado em: 02/12/2024

1. La política simbólica

En su *Política Latinoamericana* de 1979, un texto poco conocido, Enrique Dussel se muestra ya como un filósofo original y de ostensible madurez, con una articulación de categorías amplia que en buena medida lo acompañarán el resto de su vida, en especial en sus trabajos de filosofía política. Tomando como base la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas (1906-1995), Dussel aclara el objetivo de su trabajo: “se trata de describir el cara-a-cara político en un mundo periférico, dependiente, latinoamericano” (DUSSEL, 1979, p. 33). La pretensión es elaborar una filosofía más allá del discurso europeo, en la *exterioridad*¹ que representa América Latina, condición que permitirá elaborar una conceptualización divergente de la filosofía política tradicional, es decir, formulada desde Europa. Estableciéndose en América Latina como otredad, nuestro autor señala que: “la descripción meta-física permitirá descubrir un punto de apoyo escatológico, utópico o subversivo de una anti-política [hegemónica] o ‘política de la liberación’ de la periferia y de la opresión propiamente dicha” (DUSSEL, 1979, p. 34).² Como puede observarse, la naciente *Política de la Liberación* se origina sobre la necesidad de forjar una teoría política fuera de la historia en que se ha desarrollado la filosofía política de la modernidad dominante, de cuño europeo, eurocéntrica, helenocéntrica, occidental. El objetivo visible era, desde entonces, articular su perspectiva filosófica bajo una idea de la política alternativa, y en ese sentido antagonista de la idea de la política de la teoría política eurocéntrica implícitamente colonialista, como lo hará explícito en sus obras de filosofía política posteriores, que escribiría ya en el siglo XXI.

Sobre la guía de Levinas (1999), pero en una apropiación original de sus conceptos, reescritos desde la realidad latinoamericana, Dussel ve en el Otro la posibilidad de una *meta-física*³ capaz de criticar la ontología dominante, en este caso, en el ámbito de lo político. Lo latinoamericano, inducido por su núcleo mítico-simbólico, habrá de mostrar el dicho apoyo “escatológico” que sustanciará la propia política de la liberación, la cual, por lo visto, se proponía rebasar la racionalidad en la que se ha construido la política dominante, inevitablemente eurocéntrica.

Como prerrequisito para establecer su crítica política, Dussel recurre a lo que llama la política simbólica, donde tendrá particular importancia la valoración del mito, en consonancia con

1 Recordemos que la *exterioridad* es una categoría acuñada por Levinas, con la cual se refiere lo ignorado por la *Totalidad* hegemónica.

2 Al concluir su *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, en 1998, Dussel se fijó como objetivo inmediato articular su *Política de la Liberación*, que había esbozado ya en el trabajo de 1979 que ahora analizamos. Su primer libro al respecto fue *Hacia una filosofía política crítica* (2001).

3 Dussel apela a la *meta-física* (con el guion interpuesto) como una forma de enfatizar la alteridad desconocida por la ontología dominante, que se revela como una negación de la negación, en un movimiento que llama *analéctica*, como observaremos más adelante.

su propuesta de juventud sobre trastocar el *núcleo ético mítico* de Paul Ricoeur por el *núcleo mítico-ontológico* (DUSSEL, 1966, p. 13-15). De esa forma, nuestro autor señala: “En la política se retrotrae míticamente *al origen* el deseo de liberación futura. Los relatos del pasado, son frecuentemente modelos advinientes retrotraídos”. El pasado simbólico que se busca recuperar es el de los pueblos originarios del continente: “No puede decirse entonces que América, la que descubre el conquistador, es el ‘ser en bruto’ [...] es una América con sentido, con conciencia, con espíritu; es *Amerindia*” (DUSSEL, 1979, p. 36). De esta manera, Dussel ya prefigura su crítica a la hipótesis fundamental del conocido libro de Edmundo O’Gorman sobre *La invención de América*, según la cual el ser de América provenía exclusivamente de la cultura de Occidente (O’GORMAN, 1984).⁴ En contraposición, para Dussel la historia de los pueblos originarios se establece así no sólo importante por los símbolos de su mitología, sino porque toda ella, como fuente de la historia americana, simbólicamente posibilita romper con la totalidad ontológica eurocentrada que se considera como el único ser posible. En ella radica el origen de la liberación futura.

Afianzada la necesidad simbólica de lo indoamericano, el siguiente paso es desentrañar la dominación colonial, sobre la cual el pensador clave es Bartolomé de Las Casas. En ese sentido, Dussel señala:

Bartolomé de Las Casas revela la posición profética de superación de la dialéctica conquistadora por medio de una analéctica meta-física y ética en su sentido estricto. Se trata de una doble problemática. Por una parte se descubre la exterioridad del indio en su positividad; por otra parte se critica al sistema como totalización injusta (DUSSEL, 1979, p. 41).

