

Libertad, normatividad y liberación en la filosofía política de Enrique Dussel. A propósito de algunas críticas desde la tradición agonística

Freedom, Normativity and Liberation in Enrique Dussel's Political Philosophy. Concerning Some Critics from the Agonistic Tradition

Juan Pablo Patitucci

Universidad de Buenos Aires,
Instituto de Filosofía.

Correo electrónico: patitucci_90@hotmail.com

Resumen:

Partiendo del análisis de la filosofía política de la liberación de Enrique Dussel el trabajo presenta una contraposición con otro modo de entender el fundamento de la política. Desde la tradición agonística, Santiago Castro-Gómez concibe dicho fundamento como atravesado por una negatividad constitutiva: el antagonismo. Tal negatividad implica para este autor una libertad anterior a cualquier sistema político concreto. A su vez, critica la incapacidad del filósofo argentino para reconocer la inerradicabilidad del antagonismo como “esencia” de lo político, confundiendo libertad con liberación y fundamentando la política en una normatividad extrapolítica. Las hipótesis del trabajo se centran en la dialéctica entre los principios ontológico-políticos y los principios crítico-negativos en la obra dusseliana, así como en la elaboración de una normatividad de tipo política. Este abordaje permite analizar la pertinencia de las críticas y sus consecuencias en un estudio de las relaciones entre libertad, normatividad y liberación en la obra del argentino.

Palabras clave:

Libertad, liberación, normatividad, política de la liberación, agonística.

Abstract:

By taking the analysis of liberation's politics made by Enrique Dussel as starting point, this communication presents an opposition against another way of understanding political foundation. From the agonistic tradition, Santiago Castro-Gómez conceives political foundation as crossed by a constitutive negativity: antagonism. To this author such negativity implies a freedom previous to any concrete political system. At the same time, he criticizes the Argentine philosopher's inability to recognize the inerradicability of antagonism as the “essence” of the politics itself, which drives him to confuse freedom and liberation and to found politics in an extra-political normativity. This paper focuses on the dialectics between the ontological-political principles and the critical-negatives ones in the dusselian work, and on the elaboration of a political-type normativity. This approach allows us to analyze the relevance of Castro-Gómez's critic and its consequences for a study of the relations between freedom, normativity, and liberation in the Argentine philosopher work.

Keywords:

Freedom, Liberation, Normativity, Liberation's politics, Agonistic

Anacronismo e Irrupción, Vol. 11, N° 20
(Mayo – Octubre 2021): 65-90

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 15/03/2021
Fecha de Aceptación: 20/05/2021
ISSN: 2250-4982

Introducción

Tomando como marco la filosofía política de Enrique Dussel, se busca entablar un diálogo fructífero a partir de algunas críticas que le han sido formuladas por Santiago Castro-Gómez. Estas se refirieron fundamentalmente a dos cuestiones: la relación entre libertad y liberación y entre ética y política. En el libro *Revoluciones sin sujeto* (2015), en el contexto del estudio de la obra de Slavoj Žižek, Castro-Gómez realiza un recorrido por varios autores de la filosofía política contemporánea. A través de él, el autor presenta las coordenadas principales de una tradición significativa de la filosofía política contemporánea: la tradición agonística. Según esta última, el propósito de la filosofía política está relacionado con el establecimiento de vínculos entre: (a) las instituciones, rituales y prácticas de la política empírica; (b) las condiciones ontológico-políticas a partir de las cuales aquellas cobran sentido. En ese recorrido, el autor realiza un balance de la postura del filósofo esloveno que le permite sopesar las adhesiones y críticas que tiene con esta teoría y, simultáneamente, poner en diálogo la tradición mencionada con propuestas filosófico-políticas de autores latinoamericanos, como Enrique Dussel¹ o Ernesto Laclau.

Este trabajo aborda los fundamentos de la filosofía política de la liberación de Dussel con la intención de presentar las críticas realizadas por Castro-Gómez y las consecuencias que esas críticas tendrían al ser asimiladas por la teoría política dusseliana. Para ello, se proponen los siguientes pasos: (a) en primer lugar, se reponen las notas esenciales de la tradición agonística tal como estas fueran presentadas por Castro-Gómez, a partir de su lectura de Nietzsche y Foucault; (b) en segundo lugar, se analiza la fundamentación de la política presentada por

¹ Respecto de los vínculos entre Dussel y Castro-Gómez, cfr. Camelo-Perdomo, 2020 y Camelo-Perdomo 2021. Ambos artículos tratan sobre las relaciones generales entre ambos autores, las críticas que el colombiano ha dirigido al autor argentino y algunas de sus respuestas. Los textos se refieren sobre todo a las relaciones entre modernidad, posmodernidad y transmodernidad. En ellos se exponen, especialmente, los conceptos que Castro-Gómez toma de Dussel para realizar su propuesta de una “democracia transmoderna”. Sin embargo, el núcleo del problema tratado aquí se toca solamente de manera tangencial.

Dussel en su *Política de la liberación* (2009), poniendo especial énfasis en los principios que fundamentan la disciplina y la práctica política y, sobre todo, en el carácter positivo que Dussel le imprime a tales principios; (c) en tercer lugar, se examinan las críticas realizadas por Castro-Gómez a la concepción dusseliana del fundamento de la filosofía política, reconstruyendo específicamente los acercamientos y apartamientos que dicha concepción tiene con la tradición agonista. Sobre todo, allí se realiza una comparación entre las preconcepciones teóricas de ambos autores en lo que respecta a la relación entre totalidad y exterioridad. Para ello se aborda no solo la posición dusseliana sobre el tema sino, a su vez, la posición de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004) que subyace a las críticas de Castro-Gómez. (d) Por último, incorporando algunas de las objeciones realizadas por el autor colombiano, se presenta un balance crítico de la filosofía política dusseliana. Concretamente, se revisan las determinaciones entre los distintos principios propuestos por Dussel (material, formal y de factibilidad), así como la relación que el argentino propone entre la ética y la política.

Con ese fin, este trabajo propone dos hipótesis: (a) mientras que los principios ontológico-positivos de la política de la liberación dusseliana la alejan de la tradición agonística, los crítico-negativos, basados en su relación de *exterioridad* con aquellos, la acercan; (b) a través de la postulación de una relación analógica con la ética, la concepción dusseliana permite elaborar una normatividad que obligue *políticamente*, aunque para Castro-Gómez dicha normatividad (ética) de la política signifique una pérdida de autonomía del campo político.

