

Enrique Dussel: ética y política

Alejandro Moreno Lax

RESUMEN: En estas páginas resumiremos la obra completa de Enrique Dussel, poniendo especial atención a la evolución de su ética de la liberación y sus repercusiones en la política de la liberación, con sus dos ideas fundamentales: la pretensión ética de bondad y la pretensión política de justicia.

ABSTRACT: In these pages we will summarize Enrique Dussel's complete work, paying special attention to the evolution of his ethics of liberation and its consequences for the politics of liberation, specifically his two fundamental ideas of the ethical pretension of kindness and the political pretension of justice.

I

Vamos a recorrer las distintas etapas del pensamiento de Enrique Dussel siguiendo la evolución de su propuesta ética así como sus repercusiones en su actual política de la liberación, con el fin de mostrar de forma sintética la fervorosa actualidad de este autor para el presente.

Enrique Dussel nace en Mendoza (Argentina) en 1934, y desde entonces ha publicado más de 50 obras. La voracidad de su producción intelectual es paralela a la intensidad de sus continuos viajes por todo el mundo, animada ya desde su juventud por la diversidad de ciudades en las que vivió, trabajó y estudió: Mendoza, donde logró la Licenciatura en Filosofía; Madrid, donde logra el doctorado en 1959 con la tesis *El bien común. Su inconsistencia teórica*, y donde paradójicamente descubre América Latina, al entrar en contacto en la Residencia Guadalupe con otros compatriotas del continente; Nazaret, atraído por el sacerdote Paul Gauthier, y donde trabaja como carpintero durante dos años; Münster y Mainz, donde continúa con sus estudios universitarios; Sevilla, donde estudia en el Archivo de Indias entre 1964 y 1966; y París, logrando en 1965 la licenciatura en Ciencias de la Religión en el Instituto Católico y en 1967 el doctorado en Historia por la Sorbona, con la tesis *Les Evêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l'indien (1504-1620)*.

Esta brillante formación académica, inusitada en aquella época tratándose sobre todo de un latinoamericano, le mantuvo apartado durante una década de su tierra natal, pero constituye el germen de quien se convertirá en todo un «caníbal» de la filosofía. Es muy difícil encontrar en la literatura filosófica postmoderna de hoy, tan fragmentaria y especializada, autores con una semejante voluntad de sistema, de articular corrientes más allá de la mera reinterpretación de clásicos repetidos hasta la saciedad, de renovación continua, de atención a los nuevos debates y a sus propios críticos, y, sobre todo, de creatividad.

II

La primera etapa del pensamiento de Dussel estuvo muy influida por la ontología de Heidegger y la hermenéutica de Paul Ricoeur, ya siendo el autor consciente de la «intencionalidad filosófica» de su proyecto: elaborar una filosofía latinoamericana original. En esta década de los sesenta, como habilitado en la Universidad del Nordeste y en la Universidad de Cuyo, escribe *El humanismo semita*¹ (1963, aunque publicado en 1969), *El humanismo helénico*² (1964, aunque publicado en 1975), y *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*³ (publicado en 1974). En estas obras practica el método de interpretar la representación existencial que se hace una cultura de sí misma a partir de su narrativa simbólica, y lo aplica a los tres fenómenos antropológicos y culturales más decisivos para la formación del hispanismo invasor de América desde 1492: el pensamiento judeocristiano y el pensamiento griego. Estos ensayos de filosofía de la cultura estaban encaminados a un proyecto posterior que nunca se tematizó como tal: elaborar una filosofía latinoamericana a partir de una exégesis de todo el legado ético-mítico precolombino. En esta etapa ya se reflejan algunas de las características que acompañarán toda la obra del autor: 1) un interés por una ética *afirmativa* como filosofía primera; 2) un método filosófico capaz de integrar textos no convencionales para la historia de la filosofía; 3) un uso permanente de la historia como premisa para un pensamiento siempre «situado» geográficamente y temporalmente; 4) una crítica al dualismo cuerpo-mente, ya en los griegos, y que posteriormente rastreará en todo el pensamiento occidental hasta Habermas; 5) un anhelo por construir categorías propiamente latinoamericanas.

Dussel, a fin de cuentas un inmigrante de una nación excepcionalmente enriquecida dentro del contexto latinoamericano, había descubierto la realidad de la pobreza en distintas comunidades árabes de Israel en 1959, encuentra en la antropología semita una cosmovisión que preconiza sus posteriores desarrollos éticos:

Si la originalidad de la antropología semita es presentar al hombre como unidad indivisible, la originalidad de la ética hebrea es la de haber guardado ese monismo en el plano *moral*. Si todo lo real ha sido creado por Yahveh, el bien y el mal moral, es decir, los actos humanos en tanto buenos o malos tienen una fuente única *creada*: el corazón humano –y no un dios-. Siendo operados por el hombre –el bien y el mal- no pueden ser ya “criaturas” (cosas), por cuanto el hombre no crea, sino que fabrica, modifica. El mal y el bien será una *relación* intersubjetiva⁴.

En adelante veremos cómo poco a poco dirigirá sus reflexiones hacia una ética de la liberación cuyas notas constituyentes serán el materialismo anti-dualista y la alteridad intersubjetiva.

III

Pero a finales de los años 60 ocurren varios sucesos que obligan a Dussel a desplazar sus supuestos filosóficos. Es el inicio en toda América Latina de las dictaduras militares de Seguridad Nacional auspiciadas desde el Pentágono de EEUU: Brasil, Argentina, Chile, etc.; los movimientos contestatarios de origen universitario (con la matanza en 1968 de 200 estudiantes en la plaza de Tlatelolco en México D. F. o el llamado «cordobazo» en Argentina); el desarrollo de la teoría de la dependencia con Fernando Henrique Cardoso, Celso Furtado o André Gunder Frank, el nacimiento de una literatura latinoamericana politizada con Alejo Carpentier o Gabriel García Márquez, la lectura política que hace Herbert Marcuse sobre la ontología y los movimientos nacionales de liberación en África, América Latina y Asia. Además, Dussel lee hacia 1969 la obra del belga de origen judío Emmanuel Lévinas, *Totalité et infinie*, decisiva para sus nuevos planteamientos.