Las Casas advierte en los inicios de la modernidad su construcción como una dialéctica de la *Totalidad* de sentido que requiere ser criticada y superada a partir del reconocimiento del indio como una alteridad radical, “el Otro en cuanto otro”, con la cual construye lo que posteriormente llamará “el primer discurso filosófico de la modernidad” (DUSSEL, 2010, p. 13). Ese más allá de la dialéctica de la *Totalidad* dominadora es posibilitado por la *analéctica*, la cual implica “el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para ‘servir-le’ al otro creativamente” (DUSSEL, 1991, p. 186).⁵ El Otro, en este caso, el indio, tiene una dimensión meta-física porque revela una verdad incognoscible para la concepción del ser que impulsa la violencia conquistadora, por la cual el Otro puede destruido o encubierto, pero nunca descubrirse. Bartolomé manifiesta que comprendió “ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía”,

4 Dussel haría la crítica explícita a O’Gorman en su libro 1492. *El encubrimiento del Otro*. Madrid: Nueva Utopía, 1994.

5 El concepto de *Totalidad* es retomado también de Levinas y dirigido por Dussel para el entendimiento de la realidad colonial latinoamericana (Véase Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, 1999).

destacando que: “Han muerto o hecho menos cien mil ánimas *a causa* [...] del trabajo que les hicieron pasar por la *codicia del oro*” (cursivas de Dussel). Ello implica para Dussel que “es todo injusto por cuanto lo es su pro-yecto ontológico”, mismo que representa al ego europeo y a la modernidad misma, donde “El Otro y la naturaleza son las mediaciones para ‘estar-en-la-riqueza’, el fundamento del hombre burgués” (DUSSEL, 1979, p. 42). De esta forma Las Casas estaría advirtiendo la instauración de una praxis opresora ilegítima, basada en la explotación y el despojo, que a su vez se convertía en el fundamento del régimen capitalista, el cual justo en ese momento y en ese lugar encontraba la condición de posibilidad para consolidarse y mundializarse.

Pero la importancia de fray Bartolomé para la Filosofía política de la liberación va más allá de la crítica a la totalidad opresora, pues también establece la necesidad de superarla. Abundando al respecto, Dussel cita de nuevo al dominico: “Dios tuvo por bien elegirme por su ministro [...] *para procurar* y volver por aquellas universas gentes [...] y por reducirlos a su libertad prístina de la que han sido despojados injustamente y por *liberallos* de la violenta muerte que todavía padecen” (cursivas de Dussel) (DUSSEL, 1979, p. 43). Se trata, pues, de generar un proceso que busque eliminar la opresión sistémica de la que los indios son víctimas, es decir, de conseguir su *liberación*. En consecuencia, Dussel establece: “Bartolomé es, entonces, el *primer teórico explícito* de la doctrina de la liberación de la periferia, en el tiempo mismo que se iniciaba la expansión europea” (cursivas de Dussel) (DUSSEL, 1976, p. 16). Como nuestro autor ha dejado claro en otros textos, partiendo de *El humanismo semita* (1969), la noción de *liberación* no puede venir sino del pensamiento semita, mismo que Las Casas maneja con especial profundidad. El carácter crítico del dominico se explica justo porque sus reflexiones filosóficas las construye sobre la base de la narrativa semita, a la que advierte contrapuesta con la filosofía de base helénica. En el pensamiento semita se destaca su antropología monista, basada en el cuerpo, en la carnalidad, a diferencia de la antropología helénica, articulada sobre el dualismo alma-cuerpo.⁶ A Las Casas, en consecuencia, le preocupa en especial el dolor, el sufrimiento que padecen los habitantes de los pueblos indoamericanos como consecuencia de lo que llama *invasión* europea. No es casual entonces que su principal adversario filosófico fuera Juan Ginés de Sepúlveda, traductor y gran conocedor de la obra de Aristóteles. De esta manera, la necesidad de establecer una filosofía de la liberación queda inscrita como una exigencia filosófica generada por la modernidad misma, en el entendido que dicha liberación es una categoría construida desde la narrativa semita, cuando habla de la liberación de los esclavos (DUSSEL, 1998, p. 28).

6 Esta distinción en el análisis antropológico de Dussel atraviesa prácticamente toda su obra. Puede verse desde sus primeros textos, en especial en *El humanismo helénico*, *El humanismo semita* y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*.

