

Dussel contra Habermas: La Teoría Crítica ante el pensamiento poscolonial

Dussel versus Habermas: Critical Theory faced with postcolonial thinking

DAVID MENGUAL GARCERÁN¹

Resumen: Este texto recoge los argumentos que Enrique Dussel, desde la filosofía de la liberación, lanza al proyecto formalista de Jürgen Habermas. Sus discrepancias surgen respecto al concepto de modernidad y al peso otorgado a la materialidad del sujeto. Dussel propone un concepto ampliado de modernidad, para señalar la expansión colonial como intrínseca a la racionalización moderna. Por otra parte, Dussel reclama la materialidad del sujeto como víctima, cuya preservación incluye un horizonte ético de carácter universal. Comprender la crítica de Dussel a Habermas permitirá situar la pertinencia del pensamiento poscolonial para una teoría crítica de la sociedad.

Palabras clave: Teoría Crítica, Filosofía decolonial, Escuela de Frankfurt, Filosofía de la Liberación.

Abstract: This paper features the arguments that Enrique Dussel, from the philosophy of liberation, launches to the formalist project of Jürgen Habermas. Their disagreement appears with regard to the concept of modernity and the role given to the subject materiality. Dussel proposes an extended concept of modernity, in order to note the colonial expansion as inherent of modern rationalization. On the other hand, Dussel claims the materiality of the subject as a victim, whose preservation includes an ethical frame of universal sort. Comprehending the critique of Dussel to Habermas will permit us to situate the relevance of postcolonial thinking for a critical theory of society.

Key words: Critical Theory, Decolonial philosophy, Frankfurt School, Philosophy of Liberation.

1. Introducción

Muy a menudo se ha planteado la vigencia de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Han transcurrido más de cien años desde la fundación, en 1923, del *Institut für Sozialforschung*. Una gran cantidad de intelectuales ha contribuido a los propósitos de la escuela, los cuales se pueden sintetizar, a pesar de las continuas renovaciones, en “interpretar filosóficamente cuál es el destino de los hombres, pero no en cuanto simple individuo sino como miembros de una comunidad” (Horkheimer, 2015: 212). Dicha interpretación persigue,

Recibido: 25/02/2025. Aceptado: 13/07/2025.

¹ Contratado predoctoral PIF en el departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política de la Universidad de Sevilla. Trabajo financiado por el VII Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Sevilla. Correo: dmengual@us.es. Líneas de investigación: Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, filosofía poscolonial, ética, filosofía social y política, interculturalidad, modernidad, filosofía y sociedad japonesa. Publicaciones: Mengual Garcerán, D. (2024). «La lucha por el reconocimiento en Japón. Hacia un diálogo intercultural a partir del concepto de honor», en *Fragmentos de Filosofía*, Universidad de Sevilla, pp. 153-161.

en última instancia, la emancipación del sujeto de las derivas patológicas de la modernidad, encarnadas en las crisis del cambiante capitalismo tardío.

Entre la larga lista de miembros asociados al instituto de Frankfurt, destaca el nombre de Jürgen Habermas. Deudor de sus maestros Adorno, Horkheimer y Marcuse, el filósofo fundó un giro lingüístico en el seno de la Teoría Crítica. De esta manera, cambió el paradigma de la conciencia, que había provocado unas aporías de corte pesimista, por un modelo de acción comunicativa basado en los intercambios lingüísticos orientados al consenso. Este es el modo, además, que tuvo Habermas de ajustarse a las exigencias de su tiempo: desde que comenzara a apuntar a su ambicioso sistema filosófico en la década de 1960, sus textos se enmarcan en un contexto de capitalismo regulado por el Estado. La búsqueda de la emancipación se desprende del aparato conceptual del fascismo, para centrarse en las crisis de legitimación y motivación dentro del sistema económico-social. Expresado por César Ortega Esquembre: “La emancipación proyectada por los hijos de esta nueva modernidad había de tener más el carácter de una comunicación democrática libre de coacciones que el de una supresión de la miseria económica del proletariado” (Ortega Esquembre, 2020: 105). De este modo, viéndose satisfechas las condiciones materiales y habiéndose diluido la fuerza transformadora de la clase proletaria, el proyecto de Habermas se encamina a un desarrollo del Estado social en el que se cumplan las, en cambio, insatisfechas condiciones de libertad para un espacio de deliberación libre de dominio.

En los países capitalistas avanzados el nivel de vida —también en las amplias capas de la población— ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La «alienación» ha perdido su forma, económicamente evidente, de miseria (Habermas, 1994: 216)

Sin embargo, ¿se puede afirmar tan fácilmente el cumplimiento de las necesidades de primer orden por parte del capitalismo regulado por el Estado? Esta asunción ha sido cuestionada. Y no es un hecho baladí, ya que obedece al contexto histórico de surgimiento de la filosofía de Habermas, y orienta gran parte de su propuesta. El grueso de esta crítica ha sido lanzado desde el pensamiento poscolonial. Ya Edward Said, uno de los primeros representantes de esta corriente intelectual, apuntó a los límites eurocéntricos de la Teoría Crítica:

La teoría crítica de la escuela de Frankfurt, a pesar de sus aleccionadoras investigaciones sobre las relaciones entre el poder, la sociedad moderna, y la posibilidad de redención a través del arte como forma crítica, mantiene un sorprendente silencio respecto a las teorías racistas, la resistencia antiimperialista y la oposición práctica dentro del imperio (Said, 2001: 430).