El fenómeno de la liberación nace intelectualmente no sólo a través de la sociología crítica, sino también en el ámbito de la teología⁵, la pedagogía⁶ y la filosofía latinoamericana. Se trata de un movimiento de clara vocación ética y política que arranca con una subversión de términos: si hasta entonces se hablaba de naciones subdesarrolladas y naciones desarrolladas, ahora comenzó a hablarse del fenómeno de la dependencia y la liberación, junto a los dos sujetos que le son propios, el opresor y el oprimido. El giro fue evidente: el desarrollo de unos pocos produce el subdesarrollo de la mayoría en proporciones desorbitadas; o lo que es lo mismo, dependencia y subdesarrollo están directamente relacionadas. Dussel, lector de Lévinas, participó activamente en este proceso, despertando, como él mismo dice, del «sueño ontológico» heideggeriano. En el filósofo judío descubre la tesis de que, frente a la idea de sustancia (Aristóteles), de espíritu (Hegel) o de comprensión (Heidegger), Lévinas propone una reflexión del gozo sensible anterior a la razón cognoscente, a la vez que la noción de socorro al prójimo *en tanto que Otro* desconocido, que tampoco es una comprensión cognitiva, sino una hospitalidad instintiva ante el dolor de la *víctima* resultado de esta pulsión de alteridad del hombre. Se trata de la anterioridad del existente respecto al ser, del cuerpo frente a la conciencia; en otros términos, de la comprensión de la totalidad a la infinita revelación de la alteridad.

El filósofo argentino comienza a releer la historia del pensamiento occidental en clave «totalizante», siguiendo a Lévinas, detectando en todos los momentos filosóficos más destacados una *dialéctica de la totalidad* y una *ontología de la identidad*, desde Parménides hasta Heidegger. La dialéctica de la totalidad consiste en la comprensión del sentido de los entes del mundo; no es simplemente el mundo de los entes, sino la realidad tal y como le atribuimos un significado; es el mundo en su horizonte hermenéutico, el ser-en-el-mundo, como dice Heidegger. La diversidad de los entes dispersos u objetos reales mundanos, económicos, naturales, etc., alcanzan unidad en esta operación totalizante del sujeto como actor cognitivo y separado de sus relaciones intersubjetivas, del cara-a-cara propio del humanismo semita. Esta operación de reunir lo disperso en una misma unidad de significado es lo propio de la ontología y su deseo de identificación. Identificar es subsumir lo diverso en lo mismo, la alteridad en la ego-idad, la multiplicidad en la unidad:

La diferencia de los entes indica, con respecto al fundamento, dependencia; con respecto a los otros entes, negatividad: uno no es el otro, son diferentes. La totalidad de los entes o partes diferentes se explica o se fundamenta en la identidad del ser del todo. Ser, identidad y fundamento son el desde-donde surge el ente, la diferencia y la dependencia. Depende el ente porque se funda en el ser del sistema⁷.

El pensamiento occidental es eurocéntrico porque es ontológico y dialéctico, es decir, porque identifica desde sus propias categorías la diferencia de aquello que le es extraño, tornándolo dependiente de este proceso ontológico de identificación que aspira a una totalidad. La totalidad subsume la diferencia, como en el *noûs* de Aristóteles que subsume la dependencia de la mujer, los niños o los esclavos respecto del varón político; o el «Yo pienso» de Descartes, que racionaliza el «Yo conquisto» de Hernán Cortés; o el Estado de Hegel, cuya identidad se compensa con la emigración a las colonias de quienes viven en condiciones precarias⁸.

Dussel supera la ontología y la dialéctica por medio de la metafísica (o trans-ontología) y la «analéctica» (o más allá de la dialéctica). Estas reflexiones ya se encuentran en distintos artículos desde 1971⁹, como el denominado «Metafísica del sujeto y liberación», una ponencia presentada en el II Congreso Argentino de Filosofía en la ciudad de Córdoba (y que, según el autor, fue la primera vez que se empleó el término de «filosofía de la liberación»). A la pregunta del libro de Salazar Bondy ¿Existe una filosofía en América?, Dussel argumenta que:

La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. (...) La metafísica, como la relación verificante del pensar al mundo se funda, en último término, en lo ético: la relación de hombre a hombre, hombre que enfrenta a otro hombre como un rostro que trasciende a toda comprensión mundana veritativa como una libertad desde la que emerge, desde el misterio, una palabra revela lo imprevisible. Lo ético, hombre-hombre, concretamente: opresor-oprimido, viene a fundar toda vocación filosófica. (...) Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, “desde dentro” de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía, que emerge de la praxis y que la piensa, es la filosofía postmoderna cuando parte de una praxis que supera la dialéctica del sujeto como dominador-dominado¹⁰.

Este es un texto lleno de Lévinas, donde la praxis de liberación tiene un método filosófico que denomina analéctica. Se trata de la superación de toda ontología totalizante a partir de una *metafísica de la alteridad*: la relación de proxemia, de cercanía con el Otro, con lo diferente a mi identidad, la cual es una experiencia ética (y no óntica) que nunca se agota porque es infinita. La metafísica consiste en esa infinitud más allá de la ontología, y su práctica, que se da en el cara-a-cara entre humanos, es una ética. El neonato viene al mundo desde esa *experiencia original*, primera y metafísica, de proximidad y sensibilidad, que supone madre-hijo, y sólo después, con el crecimiento, la cultura y la socialización llega el proceso de alejamiento y objetivación hermenéutica y cognitiva de los entes. En esta década de los 70, y concretamente en su *Filosofía ética de la liberación*, de 1973, conviven en Dussel una nueva metafísica del Otro y una nueva ética «analéctica», de corte levinasiano, junto a una ética todavía heideggeriana; Dussel transita de una ética existencial del poder-ser hacia una analéctica como metafísica del Otro:

El fundamento de la ética es el ser del hombre que se comprende existencialmente como poder-ser¹¹. Ese ser como poder-ser adviniente, comprendido dialécticamente, en posición existencial, es idénticamente el deber-ser¹². El ser como poder-ser es entonces deber-ser; el poder-ser, como origen desde el cual parte hacia una libertad la exigencia como obligación, es el deber-ser¹³.