Finalmente, Dussel reconoce tres “estructuras simbólicas sobre las que se teje la conciencia mítico-simbólica del latinoamericano” localizadas en tres ciclos: a) el mundo colonial de la dependencia hispano-lusitana (y francesa, podemos agregar, pensando en Haití); b) el mundo neocolonial de la dependencia anglo-americana; y c) el de la revolución, que va desde las luchas por la Independencia hasta las del siglo XX, donde se manifiesta la lucha contra el imperialismo. Dichos ciclos pueden rastrearse particularmente en la literatura latinoamericana, que constantemente ha dado testimonio del sufrimiento, de las frustraciones que la dominación, en sus diversas formas, ha construido nuestras historias. En ellas, no obstante, el ideal de liberación aparece una necesidad, de las cuales los mitos, las letras, no pueden ni deben perder de su vista.⁷

2. Los límites de la interpretación dialéctica de la política

Sobre los límites de la interpretación dialéctica de la política el autor destaca los fundamentos teóricos del Estado latinoamericano, subrayando su condición colonial y neocolonial. Establece un punto de partida en su concepción: “Política es tomada en su sentido más amplio: es toda relación cara-a-cara de hermano-hermano”. Es un planteamiento guiado por un principio fraterno que a su vez se muestra crítico con las definiciones que reducen la política a una razón instrumental, advirtiéndose de inmediato el carácter intrínseco que en ella juega la ética. Ahora bien, pensando en una política latinoamericana y asumiendo la terminología de la teoría de la dependencia, advierte la necesidad de considerar un *centro* europeo-estadounidense “sólo en cuanto constituya la totalidad ontológica del sistema vigente neocolonial latinoamericano, punto de partida de la liberación actual”. El reconocimiento de un centro permite establecer la cuestión de una ontología política, la versión del dominio contemporáneo, del ejercicio del poder donde se despliega el horizonte de la Totalidad política, nivel en el que “el ser es” (DUSSEL, 1979, p. 49), de lo que se entiende que lo periférico se presentará como un *no-ser*.⁸ Nuestro autor observa que es necesario distinguir “entre una política de la *dominación*, o dialéctica social de alienación, [y] una *anti-política* [hegemónica], política *de la liberación* o analéctica de la *novedad*” (cursivas del autor) (DUSSEL, 1979, p. 50),⁹ definiciones que implican nada menos que una crítica a la historia de la filosofía política convencional, pues implican que no se trata de definir lo político sin más, sino de

7 Dussel retoma este punto para profundizarlo en su *Política de la Liberación I. Historia Mundial y Crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

8 En su *Ética de la Liberación* de 1998, Dussel profundizó sobre la importancia de la noción del centro, misma que recuperó para formular su propuesta de *Historia mundial de las eticidades*, con la cual propone una articulación de la historia mundial no eurocéntrica (DUSSEL, 1998, p. 19-23).

9 Dussel abandonará el concepto de *anti-política* para evitar confusiones y subrayar la naturaleza ética de su noción de política. Incluso, retomará la idea de Andrés Manuel López Obrador sobre “el noble oficio de la política” (DUSSEL, 2006, p. 108), aunque curiosamente no dará crédito explícito al autor, seguramente por considerar que todos sabían de quién hablaba.

hacerlo sobre la base del contexto de las relaciones de poder en el orden moderno. En ese sentido Dussel establece que:

La tesis fundamental de la ontología política latinoamericana se formula de la siguiente manera: la Totalidad del “sistema” político de nuestras dispersas naciones latinoamericanas, así como de América Latina como Totalidad, han sido constituidas por el “yo” europeo y por su prolongación política del “centro” (DUSSEL, 1979, p. 51).

Es decir, la comprensión política de América Latina parte de su comprensión como un ser dependiente, subsidiario, sin originalidad propia, producto de una *Totalidad de sentido* ejercida como *voluntad de dominio* que partía de un rey europeo, en un momento, o de un centro neocolonial, en otro, constriñéndose así los límites de la dialéctica de la política bajo esa visión. La Totalidad ontológico-política constituida desde la colonia no se trastocará en su esencia aún después de la emancipación de España y Portugal y puede ser escrutada en la formación del Estado latinoamericano del siglo XIX, situación que será cuestionada por los movimientos populares del siglo XX.¹⁰

Dussel indaga los fundamentos de tal ontología política en la propia filosofía política que se arraiga desde los griegos donde “la helenicidad es el fundamento ontológico del mundo humano” (DUSSEL, 1979, p. 52), lo cual se hacía perceptible en la división del mundo entre civilización (helénica) y barbarie, esta última equiparada con la esclavitud en el propio Aristóteles. En el orden moderno, Dussel destaca la teoría de Hobbes, sin duda esencial porque su construcción de la política se basa en la idea de un pacto establecido sobre la base de individuos inconexos y agresivos unos con otros: “Sin conexiones las Totalidades individuales son un caos y en su libertad estriba su debilidad, guerra y muerte. Por ello acceden al orden político que es por su parte una Totalidad inapelable” (DUSSEL, 1979, p. 53). La ontología política moderna tiene como fundamento la condición humana expuesta por Hobbes, una visión radical del sujeto cartesiano llevada al ámbito de lo político, misma que a su vez está en la base de la concepción del Estado expuesta por Hegel. En efecto, en Hegel aparece con claridad la “Totalidad misma del Estado europeo moderno, capitalista, imperial” (DUSSEL, 1979, p. 54), mismo que deberá someterse a la crítica desde la realidad latinoamericana. Dussel llama la atención sobre la naturaleza irracional del pueblo según Hegel, donde: “el pueblo, en a medida que esa palabra indica una fracción particular del Estado, representa la parte que no sabe lo que quiere”, lo cual lo convierte en una especie de antítesis del planteamiento de la Filosofía de la Liberación. Pero si el pueblo es irracional, no lo será así el neocolonialismo, mismo que para Hegel será considerado una necesidad intrínseca del Estado