La tradición agonística según Castro-Gómez

En el estudio dedicado a la filosofía žižekiana, Castro-Gómez critica la lectura del filósofo esloveno sobre el “posmodernismo” (Castro-Gómez, 2015: 224). Para ello, parte del análisis que realiza Žižek de la conocida frase foucaultiana que reza “allí

donde hay poder, hay resistencia”. Según Žižek, esta indica que en las relaciones de poder establecidas y en las luchas que se gestan contra ellas resulta imposible la irrupción de algo nuevo. Esto es, afirma la imposibilidad de la aparición de algo ajeno a los procesos de subjetivación que se dan en esos conflictos (Castro-Gómez, 2015:236). Con el fin de evitar dicha imposibilidad, Žižek postula un sujeto trascendental escindido (Žižek, 2001), es decir, un sujeto atravesado por una fractura constitutiva. En una dirección similar, Castro-Gómez, reponiendo la lectura foucaultiana, reconstruye una tradición que concibe las relaciones sociales como fundamentadas en un antagonismo imposible de ser agotado en formaciones sociales concretas o en relaciones de poder particulares. Realizando un rastreo de esta tradición, el filósofo colombiano se remonta hasta Nietzsche y Maquiavelo, sostenido en la lectura que de este último hiciera Claude Lefort (2010). Al combate incesante de fuerzas conocido como voluntad de poder que Nietzsche postuló en sus fragmentos póstumos (2006), Castro-Gómez lo interpreta como un antagonismo fundamental que da sentido a las relaciones de poder específicas y concretas. Según su interpretación, esta noción nietzscheana debe pensarse, ante todo, como un concepto relacional; es decir, como algo referido a múltiples antagonismos entre fuerzas que se configuran a partir de su capacidad de vencer la resistencia de otras fuerzas. Al implicar una multiplicidad de voluntades relacionadas y enfrentadas, de ello surge una incesante proliferación de ese tipo de relaciones, que resulta para Nietzsche la dinámica vital misma. De este modo, la vida se desarrolla conforme a un modelo de acumulación y expansión de la fuerza que pone en relación distintas voluntades y cuyo poder, antes que autoconservarse, se expande. Sin embargo, no habría que entender este proceso como uno en el que la última frontera es la destrucción mutua de las fuerzas, sino más bien como una dinámica de incorporación. Según esta, la fuerza más fuerte impone su interpretación a la fuerza más débil, incorporando y asimilando algunos de sus componentes. Dicha interpretación consiste en la capacidad de evaluar que tiene una fuerza sobre la otra, lo cual

implica no solo el enfrentamiento entre ambas sino una dinámica de valoración mutua. Simultáneamente, esto deviene en la conformación de bloques de dos o más fuerzas para enfrentar a una tercera, más poderosa individualmente que aquellas, pero más débil que la unión de ambas. Ahora bien, Castro-Gómez insiste en que, por un lado, estas relaciones de fuerza son anteriores a toda condensación específica, empírica y concreta de un momento histórico; y, al mismo tiempo, que aquellas relaciones son eminentemente corporales: “La interpretación es un acto que no se ancla en la conciencia, sino en el estado de las fuerzas múltiples que componen el cuerpo” (Castro-Gómez, 2015: 234). Siguiendo con el rastreo de esta tradición, el filósofo colombiano retoma los planteos de Foucault en *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*². Allí, Castro-Gómez recupera una noción de poder que escapa a una visión sustancialista; en lugar de eso, propone pensarlo como un conjunto de relaciones. Estas se ejercen desde múltiples puntos inmanentes a la formación social, dando forma a lo que llama una matriz de antagonismos (Castro-Gómez, 2015: 235). Por ello, las formaciones fácticas y específicas de un momento histórico determinado se fundan sobre esa matriz, la cual se presenta como ontológicamente previa a aquellas. En suma, Castro-Gómez entiende que la frase “donde hay poder, hay resistencia” significa que ambas partes pertenecen ontológicamente a un ámbito anterior a las subjetivaciones específicas de un dispositivo histórico concreto (Castro-Gómez, 2015: 237). Mientras que para Žižek la postura foucaultiana resulta conservadora, en tanto implicaría que las resistencias se dan en los términos en los cuales se producen las subjetivaciones del poder, para Castro-Gómez, por el contrario, la anterioridad ontológica de los antagonismos implica que cualquier relación de poder histórica no podría nunca *completar* o *totalizar* su dominación específica. Lo cual sucedería porque el enfrentamiento agonístico no implica la destrucción ni la determinación completa de la voluntad dominada, sino la definición de su

² El autor colombiano realiza una interpretación exhaustiva de estos temas y otros en la obra de Foucault desde su propia perspectiva en Castro-Gómez, 2016 y Castro-Gómez, 2010

campo de acción, dado que las fuerzas son, ante todo, relaciones *corporales-espaciales*. En estos términos, dominar a otra fuerza significa sobre todo hegemonizarla, *gobnarla*, es decir, dejarla actuar dentro de los límites impuestos por esa dominación. Además, dichos límites resultan condiciones “aceptables” para la voluntad hegemonizada, o sea, implican algún grado de consentimiento en el gobernado. En este sentido, solo puede haber dominación política donde existe un espacio de (relativa) libertad. Lo cual conlleva, necesariamente, que esa libertad llevada al extremo podría romper con tales condiciones “aceptables”, disolviendo la dominación como tal. Si no se concibiera así el poder, lo que habría no sería política sino simplemente fuerza, violencia (Castro-Gómez, 2015: 239). Según Castro-Gómez, existirían, por tanto, dos niveles de análisis: por un lado, está el nivel propiamente ontológico político, constituido por una *matriz de antagonismos* que implica la capacidad de las voluntades de romper con los vínculos políticos, es decir, su libertad radical. Este nivel se manifiesta en los cuerpos y representa el horizonte de inteligibilidad desde el cual las relaciones sociales concretas adquieren sentido; el segundo nivel consiste en las relaciones políticas concretas situadas en un nivel histórico y “óptico”, siempre condicionadas y no condicionantes. Estas últimas pueden tomar distintas formas, rituales o instituciones a lo largo de la historia, resultado de una condensación circunstancial de fuerzas surgida del nivel *ontológico*. Aquí, Castro-Gómez recurre a la caracterización que de esta dicotomía realizó Claude Lefort, a la cual denomina *diferencia ontológica* en el plano de la política o directamente *diferencia política* (Lefort, 2004) (Marchart, 2009). El plano ontológico debe ser entendido, por tanto, como un conjunto de relaciones de poder que conforman los cuerpos, las cuales engendran un horizonte simbólico en el que las prácticas políticas ópticas cobran sentido. De esta manera, se presenta como una dimensión *fundante e instituyente* de la política que, sin embargo, no tiene un sentido, dirección o *telos* determinado, sino que se posiciona como la sedimentación de relaciones circunstanciales de fuerzas.