Esta es todavía una ética del sujeto, escrita como capítulo hacia 1970, que convive con una nueva metafísica levinasiana que expresa en páginas posteriores, escritas después de una estancia en 1972 en Europa donde dialogó con el propio Lévinas:

La filosofía no sería ya una ontología de la Identidad o la Totalidad, no se negaría como una

mera teología kierkegaardiana, sino que sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una metafísica histórica. La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada por los posthegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Lévinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son la pre-historia de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano¹⁴.

Todos ellos tienen un límite: son europeos que piensan desde el «centro» del sistema, desde la Totalidad de la metrópoli dominadora de sus colonias, desde el Sistema del capitalismo mundial. Dussel interpreta el «Otro» como el indio excluido, el africano, el pueblo excluido, la nación explotada. De todas formas, y como reconocerá años después, se trataba de una visión pasiva del Otro, como de un sujeto al que hay que servir pero que no tiene acción propia más que el ser escuchado. El Otro representa ese pasaje «analéctico» de la Totalidad identificada y conocida a la infinitud del rostro desconocido y excluido. Este método analéctico será la nueva «ética metafísica» que descubre y desarrolla Dussel a lo largo de los años 70¹⁵, aplicándolo a la económica, la política, la erótica o la pedagógica, detectando sus distintos momentos de dominación y de exclusión, y también de liberación. Desde entonces el trabajo intelectual de Dussel como *filosofía de la liberación* se radicaliza y se politiza, se convierte en una crítica del presente con todas sus consecuencias, a veces tan negativas como en 1973, con la bomba que le colocaron en su casa de Mendoza un grupo de ortodoxos peronistas de derecha. Junto a él aparecen otros iniciadores del pensamiento de la liberación como Oswaldo Ardiles, Juan C. Scannone, Salazar Bondy o Leopoldo Zea. También Horacio Cerutti, aunque con grandes diferencias respecto a Dussel.

IV

La dictadura militar argentina le obliga al exilio, y Dussel emigra a México gracias a Leopoldo Zea. Poco a poco, el filósofo argentino comprende que su análisis metafísico y ético necesita articularse en el contexto histórico donde se producen las relaciones de dominación y dependencia entre las naciones del «centro» europeo y la «periferia» postcolonial. El nuevo tránsito de la filosofía de Dussel se produce de la analéctica de la Totalidad como Exterioridad del Otro empobrecido al nuevo análisis del capitalismo como economía de explotación mundial y fuente de la pobreza latinoamericana. Dussel acude al marxismo a pesar de los dos problemas que se le plantean: la creciente desacreditación del socialismo real soviético y su visión de Marx como filósofo europeo de la totalidad¹⁶. Los análisis del marxismo estándar europeos de tipo althusseriano le parecían insuficientes por su economicismo científico, excesivamente dogmático para un nuevo análisis que se pretende emprender desde el enfoque original de América Latina. El argentino, descendiente de alemanes de tradición marxista, se ve obligado él mismo a leer en su totalidad, «palmo a palmo», como dice, la obra de otro filósofo judío¹⁷, Karl Marx, acudiendo directamente al Instituto Marxista Leninista de Berlín, que por aquella época trabajaba en la publicación de las obras completas de Marx y Engels. Lee todos los manuscritos con cuidado y atención, especialmente los *Grundrisse* y las cuatro redacciones del *Capital*, con el privilegio de leer toda la obra antes de ser publicada.

Dussel se zambulle totalmente en la obra de Marx en los años 80, paradójicamente una década de abandono generalizado del marxismo en Europa, de la histórica caída del Muro de Berlín en 1989 y la disolución definitiva de la URSS en 1991. De nuevo contracorriente, el argentino descubre un Marx que considera desconocido e inconcluso, lleno de posibles desarrollos y muy pertinente para el pensamiento latinoamericano. En esta época publicará *La producción teórica de Marx*¹⁸, donde estudia «la primera redacción del Capital» (los *Grundrisse*, de 1857-1858), *Hacia un Marx desconocido*¹⁹, donde estudia la Contribución de 1859 y los Manuscritos del 61-63

(la llamada «segunda redacción»), y *El último Marx* (1863-1882) y *la liberación latinoamericana*²⁰, donde estudia la tercera y cuarta redacción. Dussel estudia la lógica del capital encubierta por la Economía Política como producción de valor. El capital como función del crecimiento ilimitado de la tasa de ganancia produce un valor de uso y un valor de cambio que, en realidad, fetichiza y encubre aquello que en realidad subsume: la dignidad del trabajo como fuente de todo valor, como infinitud creativa de la corporalidad subjetiva.

El Marx que nos presenta es profundamente ético, dejando de ser un filósofo de la totalidad para convertirse en el modelo filosófico de la alteridad y la exterioridad:

El Marx que nos importa no es “el que entró en crisis” en Europa –allí era un Marx científico para el positivismo, teleológico históricamente, materialista dialéctico, etc. “Nuestro” Marx se sitúa, en cambio, en el nivel de las necesidades vitales básicas: es un Marx económico-antropológico, ético, de un “materialismo” productivo que permite al mismo tiempo fundar una liberación nacional y popular, [dado que] lo esencial es el comer²¹.

Sus reflexiones sobre el concepto de *trabajo vivo* expresan su nueva concepción de la infinitud:

“Fuente” trascendental a la “totalidad” del capital: lo no-capital, el no-Ser del capital, la realidad del “trabajo vivo”: A esto lo hemos llamado “Exterioridad”: lo “anterior” (en la lógica dialéctica del concepto, y en la realidad histórica), lo “exterior” (lo que surge en la circulación todavía no capitalista: desde un punto de vista lógico [circulación del no-capital todavía] e histórico [el mercantilismo precapitalista]), lo trascendental por anterioridad. Porque es “trans-ontológico” (si lo ontológico es el ser del capital como fundamento: el valor que se valoriza), porque está “más-allá” que la totalidad (con anterioridad y exterioridad) lo denominamos lo “meta-físico” (si se entiende que “meta” indica lo “más-allá”, y “fysis” el ser mismo). El “trabajo vivo” es así la “fuente meta-física” o que guarda exterioridad con respecto al capital como tal (como “totalidad”). Este punto no ha sido nunca vislumbrado con claridad por el marxismo posterior a Marx²².

