

El pensamiento filosófico de Enrique Dussel: un recuento histórico a partir del surgimiento de la *Filosofía de la Liberación*

Oswaldo Gómez Castañeda*

Resumen:

Presentamos en este trabajo un breve recuento histórico del pensamiento filosófico de Enrique Dussel a partir del surgimiento del movimiento filosófico denominado Filosofía de la Liberación. Mostraremos las condiciones históricas e intelectuales en las que surgió el movimiento, explicando su intención: articular un discurso filosófico crítico cuya visión se concentra en el Otro en tanto oprimido y excluido. Recorreremos las distintas concepciones que en más de cuatro décadas ha desarrollado Dussel, así daremos cuenta de su aporte al pensar crítico mundial. Partimos del surgimiento de la Filosofía de la Liberación, pasando por su debate con la ética del discurso y el estudio a profundidad de Marx, hasta llegar a su propuesta de una Política de la Liberación. Finalmente, abordaremos la propuesta dusseliana de la categoría de transmodernidad, alcanzando una visión en conjunto de la obra y pensamiento de Dussel a partir del surgimiento de la *Filosofía de la Liberación*.

Palabras clave: *Filosofía de la Liberación, alteridad, exterioridad, transmodernidad, otredad*

“The philosophical thought of Enrique Dussel: a historical account from the emergence of the Philosophy of Liberation”

Abstract

We present in this work a brief historical account of the philosophical thought of Enrique Dussel from the emergence of the philosophical movement called philosophy of liberation. We will show the historical and intellectual conditions in which the movement arose, explaining its intention: to articulate a critical philosophical discourse whose vision focuses on the Other as oppressed and excluded. We will cover the different conceptions that Dussel has developed through more than four decades, so we will give an account of his contribution to the world's critical thinking. We start from the emergence of the philosophy of liberation, crossing through the debate with the ethics of speech and the in-depth study of Marx, until we reach his proposal for a policy of liberation. Finally, we will address the dusselian proposal of the category of transmodernity, reaching an overview of the work and thought of Dussel from the emergence of the *philosophy of liberation*.

Keywords: *Philosophy of Liberation, alterity, exteriority, transmodernity, otherness*

*Estudiante de la Licenciatura en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, CUCSH. Líneas de investigación: Pensamiento Latinoamericano: Filosofía y Teología de la liberación, pensamiento Decolonial y movimientos armados en México (y América Latina). Correo de contacto: ogc-1986@hotmail.com

Panorama general

El movimiento socio-académico de la Filosofía de la Liberación latinoamericana que tuvo mayor impacto en el ámbito intelectual contemporáneo, se confesionó a finales de la década de los 60's; sus primeros registros, tuvieron base en la oposición popular, política, social, cultural y académica a la dictadura militar encabezada por el General J. Carlos Onganía en Argentina (Dussel, 2017). Así mismo, la toma de conciencia de la injusticia estructural que oprimía a nuestro continente fueron determinantes en la irrupción del movimiento filosófico de liberación. Internacional, continental y nacionalmente se venían dando las condiciones que posibilitaron el surgimiento del movimiento, la efervescencia de los años finales de la década de los 60's y la delicada situación política lo posibilitarían. Solís, Zúñiga, Galindo y González (2011) indican:

El acontecimiento fundador debe situarse a finales de la década de los sesenta, en una situación de crisis filosófica, cultural, política y económica de contornos explosivos, que parte de la experiencia del 68 (...) de cierta manera la Filosofía de la Liberación es una herencia del 68 (p. 399).ⁱ

Constituida como un movimiento, la Filosofía de la Liberación asume en relación a su labor dos dimensiones que tendrán la mayor relevancia para su desarrollo y práctica socio-académica: por un lado se asume una opción ético-política y teórica por los pobres, y por otro, su articulación con la praxis liberadora. Por ello, la Filosofía de la Liberación es prioritaria en la década del 70 (Cerutti, 2006).

Surgido el movimiento al calor de los regímenes dictatoriales latinoamericanos de la década de los 60's e inicios de los años 70's, tiene como antecedentes teóricos y principales influencias dentro del ámbito del pensamiento latinoamericano crítico a: 1) el movimiento religioso-social denominado *Teología de la Liberación*, cuya opción preferencial por los pobres lleva a una reinterpretación de los textos sagrados de la tradición judeocristiana, que toma como punto de partida el contexto latinoamericano a partir de la situación concreta de opresión, miseria y pobreza de nuestros pueblos (Gómez, 2019, p.2) 2) los estudios de la dependencia, que desenmascaran a la “falacia desarrollista” mostrando que el subdesarrollo en tanto situación del continente latinoamericano no es de atraso, en relación al desarrollo capitalista, sino la consecuencia dialéctica del desarrollo de las potencias centrales nord-atlánticas, cuyo corolario es generar en la periferia un capitalismo dependiente. Solís, et al. (2011) hacen notar:

(...) se habían dado muchos factores que permitieron el surgimiento del nuevo movimiento filosófico. En primer lugar, *epistemológicamente* el enunciado de nuevas interpretaciones socioeconómicas (...). En una reunión en Buenos Aires entre sociólogos, economistas y filósofos (...) se debatió sobre la importancia de la dialéctica “dependencia-liberación” (p. 401).ⁱⁱ

La liberación, en tanto opuesto dialéctico de la dependencia y consecuentemente de la opresión, se constituye así en la condición sin la cual no es posible el desarrollo, no en un sentido estrictamente económico. La liberación en el ámbito filosófico y teológico se interpretó y re-comprendió como una liberación humana integral (Scannone, 2009).

Varios acontecimientos académico-filosóficos irían constituyendo y situando a la Filosofía de la Liberación como un movimiento socio-académico que aborda y problematiza adecuadamente la situación original latinoamericana de dependencia y dominación y a la liberación como su superación. Como primer momento, tenemos la propuesta de la posibilidad de tal pensamiento crítico latinoamericano, lanzada en 1971 en el II Congreso Nacional de Filosofía Argentina, en la ciudad de Córdoba, seguido por el encuentro de 1973 en el que se firmó un manifiesto fundacional, en éste se plantean las directrices fundamentales de la reflexión de la nascente Filosofía de la Liberación como movimiento filosófico. El manifiesto fue firmado por un grupo de jóvenes filósofos cuyo principal interés era crear una genuina Filosofía Latinoamericana apta para pensar la situación original, entre los firmantes se encontraban Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Arturo Andrés Roig, Osvaldo Ardiles, Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Julio Da Zan, Aníbal Fornari, Hugo Assmann, Mario Casalla, Carlos Cullen, Daniel Guillot, Antonio Kinem, Diego Pro, y Agustín de la Riega.