En la actualidad, el tema que presenta Castro-Gómez resulta de una clara relevancia para la teoría política contemporánea. En efecto, son numerosas las producciones que discuten la cuestión del fundamento del poder político. Así mismo, destacados autores contemporáneos postulan el poder político como atravesado por una fractura constitutiva. Tal como se mencionó más arriba, Oliver Marchart (2009) realiza un recorrido por diversos de estos autores³ y rastrea tal *diferencia política* hasta una lectura de “izquierda” del pensamiento heideggeriano sobre la *diferencia ontológica*⁴ (Marchart, 2009: 35). Si bien no en todos los casos tal diferencia se presenta de la misma manera, sin embargo, muchos autores han recurrido a esa dicotomía fundamental en el pensamiento político contemporáneo. Es en este contexto de ideas que deben entenderse las críticas del autor colombiano a Dussel, así como sus propuestas teórico-políticas.

Los principios ontológico-positivos de la política según Dussel

Dussel expone los fundamentos de su filosofía política especialmente en el segundo tomo de la *Política de la liberación* (2009). En el párrafo 14 de esa obra, propone pensar tal fundamento desde un punto de vista positivo, evitando tratarlo como una justificación de la dominación (Dussel, 2009: 22). Así, al igual que en la tradición agonística, piensa la política partiendo, antes que de lo

³ Para Lefort (2004, 2010), la especificidad de la filosofía política, a diferencia de las ciencias políticas empíricas radica en el estudio del campo de *lo político*, que no consiste en un subdominio de lo social sino que resulta anterior y constitutivo de lo social y, al mismo tiempo, vacío y “democrático”; Laclau y Mouffe (2004) piensan esa diferencia desde el punto de vista de las identidades sociales que se apoyan en antagonismos que las constituyen políticamente en nodos de sentido contingentes; en Badiou (1999, 2008) la *diferencia política* se piensa a partir del par ser- acontecimiento. Además de estos casos presentados por Marchart, caben mencionarse el caso de Rancière (1996, 2006) que piensa la *diferencia* a partir de la división entre “política” y “policía”: el primer término representa el movimiento instituyente y democrático de los “sin parte”, el segundo la serie de instituciones que garantizan la “repartición de lo sensible” que existe efectivamente; el caso de Antonio Negri (1994) que, junto con Michael Hardt (Negri y Hardt, 2000, 2004) piensan la potencia constituyente como *multitud*, una “contraparte” interior que horada continuamente el poder imperial.

⁴ Emmanuel Biset (2010) no acepta la conexión entre los distintos autores realizada por Marchart. Su principal crítica radica en que la *diferencia ontológica* heideggeriana siempre remite no solo a la diferencia entre el ser y el ente sino a su vez, a un tercero, esto es, el *Dasein*, un ente privilegiado que realiza la pregunta por el ser. Esto no podría ser rastreado en los autores que estudia Marchart.

instituido, de lo instituyente, esto es, “desde abajo” (Dussel, 2009: 60)⁵. Para ello, también plantea que el fundamento del poder político radica en la *voluntad*, siendo caracterizada allí por un originario “querer-vivir”: se trata, en suma, de una *voluntad de vida* (Dussel, 2009: 54-56). El contenido de esta voluntad es la vida misma o el viviente humano, es decir, la realidad concreta del ser humano. Ahora bien, para que haya política, esa *voluntad* debe sobrepasarse a sí misma en una mediación que le permita la *sobre-vivencia*, la cual es presentada por el autor como una permanencia y un aumento de la vida misma. Aquí el poder aparece como un ponerse fuera de sí mismo, un poder-poner mediaciones como condiciones para sobrevivir (lo que le otorga a la mediación un “valor” político en cuanto tal). Por ello, Dussel realiza una distinción entre: (a) por un lado, lo originario e indeterminado de la *voluntad de vida* depositada en la comunidad de vivientes, o sea, en la comunidad que configura el aspecto ontológico de la política, y (b) por otro lado, las mediaciones que esa *voluntad* instituye como una “ontificación” de sí, como una cristalización óptica de las condiciones para la *sobre-vivencia*. La primera dimensión es denominada por Dussel como *potentia*, como la pluralidad de todas las voluntades que conforman una comunidad política consensual. Como la *potentia* es puramente indeterminada y representa el fundamento ontológico (el ser) de lo político resulta anterior a toda cristalización en *entes o fenómenos políticos*. La segunda dimensión, a la cual el mendocino llama *potestas*, se refiere al aspecto fenoménico de lo político, es decir, a la cristalización de la *potentia* en mediaciones (poder delegado por representación). Así las cosas, la *potentia* en tanto indeterminación se determina en la *potestas* a través del poder-poner. Si bien Dussel deposita la soberanía en la *potentia*, también la presenta como una pura fuerza y potencialidad, esto es, sin carácter fenoménico objetivo. Por otro lado, la *potestas* es pensada aquí como una mediación exterior a la soberanía, como un poder representativo delegado. En

⁵ Una exposición extensa y completa de la relación entre lo político y la política en la obra política de Dussel se da en Herrera Torres, Arias Torres y Martínez (2016)

ese sentido, presenta un carácter ambiguo: como *servicio*, cuando cumple las condiciones necesarias para el desarrollo de la vida en comunidad, o como fetiche, cuando se coloca por encima de la comunidad afirmándose como autofundada.

La cuestión central que discute Castro-Gómez sobre la filosofía política dusseliana alude a los principios de la política que “actúan implícitamente” (Dussel, 2009: 350) en el proceso de “mediación” u “ontificación” (*praxis* política, institucionalización o cualquier tipo de fenomenización del campo político). Estos principios representan en la obra de Dussel la “cuestión *normativa* en la política” (Dussel, 2009: 347), tema que disputa el filósofo colombiano. Asimismo, Dussel afirma que el incumplimiento de los principios no está relacionado únicamente con un mal desempeño de las mediaciones, sino que implica, en su extremo, la destrucción de la fuente misma del poder político, la *potentia* y, muy especialmente, la destrucción del “poder consensual”. En este sentido, constituyen las “condiciones de posibilidad” o “el momento esencial” de lo político, en tanto presupuestos de todo “querer-vivir”; de esta manera, Dussel los presupone tanto en el contenido de la comunidad (principio material), en el consenso que constituye la unidad de la *potentia* (principio formal) como en la evaluación de sus posibilidades de sobrevivencia (principio de factibilidad). Por ende, tales principios representan las condiciones de posibilidad “absolutas” tanto de la *potentia* como de sus mediaciones.

