

HACIA UNA MIRADA CRÍTICA DE LA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN DESDE LO CONSTITUTIVO DE LO POLÍTICO Y LA DEMOCRACIA¹

Diana Alejandra Díaz Guzmán

Universidad de Santo Tomás, Bogotá, Colombia

dianaadiaz@usantotomas.edu.co

Recibido: 30 de enero de 2022 / **Aceptado:** 10 de febrero de 2022 / **Publicado:** 24 de mayo de 2022

Resumen

Esta indagación filosófica crítica ha buscado comprender el anclaje de los principios ético-normativos que rigen lo político y la democracia en la Filosofía de la Liberación de Dussel. Este texto, particularmente, hace hincapié en el principio formal y la comprensión que tiene el filósofo argentino-mexicano de los elementos constitutivos de lo político. Para tal finalidad, este escrito está dividido en cuatro apartados: el primero presenta el tema; el segundo plantea la necesidad de volver a concebir la doble cara de la modernidad para vislumbrar sus elementos emancipadores, tal como lo son: la democracia, la libertad y la igualdad de condiciones; el tercero esboza los límites intrínsecos en la fundamentación del principio formal, al dejar de lado el conflicto como elemento constitutivo de lo político; el cuarto apartado presenta, de forma breve, la propuesta a las cuestiones abiertas: des-onto-teologizar lo político e incluir en el marco categorial el conflicto.

Palabras clave: Conflicto y consenso, democracia, modernidad, política de la liberación, principio formal

Abstract

This critical philosophical inquiry has sought to understand the anchoring of normative ethical principles that govern politics and democracy in Dussel's Philosophy of Liberation. This text, particularly, emphasizes the formal principle and the understanding that the Argentine Mexican philosopher has of the constitutive elements of the political. For this purpose, this paper is divided into four sections: the first presents the topic; the second raises the need to re-conceive the double face of modernity to glimpse its emancipatory elements, such as: democracy, freedom and equality of conditions; the third outlines the intrinsic limits in the

1 Este artículo es una parte del trabajo de investigación *Aproximación a la Política de la Liberación y la democracia desde la ética normativa de Enrique Dussel*, presentado en la Universidad Santo Tomás para optar al título de Magíster en Filosofía Latinoamericana.

foundation of the formal principle by setting aside the conflict as a constitutive element of the political; the fourth section briefly presents the proposal to the open questions: de-onto-theologize the political and include the conflict in the categorical framework.

Keywords: Conflict and consensus, democracy, formal principle, modernity, politics of liberation

I.

Se ha comprendido cómo la apuesta de la política de la liberación radica en la fundamentación ontológica y en una visión positiva del campo político; para llegar a esta conclusión, Dussel ancló la acción política en otro campo: el ético. En esa medida, se evidencia que su proyecto filosófico aún conserva elementos de su filosofía temprana, tal como se muestra con su concepción de la ética como filosofía primera (metafísica) y su postura de la esfera transontológica, influida por el método analéctico. Por tal motivo, se ha catalogado al filósofo argentino como un pensador fundacionalista, lo que causa controversia en la filosofía política.

En este orden de ideas, el campo político se define como determinante determinado y, además, se sustrae a la historia, dado que responde a ese orden ontológico que trae consigo una visión antropológica, pues “el ser humano es un ser viviente, (...) es originalmente comunitario” (Dussel, 2006, p. 23) y es el querer vivir comunitario lo que se denomina *voluntad de vida*, un fundamento ontológico sobre el cual reposa la política de la liberación. Asimismo, Dussel incorporó a su marco categórico el concepto de *razón intersubjetiva* –surgido a partir del diálogo con Apel–, referido a una capacidad de raciocinio que, en el marco de la política de la liberación, se debe incorporar al querer vivir comunitario para llegar a acuerdos. También se ha vislumbrado que los criterios normativos de lo político no provienen de la lucha política por la hegemonía institucional, ni tampoco son históricos, sino que parten de la dimensión (trans)ontológica en la que se halla la ética, por tanto, son *a priori* de todo el ejercicio del poder.

Ahora bien, en el año 2020 Dussel publicó *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, un texto que pretende evidenciar cómo “la Filosofía de la Liberación desempeña la función de fundamentación filosófica-metafísica y ética del giro decolonial, (...) la crítica a la modernidad y su superación” (Dussel, 2020, pp. 5-6). En

concreto, se considera que este escrito alteró los cimientos de la política de la liberación de Dussel, pues modificó los planteamientos esbozados en la obra de madurez de este filósofo, con el fin de retornar a los postulados de su juventud. Se trata de un cambio a la categoría *modernidad* que, a su vez, influye en los postulados de *transmodernidad*, así como en la inclusión de la teología en lo político, a través de las tres constelaciones. Precisamente, en esta investigación se pretende realizar un análisis de estas modificaciones para ampliar el debate no solo sobre lo político, sino sobre la democracia como sistema político en la Filosofía de la Liberación.