Como tercer momento, dos años después, en Morelia, México, se realizó el *Encuentro Filosófico* en el que la Filosofía de la Liberación trascendió el contexto que la viera nacer para constituirse en un movimiento socio-académico que incidiría en el resto de América Latina, articulándose con propuestas que hundían sus raíces en problemáticas propiamente latinoamericanas, tales como: “(...) la búsqueda de una “filosofía americana” (...) la filosofía a partir del “pensamiento indígena y popular” (...) la historia de las ideas en América Latina (...) y la reflexión acerca de los presupuestos filosóficos de la TL [Teología de la Liberación] (...)” (Scannone, 2009, p. 61). Este será el lanzamiento de la Filosofía de la Liberación.

Un cuarto momento, que muestra la vitalidad del movimiento de la Filosofía de la Liberación, tendrá lugar en los primeros años del presente siglo, cuando en 2003, después de treinta años, los firmantes del Manifiesto se reunieron en Río Cuarto en un congreso cuyo tema fue: “Libertad, Solidaridad y Liberación: para un diálogo renovado en torno a la pertinencia actual y las exigencias del movimiento de la Filosofía de la Liberación”. Uno de sus fundadores, Juan Carlos Scannone (2009) indica a los siguientes puntos como los que vertebran al movimiento:

(...) 1) la vigencia y actualidad de ese movimiento, 2) el acuerdo en cuestiones metodológicas y temáticas fundamentales (...) 3) una crítica filosófica renovada la situación agravada de los pobres del mundo (...) así como a la ideología y prácticas neoliberales; 4) la contribución teórica a nuevas alternativas viables de liberación, en especial en referencia a una nueva globalización (p. 63).

Es de notar que los puntos que señala Scannone son indicativos e importantes por su contenido: “sugieren lo que llamaría “unidad de criterio” (...) lo cual supone el trabajo conjunto ante los desafíos de la nueva situación de globalización y exclusión, y el acuerdo *mínimo* de posicionamiento ante los mismos desde la opción ético-política [del movimiento]” (Gómez, 2019, p. 6).

Han pasado más de tres décadas desde el lanzamiento de la Filosofía de la Liberación, sus formulaciones teóricas en renovada continuidad por estar articuladas con la realidad y las exigencias de ésta a todo pensamiento que pretenda dar cuenta críticamente de lo que en ella acontece, dan cuenta, por un lado, de la vitalidad del movimiento y la actualidad de su discurso, y por otro, de lo necesario de su presencia ante una devastadora globalización generadora de la situación de exclusión y opresión que padece la mayoría del mundo, pues la Filosofía de la Liberación y su opción teórica y ético-política por los pobres, se hace concreta hoy “(...) en una opción por los excluidos, sean pueblos, grupos sociales o personas” (Scannone, 2009, p.59).

La necesidad siempre presente de pensar una realidad que niega la posibilidad de desarrollo integral a los pueblos y, mayormente, a los pueblos periféricos, hace de la Filosofía de la Liberación un movimiento de renovada vitalidad, tanto en su aspecto teórico como práctico (ético-político). No cabe duda de que la liberación integral —humana— de todo hombre y de toda mujer, de los oprimidos, excluidos, explotados y pobres, es hoy más imperativa que hace más de tres décadas. La liberación como tema de reflexión, como actitud existencial y política y como

y de toda mujer, de los oprimidos, excluidos, explotados y pobres, es hoy más imperativa que hace más de tres décadas. La liberación como tema de reflexión, como actitud existencial y política y como práctica histórica, aun teórica, inclusive filosófica (Scannone, 2009).

La Filosofía de la Liberación piensa lo real. No es el pensamiento cerrado sobre sí, no permanece en un nivel meramente teórico pensando lo pensado —aunque por necesario se hace—, sino que se constituye como herramienta, en medio de interpelación al orden vigente, teniendo como punto de partida la realidad periférica oprimida, para desde ahí realizar el diagnóstico de una realidad que pone en entredicho la vida en su totalidad. Afirmamos que desde la periferia puede surgir el filosofar crítico, se puede pensar desde la situación de subdesarrollo y dependencia, desde la clase explotada, desde la nación dominada y colonial, partiendo de distintas formaciones sociales y periféricas, a condición de que no se limite el discurso filosófico del centro (Dussel, 2014). Desde la exterioridad, en tanto nueva realidad histórica y pensada filosóficamente, se desprenderá una nueva realidad filosófica.

La Filosofía de la Liberación es un acontecimiento mundial pues su opción teórica y práctica por los oprimidos y excluidos ofrece una nueva posibilidad ético-política con miras a transformar un orden de cosas que ha sido evidentemente injusto. Por ello es lícito afirmar su originalidad y autenticidad, pues al surgir en un contexto concreto de exclusiones y opresiones sistemáticas hacia nuestros pueblos latinoamericanos, se compromete en la reflexión y resolución de los problemas que asume (Ardiles, 1973). La Filosofía de la Liberación representa así el “producto” mejor acabado de la asunción de los problemas más acuciantes al continente latinoamericano, (y al tercer mundo) teniendo a Enrique Dussel como su filósofo más representativo.

La Filosofía de la Liberación, el tránsito a la alteridad

Dussel comienza a formular la propuesta de una Filosofía de la Liberación latinoamericana a partir del trabajo de Emmanuel Levinasⁱⁱⁱ a principios de la década de los 70's.^{iv} En su trabajo *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación* así lo expresa: “Estábamos dictando un curso (...) en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando en un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'Extériorité*” (Dussel, 2017: 36).