Para Dussel, los principios representan la normatividad en el campo político en tanto *a priori ontológico* de la constitución del poder político mismo, es decir, aquello que el poder político “necesita” para aparecer como una *potencia existente*: “Positivamente, se mostrará la *potentia* normativa de los principios que sitúan como un *a priori ontológico* debajo de los constitutivos mismos del poder (...) exigiendo a los agentes a realizar lo que el poder necesita para poder aparecer como *potencia existente*” (Dussel, 2009: 348). Sin embargo, Dussel busca desmarcarse tanto del “fundacionalismo” como del “antifundacionalismo”. Para

ello, postula principios que delimiten el campo de lo político y que, por lo tanto, distingan *negativamente* entre las acciones políticas de aquellas que no lo son. Contraponiéndose a la postura de algunos autores “antiprincipialistas”, sostiene la existencia de principios *implícitos* o “prepredicativos” que definen los límites de lo políticamente posible. Como puede observarse, Dussel considera peligrosa la anulación de todo principio, ya que esta conduciría a la indefinición del campo político o, lo que es igual, a la incapacidad para diferenciar lo que es una acción política de lo que no. A su vez, los principios le sirven para pensar las acciones políticas desde un punto de vista normativo, aunque no necesariamente ético.

Al primer principio Dussel lo denomina “democrático” y se refiere a la igualdad formal. Este es definido allí en función de la obligación de establecer acuerdos racionales en la constitución misma de la *potentia*, así como en las mediaciones que ella establece para la permanencia en la vida. Por ello, el principio es anterior y constitutivo de la comunidad y del poder político como tal. Tal principio rige tanto en la unificación de la voluntad que da origen al poder como en el establecimiento de las condiciones que posibilitan que dicha voluntad devenga poder *instituyente*: “Sería, entonces, el Principio democrático el principal principio formal procedimental normativo de lo político como tal” (Dussel, 2009: 404). En segundo lugar, el principio material de la política, que se vincula con la noción de “fraternidad”, implica la normatividad implícita en el *querer vivir* de la comunidad política y de cada uno de sus miembros, es decir, el deber de la permanencia en la vida (Dussel, 2009: 438). En efecto, el salirse de sí a través de las mediaciones se encuentra guiado por la pretensión de justicia, materialmente expresada como pretensión de *verdad práctica*. Así las cosas, Dussel define el principio material en dos sentidos: *negativamente*, establece los límites del campo de la práctica política como la prohibición de asesinar al antagonista, o sea, postula la permanencia en la vida como límite exterior de cualquier práctica que quiera considerarse política; en cambio, *positivamente*, representa la exigencia de la reproducción de la vida de la propia comunidad. En

suma, el autor define el principio material como la “*condición absoluta* material de todos los demás (...) [y como el] *componente* esencial del contenido de todos los momentos constitutivos de la vida política” (Dussel, 2009: 438). Por ello, el principio material define el *contenido* de lo que el principio formal trata como legitimidad procedimental. Mientras que este último sitúa la justificación normativa referida a los momentos argumentativos de la fundamentación política, el primero define los temas del discurso político, en el sentido de que exige la satisfacción de la reproducción de la vida de la comunidad. En definitiva, la praxis política no solo posee una pretensión de legitimidad formal, tal como indicaría el principio democrático, sino que, simultáneamente, debe afirmar el contenido propio de la verdad práctica: la realidad de la vida en comunidad (Dussel, 2009: 440). Por último, Dussel presenta el principio de factibilidad, referido a la “libertad” en tanto consecución concreta de los dos principios anteriores desde un punto de vista estratégico-práctico (Dussel, 2009: 470). Por ello, este principio se presenta como aquel que rige el plano empírico a partir del criterio de la administración eficaz de recursos escasos (condiciones práctico-empíricas). En este sentido, el principio de factibilidad es el que tiene, en sentido estricto, un carácter eminentemente práctico. Así, el principio está guiado por la racionalidad estratégica, regulada, a su vez, por los parámetros de posibilidad/imposibilidad de la lógica medio-fin. Respecto de la comunidad originaria y las mediaciones, el principio de factibilidad muestra que la *potentia* no es solo una voluntad, un querer, sino también un “poder-poner-los medios” (Dussel, 2009: 472). De esta manera, este principio “subsume” y presupone los otros dos, en el sentido de que sin la factibilidad estratégica tanto el nivel material como el formal resultan abstractos (Dussel, 2009: 475). Al igual que los dos anteriores, este principio define también la acción política en dos sentidos: uno *negativo*, en tanto circunscribe el espacio de lo posible en términos prácticos y; otro *positivo*, en tanto exige normativamente que el acto político sea eficaz, o sea, capaz de lograr los fines que se propone a través de las mediaciones que

instituye para ello. Aquí, Dussel parte también de la “voluntad de poder” nietzscheana, concibiéndola como la posibilidad de crear nuevos valores en orden a modificar la matriz estructural del poder. En este sentido, tiene poder normativo, dado que determina la *potentia* como *possibilitas*, esto es, como pasaje de lo potencial al acto, rememorando con ello la diacronía aristotélica. Precisamente, es aquí donde Dussel sitúa el concepto de libertad. Es a partir del principio de factibilidad que, subsumiendo los otros dos principios, se conforman los postulados de la “libertad” en un sistema ontológico-político dado. Una vez planteado el esquema propuesto por Dussel, se muestra conveniente ahora tratar las críticas que lanza Castro-Gómez a la postulación dusseliana de un fundamento *positivo y normativo* de la política.

Algunas críticas desde la tradición agonística

Como fuera mencionado previamente, Castro Gómez elabora sus críticas a Dussel⁶ partiendo de la tradición agonística. De todos modos y, en primer lugar, el colombiano valora positivamente la centralidad que esta teoría le otorga a la dimensión material, sobre todo cuando advierte que ella se centra en la exigencia de cubrir las necesidades *materiales* de todos los miembros de la comunidad política (Castro-Gómez, 2015: 338). Ahora bien, el autor plantea que no debe confundirse esta política con una biopolítica, al modo de Foucault o Agamben, dado que la dimensión material de la política en el planteo de Dussel remite necesariamente a un fundamento. Con ello, sitúa a Dussel en la estela de aquellos autores que postulan un momento “previo”, ajeno a la dimensión óptica de lo político. Además, realiza una segunda valoración positiva, ahora referida al lugar

⁶ Diego Fernando Camelo-Perdomo (2020) (2021) presenta varios de los diálogos que se han dado entre estos dos autores. Sin embargo, se centra sobre todo en las distintas interpretaciones sobre la colonización, la modernidad y la transmodernidad, concepto que el colombiano toma de Dussel. Asimismo, en “Pueblo, democracia y transmodernidad. Un diálogo crítico entre Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez” (2020) presenta las críticas acerca del fundamento de la política que serán expuestas aquí, sin embargo, no avanza en una problematización de la teoría dusseliana a partir de ellas, sino que se centra en las preocupaciones castro-gomezianas sobre la posibilidad de pensar una *potentia* sin necesidad de postular una *potestas*.