¹⁰ Dussel abundará sobre tal cuestión en su *Política de la Liberación I. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

européo:

las naciones civilizadas ante otras que no han alcanzado el momento substancial del Estado [...] las consideran como bárbaras, reconociéndoles en su conciencia un derecho no igual y tratando su independencia como algo meramente formal [...] [su] sociedad es llevada a buscar fuera de ella misma, a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que él la tiene en exceso, o, en general, en industria (apud DUSSEL, 1979, p. 55).

Lo que puede considerarse en términos ideológicos políticamente incorrecto decir, es teóricamente indispensable formular de acuerdo con Hegel, pues con toda claridad observa que la ontología del Estado moderno precisa de las colonias como un complemento imprescindible, situación que se agudizaría a lo largo del siglo XIX y que aún en el XXI tiene plena vigencia. Por lo dicho, tenemos al Estado expuesto como una Totalidad que, en lo interno, domina al pueblo, y en lo externo, a las colonias, en las que, como está dicho, establecerán un Estado con una independencia ficticia, pero que, en cuanto al ejercicio de sus oligarquías nativas sobre los sectores populares, la ficción quedará a un lado. Así pues, puede concluirse que el “horizonte ontológico originario y fundante de la totalidad de la política es la del ego europeo, subjetividad conquistadora, dominadora e imperial desde el siglo XV” (DUSSEL, 1979, p. 56), consideración indispensable para entender la dinámica de la filosofía política moderna, que identifica sin más lo europeo con lo universal.

Hegel también precisa el papel fundamental de la propiedad privada en la construcción del Estado moderno. En su planteamiento, el ser humano desarrolla su primera relación con “la cosa abstracta exterior”, donde “yo coloco mi voluntad” y “me constituyo como abstractamente exterior” esto es, al convertirse en poseedor de algo, se “humaniza”. El derecho se objetiva así primordialmente como derecho de posesión y el Estado su funda por la propiedad privada. De acuerdo con Dussel se trata de “la determinación primera del hombre burgués europeo, dominador del indio, africano y asiático por su afán de riquezas” (DUSSEL, 1979, p. 56).

En consecuencia con lo anterior, el propio Hegel advierte las contradicciones intrínsecas del Estado moderno europeo cuando dice:

Si la sociedad burguesa se encuentra en un estado de actividad sin impedimento, se le puede concebir como intrínsecamente destinada a un progreso continuo en la población e industria. Por la universalización de las relaciones entre los hombres que se manifiesta por [la universalidad de] las necesidades y los medios que las satisfacen, aumenta por una parte la acumulación de riquezas, pues esta doble universalidad produce mayores ganancias; pero, por otra parte, por la división y delimitación del trabajo especializado, aumenta también la dependencia y miseria de la clase atada al trabajo [manual] (apud DUSSEL, 1979, p. 58).

La dinámica misma del Estado respecto de la propiedad construye intrínsecamente los antagonismos de clase, mismos que, por otra parte, también son constitutivos de su naturaleza y han de considerarse incorregibles. En efecto, el propio Hegel aclara que, si la clase burguesa procurara medios para la subsistencia de la clase pobre sin que ésta tuviera que recurrir al trabajo “sería contrario al principio de la sociedad burguesa, al sentimiento individualista de independencia y honor”. Las tensiones entre las clases habrán de sobrellevarse por dos medios: la coacción a lo interior, o bien, la expulsión de los pobres a lo exterior. Esto significa, pues, la reivindicación del colonialismo al considerarlo una necesidad inherente a la dinámica social y política de los países europeos.