Con la lectura de dicha obra se da la posibilidad de pensar desde la propia realidad latinoamericana la situación de dominación y dependencia sugerida por las Ciencias Sociales críticas nacientes y en completa coherencia con la necesidad de pensar desde el *pobre*. Dussel (2017) afirma: “porque la experiencia originaria de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el hecho masivo de la dominación (...)” y agrega: “esta experiencia originaria quedaba bien indicada en la categoría de *Autri como pauper*” (p. 36). Entra de lleno nuestro autor en la reflexión filosófica que toma como clave hermenéutica de interpretación la alteridad, comienza así el largo desarrollo de una Ética de la Liberación latinoamericana desde la alteridad del Otro (el pobre) que parte de la experiencia del constituirse una subjetividad como señor y otra subjetividad como oprimida en distintos momentos, a saber, político, económico, erótico y pedagógico (entre otros).

Dussel ha interpretado el devenir de la filosofía argentina en tres momentos. 1) El momento óntico liberal, 2) el momento ontológico y 3) el momento metafísico de liberación. El primer y segundo momentos estarían situados en el horizonte ontológico vigente como totalidad dominadora-opresora, ya que el primer momento es representado por un pensar todavía atado a los entes en tanto *cosas-sentido* industrializables (Cerutti, 2006). La subjetividad europea no es superada en dicho momento, aún se está en la diferencia. Así mismo, el segundo momento es posible ubicarlo principalmente en dos pensadores: Carlos Astrada y Nimio de Anquín, quienes levantan sus ojos al ser para criticar desde él al *ente* (Cerutti, 2006).

Dichos autores, según el filósofo mendocino, realizan una crítica todavía abstracta, universal, de tal forma que la ontología termina por cerrarse como sistema y no es posible prever una praxis que supere al orden sistémico, una praxis más allá del orden ontológico que pueda hacer paso a la construcción de un orden “pretendidamente” más justo (Dussel, 1975). Tal crítica filosófica no encara la realidad, su anclaje queda a un nivel abstracto y universal. En este sentido el primer momento permanece en la diferencia y el segundo permanecerá en la identidad. El tercer momento es el definitivo con relación a la irrupción de una Filosofía de la Liberación, ya que es el metafísico.

Este supone un corte a nivel de la consideración del ser, Dussel lo ha llamado partiendo de un punto de vista metodológico, ruptura ontológica y partiendo de un punto de vista sistemático distinción metafísica (Cerutti, 2006). En este sentido, el

momento metafísico implica un superar a la ontología, un ir más allá del horizonte ontológico de comprensión, un ir más allá del mundo. Nuestro autor así lo afirma: “se trata de ir más allá del ser como comprensión, como fundamento del mundo, del horizonte de sentido. Este ir más allá es expresado en la partícula «meta» de metafísica” (Dussel, 1975: 54).

Más allá de la razón, del ser, de la *totalidad*, se encuentra el ámbito ético-político, de la *exterioridad* (Dussel, 1975). El abrirse a la exterioridad metafísica más allá del orden ontológico implica la aceptación de la alteridad, esto significa que: se acepta al Otro en tanto Otro distinto (o pobre) no subsumido en la totalidad. Para Dussel, la categoría de exterioridad es la más importante de la Filosofía de la Liberación, pues de esta pende la posibilidad de iniciar un discurso filosófico desde el ámbito metafísico —periférico— de los oprimidos, para la superación del orden de la totalidad vigente. Partiendo de este nuevo punto, la periferia, los oprimidos, el Otro metafísicamente distinto, se comenzaría a construir un nuevo y auténtico discurso en el devenir histórico de la Filosofía a nivel mundial. Es así que la labor de la Filosofía de la Liberación consistiría en redefinir todas las categorías en función de la exterioridad alterativa a todo sistema posible (Cerutti, 2006). Como hemos indicado, el tránsito de la totalidad a la exterioridad metafísica del Otro en tanto pobre se lo permite la lectura de la obra de Emmanuel Levinas en la clave latinoamericana.

Hacia un Marx levinasiano

A la Filosofía de la Liberación desarrollada principalmente a partir de *Totalidad e infinito*, *Ensayo sobre la exterioridad*, siguió la etapa marxista^v, el estudio a profundidad de un Marx levinasiano.^{vi} Dussel (2017) señala puntualmente:

El acceso sistemático a Marx (...) se debió a cuatro hechos. En primer lugar, por la creciente *miseria* del continente latinoamericano (...) En segundo lugar, para poder efectuar una *crítica del capitalismo* causa de una tal pobreza [miseria] (...) En tercer lugar, porque la filosofía de la liberación debía desplegar una *económica* y política precisas, claras, firmes (...) En cuarto lugar, porque para poder superar el dogmatismo (...) era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo, para afianzar la izquierda latinoamericana (p. 53-54).

En la larga relectura realizada de manera cronológica categorial-hermenéutica filosófica de la obra del filósofo de Tréveris, se descubre una semejanza fundamental en las categorías del pensamiento de Marx con la Filosofía de la Liberación, concretamente, escribe Dussel (2017):

“en aquello de la exterioridad del pobre como origen del discurso” (p. 57). La lectura con intención filosófica latinoamericana de liberación en clave levinasiana muestra un Marx sumamente pertinente para el empobrecido continente latinoamericano y el mundo de la periferia. Por ello, el Marx levinasiano de Dussel tendrá como categoría fundamental la exterioridad y, no como se había considerado tradicionalmente, la de totalidad. Desde la exterioridad del Otro se comenzará la crítica de la Economía Política: “el principio de la vida humana como trabajo vivo. La nada (el no-ser) y la exterioridad del trabajo vivo como alteridad del Otro, el Otro que el capital será el punto de partida” (Dussel, 2016, p.126).

Para Dussel, Marx estudia el mercado capitalista en tanto mundo de los fenómenos económicos en el que aparecen desde su fundamento los entes: mercancía, dinero, ganancia, intercambio, competencia, etc. Dichos fenómenos permanecen a nivel superficial en tanto entes fundados por el ser, que para Marx en el campo de la Economía es el valor que se valoriza, es decir, son lo fundado y no el fundamento. Dussel (2017) anota: “este sería el orden óntico de la Economía Clásica o del Neoliberalismo, la *positividad* dada del sistema vigente” (p. 127) y continúa: “pero Marx (...) pasa de este orden superficial óntico al ámbito *profundo* ontológico” (p.127). Este último orden es desde el cual aparecen —como se ha señalado— los fenómenos del mercado, que remiten a su fundamento: el ser del capital, el valor que se valoriza. El tema es de importancia para mejor entender la relectura de Dussel:

Y es en ese ámbito profundo (...) donde el trabajador crea en el plus-tiempo de plus-trabajo un valor que es gratis para el capital, y, por lo tanto, se ahorra un plus-salario. En ese plus-salario no pagado, impago, consiste entonces el secreto misterioso del capital en cuanto tal. El ser o la esencia del capital es la acumulación del plusvalor, *no pagado*, éticamente robado, robo perpetrado al trabajador asalariado (...) Hasta aquí nos encontramos en el nivel profundo ontológico describiendo el plusvalor como el fundamento del fenómeno de la ganancia que aparece en el mercado (Dussel, 2017, p. 127).