II. Primera crítica a la política de la liberación

En 1992 Dussel fue invitado a dictar unas conferencias en la Universidad de Frankfurt, estas fueron recopiladas y publicadas bajo el título: *1492 el encubrimiento del otro*. La tesis del libro, que generó controversia en el mundo académico, giró en torno a la descripción de la modernidad como un fenómeno conformado por dos caras, en sus términos: “se trata de ir hacia el origen del ‘mito de la modernidad’. La modernidad tiene un ‘concepto’ emancipador racional que afirmaremos que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo desarrolla un ‘mito irracional de justificación de la violencia, que debemos negar, superar” (Dussel, 1994, p. 11). En suma, Dussel consideró en los noventa que la modernidad tenía, por una parte, una naturaleza emancipadora y, por otra, un mito irracional que justifica la violencia; el hilo argumentativo que apoya este carácter del mito está articulado con el eurocentrismo, cuyo componente concomitante es la falacia desarrollista².

Más adelante, en 2015, el filósofo argentino publicó *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, en donde matizó su tesis sobre la modernidad, al afirmar su carácter mundial: “(...) nos vimos en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva ‘exterior’, es decir, *mundial* (no provinciana como eran las europeas), el concepto de *modernidad*, que tenía y mantiene en Europa y Estados Unidos una clara connotación eurocéntrica” (Dussel, 2015, p. 274). Para sustentar lo anterior, Dussel mencionó las etapas de la modernidad que se dieron entre 1492 y 1789 (sin olvidar que se está ante una deconstrucción de la historia universal), y aludió a la reafirmación

2 Para leer más sobre este tema: Díaz Guzmán, D. A. (2019). Implicaciones de los postulados modernos frente al proceso de invasión y posterior planteamiento de la mujer como sujeto latinoamericano en Enrique Dussel. *Sendas Sociales*, N.º 01:17-39.

de América Latina como un elemento constitutivo de la modernidad para el establecimiento del *sistema-mundo*:

En el occidente de la modernidad, que se inicia con la invasión de América por parte de los españoles, cultura heredada de los musulmanes del Mediterráneo (por Andalucía) y el renacimiento italiano (por la presencia catalana en el sur de Italia), es la “apertura” geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control de sistema-mundo en el sentido estricto (...) y la invención del sistema colonial que durante 300 años irá inclinando la balanza económica política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio de mera acumulación originaria del dinero) es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente. (Dussel, 2015, p. 276)

Esta tesis sobre la relevancia de la invasión de América para la constitución del sistema mundo, a partir de las rutas comerciales y el nacimiento simultáneo de la modernidad, el sistema mundo, el colonialismo y el capitalismo, ha sido ampliamente abordada por grupos decoloniales, filósofos e historiadores no eurocéntricos, quienes buscaban contribuir a la comprensión de la historia universal a partir de un giro epistemológico en la interpretación de la Filosofía y las Ciencias Sociales. Por ello, no me centraré en lo ocurrido en 1492, ni en la falacia desarrollista y el mito de la modernidad, sino que deseo traer a colación el crecimiento intrauterino de la modernidad.

Los postulados de la obra de Dussel, expresados entre 1992 y 2016, defendían la dualidad de la modernidad³ y, debido a ello, una de las tareas de la Filosofía de la Liberación era develar el mito de la modernidad y su carácter irracional, su *ego conquiro*. Asimismo, se pretendía manifestar que la modernidad como fenómeno histórico trascendió Europa y tuvo lugar en el sistema-mundo constituido. La modernidad se entendió como un fenómeno mundial irreversible, por lo que Dussel hablaba de un acto de liberación, como una forma de superar lo que ya no es posible modificar históricamente. La riqueza de su análisis se vislumbraba en la combinación del lenguaje

3 Para ampliar el tema se sugiere consultar: Díaz Guzmán, D. A. (2021). La dialéctica entre dos aspectos del discurso político en la modernidad madura. En: Reflexiones sobre la historia mundial de la Política de la Liberación. pp. 81-97. Phillos Academy. Texto que surge de un seminario internacional de la Asociación de Filosofía y Liberación México y fue coordinado por Enrique Dussel, Gabriel Herrera y Joel Hernández.

cepalino con la historia y la filosofía, en una lectura no eurocéntrica de la historia universal.

A pesar de ello, en uno de los ensayos publicados en el año 2020, titulado “Crítica a las muchas modernidades. Un diálogo sur-sur”, Dussel se alejó de la emancipación de la modernidad para centrar su discurso en el mito de la modernidad y en su naturaleza irracional, teniendo en cuenta la dominación político-militar. Lo anterior surgió como respuesta a lo planteado por el filósofo marroquí Taha Abdulrahman, quien propuso la posibilidad de múltiples modernidades. De ahí que Dussel resaltara de manera enfática lo siguiente:

No es posible imitar, aplicar o desarrollar la modernidad existente en otras culturas, ya que no es factible replicarla por ser un hecho irrepetible de la historia mundial. Por ello, habrá que dialogar sobre el sentido de un espíritu de la modernidad, si se tiene en cuenta que la modernidad no es meramente un concepto, sino un hecho histórico singular, irrepetible y no parece sustantivarse como esencia que podría resurgir o renovadamente volver a originarse en futuras modernidades alternativas a partir de otras tradiciones culturales. (Dussel, 2020, p. 23)