V

A partir de estas investigaciones sobre la obra de Marx, Dussel se lanza a la construcción de una nueva ética «naturalizada» con fundamentos materiales, de contenido. A lo largo de los años 90 comienza a discutir públicamente con figuras relevantes de Europa y EEUU como P. Ricoeur, G. Vattimo, R. Rorty o K.-O. Apel. De hecho será éste filósofo alemán, padre de la ética del discurso, su principal interlocutor. Desde el año 1989, invitado por Raúl Fonet-Betancourt a un encuentro hispano-germano en Friburgo denominado «Fundamentación de la ética en Alemania y América Latina», se sucederán durante más de una década una serie de encuentros entre Dussel y Apel en Alemania, Brasil, México, Rusia y El Salvador. La importancia de confrontarse con el formalismo ético es importante para Dussel porque 1989 es el año de la caída del Muro de Berlín, lo que filosófica

mente significaba una derrota definitiva para el marxismo en favor de un triunfo incontestable y definitivo del pensamiento liberal-kantiano, paralelo a la imposición del capitalismo neoliberal como el supuesto «fin de la historia». El argentino quiere proponer una ética de contenidos materiales válida en América Latina y en todas las culturas del mundo, lo que llamará una *ética de la liberación*, de ahí el interés por debatir con el máximo representante, junto a J. Habermas, de una ética formalista o procedimental denominada *ética del discurso*. Por un lado, Apel²³ sostiene que la ética del discurso comprende una «parte A», ideal, que contempla las reglas *formales o ideales* de la argumentación y conforme a una *comunidad ideal de habla*, con el fin de lograr consensos de tipo jurídico-normativo, y una «parte B», material, donde una comunidad *real* e histórica que, aunque no comprende a todos los afectados, por responsabilidad co-solidaria pactan consensos con el fin de corregir la existencia de las desigualdades y asimetrías existentes, funcionando como *idea regulativa* la mencionada comunidad ideal de habla, a la que todo proceso de argumentación debe aspirar. Con esta «parte B» trata de contestar a la primera crítica que le hace Dussel: es empíricamente imposible reunir *de facto* a todos los afectados en una discusión racional de validez intersubjetiva. El argumento esgrimido por Dussel está en la finitud de la inteligencia humana para descubrir el alcance potencialmente infinito de afectados que deberían formar parte de la discusión, máxime en una sociedad globalizada como la nuestra. Se trata de una nueva Totalización que incluye implícitamente un momento inevitable de encubrimiento del Otro. La segunda crítica se dirige al formalismo de los actos de habla de una comunidad ideal de comunicación, proponiendo en cambio la *interpelación* dentro de una comunidad *real* de comunicación cotidiana. La interpelación es la acción vocativa del pobre que no posee competencia lingüística, pero que se comunica como *epifanía*, como rostro de lo desconocido y excluido. De este modo, la propuesta que Dussel lanza a Apel, evidentemente, es la de un pronunciamiento a favor de su propia ética de la liberación, aunque asumiendo los presupuestos de la ética del discurso como parte integrante de la arquitectónica general del proceso ético de liberación. Para Dussel:

No se trata sólo de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino también y principalmente de que la norma básica formal tenga por función la aplicación del principio material, (pues) la norma material es la condición de posibilidad de «contenidos» de la «aplicación» de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede (debe) reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano aquí y ahora”²⁴.

Dicho de otra manera, para el filósofo argentino todo procedimiento formal de discusión siempre se refiere a un momento material relacionado con la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana. Éste es, de hecho, el argumento fuerte que desarrollará en su *Ética de la liberación* de 1998, la que podemos considerar como su *primera obra de madurez*.

VI

Paralelamente a los distintos encuentros con Apel, Dussel trata de complementar sus estudios sobre Marx con los aportes neurocientíficos de Gerald Edelman²⁵ y con el naturalismo evolutivo de Humberto Maturana²⁶. La *Ética de la liberación* está dividida en dos partes fundamentales: una *ética material de la vida como ideal* y una *ética crítica de la opresión real*, cada una de ellas con tres principios respectivos: el principio de verdad práctica, el principio de validez formal y el principio de factibilidad, para el primer caso; y el principio crítico-material, el principio crítico-discursivo y el principio de liberación, para el segundo caso. Esta ética de la vida trata de articular tres aspectos éticos de la razón sin instancia última, sin una jerarquía entre ellos, inspirándose, si se nos permite la generalización, en Karl Marx, Jürgen Habermas y Max Weber; o lo que es lo mismo: la materialidad del trabajo vivo, la formalidad de la ética del discurso y la factibilidad de la razón instrumental. Lo que llamará

pretensión de bondad es su fin último. A pesar de ello, sí es cierto que en esta ética parece haber un predominio de lo que denomina la *universalidad de la vida*; la vida en el sentido de la sensibilidad material existente en cualquier sujeto humano. El concepto de vida en Dussel ha de entenderse como corporalidad perceptiva, sensible y necesitada, que pertenece a un sujeto ético consciente, libre y responsable de sí, que busca su propia *conservación, reproducción y crecimiento*.

También influido por Xavier Zubiri y Frank Hinkelammert, la vida es el modo en que está mediada toda nuestra *realidad* y toda nuestra *objetividad* y, por tanto, toda nuestra *racionalidad*. Por ello, *la condición de posibilidad* de toda mediación real es la vida, pues para que exista un ser tiene que existir como estar, como vida, y todo lo que esté fuera de ella no es vida ni ética. Se trata de un principio de razón cuya universalidad está en los propios mecanismos auto-regulativos del *cerebro*, siendo su espontaneidad anterior a cualquier desarrollo de la conciencia reflexiva. La racionalidad del cerebro que ordena la persistencia en la vida es el primer mandato para cualquier forma de realidad objetiva, pues él es quien dirige la verdadera astucia de la razón. Dice Dussel que:

El cerebro es el órgano directamente responsable del “seguir-viviendo”, como reproducción y desarrollo de la vida humana del organismo, de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto ético, (pues) el sistema nervioso cerebral actúa por selección, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto humano, y esto desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético más heroico o sublime”²⁷.