Tenemos entonces dos niveles: 1) el óntico, el de los fenómenos que aparecen y 2) el ontológico, desde el cual, en tanto fundamento aparecen fundados los fenómenos. Sin embargo, hay un tercer nivel, que es el *transontológico* o metafísico, que se encuentra más allá del ser, del fundamento. Se trata de la fuente creadora del ser desde la nada, es decir, de la fuente creadora del valor y que deviene en la acumulación de plusvalor. En la lectura de Dussel, este ámbito transontológico es la realidad propiamente ética, desde la

cual es posible dilucidar en qué momento del sistema económico capitalista se produce la injusticia hacia el trabajador. Es el trabajo-vivo el ámbito de la exterioridad trascendente al capital. El trabajador en acto es el trabajo vivo cuya situación —de acuerdo con Dussel—, se puede presentar como:

- a)Anterior al capital, en tanto trabajador en acto en sistema anterior al capitalista
- b)Frente al capital
- c)Durante el capital como trabajador asalariado subsumido en el proceso de producción
- d)Después del capital, como desocupado, en tanto ya no necesario en el proceso de producción.

El trabajo vivo como mediación del capital para acumular valor, plusvalor, es el inicio del acto éticamente injusto del capital, en tanto transforma al trabajo vivo en cosa, lo aliena y lo transforma en uno de sus momentos. En este proceso, el trabajo vivo que tiene una dignidad no valorable, ya que es la fuente creadora del valor, el sujeto aparece como fenómeno, ente, fundado por el ser del capital; “el trabajador es violentamente transformado en cosa, bajo la apariencia de intercambio de trabajo por dinero. Y el capital que es una cosa, se transforma en sujeto” (Dussel, 2017, p.128).

Dussel ha dado cuenta de que la crítica a la Economía Política realizada por Marx es una ética, en tanto que pretende mostrar y explicar las causas de la negatividad del pobre —como injusticia del sistema capitalista—, partiendo de más allá de la ontología para dilucidar cómo el Otro de Levinas en su exterioridad metafísica es la fuente creadora del valor desde la nada del capital.^{vii} Más importante aún es haber descubierto en el Marx levinasiano la centralidad de la materialidad de la vida (en tanto contenido) a partir de la corporalidad inmolada del trabajador en el proceso de la valorización del valor del capital, pues la corporalidad viviente en su negatividad, en tanto vida negada, constituirá el fundamento desde el cual se puedan construir los principios ético-críticos negativos de una *Ética de la Liberación*.

La Ética de la Liberación de 1998

Llegamos así a la etapa de la ética madura de nuestro autor, ^{viii} cuya obra central —no solo de esta etapa, sino del pensamiento dusseliano en su totalidad— es: *La Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* desarrollada con los filósofos Apel, Ricoeur, Rorty, Vattimo y Habermas. ^{ix} La Ética de la Liberación subsume lo alcanzado en la etapa de la alteridad o Filosofía de la Liberación, la etapa marxista y los aportes del Marx levinasiano, y aún buena parte de la etapa de la hermenéutica cultural en aquello de situar al continente americano en el lugar que le es propio en la historia universal. Si en la Ética de la Liberación latinoamericana desarrollada a partir de Levinas, Dussel da cuenta de la realidad existente más allá del ser de la totalidad, en tanto exterioridad ética oprimida, entendida como el Otro pobre al cual hay que liberar y por el cual se construye una nueva totalidad más justa. La Ética de la Liberación madura se encarga de la fundamentación de la praxis de liberación haciendo claros los principios que debieran regirla —mismos que se encuentran implícitos en la ética de la etapa de la alteridad—, y que se sintetizan en el acto con pretensión de bondad, *goodnes claim*. El paso de la descripción fenomenológica-transontológica a la fundamentación ética de los principios se lo permite el Marx levinasiano, pues se establece a partir de este el criterio y principio material universal de toda acción: la vida.

Tabla 2
Principios de la fundamentación política dusseliana

Principios normativos positivos no críticos	Principios normativos crítico-negativos
Material	Crítico material
Formal	Crítico formal (crítico democrático)
De factibilidad	De factibilidad (de transformación estratégica)

^x Los principios normativos [críticos] subsumen a los principios críticos-éticos en el campo político” Dussel, 2006, p. 6).
Autoría propia con base en la obra de Dussel.

La pretensión de bondad se cumple en la totalidad vigente cuando “todo acto (...) cumple las condiciones universales ético-morales (materiales, formales y de factibilidad)” (Dussel, 2017, p.72). Es decir, la pretensión de bondad ética-moral, no crítica del acto, es intrasistémica y es mediación para la totalidad. La condición universal material que remite al desarrollo y aumento de la vida, la condición universal formal que sitúa simétricamente a los participantes de la comunidad de comunicación hegemónica, y la condición universal de factibilidad (vinculada a la razón instrumental y estratégica) que encuentra las media-

ciones para operar lo posible dentro de los límites de los principios material y formal, el desarrollo de la vida y las decisiones acordadas por consenso, realizan en el acto el proyecto de la totalidad vigente.

Dussel (2017) aclara: “sin embargo, nadie ni nunca podrá efectuar un juicio perfecto o absoluto sobre un acto diciendo: ¡Este acto es bueno! (...) Siendo imposible un tal juicio, sólo nos cabe la honesta, seria y sincera pretensión de bondad” (p. 72). Esto significa que todo acto necesariamente tendrá consecuencias negativas, aun cuando seria y sinceramente tenga pretensión de bondad, ^x Dussel señala:

(...) se toma en cuenta que ningún acto (máxima, micro o macro institución, etc.) puede pretender no tener algún efecto *negativo*, aunque sea no-intencional (...) es decir, siendo imposible un acto perfecto sin ningún efecto negativo a corto o largo plazo (...) debe reconocerse inevitablemente (de manera apodíctica) que alguien sufrirá el efecto negativo de dicho acto (Dussel, 2017, p.72).