La afirmación sobre la modernidad como un hecho histórico singular, irrepetible y característico europeo, supone una contradicción con los argumentos esbozados sobre las dos caras de la modernidad y su alcance mundial a través del sistema-mundo. Si aquello se tomara por verdadero, el planteamiento de la transmodernidad tampoco tendría sentido, tal como lo explicó [Castro-Gómez \(2021\)](#), pues al realizarse este cambio de la concepción dual de la modernidad, la transmodernidad dejaría de ser funcional, en la medida en que no existe la visión emancipadora; por lo tanto, ¿qué se debe asimilar de la modernidad si todo se remonta a una ontología totalizante? La transmodernidad consiste en la apropiación del contenido normativo de la modernidad por parte de aquellos a quienes la modernidad misma excluye. Por consiguiente, no se puede asimilar la presuposición de igualdad que yacía en los imaginarios culturales heredados de las luchas históricas de la humanidad.

Por lo anterior, es necesario abordar en esta parte del presente texto la primera crítica a la política de la liberación, por medio de este argumento: la modernidad no puede ser concebida solo según el mito irracional de conquista política y militar, es preciso volver al planteamiento de la dualidad

de la modernidad para reflexionar sobre aquellos elementos emancipadores que deben ser subsumidos y que pueden enriquecer la política de la liberación. En esa medida, el contraargumento sería el siguiente: la democracia creada en el marco de la modernidad trae consigo elementos emancipadores heredados históricamente que fijan un imaginario igualitario. Por ello, no hago hincapié en la democracia como principio, sino como sistema político (parte B de la *Arquitectónica*).

La política de la liberación debe volver a concebir la doble cara de la modernidad

Con el fin de defender los argumentos anteriores, conviene retomar lo señalado por [Castro-Gómez \(2019\)](#) sobre la segunda cuestión abierta en la teoría decolonial en América Latina, esta versa sobre el occidentalismo y la doble cara de la modernidad. La escuela argentina de liberación y algunos teóricos decoloniales han construido sus teorías desde la cara negativa de la modernidad, concibiéndola como la promesa incumplida de la emancipación de la humanidad en manos del progreso de la civilización europea que indicaba el camino a seguir; ese “proyecto civilizatorio” impulsó la destrucción de otras culturas y, con ello, permitió el triunfo del capitalismo económico. Sin embargo, Castro-Gómez, teniendo en cuenta lo dicho por Mariátegui frente a la crítica hecha por Valcárcel, se preguntó si en realidad no hay nada en la modernidad que no deba ser considerado. En sus palabras:

Cuando el Amauta dice que “no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos occidentales” está desmarcándose, por un lado, del antioccidentalismo de Valcárcel por considerarlo una visión conservadora, bucólica y reaccionaria, pero del otro lado está reconociendo que la modernidad, junto con elementos patológicos, también arrastra consigo elementos *emancipatorios*. ([Castro-Gómez, 2019, p. 96](#))

Este planteamiento es interesante si se piensa en ampliar el panorama de la Filosofía de la Liberación y de la escuela argentina de la liberación, puesto que, si la filosofía se encierra en un dogmatismo que sesga el análisis, se puede caer en una interpretación errónea al no evitar los prejuicios que impiden ver los fenómenos del mundo de la vida, así como en una visión acomodada de los hechos para que encaje la realidad en la teoría y no la

teoría en la realidad. Comparto la idea de que la postura antioccidentalista puede ser tan peligrosa para la construcción de conocimiento como la eurocéntrica, pues si la primera rechaza las teorías europeas, se estaría en el punto de enunciación que tanto se aborrece: el de la negación y la exclusión.

Así, de acuerdo con el hilo argumentativo propuesto por el filósofo colombiano, en la modernidad surgieron varias teorías europeas que tienen elementos emancipadores, tales como: el marxismo y el republicanismo. Desde la perspectiva del filósofo colombiano, en la modernidad reposan unos criterios normativos de los que no se debe prescindir, a saber: la eliminación de la servidumbre que se manifiesta a través de la fuerza de naturaleza y destino, los medios de producción, y las jerarquías sociales y globalizadas (clase, raza, género, sexualidad y religión). Al respecto, Castro-Gómez, considerando las ideas de Echeverría, aclaró que, a pesar de la promesa emancipatoria de la modernidad, cuyo carácter es material (término marxista), el capitalismo presupone un intento fallido de cumplirla, debido a que organiza la vida económica a partir de la negación de ese fundamento, pues da lugar a la desigualdad y racionalidad instrumental. En otras palabras, el capitalismo no es el fruto de los ideales de la modernidad, sino lo contrario, dado que, a partir de la negación de esos ideales, pudo establecer su hegemonía.