que ocupa en la construcción dusseliana la “voluntad de vida” anclada en la comunidad político, esto es, una configuración de lo político vertebrada por el “ser-con-otros”. Según la interpretación de Castro-Gómez, habría en Dussel una separación tajante entre la “voluntad de vida”, que remite a la dimensión ontológica, y la dimensión del poder, que siempre pertenecería al registro de lo óntico (Castro-Gómez, 2015:339). Por ello, el colombiano afirma que la intención que se esconde detrás de esta escisión es la de evitar la descripción de la política como un ejercicio de *dominación*. En este sentido, lo que Dussel buscaría impedir, según Castro-Gómez, sería la asociación entre política y voluntarismo o irracionalidad, lo cual, a su vez, le permitiría al mendocino sostener una visión normativa de la política (Castro-Gómez, 2015: 340). En efecto, aquí se juega para el filósofo colombiano la “ambigüedad” del proyecto filosófico-político de Dussel: si bien ve como un “gran acierto” la postulación de un plano material como momento esencial de lo político, el cual pone de manifiesto la precariedad y fragilidad de los cuerpos, rechaza la subsunción ética del fundamento de la política. Todo lo cual presentaría, a los ojos del colombiano, una auténtica paradoja, según la cual “se afirma la materialidad de la política, pero al mismo tiempo se dice que tal materialidad debe ser ‘fundamentada’ por la ética” (Castro-Gómez, 2015: 341). En suma, mientras que Castro-Gómez caracteriza su tradición como una *ontología de la incompletitud*, la filosofía política dusseliana le parece una *ontología de la plenitud* (Castro-Gómez, 2015: 341), ya que esta última, a su juicio, partiría de principios normativos ajenos a la dimensión propiamente política. En este sentido, la *potentia* dusseliana resulta para Castro-Gomez una comunidad *prepolítica* que se realiza a través del consenso intersubjetivo. En suma, para el colombiano, mientras que la tradición agonística concibe el poder constituyente como una irrupción que impide cualquier tipo de racionalización y totalización, la tradición que representa Dussel privilegia una racionalidad ética basada en un consenso de carácter prepolítico. Según el crítico, así como habría en la teoría dusseliana una visión plena de la *potentia*, también la habría de la *potestas*. En este

momento de la reflexión vale preguntarse: ¿cuáles son, en definitiva, las críticas de Castro-Gómez a la visión normativa de la política de Dussel? En primer lugar, que la reflexión filosófico-política pierde autonomía, ya que ambas instancias (*potentia* y *potestas*) precisan criterios procedimentales extrapolíticos, es decir, que tanto la constitución del poder constituyente como la realización de las mediaciones institucionales se regirían por la *racionalidad del proceso deliberativo* (Castro-Gómez, 2015: 348). Este último elemento garantizaría, para Dussel, la universalidad de tales formaciones, la cual estaría dada por una racionalidad ética de tipo positivo. Según Castro-Gómez, esta visión incurre en un desconocimiento de lo político en cuanto tal, que consiste, básicamente, en la inerradicabilidad del antagonismo. Lo cual implicaría, inevitablemente, una cierta *despolitización* de la política o, dicho de otra manera, una especie de eticismo. Una segunda consecuencia del sistema dusseliano que resulta inaceptable para el colombiano radica en la presunta confusión entre la libertad y la liberación (Castro-Gómez, 2015:350). En este sentido, si bien acepta que la “liberación” se juega, en último término, en la lucha contra la insatisfacción de las necesidades materiales de una comunidad, entiende que una tal “precariedad” se mueve en un nivel meramente óntico. Según Castro-Gómez, habría que reconocer otra precariedad, en este caso ontológica y anterior, constitutiva e inevitable: una condición de posibilidad de cualquier acto político en tanto acto libre. Esto significa que toda voluntad inscribe su existencia en un sinnúmero de fuerzas entrecruzadas, que vuelve incompleta e intotalizable cualquier dominación o *potestas* constituida. En definitiva, lo que Dussel confunde, según Castro-Gómez, son los actos concretos de liberación con la condición ontológica que los funda, mostrando así la imposibilidad de erradicar el antagonismo como última instancia (Castro-Gómez, 2015: 352). De esta forma, para Castro-Gómez solo puede haber actos concretos de liberación si se presupone la libertad. Es decir, esa dimensión constitutiva presupuesta en las acciones políticas en tanto posibilidad de la irrupción de algo nuevo, algo que va

más allá de la positividad de lo social. En conclusión, el debate expone concepciones divergentes sobre el concepto de vida: mientras que Dussel lo ve como un contenido positivo, Castro-Gómez como una noción que surge de las relaciones de fuerza o, aún más, que *es por definición* relaciones de fuerza. Para este último, una vida aislada de las fuerzas que la posibilitan significa directamente la muerte. Por ello, una *potentia* que se rija por la racionalidad ético-procedimental, al estilo de Dussel, le resulta sumamente contradictoria, ya que el acto constitutivo de lo político emerge para él de la insuficiencia de la razón y no de su plenitud (Castro-Gómez, 2015: 343). Es decir, la *potentia* como poder constituyente se presenta, así, como una voluntad que pretende reconstituirlo todo, inclusive la razón, como acto radical y, por ende, arbitrario.

Totalidad y exterioridad en la tradición agonística: la perspectiva de la diferencia en Laclau y Mouffe

A partir de estas críticas, se busca ahora contraponerlas con la teoría dusseliana misma. Para ello, resulta necesario reponer las relaciones que Dussel establece entre una filosofía política sistemática, que constituye un sistema ontológico-político o, como lo llama en algunos pasajes, el sistema político vigente, y una filosofía política crítica, que, en sentido estricto, constituye la verdadera filosofía política de la liberación. Este esquema actualiza su planteo de los años 70 (Dussel, 1996) (Dussel, 2012), en el cual, mediante una interpretación particular de la filosofía levinasiana, repone la díada *totalidad-exterioridad* o, en los términos de su reapropiación, *totalidad-trascendentalidad interna*. Para comenzar este análisis, se hace preciso reconstruir las reflexiones de otro autor con el que Castro-Gómez compara continuamente la filosofía dusseliana y al cual utiliza para criticar la alegada “plenitud” del momento ontológico de su filosofía política: Ernesto Laclau. Esto permitirá comparar su concepción del antagonismo, y por ende el problema de la relación entre libertad y liberación, a partir de los presupuestos

teóricos del colombiano y los de Dussel mismo⁷. En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Chantal Mouffe abordan la cuestión de la totalidad social, la diferencia y la exterioridad (Laclau y Mouffe, 2004: 142-189). Luego de realizar un análisis de la contradicción entre el concepto de “sobredeterminación” y el de “determinación en última instancia”, los autores precisan su propia visión de las relaciones entre los elementos sociales y su respectiva totalización. Partiendo de algunas definiciones inherentes al campo temático, reconstruyen una visión de la totalidad que, como se verá más adelante, no difiere sustancialmente de la versión dusseliana, aunque presenta algunos matices propios de sus presupuestos teóricos. El nombre que Laclau y Mouffe le dan a las relaciones que se establecen entre los elementos de lo social es el de *articulación* (Laclau y Mouffe, 2004: 142); la totalidad social que resulta de dichas articulaciones se entiende como *discurso*; los elementos que se encuentran entramados en un discurso son llamados *momentos* y los que no están articulados discursivamente son denominados *elementos* (Laclau y Mouffe, 2004: 143). Los autores plantean que la manera en que los elementos se unifican en una formación discursiva es similar a lo que Foucault llama “regularidad en la dispersión”. Sin embargo, a diferencia de él, no piensan que la dispersión se refiere a su carácter dispersivo, es decir, en cuanto referencia a un centro ausente que la unifica, sino en cuanto a su *regularidad*, o sea, como un conjunto de posiciones diferenciales. Esta regularidad, que se da precisamente “en ciertos contextos de exterioridad”, podría ser *significada*, por tanto, como totalidad. En este contexto de ideas, cuando todo elemento tiene una posición articulada, es decir, cuando se convierte en un momento del discurso, implica que su identidad ha sido reducida a las relaciones necesarias que