Las consecuencias negativas de todo acto, aún con pretensión de bondad, necesariamente las tendrá que padecer alguien, ese alguien es la víctima, el Otro que la totalidad excluye de los beneficios de las acciones realizadas intrasistémicamente. La víctima, el Otro en su exterioridad metafísica, no aumenta y desarrolla su vida, no participa en la comunidad de comunicación para la toma de decisiones en tanto excluido de la misma y para la cual el sistema o totalidad vigente no es factible ya que pone en entredicho su vida. Tenemos entonces que los principios éticos se tornan desde la negatividad de la víctima críticos, por lo tanto, la pretensión crítica de bondad en tanto alterativa o acto no-sistémico remite a la exterioridad del Otro-víctima para su liberación. Dussel (2016) enuncia: “dicha pretensión de bondad es ahora crítica; es decir, se origina desde la situación, no del sistema moral vigente, sino desde sus víctimas” (p.189). Y continúa:

[La pretensión de bondad crítica] Sitúa la mera pretensión de bondad [ética] moral, aún propuesta con la mejor conciencia moral de inocencia o justicia, en la posibilidad de ser por su acto concreto (...) la realización del (...) mal, de ser el origen del sufrimiento inmerecido de las víctimas; es decir de los efectos negativos no intencionales de la acción (...) (Dussel, 2016, p.189).

Por ello la pretensión de bondad crítica del acto, en tanto síntesis de los tres principios críticos, no es intrasistémica, no es mediación para la totalidad. Ahora las condiciones universales ético-morales pasan a ser, desde la situación de la víctima, condiciones universales éticas-críticas. “Es desde la víctima que toda

la ética comienza nuevamente su descripción, ahora como crítica” (Dussel, 2017, p.72). La condición universal crítica-material remite al desarrollo y aumento de la vida de la víctima, la condición universal crítica formal da pie a que surja la comunidad de comunicación crítica de los excluidos, el consenso crítico, aquellos a los que no se los ha considerado como actores válidos en condición simétrica de participación en la comunidad de comunicación hegemónica de la totalidad vigente, y la factibilidad crítica en tanto principio-liberación opera lo posible en el marco de los principios críticos material y formal para la superación de la totalidad vigente y la construcción del nuevo orden ético. Dussel (2016) define:

(...) el nuevo orden ético es la creación de un sistema alternativo que intenta dar lugar a las víctimas del antiguo sistema moral, injusto, y en el que [los] dominados y excluidos tendrán igualdad de derechos y efectivos medios para afirmar su vida humana, decidiendo con libertad (...) y con participación simétrica en las decisiones de todo tipo (...) La no perfectibilidad del sistema moral decadente [antigua totalidad] permite encarar la creación de un orden más justo éticamente [partiendo de las víctimas] (p. 188).

La Ética de la Liberación ha dado cuenta de que el consenso de las víctimas-oprimidas puede juzgar desde su negatividad a la totalidad vigente como mala, y así comenzar el largo proceso de transformación que posibilite la construcción del nuevo orden. De lo que se tratará es de subsumir lo alcanzado por la ética en el campo práctico de la política, es decir, ahora se tienen ya fundados los principios éticos generales-abstractos que devendrán en principios normativos particulares-concretos que justifiquen una praxis política de liberación. Desde el horizonte teórico de la nueva *Ética de la Liberación* (1998) se enfrentará toda la problemática de la Filosofía Política, sexta etapa del desarrollo filosófico de nuestro autor, y que expondremos brevemente en sus rasgos fundamentales —como hasta ahora lo hemos hecho con las restantes etapas—.

La Política de la Liberación, de la ética a la política

La subsunción de la ética en una Política de la Liberación^{xi} comienza a vislumbrarse en la reflexión que se refiere a la factibilidad de la transformación de la totalidad vigente por parte del consenso crítico de las víctimas, quienes desde su interpelación al orden injusto que no permite el desarrollo de su vida, plantean las alternativas de la transformación de dicho orden, habiéndolo juzgado como malo e ineficaz. Dussel (2017) expresa: “el proceso de las revoluciones latinoamericanas de la segunda parte del siglo XX (...) son las que determinarán más claramente el desarrollo teórico de la Política de la Liberación” (p. 74).

Como en la Ética de la Liberación, en la que se distinguen principios ético-morales y principios ético-críticos, nuestro autor distingue entre: principios normativos positivos, no críticos, y principios normativos crítico-negativos.

Tabla 2
Principios de la fundamentación política dusseliana

Principios normativos positivos no críticos	Principios normativos crítico-negativos
Material	Crítico material
Formal	Crítico formal (crítico democrático)
De factibilidad	De factibilidad (de transformación estratégica)

“Los principios normativos [críticos] subsumen a los principios críticos-éticos en el campo político” Dussel, 2006, p. 6.
Autoría propia con base en la obra de Dussel.

Los principios normativos críticos surgen de la negatividad de la víctima que ha sufrido las consecuencias negativas de las decisiones y acciones realizadas por las instituciones que conforman el orden vigente y es —como se ha mencionado en relación con los principios crítico-éticos— desde las propias víctimas que se juzga al sistema político vigente como injusto. Lo que en la ética se enuncia como pretensión de bondad en el campo concreto de la práctica política pasa a ser *pretensión de justicia*. Dussel distingue, por lo tanto, entre pretensión de justicia y pretensión crítica de justicia. La pretensión de bondad ética del acto concreto que se realiza en el campo político, pero ahora teniendo pretensión de justicia, en tanto acto intrasistémico es mediación para la realización de la totalidad vigente, análogamente la pretensión de bondad crítica del acto concreto que se realiza en el campo político, con pretensión crítica de justicia, no es mediación para la totalidad (sistema político vigente), sino para la víctima y con la intención de transformar el orden político para su liberación.