Ésta no es una ley racional válida para Occidente, sino una verdad objetiva y material que reclama a cualquier comunidad y civilización de la historia humana. A partir de estas premisas cabe establecer la racionalidad de la vida como:

Principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, lo mismo que a los valores o las diversas maneras de cumplir la «vida buena», la felicidad, etc. Pero todas estas instancias no son nunca el principio universal de la vida humana. El principio las penetra a todas y las mueve a su auto-realización”, pues “toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como *contenido* último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida *humana* en concreto”²⁸.

En esta formulación está la idea de «disfrute» de Lévinas²⁹ y el naturalismo del Marx³⁰ «humanista» de Althusser.

Pero la pulsionalidad del principio no es exclusivamente solipsista o individualista si tenemos en cuenta que el ser humano, además de los procesos instintivos y autorregulados del cerebro, posee también una capacidad de reflexividad y de conciencia, lo cual le distingue de cualquier otro ser viviente; es el momento de la conciencia

naturalizada. Se trata de la condición *heterónoma* del ser humano (y no exclusivamente *autónoma*), la cual le impele irremediablemente a asumir formas de responsabilidad (tutelar o contractual) que exceden a la responsabilidad por la vida propia³¹. Hacerse cargo del resto de seres humanos, es decir, preservar la vida de quienes nos rodean, no consiste en un mero mandato moral escrito en un papel o en unas tablas de la ley, sino que pertenecen originariamente a la propia condición del ser humano.

A partir de esta doble constitución del ser humano como ser autónomo y heterónimo, como «poder vivir» y como «poder dar vida», Dussel se enfrenta al problema de la falacia naturalista de Hume³², es decir, el tránsito de un juicio de hecho resultado de una determinación causal a un juicio normativo resultado de una exigencia moral, o lo que es lo mismo, *del ser natural al deber ser moral*. Para negar esta supuesta falacia apela a la innegable autoconciencia de todo individuo sobre sus propios actos, así como a su consecuente dimensión de responsabilidad hacia sí mismo y corresponsabilidad hacia los demás:

Pareciera entonces que todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano como humano incluye siempre, necesariamente (por ser un sujeto humano y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que «entrega» su propia vida a la exigencia de conservarla –y más si se considera que la motivación del puro instinto específico se ha transformado en exigencias de valores culturales³³.

Con estos argumentos ya expuestos, y con el fin de ser conciso, cabe decir que la razón pragmática-discursiva de Habermas (momento intersubjetivo del consenso) y la razón instrumental de medios-fines de Max Weber (momento fáctico de aplicación estratégica) serían los otros complementos racionales, éticos, de esta primera parte de la ética material de la vida como ideal.

En la segunda parte, que consiste en una *ética crítica de la opresión real*, parte del momento de la existencia del Otro como víctima del sistema y de la legalidad, como pobre, como excluido. Es el momento del *principio ético crítico-material*, que se corresponde con el incumplimiento del principio material de verdad práctica.

El funcionamiento de todo sistema social es siempre imperfecto dada la existencia de grupos sociales que no pueden desarrollar sus potencialidades de vida, sus aspiraciones de felicidad o, lo que ocurre en muchas ocasiones, ni siquiera conservarse como mera facticidad, como mera existencia que sobrevive; es el *homo sacer* de Agamben. Dussel, en contra del pensamiento liberal, plantea una interesante distinción entre la *legalidad* y la *legitimidad*: legal es toda norma institucionalizada dentro de un sistema vigente (político, económico, cultural, etc.) que genera inevitablemente víctimas de algún tipo; legítima es la acción de la víctima que quiere transformar dicho sistema en otro que cumpla el principio material de la vida. Esta es una distinción que Dussel aclarará mejor en su *Política de la liberación II. Arquitectónica*, de 2009.

En la medida en que esto ocurre, las acciones (conforme a lo que denomina *principio de liberación*) emprendidas por los grupos oprimidos (a partir del consenso logrado conforme al principio crítico-discursivo) se pondrán en marcha *transformando* algunos aspectos de ese sistema formal vigente o incluso llegando a una transformación total, lo que se conoce como *revolución*. Transformación y revolución son dos velocidades diferentes para tomar una posición crítica ante la realidad, ya que morir:

Es el criterio negativo y material último y primero de la crítica en cuanto tal³⁴.

Las acciones emprendidas por estos grupos excluidos estarán siempre fuera de la legalidad, pues su objetivo es transformar dicha legalidad misma, pero sus acciones serán legítimas³⁵, pues están orientadas a modificar una situación opresora que les impide construir cualquier proyecto de felicidad; la acción será tanto más legítima cuanto mayor sea la dificultad de producción y conservación de la vida como pura existencia empírica. Desde la óptica de la alteridad (del Otro), que es la víctima, tanto legalidad como legitimidad nunca coinciden, pues la legalidad es sedimento del sistema opresor, es ya una forma de muerte.

De este modo no se contempla la muerte como violencia, sino mediante un dudoso eufemismo que Dussel denomina «coacción legítima» o acción crítica. No cabe hablar de asesinato o matanza en el sentido de acto violento, sino como coacción legítima al servicio del principio racional de la vida. Se trata de una tesis bastante discutible. Legítimo, en definitiva, es lo que resulta del llamado *principio liberador*, según el cual, toda norma, acción, táctica, etc., debe ser el resultado de una decisión simétrica validada intersubjetivamente por los interlocutores, las víctimas, y puesta en práctica efectivamente con el fin de *liberar* a las víctimas de una situación real que le impide desarrollar sus potencialidades humanas en favor de una situación futura donde sí le sea posible.

Pero a esta ética de la liberación, que se autodenomina ser una «ética de la vida», suscita algunos interrogantes, ¿por qué la vida no se plantea también como una cuestión de ética medioambiental? Si el recalentamiento global del planeta, con sus devastadoras consecuencias, afecta a todos por igual, ¿quién es el oprimido? ¿No sería la humanidad en su conjunto? Y más aún, si la naturaleza es el afectado ¿no es insuficiente el «rostro del Otro» cuando se trata de un ser vivo no humano³⁶? También se echa en falta una discusión con el actualísimo debate de la bioética más allá de cuestiones escolásticas sobre el aborto o la eutanasia: ante posibles prácticas de clonación o eugenesia con seres humanos con fines perfectivos ¿podrían ser catalogados estos híbridos y *cyborgs* como oprimidos del sistema vigente? ¿Qué sentido tendría la liberación para ellos y ellas?