⁷ Cfr. Cruz Rodríguez (2017) y Castro Orellana (2019). Ambos autores exhiben una comparación entre las obras políticas de Dussel y Laclau. Sin embargo, la diferencia principal radica en que, mientras el primero de ellos se centra en la cuestión de los fundamentos de la política comparando la “ontología” laclausiana con la “metafísica” dusseliana, el segundo se centra en el concepto de hegemonía en ambos autores. Castro Orellana menciona además las críticas a Dussel por parte de Castro-Gómez en torno a la confusión entre liberación y libertad, sin embargo, no las discute a partir de su pertinencia en la obra del argentino.

establece con los otros momentos. Ahora bien, en este tipo de estructura, la articulación es ya dada necesariamente y de antemano, por lo que, en sentido estricto (ya que por definición la articulación se da entre elementos), no habría práctica articuladora posible: “si la contingencia y la articulación son posibles es porque ninguna formación discursiva es una totalidad suturada, y porque, por tanto, la fijación de los elementos en momentos no es nunca completa” (Laclau y Mouffe, 2004: 144). Como puede observarse, los autores rechazan explícitamente la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas, dado que todo objeto, si bien puede tener existencia material, nunca se da al margen de una superficie discursiva de emergencia. En efecto, rechazan la discusión entre idealismo y materialismo o cualquier tipo de adscripción a un carácter “mental” del discurso (Laclau y Mouffe, 2004: 147). Por el contrario, sostienen que el discurso tiene un carácter objetivo y, por ende, que no puede presentarse como una materialidad que toma una forma discursiva en la conciencia subjetiva. Por tanto, si el discurso tiene un carácter objetivo lo que existen son *posiciones de sujeto* al interior de las formaciones discursivas. De esta concepción se desprende que las prácticas articuladoras no se refieren a meros fenómenos lingüísticos sino que atraviesan toda la “materialidad discursiva”, esto es, prácticas, rituales o instituciones que estructuran el discurso. Ahora bien, como los autores mismos reconocen, el abandono de la dicotomía mente-realidad o discursivo/extra-discursivo no soluciona la cuestión que suscita la figura de una totalidad completamente cerrada. El hecho de que la “transición de los ‘elementos’ a ‘momentos’ nunca se realiza totalmente” (Laclau y Mouffe, 2004: 150) se da porque las relaciones como totalidad nunca logran absorber las identidades en cuanto tales; o, dicho de otra manera, al ser las identidades puramente relacionales, estas nunca logran constituirse del todo. Es en este sentido que habría que comprender la fórmula, usada permanente por estos autores (Laclau, 1993, 1996) de la “imposibilidad de la sociedad”: la “sociedad” como referente discursivo es un elemento “ilegítimo”, ya que no puede ser pensada como un principio subyacente que agote la totalidad

de las diferencias ni como uno que permita constituir las identidades de modo acabado (Laclau y Mouffe, 2004: 151). Por ello, tanto la interioridad como la exterioridad completas son imposibles, ya que para que haya exterioridad debería haber también identidades plenamente constituidas. Dado que todas las identidades son relacionales, y que esas relaciones tampoco agotan su sentido, argumentan que esas identidades están *sobredeterminadas*. Este exceso de sentido es lo que los autores llaman *campo de la discursividad* (Laclau y Mouffe, 2004: 151). Sin embargo, que no haya fijación total de sentido no implica que no haya algún tipo de fijación; si así fuera, si no hubiera fijación alguna, sería imposible hablar de diferencias. En suma, aunque la sociedad como totalidad sea imposible, “lo social (...) existe, (...) como esfuerzo por producir ese objeto imposible” (Laclau y Mouffe, 2004: 152). Tales puntos de sentido sedimentados son llamados por los autores como *puntos nodales*:

La práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad (Laclau y Mouffe, 2004: 154).

Entonces, ¿qué lugar ocupa el antagonismo en esta concepción? Tal como ellos lo entienden, el antagonismo no existe como relación sino como diferencia que expresa una imposibilidad. Es la presencia del “Otro” aquello que impide que lo mismo se constituya totalmente (Laclau y Mouffe, 2004: 168). En consecuencia, el antagonismo sería precisamente aquello que muestra los límites de cualquier objetividad, es decir, de que cualquier discurso que pretenda totalizarse en momentos completamente articulados. Así, los límites de lo social estarían dados como límite *exterior* de la sociedad o, precisamente, como su imposibilidad constitutiva. Sin embargo, no deben ser pensados como una frontera que separa dos diferencias. En realidad, el antagonismo es concebido en esta teoría como

interior a lo social, como “algo que lo subvierte” y que impide su constitución como totalidad. De esta manera, cuando se presenta la sociedad como una totalidad lo que se hace es otorgarle simultáneamente a cada uno de sus elementos un carácter *equivalente* (Laclau y Mouffe, 2004: 169). Si, como fue dicho, los elementos del discurso no pueden pensarse positivamente, sino que más bien se constituyen identitariamente de manera diferencial, entonces esa *equivalencia* no podría tampoco basarse en una característica positiva de cada uno de ellos. Por el contrario, esa *equivalencia* estaría dada por una diferenciación con el *exterior* de la totalidad. Ahora bien, esto implica que la identidad de esa totalidad solo puede ser concebida de manera negativa, es decir, que no podría darse como un atributo positivo directamente representado. Al mismo tiempo, significa que existe una ambigüedad constitutiva en la relación de equivalencia: para que dos términos puedan equivalerse estos deben ser diferentes y, simultáneamente, dicha equivalencia debe subvertir el carácter diferencial de ambos (Laclau y Mouffe, 2004: 171). Esta es, precisamente, la relación que plantean los autores entre contingencia y necesidad, la cual implica la imposibilidad de que las *equivalencias* se fijen de manera definitiva y, por ende, la totalidad social. Dicha imposibilidad está dada por una relación que “disuelva la positividad diferencial” de todos los términos de esa relación: se trata, justamente, del antagonismo. Este último es el que impide que la sociedad se constituya de manera acabada; sin embargo, esto no alcanza para establecer la lógica de la equivalencia de manera constante, ya que esto significaría la disolución absoluta de lo social:

Es porque lo social está penetrado por la negatividad –es decir, el antagonismo– que no logra el estatus de transparencia, la presencialidad plena, y que la objetividad de sus identidades es permanentemente subvertida. A partir de aquí la relación imposible entre objetividad y negatividad ha pasado a ser constitutiva de lo social. (Laclau y Mouffe, 2004: 172).