Tanto Dussel como Castro-Gómez reconocieron que la modernidad es un fenómeno irreversible del que ninguna cultura podrá sustraerse por completo; por ende, no son antimodernos, sino transmodernos. No obstante, su visión de la transmodernidad no es idéntica. Mientras que para Dussel este concepto surge después de la modernidad y constituye su superación, expresada en un nuevo orden sistémico (por ello la liberación solo es un medio y no un fin en sí mismo), para Castro-Gómez la transmodernidad consiste en atravesar la modernidad y en que quienes han sido excluidos por ella –según un universalismo abstracto– se apropien de su contenido normativo, con el fin de consolidar un republicanismo transmoderno. El punto en común en su idea de transmodernidad, que deseo resaltar en este texto, es la lucha por la soberanía de las instituciones públicas y la apuesta por la democracia, ambas desarrolladas en la modernidad. Además, es clave su insistencia en que los grupos anarquistas, conservadores, fascistas, neoliberales y algunos decoloniales pueden confluir en una misma visión: el rechazo del Estado moderno y, con ello, de la democracia.

Elementos emancipadores en la democracia

Desde la visión no eurocéntrica del filósofo argentino se considera que la democracia, en cuanto *demos*, viene de Egipto y significa aldea. Cabe aclarar que la política no nació en Grecia, sino que fue fruto de una larga tradición vinculada con las instituciones fenicias, caldeas y egipcias que se extendieron con la invasión de los griegos, y cuya función era dirimir conflictos o pactar acuerdos (Dussel, 2007). Sin embargo, más allá de la superación del eurocentrismo, quisiera resaltar que, gracias a los diálogos entre Apel y Dussel, este último evidenció la imperiosa necesidad de tratar la democracia a partir de una esfera de legitimidad, propia de la razón discursiva, y con ella atender a la fuente de dicha legitimidad: la comunidad política. Asimismo, Dussel añadió que a partir de los diversos sistemas de gobierno (las monarquías, los Estados absolutistas) se delimitó:

[Que la democracia es] el único factible para alcanzar legitimidad. Hoy, de lo que se trata es de determinar o mejorar los diversos tipos de democracia (la democracia republicana, liberal, social demócrata, del Estado de bienestar, populista de los Estados poscoloniales, etc.). Los diversos sistemas democráticos empíricos son siempre concretos, inimitables en bloque por otros estados y siempre mejorables. La democracia es un sistema perpetuamente inacabado. (Dussel, 2006, p. 63)

Con todo, la democracia, en la perspectiva de la política de la liberación, no es meramente una institución procedimental en la que prima la finalidad de llegar al consenso, sino que también es normativa, en la medida en que pasa por una obligación subjetiva de los ciudadanos y representantes, pues el cumplimiento de las leyes proviene de ese elemento consensual. En palabras del autor:

El consenso como nota esencial de la definición del poder político, es también un momento del consenso legítimo la simetría en la participación de los afectados. Es decir, todo ciudadano debe poder participar (es un derecho) y tiene la obligación de participar (es un deber) en todo aquello que lo afecta. Si se le impide la participación, o si no es simétrica, es una negación de la democracia —objetivamente, como derecho—, y no sentirse exigido a participar

y luchar por tener simetría es igualmente falta de adhesión a la democracia –subjetivamente, como un deber no cumplido–. (Dussel, 2009, p. 407)

Todo aquello constituye una dimensión ontológica, y pareciese que se está ante una ontología fundamental y existenciaría. Como se indicó, Dussel (2009) no rechaza el sistema democrático, por el contrario, lo cree fundamental, en el marco de la legitimidad, para llevar a cabo los contenidos materiales y procedimentales (formales y factibles) en lo político. No obstante, Dussel sí realizó una crítica al modelo de democracia representativa liberal moderna, con el fin de abrirle paso a la reflexión del poder consensual de la comunidad política, pues son la *voluntad de vida* y la *razón discursiva* las que constituyen para él el poder de la comunidad o poder instituyente.

Conviene recordar que en un fenómeno histórico hay siempre dos caras, y en este caso, efectivamente acontece una burocratización de la democracia liberal a causa de los discursos antidemocráticos que buscan quitarle su sustancia. También habría que reconocer, de acuerdo con Laclau y Mouffe (1987), la existencia de una transformación de la ideología liberal-democrática, que trajo como consecuencia la creación de un *imaginario igualitario*; es decir, una igualación de las condiciones. Este hecho implica una convergencia entre los diferentes agentes sociales que van más allá de una clase social y se enmarcan en una lógica de antagonismos sobre la que se profundiza más adelante. Ahora bien:

Esta «democratización» del liberalismo, que fue el resultado de múltiples luchas, concluyó por tener un impacto profundo en la forma en que la misma idea de libertad era concebida. De la definición liberal tradicional de Locke —«La libertad es no estar sometido a restricciones y violencia por parte de otro»— se ha pasado con John Stuart Mill a la aceptación de la libertad «política» y de la participación democrática como componente importante de la libertad. Más recientemente, en el discurso socialdemócrata, la libertad ha llegado a significar la «capacidad» de efectuar ciertas elecciones y de tener abierta una serie de alternativas reales. Es así que la pobreza, la falta de educación y la gran disparidad en las condiciones de vida, son hoy consideradas como atentatorias a la libertad. (Laclau & Mouffe, 1987, p. 283)

Por ende, la democracia fue transformada históricamente en un imaginario igualitario en el que la libertad está ligada a la democratización de las condiciones objetivas materiales y a la participación política (en la perspectiva de Dussel, la esfera material y formal, de forma respectiva). Cabría mencionar aquí el rastreo realizado por los historiadores de la Escuela de Cambridge, Skinner y Pocock, sobre el concepto de libertad (*libertas*), ya que ellos dieron cuenta de cómo el republicanismo maneja una concepción positiva de la libertad, contraria a la del liberalismo, en la medida en que la igualdad es vista como condición de la libertad y, de este modo, es pública, por lo que el Estado debe intervenir para garantizar la igualdad económica (Castro-Gómez, 2019).