VII

La década de 2000 la ha dedicado Dussel fundamentalmente a la filosofía política, un campo de aplicación (como tantos otros) de la ética, ya que la ética no tiene un campo específico sino que se manifiesta en todos: la economía, la política, los medios de comunicación, el deporte, etc. Si en la *Ética de la liberación* encontramos una introducción histórica, una fundamentación de principios y una crítica, ahora ocurrirá lo mismo con la política, solo que a cada una de dichas partes le dedicará todo un libro. Esta trilogía, denominado *Política de la liberación*, pertenecen al mencionado período de madurez del autor, cuyo estilo es cada vez más articulado, técnico, lleno de discusiones con los principales autores y las distintas corrientes actuales; en definitiva, es un proyecto cuya envergadura recuerda al de Hegel, salvando las obvias diferencias.

La primera gran obra de este período³⁷ es la *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Consiste en un trabajo histórico que pretende una subversión de la filosofía política tradicional, tanto para el esquema convencional que se sigue a nivel universitario como para el debate propio de la filosofía occidental. Bajo la idea de *giro descolonizador* plantea la cuestión desde una perspectiva mundial, al hilo del discurso político que ya está presente en las primeras grandes civilizaciones: Egipto, Mesopotamia, China, India, el imperio Azteca y el imperio Inca, grandes culturas de enorme complejidad en su organización política (es el trabajo de la narrativa simbólica que le inspiró Ricouer). En este sentido, es muy insistente en demostrar el antecedente de la cultura egipcia y la cultura comercial fenicia en la formación del *demos* griego.

El libro sigue un esquema pretendidamente anti-eurocéntrico, reduciendo la historia de Europa a una simple etapa más de la historia de las ideas políticas. Dussel insiste una y otra vez en que, hasta el siglo XV, siglo de la *invasión* de América, Europa Occidental era un rincón del mundo alejado de las grandes rutas del tráfico comercial árabe, indostánico y chino. De hecho, la verdadera hegemonía mundial no la alcanzará hasta las fechas de la Revolución Industrial inglesa en 1800, derrocando así el hasta entonces predominio de China, según una

original interpretación de A. G. Frank³⁸.

Dussel utiliza el término de la liberación en esta *Política de la liberación* en un sentido estrictamente intelectual; es decir, trata de liberar la filosofía de los encubrimientos teóricos occidentales que ocultan la riqueza histórica, cultural e intelectual de los distintos periodos del pasado, las distintas formaciones políticas y las múltiples reflexiones de lo político. Reducir el pensamiento a un estrecho viaje desde Grecia hasta EEUU o a un corto tiempo desde el mundo Antiguo hasta la Posmodernidad son algunas de las simplificaciones tradicionales que, todavía hoy, se siguen cometiendo con una inocencia que Dussel tacha de helenocéntrica (por instalar el origen de la filosofía política en la Gracia antigua), occidentalista (por menospreciar la importancia filosófica de los textos orientales de Europa, como Bizancio) y eurocéntrica (por el menosprecio generalizado a todas las producciones del mundo alejadas de Occidente). No elabora una mera historia de las ideas políticas, ni tampoco un sistema de ideas políticas. Antes bien, se trata de un metarrelato (en el sentido de Lyotard), intencionadamente subjetivo y situado desde una perspectiva latinoamericana. Este enorme relato no sólo desmonta la estructura filosófica occidental, sino que además tiene una triple intención: demostrar la mundialidad milenaria de la filosofía política, reconstruir el relato filosófico latinoamericano como originario de la Modernidad en el siglo XVI y legitimar el estatuto epistemológico de la propia filosofía del autor, la filosofía de la liberación. Es más, nuestro autor defiende la universalidad de su filosofía en la medida en que representa el marco teórico de toda filosofía que esté, por un lado, contextualizada en una praxis temporal y geográfica concreta y, por otro lado, elaborada desde una perspectiva no occidentalizada conforme al concepto de *pueblo*, fuente del poder político y víctima encubierta por la mayoría de sistemas políticos de la historia.

Aunque sea brevemente, es interesante destacar la importancia que Dussel atribuye al siglo XVI portugués y español, una etapa intelectual que vivió el «Yo conquisto» de Hernán Cortés cien años antes de que Descartes, alumnos de jesuitas españoles en La Flèche, proclamara el famoso «Yo pienso». El primer debate moderno es el que dirime la escolástica española del siglo XVI en torno a la justificación de la conquista contra los indígenas sin alma (como Ginés de Sepúlveda) o su defensa como alteridad (como Bartolomé de las Casas). Éste último representaría, 300 años antes que Kant, la primera crítica del presente:

Con esto España quedaría redefinida como el primer Estado «moderno», y América Latina, desde la conquista, sería el primer territorio colonial de la indicada Modernidad. Moderna, entonces, en tanto que es la «otra cara» bárbara que la Modernidad necesita para su definición. Si esto fuera así, los filósofos españoles y portugueses (aunque practicaron una filosofía de cuño escolástico, pero por su contenido moderna) y los primeros pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el *inicio de la filosofía de la Modernidad*. Antes que Descartes o Spinoza (ambos escriben en Ámsterdam, provincia española hasta 1610, y estudian con maestros españoles), debe considerarse en la historia de la filosofía política moderna a un Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o un Francisco Suárez³⁹.

Precedido por una obra sintética y de fines pedagógicos⁴⁰, en 2009 publica su *Política de la liberación II. Arquitectura*, uno de sus libros más importantes hasta ahora, si no el que más. Es un trabajo de ontología política que subsume los supuestos éticos anteriormente explicados, donde la *pretensión de bondad* (éticamente no cabe hablar de un acto perfecto) es reinterpretada en la política como *pretensión de justicia* (políticamente no cabe hablar de acciones o instituciones perfectas, sin discordia y sin repercusiones negativas):

Se trata de una subsunción determinante de los principios éticos por parte de los principios políticos. La «pretensión de bondad» del acto ético es subsumida en una más compleja e institucionalizada «pretensión política de justicia», en un campo específico práctico, en tanto cumple las exigencias de la normatividad propia de la política *como política*. El que no cumple con las exigencias normativas de la política no es sólo un mal ético, sino que comete una injusticia *política*, cuyas contradicciones, debilitamiento del ejercicio del poder consensual (*potentia*), ineficacia o corrupción (fetichismo de la *potestas*) se dejará ver a corto o largo plazo⁴¹.