El acto con pretensión de justicia cumpliría con el principio material, el aumento y desarrollo de la vida, con el principio formal y la participación simétrica de quienes conforman la comunidad política, y con el de factibilidad, en la medida en que se opera o realiza la acción dentro de los límites de lo posible, tomando en consideración el contenido de los principios material y formal. De igual manera el acto con pretensión crítica de justicia cumplirá con el principio crítico material, formal (crítico-democrático), y de transformación estratégica, pero ahora desde la negatividad de las víctimas que, siendo depositarias de los efectos negativos no intencionales del sistema político, clamarán justicia, interpelarán al sistema y conformarán el bloque social antagónico para reivindicar sus necesidades no satisfechas, co-

menzando el largo camino de la construcción de un mundo más justo, *la nueva totalidad*.

La etapa de la Política de la Liberación es el fruto de un largo y arduo trabajo de reflexión crítica comprometida con su realidad de uno de los integrantes más prominentes del movimiento filosófico que inició en la década de los 70's. Reflexión pertinente para la periferia mundial, pues de acuerdo con Dussel (2016) “la política es fundamental en la actual crisis de la humanidad, que depende de indescriptibles decisiones que deben tomarse desde el *campo político*” (p. 77).

La categoría de transmodernidad

Esta categoría y su sentido, aunque aquí tratada al final, comenzó a desarrollarse en la etapa de la *alteridad* con la filosofía de la liberación. De hecho, su proposición, que enuncia un nuevo horizonte civilizatorio más allá de la modernidad como su superación, se presume siempre en las distintas etapas del desarrollo del pensamiento de Enrique Dussel, desde su Ética y Filosofía de la Liberación hasta su Política de la Liberación. Así, la perspectiva transmoderna emerge de la Filosofía de la Liberación.

La noción de transmodernidad no solamente define y precisa el sentido e intención de la Filosofía de la Liberación de Dussel, sino que indica algunas problemáticas muy precisas. Primero, la crítica al eurocentrismo (y norteamericanocentrismo) y la crítica a la pretensión de validez universal del proyecto civilizatorio de la modernidad. Tal crítica comienza en las reflexiones históricas en las que Dussel expone una visión del devenir histórico de la humanidad, de las culturas y de la filosofía, que descentra el lugar de Europa reinterpretando su desarrollo. La tradición filosófica occidental ha sostenido la tesis de que la humanidad ha transitado por distintas etapas, la edad antigua, la edad media, la edad moderna, la edad contemporánea y, finalmente, la postmodernidad.

En este transitar, Europa ha tenido un papel central y se ha constituido como protagonista del desarrollo de la civilización. No obstante, tal visión ha sido interpretada y definida a partir de un lugar de enunciación muy preciso “desde un polo geográfico y cultural que oculta el profundo sentido multicultural de la humanidad” (Solorio y Ortiz, 2019, p. 197). En relación con esta visión de la historia universal, eurocéntrica, encubridora, la categoría de transmodernidad tiene una relevancia fundamental en el pensamiento de Enrique Dussel, pues tal categoría es la piedra de toque con la que nuestro autor plantea una relectura de la historia universal que reivindique el papel y el valor de las culturas Otras, (no europeo oc-

cidentales) que tome lo mejor de estas (despreciado por las culturas centrales) para transitar a otra edad del mundo en la que se puedan construir alternativas que superen las crisis civilizatorias que ponen en entredicho la vida en todas sus dimensiones.

Esta categoría se refiere a la posibilidad de transitar o trascender el fenómeno histórico cultural que, en la visión de la pretendida historia universal, se ha dado en llamar la *modernidad*, fenómeno que irrumpe a partir del siglo XV y se desarrolla hasta el XX (e incluso XXI). Dussel ubica el surgimiento de lo que llama el mito de la modernidad en 1492, y que “(...) se autodefine la propia cultura como superior, más desarrollada. Se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable inmadurez” (Chavolla, 2019, p.147), de tal forma que, para transitar y alcanzar lo que nuestro autor llama transmodernidad, es necesario superar el mito, constituido por:

- a) La supuesta superioridad civilizatoria europeo occidental (es decir, las culturas Otras estarían en relación a Europa en un estado inferior, eurocentrismo);
- b) La pretendida misión civilizatoria de la cultura europea-occidental-moderna, que define a Otras culturas y sus proyectos cual bárbaros, de ahí que la irrupción e imposición del proyecto moderno constituya un bien para las culturas no europeas occidentales, que es la tesis de la falacia desarrollista que supone que el camino transitado por las potencias nordatlánticas es la única vía para entrar en el camino del progreso y salir del subdesarrollo,
- c) y como consecuencia lógica del eurocentrismo;
- d) La presunta justicia en el proceso civilizatorio europeo moderno; es decir, la justificación de la dominación y los sufrimientos que esta supone;
- e) El aceptado mérito del conquistador;
- f) Su presunta inocencia, la violencia necesaria; y
- g) La culpa de las víctimas conquistadas por no aceptar el proceso civilizatorio, la violencia de la conquista y dominación ejercida en el proceso civilizatorio sería consecuencia de negarse a salir por propia voluntad del estado bárbaro en que las culturas Otras se encuentran.

La superación de la modernidad y el tránsito a la transmodernidad, supone que esta última incluya a la alteridad negada, al Otro y su cultura, pues “la transmodernidad (...) persigue (...) darle voz al Otro, una voz proveniente de la exterioridad, que permita que dichas culturas que durante tanto tiempo se han mantenido ocultas, logren reconocer su valor y libertad como alteridad” (Solorio y Ortiz, 2019, p. 206), pero reivindicar el valor de las culturas Otras desde su exterioridad tiene como condición de su posibilidad cinco momentos por los cuales deben atravesar para comprender el sentido del proyecto transmoderno, a saber:

- a) La afirmación de la exterioridad negada (que es el descubrimiento del propio valor)
- b) La crítica de la tradición a partir de la propia cultura y los recursos que esta ofrece
- c) La resistencia cultural y las estrategias que supone
- d) El diálogo intercultural, sostenido entre los críticos de la propia cultura
- e) La planeación del proyecto transmoderno, que se expresa en las estrategias del proceso de liberación

Entonces, este proyecto parte de la exterioridad, de aquello no subsumido por la modernidad y negado por considerarlo inferior, la cultura popular de los pueblos constituidos en la periferia europea. El proyecto transmoderno de Dussel, es el intento liberador que:

“(...) indica la autovalorización, de los momentos culturales propios, [de las culturas Otras], negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que han quedado fuera de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal” (Dussel, 2017, p. 126).