Lo anterior reafirma el carácter histórico del ser humano, pues ese imaginario igualitario que se halla ligado al concepto de libertad, ya sea por el republicanismo o el liberalismo (asunto que merece una revisión más amplia), ha sido heredado y asimilado por diferentes filósofos y pueblos; por ejemplo, en Colombia la apuesta de Zuleta iba en esta vía del *ethos* igualitario, como se puede apreciar en el siguiente fragmento:

No es suficiente con decretar la democracia. Es importante definirla también en términos de igualdad de posibilidades. (...) La igualdad debe ser una búsqueda tanto económica como cultural. Es casi una burla para una población decir que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, si no lo son ante la vida. Anatole France decía en el siglo pasado que estaba «prohibido a ricos y pobres dormir bajo los puentes»; desde luego, la prohibición solo cobijaba a los pobres porque los ricos no tenían necesidad de llegar a esa situación extrema. (...) La igualdad ante la vida es algo que es necesario conquistar. (Zuleta, 2015, p. 42)

En consecuencia, a causa de las condiciones históricas (evidenciadas como herencias de imaginarios fruto de las luchas sociopolíticas o simplemente como aprehensión de ideas políticas), en la concepción de la democracia se estableció la necesidad de igualar las condiciones objetivas materiales. Considero que este imaginario debe ser mencionado de manera explícita por la política de la liberación, ya que es una herencia histórica de la modernidad y de las luchas colectivas que se han convertido en parte de la historia universal; además, incluirlo enriquecería el análisis tanto del

principio formal como del material, dado que el *pueblo* (comunidad política organizada) no es una tabula rasa que solo por impulsos neurobiológicos (el querer vivir) demanda condiciones para ello, sino que al tener un carácter histórico y cultural, el ser humano aprehende ideas heredadas de luchas colectivas. Esta idea cobra más sentido si se tiene en cuenta que los antagonismos en la historia parten de ese imaginario igualitario. Aquello se debe a una concepción del orden político, basada en relaciones de opresión y subordinación, las cuales dejarán como efecto la lucha por el poder desde un campo surcado por antagonismos.

III. Segunda crítica a la política de la liberación

La segunda crítica a la política de la liberación radica en la visión negativa que se tiene del conflicto, pues para Dussel lo que constituye lo político es la capacidad de la comunidad política de llegar acuerdos e instaurar el orden político guiado por una normatividad ética y teológica. Sin embargo, el contraargumento es que el conflicto es constitutivo de lo político, debido a que configura el espacio social e institucional. Si la filosofía de la liberación niega el conflicto para afirmar una completud ontológica que hace hincapié en una macroestructura teológica, se estaría negando el carácter histórico y autodeterminante de los pueblos que surge desde el conflicto, en pro de la absolutización de lo político.

En efecto, la política de la liberación surge de una visión positiva del ejercicio del poder político, pues según esta teoría, los miembros de la comunidad política (*potentia*) fundan el orden institucional a partir de la voluntad que los lleva a pactar acuerdos sobre las necesidades básicas que desean cubrir para poder vivir, y así conforman las *potestas* (el orden institucional). No obstante, el ejercicio del poder se puede corromper (fetichización del poder), con lo cual se empezaría a gobernar sin legitimidad, pues se mandataría mediante mecanismos de dominación y opresión. Por ello, las víctimas de ese orden político injusto se agruparían en consenso, con el fin de disputar la hegemonía institucional en pro de fundar un nuevo orden.

Hasta este punto, lo constitutivo de la política está en la completud ontológica de la *comunidad política* que establece un consenso. Aunque se evidencia un conflicto entre quienes tienen el poder institucional y los miembros de la comunidad política, este no tiene un papel constitutivo, debido a

la visión antropológica según la cual todos se guían por la voluntad de vida para llegar a acuerdos. De hecho, la *Arquitectónica* tampoco desarrolla la idea de lo político a partir de un elemento tan importante como el conflicto, ni siquiera se aborda en el libro, pues Dussel estudiará “los momentos necesarios de un «orden político vigente», el que fuere, de manera abstracta y sin contradicciones todavía; sin conflictos, metódicamente postergados para la sección *Crítica* siguiente” (Dussel, 2009, p. 11); el conflicto es visto como una pugna entre dominadores y víctimas, aun así, el deseo de esta apuesta política es eliminar el conflicto por medio de acuerdos. En este orden de ideas, el conflicto tiene una connotación negativa que se alejaría de esa positividad ontológica o completud ontológica.