Totalidad y exterioridad en Enrique Dussel: la perspectiva de las víctimas

Como se dijo más arriba, Dussel replica en su filosofía tardía el esquema Totalidad- Exterioridad de sus primeros escritos, claramente influenciados por la filosofía de Emmanuel Levinas⁸ (2002). Por ello, el autor argentino estructura los principios de su filosofía política siguiendo una dicotomía similar: por un lado, postula los principios positivos que rigen el sistema ontológico-político vigente, por el otro, en relación negativa con aquellos, postula los principios de una filosofía política crítica⁹. De acuerdo con esto, para la revisión de los fundamentos de la filosofía política dusseliana, antes que recurrir a los principios de un sistema ontológico-político, habría que analizar los principios crítico-negativos. El desarrollo exhaustivo de estos principios se encuentra sobre todo en sus *Veinte tesis de política* (2006), texto al que Castro-Gómez recurre llamativamente con menor frecuencia. A tales principios habría que pensarlos en la teoría dusseliana a partir de la dialéctica entre: (a) el sistema ontológico-político vigente, y (b) la crítica que surge desde las víctimas de ese sistema. Para Dussel, todo sistema ontológico-político engendra *necesariamente* víctimas, es decir, un conjunto de miembros de la *potentia* que son negados en su *exterioridad*, que sufren los efectos negativos del sistema. Tales efectos, se dan, según el autor, debido a la condición *finita* de la humanidad. Por ello, la filosofía política de la liberación encuentra su verdadera expresión en la crítica del sistema ontológico-político vigente. Dussel reconoce como punto de partida la existencia de un conjunto de miembros de la comunidad política que son *víctimas* del sistema

⁸ Sobre la interpretación dusseliana de Levinas en relación con los vínculos entre ética y política, así como sobre su recepción de la obra de Derrida, ver Chun, 2013. Si bien Chun realiza una interpretación correcta de las críticas dusselianas tanto a Levinas como a Derrida, sin embargo, no coincidimos con las relaciones de semejanza que postula entre la propuesta política dusseliana y la “democracia por venir” de cuño derrideano. Para desambiguar esa relación, resulta útil recurrir a Dussel, 2017.

⁹ Existen numerosos artículos que revisan la derivación dusseliana desde sus posturas en los años 70 hasta sus obras políticas tardías. Algunos de los más completos son Mendieta (2002) y Gandarilla Salgado (2010). El texto de Gandarilla Salgado resulta más abarcador en su análisis de la obra política dusseliana, debido a que engloba un mayor número de obras de este tema.

ontológico-político vigente. Por ende, el argentino postula que la *potentia* se revela en realidad como una abstracción, la cual encubre las contradicciones y conflictos que la atraviesan (Dussel, 2006: 87). Existen víctimas porque existen necesidades negadas y, consecuentemente, existen demandas de reconocimiento como reivindicaciones diferenciales.¹⁰ Ahora bien, Dussel propone realizar explícitamente el pasaje de todas las reivindicaciones diferenciales a una *universalidad* que las englobe, siguiendo en esto el modelo de Laclau (Dussel, 2006: 88). Para el mendocino, las reivindicaciones diferenciales se constituyen en un *hegemón analógico*¹¹, produciendo una fractura en el seno mismo de la comunidad política (Dussel, 2006: 91). Dicho *hegemón analógico* se configura como pueblo: “Llamaremos *plebs* al pueblo como opuesto a las élites (...) Esa *plebs*, una parte de la comunidad, tiende sin embargo a englobar a todos los ciudadanos (*populus*) en un *nuevo orden futuro*” (Dussel, 2006: 91). El planteo de Dussel distingue, así, la fracción de la comunidad política que se identifica con el “bloque social ‘de los oprimidos’” (Dussel, 2006: 91) (*plebs*) de los otros dos “sujetos políticos”: por un lado, de la comunidad del sistema político vigente (a la cual la *plebs* pertenece, aunque la denuncie como abstracta y fetichizada) y, por otro, del *populus*, esto es, de esa misma *plebs* pero como comunidad política de un sistema futuro. Ahora bien, aún en esa distinción, el argentino reconoce que la propia *plebs* “puede tener contradicciones en su seno” (Dussel, 2006: 92). Tales contradicciones implicarían que la comunidad política en tanto fundamento del poder se encuentra lejos de resultar “plena”, tal como plantea Castro-Gómez. Por el contrario, dicha “plenitud” se encontraría en la “voluntad de vivir” negada por el sistema vigente. Es decir, en la totalización de dicho sistema el pueblo oprimido y excluido es transformado en mera *cosa*, al servicio de tal totalización y, por ende, negado en su “positividad” (Dussel, 2006: 94).

¹⁰ Cfr. con Laclau (2005).

¹¹ La analogía es presentada por Dussel como un sinónimo de equivalencia. Las distintas reivindicaciones diferenciales se muestran como equivalentes, en relación analógica de “exterioridad” al sistema. Cfr. Laclau (2005).

De esta manera, así como presenta tres principios de tipo sistemático-positivos, Dussel propone también tres principios crítico-negativos. Estos principios surgen de la negatividad de las víctimas del sistema, aquellas que han sido negadas en su voluntad plena de vida y en las necesidades que de ella surgen (Dussel, 2006: 101). Es decir, son negativos en cuanto remiten a la “positividad injusta” del sistema vigente¹²: (a) el sistema que niega la *verdad práctica* (principio material); (b) que niega la *legitimidad* (principio formal), y (c) que no es *eficiente* (principio de factibilidad). Ahora bien, para Dussel, dichos principios afirman también una *positividad* que viene de un “más allá” del sistema (exterioridad), encarnado en la voluntad de vida de las propias *víctimas*. En el caso del principio material, la *víctima* se encuentra negada en su capacidad de vivir (negatividad) y, sin embargo, por su exterioridad, *afirma* su propia vida (Dussel, 2006: 102). Por otro lado, en el principio formal, las *víctimas* excluidas del consenso hegemónico lo denuncian como *ilegítimo*, organizándose simultáneamente como *consenso crítico de las víctimas* (al que, sin embargo, Dussel caracteriza como imperfecto) (Dussel, 2006: 105). Por último, respecto del principio de factibilidad, las *víctimas* denuncian la ineficacia del sistema, sobre todo en lo que respecta a la insatisfacción de sus necesidades, postulando con ello la *posibilidad* de aquellas acciones que les permitirían garantizar la reproducción de su vida (Dussel, 2006: 107).