El punto de partida para la superación de la modernidad requiere un proyecto alternativo de civilización, pues la afirmación de *lo propio*, negado por el eurocentrismo, que trasciende o se sitúa más allá del pensamiento nordatlántico occidental hegemónico se constituye en condición de posibilidad de *creación de lo nuevo*. Es decir, que las culturas negadas se asuman libres, autónomas y capaces de construir desde su cultura un proyecto mundial que reivindique el valor de las culturas, llevará a la posibilidad de la transformación de la realidad, a la realización de un proyecto civilizatorio que, en lugar de someter y dominar, impulse el crecimiento mutuo entre las culturas. “Desde la exterioridad del sistema de dominación es que Dussel propone la construcción de un proyecto universal que incorpore todas las universalidades del mundo (...) [el] *pluriverso*” (Solorio y Ortiz, 2019, p. 217) El proyecto transmoderno de Dussel representa esa posibilidad y traza la ruta de liberación de la alteridad (Solorio y Ortiz, 2019).

Conclusión

La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel desde el comienzo de su desarrollo tiene la clara intención de constituirse no solo en una propuesta filosófica que se limite a pensar problemáticas puntuales muy concretas, sino que tiene la pretensión de constituirse en un marco categorial que posibilite la problematización crítica de la realidad en distintos campos (político, económico, pedagógico, erótico, cultural, etc.). Es decir, la Filosofía de la Liberación de Dussel no se reduce a ser ensayística; se formula como un sistema filosófico desde el cual es posible tematizar la totali-

dad de la realidad latinoamericana y del tercer mundo dado que en el desarrollo de sus distintas etapas es posible advertir la continuidad de su propuesta teórico sistemática, propuesta que se va enriqueciendo (a nivel de marco categorial) en el diálogo crítico que nuestro autor sostiene con los filósofos críticos más prominentes de las distintas tradiciones filosóficas a nivel mundial.

En la etapa de la alteridad veíamos la propuesta del marco categorial definitivo de la Filosofía de la Liberación de Dussel, las categorías fundamentales y la forma en que a partir de éstas se problematizará la situación original latinoamericana, y que servirán de hilo conductor en el enriquecimiento de la propuesta dusseliana. El marco categorial definitivo de la Filosofía de la Liberación posibilitará a nuestro autor realizar una exhaustiva y novedosa relectura de la obra de Marx, relectura realizada en la clave latinoamericana de liberación a partir de la categoría de exterioridad, que permitirá a Dussel situar al Otro metafísicamente distinto que el capital, en tanto pobre, descubriendo así la importancia de la materialidad no en tanto materia físico natural, sino en tanto *contenido*, como corporalidad viviente negada por el capital, de tal forma que la categoría levinasiana de exterioridad, desde la cual se sitúa al Otro que el capital dará una base teórica para que en la etapa del largo debate con la ética del discurso de Apel, se puedan formular los principios ético críticos que se constituirán en las directrices de la praxis liberadora; ante la acción con pretensión de bondad se alzarán la acción con pretensión crítica de bondad, síntesis de los principios ético-críticos que parten de la negatividad del sistema hegemónico vigente para ponerlo en cuestión.

La Ética de la Liberación que comienza a desarrollarse a partir de 1989 y culmina en 1998 con la publicación de *Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*, que dará cuenta de la fundamentación teórica de los principios ético críticos que ya se encuentran implícitos en la propuesta de la primera filosofía de la liberación de Dussel, y a su vez funcionará como punto de partida teórico para el desarrollo de una Política de la Liberación y —como hemos mencionado en líneas anteriores— que culmina con la fundamentación de la ética, y la formulación de los principios.

En 1998 en el campo concreto de la política, los principios ético críticos generales pasan a ser principios políticos crítico-normativos, los cuales se sintetizan en el acto con pretensión crítica de justicia, esto es, pretensión de justicia hacia el Otro, que en su distinción metafísica ha sido negado por la totalidad vigente, tal acto situado en el campo de la política cul-

minaría en la praxis de liberación.

En este sentido, la Política de la Liberación sería la piedra angular para la transformación del mundo en la medida en que a partir de aquella se exprese la teoría que se irá creando desde las múltiples experiencias participativas en el ejercicio de una política crítica que tiene como punto de partida al Otro negado por la institucionalidad vigente; ahora bien, aunque la superación del tal mundo desde la praxis de liberación está siempre presente en las distintas etapas de la elaboración filosófica dusseliana, tal se enuncia explícitamente con la categoría de transmodernidad, así, la realización del proyecto civilizatorio transmoderno vendría a ser: 1) la idea regulativa u horizonte siempre presente en la Filosofía de la Liberación de nuestro autor; y 2) la culminación o realización concreta de su propuesta filosófica; propuesta cuya pretensión es de alcance mundial, pues el proyecto transmoderno en tanto proyecto liberador, trasciende la intención primera de la Filosofía de la Liberación, la liberación latinoamericana para emprender el largo camino de la liberación del tercer mundo (y del primer mundo también).

Hemos recorrido brevemente las etapas del desarrollo filosófico de quien se ha posicionado como uno de los pensadores más prominentes del siglo XXI. Quien sin duda alguna ofrece un camino viable al desarrollo del pensamiento crítico no solo latinoamericano, sino mundial, que pretenda estar a la altura de sus circunstancias para pensar una realidad y mundo cada día más complejo y al borde de la hecatombe. Enrique Dussel ha mostrado que es posible pensar desde la *Nada*, —desde el mundo periférico, excluido de los logros de la civilización occidental-europea (y su prolongación norteamericana)— más allá del eurocentrismo con su pretensión de universalidad; así mismo muestra los posibles caminos a seguir en la reflexión filosófica crítica comprometida ética y políticamente con el Otro, el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero e incluso el enemigo; es decir, el pensamiento filosófico de liberación de nuestro autor no se cierra herméticamente cual verdad absoluta que simplemente hay que asumir, y repetir, sino que se ofrece abierta a nuevos desarrollos en los distintos campos objeto de la reflexión de las ciencias sociales y humanas.