Cabe agregar que el tratamiento de lo político desde la perspectiva de la fundamentación ontológica ha recibido múltiples críticas, pues al buscar lo político en el mundo del ser y no en el nivel óntico, se omiten factores como el carácter histórico, los antagonismos y los conflictos. Castro-Gómez (2015) precisó que esta línea argumentativa dusseliana lleva a una visión sustancialista de la comunidad al afirmar que no hay un antagonismo en nombre de una unidad, y de ese modo se pasa por alto que el conflicto es un elemento fundante de lo político. En consonancia, este filósofo habló de una *incompletud ontológica* como categoría política que va en contra vía de la completud ontológica propuesta por Dussel. En sus palabras:

La democracia debe ser pensada como un poder constituyente que emerge de la ausencia de plenitud. (...) pensada como una *potentia* que emerge de la relación antagónica de fuerzas. La democracia será pensada como el momento de constitución de lo social que se funda en la ausencia de determinaciones. (...) El horizonte democrático hace del conflicto la dimensión fundante de la política. (Castro-Gómez, 2015, pp. 306-309)

La cita anterior permite cuestionar si en la filosofía de la liberación de Dussel la constitución de lo político está fundada en una determinación oculta, ya que, según Castro-Gómez y otros filósofos de la corriente llamada democracia radical), la democracia sería una forma de política extendida que emerge de la ausencia de determinaciones o de plenitud. De ahí que el conflicto sea lo constitutivo de lo político, puesto que emerge de las acciones políticas confrontacionales.

En ese sentido, valdría la pena considerar el texto *Las tres configuraciones del proceso de la política de la liberación*, puesto que allí se evidenció la impronta teológica en el pensamiento político de Dussel, un hecho que algunos críticos sospechaban, pero que no se había podido comprobar. En la *Filosofía de la liberación* se explicaba cómo la liberación era un medio para salir de la totalidad sistémica vigente y transitar a una nueva totalidad, utilizando la figura del éxodo en el que Moisés decidió ayudar a la liberación de los esclavos en la tierra de Egipto para llevarlos a la tierra prometida. En contraposición al texto anterior, en el ensayo mencionado el filósofo argentino pretendía mostrar cómo la política, las instituciones políticas, los principios normativos, y todo el plano óntico de la política se sitúa en tres configuraciones que lo determinan, es decir que “lo político tiene tres momentos o configuraciones esenciales con etapas internas discernibles” (Dussel, 2020, p. 10).

Lo problemático de la exposición del movimiento conceptual de la política de la liberación es que estas configuraciones hacen hincapié en la teología y así queda determinada la acción política. Para sintetizar los tres momentos, Dussel propuso la siguiente tabla:

A) Primera configuración: Totalidad vigente	B) Segunda configuración: Ruptura mesiánica	C) Tercera configuración: Creatividad del nuevo orden
a) Acontecimiento originario b) Estabilidad clásica (Estado de derecho c) Agonía, decadencia, represión (estado de excepción)	a) La víctima pasiva b) Acción mesiánica: ruptura c) Praxis estratégica destructiva (estado de rebelión)	a) Reino davídico b) Estabilización (El rey y el profeta)
Momento faraónico Principio conservador Poder como dominación (negativo)	Momento mosaico Principio anárquico Poder liberador (creatio ex nihilo, Hiperpotencia)	Momento de Josué Principio de la imaginación creadora Poder obedencial (positivo)
Política de la liberación, vol. II. La Arquitectónica. Primera sección, caps. 1-3	Política de la liberación, vol. III; § 30-35. La crítica. Segunda sección, cap. 4	Política de la liberación, vol. III, § 36-44. Tercera sección, caps. 5-6

(Dussel, 2020, pp. 11-12).

El primer momento o configuración se llama *totalidad vigente*, allí se pretende explicar cómo surge el orden político vigente, entendido como una totalidad en donde confluyen tres etapas: la *aurora* o *inicial*, en la que se

establecen las instituciones y, a su vez, la clase dirigente mediante el consenso del pueblo; la etapa *clásica* que describe el momento de estabilidad de la totalidad vigente; y la *decadencia*, representada a través de la figura del Estado fetichizado, y ejemplificada con el Estado zarista al que Lenin se enfrentó.

Asimismo, sin perder de vista la figura de Lenin se describió el segundo momento o configuración, llamado *ruptura mesiánica* e ilustrado con la Revolución de octubre. En este momento se describe cómo surge la necesidad de instaurar un nuevo horizonte político para que se supere el Estado dominador, que sería el zarista. Con ese fin en mente, Dussel recurrió a 11 tesis del texto *20 tesis de política*, pues allí se afirma cómo para construir un nuevo sistema es necesario deconstruir o destruir el antiguo orden vigente. Por lo tanto, los momentos internos dentro de esta segunda configuración son: la crítica de la dominación y, posteriormente, la praxis misma de la deconstrucción del orden imperante en el que se puede usar o no la fuerza en defensa del pueblo. En términos de [Dussel \(2020\)](#):