Conclusiones. Libertad desde la exterioridad de las víctimas y normatividad política

Lo dicho en el párrafo anterior, permite elaborar una visión de la filosofía política dusseliana que escape a la caracterización de *ontología de la plenitud* como la piensa Castro-Gómez. En efecto, si bien Dussel propone principios sistemático-positivos y presenta la *potentia* como una comunidad política plena, en realidad, tal exposición se presenta con un grado de abstracción elevado, obviando así la cuestión del conflicto que luego será retomada en el momento crítico de su

¹² Positividad equivale aquí a sistema ontológico-político.

filosofía. Por ello, una caracterización posible del pensamiento filosófico político dusseliano sería la de una *ontología de la plenitud y de la incompletitud*, ya que los principios ontológico-políticos se presentan como un momento que debe ser “complementado” por los crítico-negativos, los cuales revelan la *negatividad* que encubren los primeros. Incluso, la *exterioridad* de las víctimas se presenta como una *positividad* que es *negada* por el sistema vigente y, ahí mismo, ya se puede observar la dialéctica entre *plenitud/incompletitud*. En efecto, más allá de la *negatividad* que el sistema genera en su totalización, en la propia *positividad* de las víctimas que Dussel imprime en el *estado de rebelión* (Dussel, 2006: 98), es decir, en la afirmación de la vida de las *víctimas* (principio crítico material), en el *consenso crítico de las víctimas* (principio crítico formal) y en el corrimiento de los límites de lo posible (principio crítico de factibilidad), hay ya indicios de que en esa “comunidad política del sistema futuro” existen conflictos: la incapacidad de construir un consenso “perfecto” o las “contradicciones” que se dan en el propio “bloque social de los oprimidos”. En suma, la *plenitud*, tal como sucede en los presupuestos teóricos laclausianos con los que se maneja Castro-Gómez, tiene como contracara la *incompletitud*, no solo como dialéctica entre *totalidad* y *exterioridad*, sino que en el propio seno de la comunidad política (en la *plebs*) se pueden percibir los conflictos que configurarán los opresores y oprimidos del sistema futuro.

Para Castro-Gómez, Dussel confundiría la libertad que se sitúa en un nivel *ontológico* con la liberación óptica concreta por la insatisfacción de las necesidades de la comunidad política. Esto se sustentaría en la incapacidad del argentino de percibir que la “esencia” de lo político está constituida por la imposible erradicación del antagonismo. Ahora bien, si entendemos la libertad como la incapacidad última de totalización, dada por la presencia de conflictos y dominación al nivel del fundamento de la política, se observa que tal libertad se encuentra implícita en el sistema filosófico político dusseliano y que no hay confusiones allí: “Nacemos dentro de una comunidad política que ya siempre esta

presupuesta filo (como especie humana) y ontogenéticamente (como singular). Desde un punto de vista político, sin embargo, es todavía una abstracción, sin las contradicciones y conflictos que necesariamente la atraviesan *siempre*” (Dussel, 2006: 87).

Por último, se presenta la cuestión de si las condiciones que Dussel plantea desde los principios (tanto sistemático-positivos como crítico-negativos) para la conformación de la comunidad política constituyen requerimientos normativos éticos, es decir, extrapolíticos. Dussel aborda este tema planteando que los principios políticos se presentan en relación *analógica* con los principios éticos y no son una derivación deductiva de ellos (Dussel, 2009: 516). En realidad, los principios éticos constituyen una abstracción vacía que se llena de contenido *analógicamente* en los distintos campos. En este caso, el acto político subsume *analógicamente* la “pretensión de bondad” en una “pretensión de justicia” y, en tanto tal, se encuentra en un nivel de complejidad y concreción mayor que el nivel de la ética. En una postura teórica materialista como la dusseliana, esto significa también mayor realidad. No se trata de una normatividad que esté dada por fuera de los actos políticos, sino que los actos políticos existentes como realidad material implican ya una normatividad como potencia que los guía.

Bibliografía

- Badiou, Alain, *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999.
- Badiou, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- Biset, Emmanuel, “Contra la diferencia política”. *Pensamiento Plural* 4, 7 (2010): pp. 173-202.
- Camelo Perdomo, Diego Fernando. “Pueblo, democracia y transmodernidad: un diálogo crítico entre Enrique Dussel Y Santiago Castro-Gómez”. *Revista Ciencias Y Humanidades* 11, 11 (2020): pp. 41-69.
- Camelo Perdomo, Diego Fernando. “Descolonizar no es desmodernizar: un diálogo crítico entre S. Castro-Gómez y E. Dussel”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 42, 124 (2021): 1-28.

- Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.
- Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Ciudad de México: Akal, 2015.
- Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2016.
- Castro Orellana, Rodrigo. “Apuntes críticos sobre el concepto de hegemonía en Dussel y Laclau”. *Alpha* 1, 48 (2019): pp. 123-137.
- Chun, Sebastián, “Dussel lector de Lévinas y Derrida: entre ética y política”. *Instantes y Azares* 12 (2013): pp. 195-201
- Cruz Rodríguez, Edwin. “Los fundamentos de la política. Un contrapunto entre Enrique Dussel y Ernesto Laclau”. *Amauta* 15, 29 (2017): pp. 103-121.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brower, 2001.
- Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006.
- Dussel, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés Editores, 2007
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009.
- Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia, 2012.
- Dussel, Enrique. “Las tres configuraciones del proceso político. Reflexiones sobre el Estado en V. I. Lenin”. *Cuadernos Filosóficos* 14 (2017): pp. 18-29.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2009.
- Gandarilla, José. “La política de la liberación y los alcances de un nuevo paradigma que se anuncia desde los márgenes”. *Herramienta* 1, 4 (2010).
- Herrera Torres, Amador, Arias Torres, Daniela y Martínez, René. “Lo político y la política. Desdoblamiento del poder político en la Política de la Liberación de Enrique Dussel”. *Economía y sociedad* 20, 35 (2016): pp. 171-185.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Lefort, Claude. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta, 2010.
- Lefort, Claude. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Madrid: Anthropos, 2004.

- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Mendieta, Eduardo. "Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel". *Crítica Jurídica* 20 (2002): pp. 37-54.
- Negri, Antonio, *El poder constituyente. Ensayos sobre alternativas de la modernidad*. Buenos Aires: Traficantes de Sueños, 1994.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Imperio*. Madrid: Paidós, 2000.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Multitud. Guerra y Democracia en la era del imperio*. Madrid: Debate, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Rancière, Jacques. *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: Arcis - Lom, 2006.
- Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2001.