Siguiendo de cerca a Schopenhauer, establece que la fuente del poder está en nuestra *voluntad-de-vivir*, en la afirmación de nuestra supervivencia por nuestras intenciones y acciones. Este momento, que es previo a toda constitución política, representa un *fundamento afirmativo del poder* (en contra de una larga tradición europea que entiende el poder como dominación: Hobbes, Kant, Webber, Schmitt, Foucault, etc.). Se trata de un *poder-actuar* como capacidad para afirmar la vida. Este primer momento del poder, y ahora siguiendo a Spinoza, se «manifiesta» como *potentia*, como capacidad popular en tanto que fundamento positivo de lo político (o también *poder político en-sí*) de instituir y estabilizar el poder-vivir como poder político *obedencial*, la *potestas*, que representa el momento de lo que llama «la escisión ontológica». Se trata de dos momentos fundamentales de la política, inevitables en toda agrupación social histórica:

Esta pura *potentia* inmediata, el mero poder político de la comunidad política indiferenciado, sin mediaciones, sin funciones, sin heterogeneidad es anterior a toda exteriorización. Es el «ser en-sí» de la política; es el «poder en-sí». Es la existencia todavía irrealizada; es una imposibilidad empírica. Sería el caso de una comunidad en el ejercicio de una democracia directa que determinaría en cada instante todas las mediaciones para la vida y todos los procedimientos unánimes de las tomas de decisiones. Como esto es imposible, acontece la «escisión ontológica» originaria, primera. La *potentia*, el poder político de la comunidad, se constituye como voluntad consensual instituyente: se da instituciones para que mediata, heterogénea, diferenciadamente pueda ejercerse el poder (la *potestas* de los que mandan) que desde abajo (la *potentia*) es el fundamento de tal ejercicio (y por ello el poder legítimo es el ejercicio por los que mandan obedeciendo a la *potentia*): poder obedencial. Al poder político segundo, como mediación, institucionalizado por medio de representantes, le llamaremos *potestas*⁴².

De esta manera, y de un modo *análogo* a la ética, la política como tal se articula como un poliedro que tiene tres aspectos fundamentales, siendo cada uno de ellos, a su vez, también poliédrico: las *acciones*, las *instituciones* y los *principios*. La complejidad de lo que llama «el campo político» le obliga a discutir contra el pragmatismo estratégico y decisionista de la filosofía política conservadora o anarquismo de derecha (como Carl Schmitt, que privilegia el momento de las acciones); contra el legalismo kantiano liberal (como Habermas, que privilegia el

ámbito jurídico de las instituciones); y contra el principalismo voluntarista de tipo anarquista (como Antonio Negri o John Holloway, que privilegian el necesario pero insuficiente ámbito de los principios). Consecuente con su *Ética de la liberación*, Dussel considera la aplicación de la ética al campo político por medio de una articulación sin instancia última de tres momentos normativos implícitos en toda sociedad histórica y política, que a su vez subsumen los principios éticos: la obediencia al principio material de verdad práctica como deber del querer vivir de una comunidad conforme a un *principio político de fraternidad* (subsunción del principio ético-material de la vida); la obediencia al principio *formal* de igualdad en la participación discursiva de las tomas de decisiones políticas que afectan a la vida de la comunidad conforme a un *principio democrático o de legitimidad institucional* (subsunción del principio ético-formal del discurso); la obediencia al principio de factibilidad como libertad en la aplicación de las posibilidades ecológicas, económicas, técnicas, etc. para la consecución de preservar y desarrollar la vida en comunidad, conforme a un *principio político a la vez instrumental y estratégico* (subsunción del principio ético de factibilidad). Así lo resume Dussel:

Podemos afirmar que el cumplimiento serio de estos tres principios políticos permiten honestamente al agente político (o a la institución) tener al menos una «pretensión política de justicia», intersubjetiva (en cuanto a la vigencia de su conciencia normativa) y objetiva (con legitimidad *real*, no solamente legal o formal). Pero es más, el cumplimiento de estos principios constituyen la posibilidad real de la existencia de lo que llamamos *poder consensual* no fetichizado como mediación para la sobrevivencia (no sólo como permanencia sino como acrecentamiento histórico-cualitativo de la vida humana) que se produce por momentos que son fruto de las exigencias de los nombrados principios⁴³.

La idea de *obediencia* es muy importante en esta reflexión, pues trata de desconstruir la tradicional negatividad que se le suele atribuir al poder entendido como «los que mandan, mandan mandando», frente a una visión afirmativa del poder político, bien formulada por el zapatismo de Chiapas como «los que mandan, mandan obedeciendo». Contra el utopismo anarquista, Dussel indica la inevitabilidad de las instituciones políticas de mando, pero también frente al realismo político desde Maquiavelo, establece el funcionamiento de la política institucionalizada como un *servicio obedencial* de unos representantes comprometidos con afirmar la voluntad de vivir de una comunidad. En última instancia se trata de legitimar la capacidad política de la llamada sociedad civil para fiscalizar al poder, para controlarlo, para exigirle, para participar en él, para promover una opinión pública crítica, para recordar y defender los fines últimos del campo político en el sentido de proteger y desarrollar la vida de forma sostenible en el largo plazo («la vida perpetua», parafraseando a Kant), en un sentido económicamente justo, ecológicamente equilibrado, culturalmente simbolizado. Se trata por tanto de defender los nuevos movimientos sociales como los representados en los distintos Foros Sociales Mundiales desde Porto Alegre desde 2001, los movimientos indigenistas, sindicales, estudiantiles, etc. Son ellos, más allá del simple bipartidismo institucionalmente generalizado, los que mejor analizan y reflejan los desequilibrios e injusticias de todo sistema político vigente, y los que mejor anticipan las futuras propuestas que mejor regenerarán la tendencia del poder a «fetichizarse», es decir, a convertirse en autorreferente y siervo de sus propios intereses, y no los intereses obedienciales de la comunidad a la que representan.