El espíritu mesiánico se conserva en el reino davídico o posteriormente sobre todo cuando se produce la agonía del sistema vigente, en la dialéctica anotada por P. Ricoeur entre profeta y el rey. El rey es el proceso de institucionalización fetichista del Estado (...) metafóricamente los pecados de David, que de meshíakh (guerrillero de las montañas de Israel) se transforma en rey. (...) El profetismo, en cambio, es la permanencia del espíritu mesiánico o crítico en el transcurso del tiempo de la política positiva y creativa del nuevo orden en la tercera configuración. (p. 18)

Según este filósofo, el tercer momento o configuración es el momento más complejo de la política; se le denomina *creatividad del nuevo orden*, ya que se trata de la creación de nuevas instituciones. En este caso se acude a la figura de los soviets para explicarlo, pues es este el momento en el que Lenin debió crear otro orden sistémico. Por consiguiente, la política se muestra como un momento positivo, creativo y de construcción de la historia, lejos de la positividad del sistema dominador.

Por lo expuesto hasta ahora, ante el cuestionamiento sobre la determinación oculta en la política de la liberación se puede dar una respuesta afirmativa. Es posible inferir, entonces, dos implicaciones de esta impronta teológica. En primer lugar, las *tres constelaciones* constituyen lo político en

un campo teológico y no político, pues toda acción política supone la subsunción de los momentos mesiánicos y proféticos; de acuerdo con [Castro-Gómez \(2021\)](#): las instituciones democráticas y el pueblo deben sustantivar el espíritu profético y mesiánico.

Se sigue de lo anterior que, al trasladar la acción política al campo teológico, toda forma de actuar está predeterminada por una necesidad oculta que responde a un orden mítico. En esa medida, el actor de la política no es el pueblo como la articulación de fuerzas que deciden disputarse el poder institucional y que, a su vez, lo fundan, sino un “espíritu”, un ser metafísico que se encarna y replica tres momentos originarios y previsualizados en un orden permanente, omitiendo que el orden social es contingente y muta todo el tiempo. Por ende, es un hecho que la filosofía de la liberación sigue sin subsanar el carácter histórico, debido a la preponderancia de lo metafísico.

En segundo lugar, al proponer las tres constelaciones de la política de la liberación, ancladas en el campo teológico, Dussel volvió a perder de vista el conflicto como factor constitutivo de la política y la democracia, ya que siguió abordándolo como una pugna entre dominadores y víctimas, cuya solución es instaurar un orden social, a través de nuevos pactos que garanticen el poder-vivir. Por tal motivo, se debe tener en cuenta:

[Que] la comunidad política no puede reducirse a un consenso alcanzable o por alcanzar, a la permanencia, a una comunidad de valores o a la unidad en la diferencia de intereses. La comunidad no sería un proyecto, ni algo dado, sino un trazado que se reconfigura en las mismas manifestaciones de un pueblo dividido. ([Quintana, 2012, p. 189](#))

Aunque Dussel vislumbró que ningún sistema político puede ser perfecto y que en el consenso van a quedar excluidos, al parecer se alejó de esa concepción de contingencia de la que emergen los actores y las circunstancias, de ahí que la política de la liberación omita el carácter irreductible de lo político. Adicionalmente, es por ello por lo que las constelaciones aparecen como la formulación de un modelo ideal donde se sustantiva el espíritu mesiánico y profético que deconstruye y construye sobre postulados metafísicos, y que está lejos de concebir las acciones políticas como confrontaciones que emergen de un conflicto capaz de configurar el espacio social e incluso

el tiempo, no ya como momento originario, sino como *acontecimiento*, en palabras de Badiou, o *desacuerdo*, en palabras de Rancière. El conflicto es concebido como momento previo al consenso que debe superarse a través de acuerdos. Entonces, el conflicto es pensado desde la negatividad y como algo no deseable en una sociedad.

Así, se ha podido apreciar cómo el fundamento de lo político en Dussel se establece sobre una base teológica. La completud ontológica, por su parte, reposa en las tres constelaciones que configuran, determinan y condensan lo político de forma previa. De otro modo, si se quisiera dejar de lado *Siete ensayos* y hacer énfasis en las otras obras de madurez, el resultado sería idéntico: se encontraría la política fundada en la metafísica (ética), lo cual traería como consecuencia que los elementos constitutivos de la política se hallen en acciones exteriores a los miembros de la comunidad. Por esta razón, lo inherente a lo político (por ejemplo: los conflictos, el antagonismo, la democracia) queda estancado e inclusive neutralizado bajo una normatividad que está predeterminada a la acción política, en la medida en que no contempla el carácter óntico en el que se desarrolla la vida cotidiana, y con ella, la historia, la cultura y la contingencia.