En efecto, al percatarse de que “sobran” los obreros y se produce más de lo que se consume, Hegel sugiere “la exportación de la población obrera y de productos a las colonias” (DUSSEL, 1979, p. 59). Como Dussel advierte, eso significa que la conquista y la colonización de la periferia es una etapa necesaria del Estado burgués europeo. Lo anterior no choca con la idea de las independencias de las colonias, sino lo contrario: “la liberación de las colonias se manifiesta como el mayor beneficio para la metrópoli, así como la liberación de los esclavos es mejor beneficio para el señor” (apud DUSSEL, 1979, p. 60). En los nuevos estados “independientes”, no obstante, por su naturaleza neocolonial, no se podrán dar las condiciones propias de los estados metropolitanos, lo que significa que el *estado absoluto* como tal es posible sólo en el centro, lugar donde se asienta el *Espíritu universal*, mientras que en la periferia sólo se tendrá siempre una aspiración, una imitación de los estados forjados en Europa.¹¹

Tras el reconocimiento de la construcción de la ontología política de la modernidad, Dussel advierte que la tarea de la metafísica política de la periferia es justamente reconocer que el estado neocolonial dependiente es una necesidad del estado metropolitano europeo. Así pues, tras el *no-ser* del Otro, filosóficamente despreciado, ha de construirse una nueva filosofía política. Ésta tendría que proponerse como objetivo justamente subsumir la ontología de la modernidad, por lo que tendría que concretarse como una *filosofía política transmoderna* (RUIZ SOTELO, 2018), como la proyectará Dussel en textos posteriores.

3. La perspectiva meta-física de la política

Así pues, Dussel reconoce la necesidad de perfilar una revolución en la filosofía política desde América Latina, desde la alteridad de la hegemonía occidental, señalando que “la ontología

11 Tal planteamiento desarrollista sería criticado con mayor profundidad en 1492. *El encubrimiento del Otro*, donde Dussel advierte que la filosofía de la historia de Hegel va de la mano del colonialismo moderno, por lo cual es preciso superarla y construir una *mundialidad transmoderna* (DUSSEL, 1994, p. 30).

política europeo-burguesa es por último imperial, capitalista, dominadora”, razón por la cual es indispensable construir una política de la liberación “que parte del ámbito meta-físico, real, de la Alteridad antropológica en el nivel social”. Así pues, Dussel observa que “hay dos políticas: la política del sistema capitalista, cuya racionalidad es mantener la dominación; [y] la antipolítica [hegemónica] o política escatológica cuya ‘nueva’ racionalidad es el saber formular prácticamente, realizar el camino y la construcción del orden nuevo de la justicia” (DUSSEL, 1979, p. 63). Lo meta-físico está más allá del ser del mundo político dominante, por lo que no tiene lugar, es utópico, concepción que Dussel completa apuntando que: “América Latina es ‘el Otro’, el pobre; un continente socio-cultural tenido por bárbaro, *no-ser*, nada, parte del pueblo mundial de la periferia dependiente y dominada; utopía interpelante, pro-vocante como clases oprimidas o como marginalidad social” (DUSSEL, 1979, p. 64). Se trata de percatarse de la exterioridad en la cual América Latina ha participado en el mundo moderno y a partir de ahí concebir una nueva idea de la política que necesariamente será liberadora. No padecer las ilusiones de la modernidad, sino aprender a transgredirlas.

Dussel aclara que la noción de Alteridad es recuperada del pensamiento semita, donde se equipara con el *pobre* y de ahí puede incardinarse a la idea de *pueblo*, nación periférica o clase oprimida dentro de los países dependientes. Los momentos de su propuesta son resumidos de la siguiente manera: A) La *Totalidad política* o el “sistema” se escinde en a) *Dominador* y b) *Oprimido como oprimido* “en” el sistema. B) La *Alteridad política* queda expresada en c) *Oprimido como exterioridad*, el *no-ser* del sistema, del orden vigente (lo meta-físico, el Otro) (DUSSEL, 1979, p. 75).

El Otro constituye el momento analéctico y posee “su propia positividad meta-física, transontológica”. Implica, como habíamos advertido, una nueva idea de lo político, pues:

Decir “sí-al Otro” político es el criterio absoluto de la eticidad política. Muy lejos de escindir la ética de la política afirmamos que la política no es sino el momento hermano-hermano de la ética; es justa o buena una acción política si se encamina a afirmar, respetar, “dejar ser” al pobre, a la clase oprimida, a la nación dependiente (DUSSEL, 1979, p 76).

Estamos muy lejos de la definición que constriñe lo político a una relación entre dominadores y dominados, como explicitará Dussel en trabajos posteriores, en especial desde sus *20 tesis de política*, donde considera la dominación una *fetichización del poder* (DUSSEL, 2006, p. 40-47). Lo político, concebido aquí como anti-política [hegemónica] es entonces necesariamente crítico y liberador y no puede concretarse sin el contexto en que se desarrolla. En este sentido, un

paso indispensable es reconocer el carácter dependiente de América Latina como parte de la Totalidad, pues ahí radica el origen de la naturaleza opresiva del sistema de dominación vigente.