Pero cabe señalar una objeción de método a esta impresionante obra. Si la filosofía de la liberación es un discurso de inclusión del excluido como fetichización teórica y práctica del poder autorreferente (colonial o post-colonial), parece que en su desarrollo como filosofía política de la liberación no termina de articular el momento específicamente político de la sociedad tribal, al entregar el momento de las «instituciones» al nacimiento de las

ciudades en la etapa neolítica y reduciendo las sociedades anteriores a una proto-política⁴⁴. Parece que este aspecto no queda suficientemente claro, y en este sentido la antropología política de un Pierre Clastres⁴⁵ es muy útil. Las sociedades tribales no sólo no desaparecieron con la «revolución neolítica», sino que llegan hasta nuestros días, constituyéndose como el modelo social más longevo, estable y sostenible de la historia de la humanidad. En tanto que sociedad, como también señala Antonio Campillo⁴⁶, además de cumplir con un campo económico, familiar o simbólico, presentan un campo específicamente político en el que la figura de un jefe carismático representa una forma de poder servicial (y no un precedente monárquico). Por eso, los miembros de la sociedad tribal se «instituyen» con determinadas trazas corporales una identidad política que normalmente reciben en el ritual de tránsito de la infancia a la madurez, y se caracterizan por su beligerancia ante una posible dominación política de tipo estamental o estatal, interna o externa, de ahí su condición de ser sociedades *contre l'État*.

Por último, y como ha reconocido el propio Dussel después de la publicación de esta obra, tampoco queda suficientemente integrado el papel activo que debe componer el amplio ámbito de la sociedad civil organizada dentro de nuevas e inéditas instituciones políticas dentro de una, hasta hoy, inexistente *democracia participativa*. Estas consideraciones, que el autor no introducirá hasta la tercera parte de esta trilogía, todavía inédita, van a encarar una nueva *ontología política constitutivamente participativa*, donde las instituciones de democracia participativa jugarán un papel a la vez propositivo y fiscalizador, creativo y judicial, respecto de las instituciones representativas. Esta novedad, que debe constituir una verdadera revolución política en este siglo XXI dentro del marco institucional, pone en evidencia que esta *Arquitectónica*, aunque crítica, todavía se encuentra dentro del esquema representativo-liberal que triunfó hace 200 años. Dussel, que quiere continuar en política el proyecto deconstructivo que Marx emprendió en economía contra las categorías de la economía burguesa, se ve obligado de nuevo a revisar su misma obra.

Notas

1. DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.
2. DUSSEL, E., *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Eudeba, 1975.
3. DUSSEL, E., *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974.
4. *El humanismo semita*, cit., p. 39.
5. Gustavo Gutiérrez publica su *Teología de la liberación* en 1971.
6. Paulo Freire publica su *Pedagogía do oprimido* en 1968.
7. DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Ediciones la Aurora, 1985, p. 38. La edición original es de 1977, escrita desde el reciente exilio mexicano, y por tanto, sin bibliografía.
8. Precisamente para combatir este prejuicio, el propio Dussel, junto a Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, acaba de editar un diccionario de más de mil páginas denominado *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino»*, México, CREFAL/Siglo XXI, 2009. Se trata de un texto elaborado por más de 100 colaboradores.
9. Recogidos en una antología de ensayos denominada *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973.
10. «Metafísica del sujeto y liberación», en: *América Latina: dependencia y liberación*, cit., pp. 87-88.
11. DUSSEL, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 52.
12. *Para una ética I*, cit., p. 64.
13. *Para una ética I*, cit., p. 89.
14. *Para una ética I*, cit., p. 156.
15. DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I y II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; Tomo 3, México, Edicol, 1977; Tomos IV y V, Bogotá, USTA, 1979-1980.
16. *Para una ética II*, cit., p. 47.
17. De nuevo, la experiencia que tuvo Dussel durante su juventud en Israel fue determinante en sus lecturas posteriores de los dos autores más influyentes en su obra: Lévinas y Marx.

18. DUSSEL, E., *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse de Marx*, México, Siglo XXI, 1985.
19. DUSSEL, E., *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI, 1988.
20. DUSSEL, E., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990.
21. *El último Marx*, cit., p. 268.
22. *El último Marx*, cit., p. 371-372.
23. Un desarrollo de la parte A y la parte B de la ética del discurso de Apel se puede encontrar en el primer encuentro que tuvo con Enrique Dussel, con la conferencia titulada “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”. Todos estos encuentros están recogidos en la obra DUSSEL, E. y APEL, K. O. *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2005.
24. *Ética del discurso y Ética de la liberación*, cit., p. 350.
25. EDELMAN, G. M., *The remembered present. A biological theory of consciousness*, Nueva York, Basic Books, 1989.
26. MATURANA, H., *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1985.
27. DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, § 60.
28. *Ética de la liberación*, cit., § 57.
29. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie Générale Française, 2003, capítulo A de la sección II: “La separación como vía”.
30. MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2003, p. 192.
31. Hans Jonas, en *El principio de responsabilidad*, argumenta de un modo similar en torno a nuestra facultad de la responsabilidad, a la vez natural y ética, en: JONAS, H., *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 2004, p. 160.
32. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana II*, Libro III, 1, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 671.
33. *Ética de la liberación*, cit., § 108.
34. *Ética de la liberación*, cit., § 363.
35. Todo lo contrario que en Weber, que entiende el Estado (o la legalidad) como “un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente”. En: WEBER, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 43-44.
36. Esta es una crítica muy acertada de Jacques Derrida a Lévinas en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, p. 128.
37. En 2001 publica una recolección de ensayos de teoría política que denomina *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, y en 2007 una obra semejante denominada *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés.
38. FRANK, A. G., *ReOrient. Global economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press, 1998. Se trata de una tesis que reconoce el propio Adam Smith en su *Riqueza de las naciones*.
39. *Política de la liberación I*, cit., p. 13.
40. Me refiero a 20 tesis de política, México, Siglo XXI, 2006.
41. DUSSEL, E., *Política de la liberación II. Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009, § 372.
42. *Política de la liberación II*, cit., § 259.
43. *Política de la liberación II*, cit., § 375.

Address Correspondences to:

Alejandro Moreno Lax
 Philosophy Department
 University of Murcia
 alezheia@yahoo.es