IV. Desontoteologizar para politizar la política de la liberación

Para culminar, hay que insistir en que el trabajo teórico de Dussel es un gran aporte para la filosofía política contemporánea, por ello me atrevo a señalar dos temas en los que estoy trabajando y serán desarrollados en otros trabajos de investigación para seguir robusteciendo las herramientas teóricas legadas: el primero abarcar tres principios ético-normativos desde la des-onto-teologización de la Política de la Liberación. Lo anterior afecta los cimientos de la propuesta dusseliana, soy consciente de ello. Sin embargo, hay que evaluar de manera crítica si la constitución de lo político pasa por esta articulación con la ética vista como la extensión onto-teológica o, si en cambio, la vinculación con la ética puede reconfigurarse sin esa extensión, en pro de pensar desde la irreductibilidad de lo político. Las *tres constelaciones* constituyen lo político en un campo teológico y no propiamente político, pues toda acción política supone la subsunción de los momentos mesiánicos y proféticos; de acuerdo con [Castro-Gómez \(2021\)](#): las instituciones democráticas y el pueblo deben sustantivar el espíritu profético y mesiánico.

El segundo tema, debería profundizar en los elementos constitutivos de lo político para vislumbrar la integración del conflicto al marco conceptual general de la Filosofía de la Liberación, ya que el límite intrínseco en la fundamentación del *Principio formal o democrático* radica en la comprensión de los actores políticos o *comunidad política* y los elementos constitutivos del campo político, ya que como se ha expresado con amplitud, del diálogo con la Ética del Discurso de Apel surge en Dussel el reconocimiento de dos postulados fundamentales: el consenso y la comunidad. Estos postulados iluminan la construcción del orden institucional y el ejercicio del poder, sin duda alguna. El dilema del fundamento estriba en la comprensión de la configuración y el dinamismo del campo político. Para ello, es menester articular el conflicto como categoría no como momento *a priori* y durante el establecimiento del consenso de las víctimas, sino que, por el contrario, como un elemento *sine qua non* para pensar lo político, dado que, como lo afirmaba Zuleta en 1985:

Es necesario comenzar por reconocer que el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social, como de la independencia misma. (...) La erradicación de los conflictos y su disolución en una cálida convivencia no es una meta alcanzable, ni deseable, ni en la vida personal ni en la colectiva. Es preciso, por el contrario, construir un espacio social y legal en el cual los conflictos puedan manifestarse y desarrollarse. (Zuleta, 2020, p. 71)

Lo normativo de la Política de la Liberación no puede ser ajeno y *a priori* de las dinámicas del campo político, en contraste, a partir de allí se van configurando los actores, el antagonismo, el conflicto, el consenso, la acción estratégica-factibilidad, el ejercicio del poder y las luchas sociales que buscan una igualdad de condiciones objetivas materiales. Cabría mencionar que, el conflicto no es guerra, ni violencia, es un elemento constitutivo de lo humano que merece ser manifestado y tramitado como oportunidad de crecimiento personal y social, como lo manifiesta Zuleta (2015), no se trata de vivir, pese al conflicto, en una sociedad democrática, se trata de reconocer el desacuerdo, tramitarlo más no abolirlo como si fuese negativo y evitable.

Se ha podido reafirmar que mientras se da la transición hacia otro orden sistémico(transmodernidad), es necesario aprehender los elementos

emancipadores modernos, de ahí que se deba defender la democracia como sistema institucional (la parte B de la Arquitectónica), pues solo en esta forma de gobierno se inscribe la lucha por los derechos fundamentales como fruto de los elementos constitutivos de lo político: el conflicto y el consenso; ya que las luchas sociales surgen como desacuerdo dentro del marco de la democracia (mucho más amplio que el imago que tenemos de la democracia liberal) y que en algún momento se cristaliza en un consenso que da a lugar al establecimiento de derechos de la comunidad política.

Referencias

- Castro-Gómez, S. (2015). Repetir la democracia. En: *Revoluciones sin sujeto*. Pp. 303-379. México: Akal.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un Republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (15 de febrero de 2021). Dussel – fundamentación del giro decolonial (2). [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://youtu.be/EQVOru5m6pk>
- Díaz Guzmán, D. A. (2019). Implicaciones de los postulados modernos frente al proceso de invasión y posterior planteamiento de la mujer como sujeto latinoamericano en Enrique Dussel. *Sendas Sociales*, N.º 01:17-39.
- Díaz Guzmán, D. A. (2021). La dialéctica entre dos aspectos del discurso político en la modernidad madura. En: *Reflexiones sobre la historia mundial de la Política de la Liberación*. Pp. 81-97. Phillos Academy. Recuperado de: <https://storage.builderall.com/franquias/2/6163630/editor-html/9056792.pdf>
- Dussel, E. (1994). *1492 el encubrimiento del otro*. La Paz: Plural editores CID.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2007). Localización del lugar crítico-político en los sistemas regionales anteriores a 1492, (pp. 15-35). En: *Política de la liberación, Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación, Vol. II Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). Hegemonía y radicalización de la democracia. En: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. (pp. 245-318). Madrid: Siglo XXI. Recuperado de: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Aime_zapatistas/Hegemonia_estrategia-Ernesto_Laclau.pdf
- Quintana, L. (julio-diciembre 2012). Democracia y conflicto en los bordes de la violencia y la institucionalidad. En: Principios. *Revista de Filosofía*, 14 (32), 181-203.
- Zuleta, E. (2015). *Colombia, democracia y derechos humanos*. Bogotá: Ariel.
- Zuleta, E. (2020). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Bogotá: Ariel.