Se trata entonces de admitir la necesidad de superar el orden de cosas vigente, de formular un proceso transgresor a partir de la dinámica implícita en el pobre como sujeto protagónico, tomando en cuenta que “La transformación histórica, el proceso progresivo de la historia sería inexplicable en su novedad sin ese momento metafísico de la realidad de la exterioridad como trascendentalidad interna. Si la ontología fuera toda la realidad solo cabría el eterno retorno de lo mismo”. Dussel reconoce una noción de progreso más allá del esquema kantiano o hegeliano, pues no se trata de un formal despliegue universal del imperativo categórico kantiano o el inescrutable designio del Espíritu Absoluto de Hegel, sino de la irrupción de la Alteridad, el *no-ser*, los excluidos que necesariamente construirán un mundo con mayor calidad ética, pues “La ética nace, justamente en la imposibilidad o posibilidad de la praxis desde la exterioridad. La maldad es la negación de esa praxis, de la praxis del pueblo, de las clases emergentes, revolucionarias” (DUSSEL, 1979, p. 80).

4. La economía política

La noción de economía política también debe advertir las relaciones asimétricas que antes hemos descrito y que Dussel refuerza incorporando la perspectiva de Marx, a quien analizaría con sistematicidad unos años después, junto con la *Teoría de la dependencia*. Así pues, afirma que la economía global ha sido constituida sobre la base de la relación centro-periferia, donde:

La explotación del hombre de la periferia (del indio, el africano o el asiático) como mediación de la explotabilidad de la “naturaleza” en beneficio del hombre del “centro”, la totalidad económico-política vigente, es el hecho principal de nuestra época. Un pueblo es comido como pan; es una economía política antropófaga, fraticida (DUSSEL, 1979, p. 81).

No se trata sólo de una explotación entre burguesía y proletariado, sino entre el centro y la periferia. Tendríamos que discutir en qué medida tal esquema ha sido transgredido por la emergencia de lo que William Robinson (2013) llama el *capitalismo global* donde tenemos una burguesía transnacionalizada que crea convierte a los formalmente estados nación justo en eso, estados transnacionales. Aceptemos, por lo pronto, que la dinámica no se transgrede del todo, pues es visible que dichas empresas tienen un comportamiento diferente en los países “desarrollados” que en los “subdesarrollados”.

De hecho, Dussel advierte los orígenes de tal estado de cosas cuando habla de la generación del capitalismo monopólico o imperialista partiendo de la famosa tesis de Lenin:

El capitalismo monopolístico internacional se transforma en imperialismo, ya que la tercera manera de utilizar el excedente (después de las campañas de ventas y los servicios prestados al Estado civil), es la industria y el equipamiento militar. Aquí la economía se transforma en ética-política y de dinero se pasa a hablar de muertes (DUSSEL, 1979, p. 88).

La Totalidad política se ha incardinado con la Totalidad económica capitalista y en esa interacción descubre que hay vidas que son prescindibles como sacrificio a la sobrevivencia del sistema de dominación. En esa lógica, Dussel recupera la teoría de la dependencia, pues ella “viene a descubrir la estructura de dominación que se establece en la Totalidad económica capitalista internacional” como una extrapolación de la dinámica observada por Marx a la lucha de clases en lo interior del Estado burgués. La superación de dicha circunstancia es circunscrita por Dussel a los procesos de liberación nacional desarrollados desde los años cincuenta donde existe la vocación de generar una nueva Totalidad, por lo que refiere:

la negación del colonialismo o neocolonialismo (como negación) puede efectuarse, real u operativamente en el presente por la mediación de la afirmación de la nación, desde la democracia popular [...] En el nivel económico dicho proceso hoy se denomina para América Latina socialismo (DUSSEL, 1979, p. 92).

Quizá el socialismo de los años 70 no es exactamente el del siglo XXI, pero ambos no dejan de reconocer la capacidad alienante del capitalismo. Se trata, por lo mismo, de recuperar la exterioridad del plustrabajo negado por la Totalidad. La creación de la nueva Totalidad, más allá de la ontología dominante, es decir, *trans-ontológica*, pasa necesariamente por el reconocimiento del Otro, en este caso, el trabajador con plustrabajo, cuyo protagonismo y rebeldía son claves de su liberación.

5. La forja de la eticidad del pro-yecto de liberación.

Para la articulación de la eticidad del proyecto de liberación Dussel elabora una precisión de principio:

deberemos distinguir claramente entre el “interés” común u ontológico de un sistema político dado, y el “bien” común meta-físico de un orden futuro de liberación todavía no realizado [...] el pro-yecto metafísico funda [...] un modelo de liberación, de revolución social de las clases oprimidas (DUSSEL, 1979, p. 94).