Es el pensamiento de Enrique Dussel una plataforma desde la cual es posible afrontar con vitalidad renovada las urgentes problemáticas que nuestra realidad en tanto Otro oprimido, explotado, dominado y excluido, plantea, y cuya superación dará paso a la nueva era mundial transmoderna.

Referencias

- Ardiles, O. (1973). *Hacia una Filosofía de la Liberación latinoamericana*. Argentina: Bonum.
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Chavolla, A. (2019). Eurocentrismo y la obra de Enrique Dussel. En Ledesma, F. y Ortiz, J. (Comp.). *Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel*. (pp. 141-151). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (1975). “La Filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación”, *I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia*, México, 49-56.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*. México: Trotta.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2014). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- Dussel, E. (2016). *14 Tesis de ética*. México: Trotta.
- Dussel, E. (2017). *En búsqueda del sentido*. México: Colofón.
- Fornet-Betancourt, R. (1997). “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”, *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 1(3), 244-266.
- Gómez, O. (2019). “La Filosofía de la Liberación: surgimiento y actualidad. Una aproximación a partir de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone”, *Analéctica*, 5(32).
- Scannone, J. (2009). “La Filosofía de la Liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y vida*, 50, 59-73.
- Solís, N.L., Zúñiga, J., Galindo, M.S. y González, M.A. (2011). La Filosofía de la Liberación. En Dussel, E. Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino”*. (pp. 399-417) México: Siglo XXI.

Solorio, A. y Ortiz, J. (2019). La Transmodernidad como posibilidad de la realización de otro mundo. Una mirada desde el pensamiento de Enrique Dussel. En Ledesma, F. y Ortiz, J. (Comp.). *Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel*. (pp. 197- 218). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

ⁱEn las postrimerías de la década del 60 se produce el “Cordobazo”. Estudiantes y obreros toman la ciudad de Córdoba; acontecimientos análogos se suceden en distintas latitudes, en este cierre de década, la agitación fue la regla, en Francia, México y Alemania tuvieron lugar protestas estudiantiles, a la vez de que algunos de los referentes éticos más prominentes de América fallecieron: el “Che” y el “cura guerrillero” Camilo Torres. Por todo el continente surgieron movimientos de liberación nacional.

ⁱⁱOrlando Fals Borda publicaba su obra *Sociología de la liberación*, Paulo Freire su *Pedagogía del oprimido*; de lo cual deriva la necesidad de formular una filosofía práctica de liberación que no se redujera a ser mero comentario del hacer filosófico europeo.

ⁱⁱⁱEl pensamiento filosófico de nuestro autor pasa por distintas etapas. Tenemos como primera etapa del desarrollo intelectual del filósofo mendocino la que se ha dado en llamar hermenéutica-cultural; por la lectura de las obras de Leopoldo Zea comienza la tarea de encontrarle un lugar a América Latina en la Historia Universal y con ello a su vez comenzar a establecer el estatus ontológico no solo del continente latinoamericano a nivel mundial, sino también del pensar filosófico mismo que se ha desarrollado en este. Dussel reflexiona sobre el Ser de Latinoamérica, cuya dilucidación se torna en condición sin la cual no es posible pensar filosófica y auténticamente desde América Latina, a esta etapa hermenéutica-cultural le siguió la ontológica-existencial, segunda etapa, en la que a partir de Heidegger, Dussel pretendía construir una ética ontológica latinoamericana desde un marco teórico fenomenológico, es en el desarrollo de ésta que se da el tránsito a la tercera etapa, la de la Filosofía de la Liberación.

^{iv}Es en el II congreso de Filosofía Argentina realizado en la ciudad de Córdoba en el año de 1971 en donde se plantea inicialmente la posibilidad de una *filosofía crítica de la liberación*. Dussel presenta la propuesta en su ponencia titulada *Metafísica del sujeto y liberación* (Fornet-Betancourt, 1993).

^vCuarta etapa en el desarrollo del pensamiento filosófico de liberación de Dussel (ver nota 3).

^{vi}Producto de una década de estudio a profundidad de Marx sucedieron las obras: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, de 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, de 1988; *El*

último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana, de 1990; y *Las metáforas teológicas de Marx*, de 1993, publicado por Siglo XXI en 2018, a cuyos trabajos podemos agregar Marx y la modernidad; conferencias de la Paz, dictadas en 1995 y publicadas en 2008 y *16 tesis de Economía Política*. Interpretación filosófica, de 2014.

^{vii}A Marx le interesaba la *negatividad* del proletariado europeo y norteamericano; Dussel hace de la crítica de Marx una mediación teórica para explicar la causa de la negatividad en la periferia mundial.

^{viii}Quinta etapa en el desarrollo filosófico de nuestro autor (ver notas 3 y 5).

^{ix}En noviembre de 1989 Dussel comienza un debate con Karl-Otto Apel en Freiburg que se extenderá por más de una década, en abril de 1991 debatirá en Nápoles con Paul Ricoeur, el mismo año en México con Richard Rorty, dos años después también en México con Gianni Vattimo y en noviembre de 1996 con Habermas en Saint Louis.

^x En tanto pretensión de bondad un perfecto acto ético-moral es imposible de realizar, lo que significa que actos o instituciones buenos o justas y perfectas no son factibles (Dussel, 2016).

^{xi}La ética suministra los principios críticos que guiarán la praxis Política de Liberación, se sitúa entonces como Teoría General de la Política; por lo cual desde lo alcanzado por la Ética de la Liberación se constituirán los principios crítico-normativos de la praxis –política- de liberación. Los principios éticos por su generalidad normativa, subsumidos en un campo particular (económico, político, erótico, pedagógico, etc.) devienen concretos; así por ejemplo podemos enunciar el principio ético: “No mataras”, que es un principio analógicamente general; pero si dicho principio lo subsume el campo político lo podríamos enunciar de la siguiente manera: “No mataras a la oposición en la contienda electoral”, de esta forma pasa a ser un principio normativo político. El principio ético general, el *analogado* principal, se especifica en la *distinción analógica*, es decir, en el campo en el que ha sido subsumido el principio ético general. Entonces la ética en tanto teoría general no tiene un campo particular, propio, por esto, un acto bueno en cuanto tal, es imposible de ser cumplido abstractamente.