Dicho pro-yecto liberador presenta como criterio de justicia la formulación de un nuevo orden capaz de reivindicar al Otro, es decir, la nación, la clase, la persona oprimida. Como hemos

dicho, es utópico, pero su utopía no es la de la temporalidad ontológica surgida en la cultura moderno-burguesa que supone la posibilidad de lograr una cierta justicia futura desde la propia lógica de la cotidianidad europea, es decir, sin trascender lo Mismo. Se trata de una utopía de la temporalidad meta-física capaz de construir una praxis de liberación guiada por una noción de bien común, concebido a su vez como “el hontanar histórico que van forjando en sus luchas los oprimidos en tanto personas creadoras del orden nuevo”. La conducción de tal proceso requiere ciertamente un esfuerzo extraordinario con políticos fuera de lo común, de la ontología política dominante, pues: “el proyecto de liberación puede ser vivido tenido como propio por el político, sólo cuando vive y se compromete con el pueblo en el riesgo y la pobreza de su exterioridad” (DUSSEL, 1979, p. 101). El proceso ocurre en varios momentos, que va desde la transformación de la comuna hasta la humanidad misma, pretensión compleja que, sin embargo, no podrá considerarse como irrealizable actuando de principio como ideal regulativo. Sobre este respecto, debe decirse que el planteamiento de Dussel se inscribe en una larga tradición propia del pensamiento político latinoamericano, pues la noción de lo utópico puede rastrearse desde el siglo XVI lo mismo en los planteamientos evangelizadores franciscanos que en Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga, por citar tres ejemplos, o en el siglo XVII, con los jesuitas.

Dussel deja claro que moralidad de la dominación difiere de la moralidad que conduce la liberación, lo que implica una crítica de la idea dominante de la política, también articulada en los albores de la modernidad. En lo que se refiere a la “praxis de dominación política sobre y en América Latina” (DUSSEL, 1979, p. 110) debe advertirse que dicha dominación está montada sobre una lógica imperial donde la propia definición de lo político y la política se elaboran sobre su base. De este modo, puede decirse que “La Totalidad se ha vuelto inmoral como Totalidad. La dominación es ‘lo racional’ y la política se confunde con la estrategia del equilibrio conservador” (DUSSEL, 1979, p. 112). De manera análoga que Kant en *Hacia la paz perpetua*, Dussel advierte que el punto de quiebre teórico podemos remontarlo nada menos que en el propio Maquiavelo, cuando se construye la idea del arte del poder, donde la praxis política “cobró carácter imperial y dominador, y donde el ‘principio’ de la deliberación política fue un pro-yecto de dominación” (DUSSEL, 1979, p. 113). Para superar tal concepción, la praxis de liberación transita dos momentos: el primero es el destructivo o de la lucha de liberación propiamente dicha. El segundo es el de la construcción “o conducción política en la organización del orden nuevo de la justicia. En el primero sigue primando el carisma profético y el arte militar; en el segundo tiene hegemonía la prudencia política propiamente dicha” (DUSSEL, 1979, p. 114). Evidentemente, en un primer momento se elabora una praxis donde tienen lugar los caudillos e incluso caben las revoluciones. Dichos “caudillos”, como los llama aquí Dussel, serán vistos en textos posteriores como

responsables de practicar un “ejercicio democrático, representativo y participativo del liderazgo político” (DUSSEL, 2012, p. 589), esto es, como los delegados de la voluntad popular. Posteriormente hallamos la prudencia política, ajena a la concepción maquiavélica, donde se elabore una “recta interpretación de las mediaciones que deben operarse [...] para alcanzar el proyecto de liberación” (DUSSEL, 1979, p. 115). Debe comprenderse entonces que: “No todo medio es válido para el fin político de la liberación, sino que todo medio sea moralmente justo” (DUSSEL, 1979, p. 117), sin perder de vista que debe ser prudente, realista y viable. Este planteamiento primigenio sobre la evolución de la política crítica será retomado y profundizado de forma clara particularmente en sus *20 tesis de política* (2006), y muy especialmente en su *Política de la Liberación III. Crítica creadora* (2022). En esta última, Dussel reconoce “tres constelaciones” del proceso de la política de la liberación, siendo la primera la totalidad vigente, esto es, el sistema político corrompido que busca superarse; la segunda constelación implica el proceso por el cual dicho sistema es desarticulado, superado por la movilización social y política, y la tercera la conformación de un nuevo orden, la *política creadora*, articulada sobre la base del acceso al poder político del movimiento popular (DUSSEL, 2022, p. 13-24).

6. La moralidad de la praxis de liberación política

Finalmente, Dussel establece que la liberación de los pueblos oprimidos conduce a un enriquecimiento cultural de la humanidad propiamente dicha, dominada por una Totalidad universalizante, monológica, destructora de la diversidad. En ese sentido:

Sólo la liberación de los pueblos dominados, de la periferia, puede dar su aporte recreador, novedoso, analéctico, a la cultura mundial futura. La univocidad de la cultura universal dejará lugar así a la analogicidad de una cultura mundial. Lo unívoco o universal hegeliano o europeo (...) no es lo mismo que lo analógico mundial (DUSSEL, 1979, p. 121-122).

La vocación de la analéctica es pues, creadora, salvadora, redentora. Así pues, “Si América Latina se libera podrá aportar lo de distinto que tiene su cultura a la cultura mundial. Si América Latina no se libera será aniquilada como cultura” (DUSSEL, 1979, p. 122). Esta advertencia que Dussel hacía en 1979 explica el optimismo con que dos décadas después recibió el acceso al poder de los presidentes latinoamericanos del llamado “socialismo del siglo XXI”, que lo hizo retomar y profundizar su *Política de la Liberación* de la mano de las experiencias de gobiernos como los de Hugo Chávez en Venezuela (1999-2013), Rafael Correa en Ecuador (2007-2017), Evo Morales en Bolivia (2006-2019), José Mujica en Uruguay (2010-2015), Luiz Inácio “Lula” da Silva en Brasil (2003-2011), Néstor Kirchner y Cristina Fernández en Argentina (2002-2025) así como Andrés

Manuel López Obrador en México (2018-2024). Con ellos pudo dialogar de manera indirecta en incluso directa bajo la perspectiva de que la responsabilidad de sus gobiernos, como representantes de movilizaciones sociales contra el neoliberalismo, precisaban de formular una crítica creadora que debiera tener por objetivo justamente el resurgimiento de la política latinoamericana, de sus culturas originarias y populares, que no podría hacerse sin la descolonización de su cultura y sus relaciones de poder. Aunque Dussel no se reconoció como “ideólogo” de algún gobierno en específico e incluso fue crítico con algunas de sus decisiones, siempre mostró entusiasmo y optimismo con aquella novedosa izquierda surgida desde América Latina. Ello lo llevo, incluso, a militar en el Movimiento de Regeneración Nacional de México (Morena), donde fungió como Secretario del Instituto Nacional de Formación Política, entre 2020 y 2022, donde impartió numerosos cursos de filosofía política a los integrantes de dicho partido.

Conclusiones

La *Política Latinoamericana* de 1979 constituye el primer despliegue sistemático de la filosofía política de la liberación desplegada por Enrique Dussel. Contiene ya las categorías clave que darían cuerpo posteriormente a una *Política de Liberación* madura, construida desde los inicios del siglo XXI.

Destaca en el andamiaje utilizado por Dussel su manejo de la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas, acaso la más notable en el desarrollo de su perspectiva. No obstante, debe decirse que la apropiación que hace de sus categorías para adaptarlas a la circunstancia histórica latinoamericana es del todo original y constituye una auténtica resignificación, pues, como lo admitió el propio Levinas, jamás imaginó que el Otro pudiera ser “un indio, un africano o un asiático” (DUSSEL; GUILLOT, 1975, p. 8), haciendo evidente que su perspectiva teórica había sido articulada para enfrentar la situación de la posguerra en Europa (RUIZ SOTELO, 2024, p. 168-169).

Dussel reconoce que la filosofía de la historia de Hegel esconde la justificación del colonialismo europeo, por lo que debe entablarse una crítica directa desde la alteridad latinoamericana a fin de superarla. Es, pues, la categoría del Otro, desde América Latina, desde el Sur global, la que puede generar una filosofía de la historia crítica del colonialismo y con una perspectiva de liberación. Así pues, aunque todavía no incorpora el concepto “descolonización”, claramente apunta hacia esa perspectiva que desarrollará algunos años después. Lo cierto es que no puede hablarse de descolonización si no se plantea la idea de la liberación, y, en consecuencia, podemos afirmar que la Filosofía de la Liberación es condición de posibilidad inequívoca para el desarrollo de lo que se conoce como la filosofía del giro decolonial.

Referencias

- DUSSEL, Enrique. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Buenos Aires: Chaco, 1966.
- _____. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
- _____. *Filosofía Ética Latinoamericana IV. Política Latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1979.
- _____. *Método para una filosofía de la liberación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1991.
- _____. *1492. El encubrimiento del Otro*. Madrid: Nueva Utopía, 1994.
- _____. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- _____. *20 tesis de política*. México: Siglo XX, 2006.
- _____. *Política de la Liberación I. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. Prólogo. In: RUIZ SOTELO, Mario. *Crítica de la Razón Imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*. México: Siglo XXI, 2010.
- _____. Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político. *Revista Alegatos*, n. 82, p. 561-604, 2012.
- _____. *Política de la liberación vol. III. Crítica creadora*. Madrid: Trotta, 2022.
- DUSSEL, Enrique; GUILLOT, Daniel. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum, 1975.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. México: FCE, 1984.
- ROBINSON, William. *Una teoría sobre el capitalismo global*. México: Siglo XXI, 2013.
- RUIZ SOTELO, Mario. Enrique Dussel: una teoría política transmoderna. *América Latina: de ruinas y horizontes: la política de nuestros días, un balance provisorio*.-(Colección Pública social; 20), p. 203-229. México: UAM, 2018.
- _____. Las metáforas teológicas de Dussel. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 44. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2024.