Este silencio es particularmente evidente en el caso de Habermas. En la entrevista que la *New Left Review* le hizo en el año 1985, se le planteó una pregunta precisamente acerca de la existencia de algún vínculo entre su propuesta y las luchas sociales en el Sur global:

Toda la tradición de la Escuela de Frankfurt se ha concentrado en el análisis de las sociedades capitalistas más desarrolladas y, con ello, ha ignorado el capitalismo concebido como un sistema global. En su opinión, ¿han influido sobre los objetivos de un socialismo democrático en el mundo capitalista desarrollado las concepciones del socialismo que se desarrollaron durante las luchas antiimperialistas y anticapitalistas en el Tercer Mundo? Y, al revés, ¿Contiene su análisis del capitalismo desarrollado algún tipo de enseñanzas para las fuerzas socialistas del Tercer Mundo? (Habermas, 2002: 313-314).

Esta pregunta, ampliamente desarrollada, es contestada por Habermas con un breve “me tienta decir que no en ambos casos. Soy consciente del hecho de que es una perspectiva limitada de manera eurocéntrica. Mejor prefiero pasar la pregunta” (Habermas 1992a: 183).² Este ejemplo es tomado por Said para demostrar que el silencio de Habermas respecto a la cuestión poscolonial no es casual o fruto de una distracción, sino que obedece a una abstención deliberada (Said, 2001: 430).

Si bien los miembros anteriores de la escuela de Frankfurt no incluyeron en sus análisis las formas de dominación colonial, sí continuaron teniendo presente el sufrimiento individual como fuente de motivación de la crítica con fines transformadores, homologable de cierta manera al contexto de las comunidades excluidas del Sur global. Sin embargo, al dar por satisfechas las condiciones de vida bajo en el capitalismo tardío, Habermas solo se centra en el Estado de bienestar europeo, el cual se basa, en gran medida, en la dominación de los recursos y la mano de obra del Sur Global.

Dentro de la tradición del pensamiento pos y decolonial, el autor que quizá ha lanzado la crítica más directa a este aspecto del pensamiento habermasiano es Enrique Dussel. Respecto a la tesis de la satisfacción de las condiciones de vida, el autor nacido en argentina afirma: “Quizá esto sea válido para el «centro» (el Grupo de los Siete, es decir, algo más del 15% de la humanidad), pero, como latinoamericanos, nos escandalizó la parcialidad provinciana de este juicio filosófico” (Dussel, 2015: 74).

Este es solo el comienzo de una larga crítica desarrollada contra la ética del discurso de Habermas. A lo largo de estas páginas, recogeré los principales aspectos del argumento que

² He traducido la respuesta original en inglés: “I am tempted to say «no» in both cases. I am aware of the fact that this is a eurocentrically limited view. I would rather pass the question”. La traducción al español puede llevar a confusión en este aspecto. Allí figura: “Estoy tentado de contestar: ni sí ni no. Pero esto debe de ser una visión excesivamente eurocentrista” (Habermas, 2001: 314).

hilvana Dussel contra Habermas, en el marco de su filosofía de la liberación. A grandes rasgos, podemos encontrar dos ejes fundamentales en esta crítica: la idea de modernidad y la condición material del sujeto. Ambas se encuentran pormenorizadas en la obra fundamental *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Dussel: 2000).

En el siguiente apartado, veremos cómo, a juicio de Dussel, tanto el eurocentrismo habermasiano como su optimismo respecto a la plena realización del proyecto ilustrado obedecen a una perspectiva sesgada de la modernidad, que no alberga el momento fundamental de la expansión colonial de los imperios occidentales. Más adelante, en un nuevo punto, mostraré la crítica de Dussel al formalismo universalista de Habermas, de corte kantiano, para defender un principio material de reproducción y desarrollo de la vida mucho más cercano a la filosofía de Marx. La importancia de esta fundamental crítica a Habermas llevará a plantear, en el apartado posterior, la relación entre Teoría Crítica y pensamiento poscolonial en la actualidad. Muchas de las tesis de Dussel se revelan fundamentales para renovar una fuerza crítica de la que ha flaqueado la Escuela de Frankfurt a lo largo de los años. Por último, ofreceré unas conclusiones al respecto, sobre la posibilidad de conciliar la filosofía poscolonial con la Teoría Crítica en el contexto de crisis que vivimos.

2. Hacia un concepto ampliado de modernidad

En el artículo *Eurocentrismo y modernidad* (Dussel, 2001), Dussel expone a grandes rasgos el problema de una perspectiva parcial de la modernidad que no tenga en cuenta sus instancias imperialistas. Aunque ya en este texto menciona a Habermas como uno de los continuadores de tal concepción (Dussel, 2001: 57), no es aquí, sino en *Ética de la liberación*, donde encontramos referencias más directas. A pesar de todo, este breve escrito resulta de lo más útil para situarnos en la línea de la crítica poscolonial de Dussel.

A ojos del autor, la modernidad es un fenómeno europeo que se constituye en relación dialéctica con una alteridad no europea. En el marco de un análisis de las relaciones globales como sistema-mundo, la modernidad surge en el centro de tal sistema en relación con una periferia. Esta última se corresponde, por supuesto, con los territorios colonizados. De manera que surge la periferia del sistema-mundo como Otro de la modernidad. La oclusión de esta región es la que propicia el relato eurocéntrico del progreso moderno.

Sin embargo, el silenciamiento sesgado del proceso de modernización también ha creado, a juicio de Dussel, una periferia dentro del mismo centro europeo. Ese sería el caso de España y Portugal, cuyos imperios coloniales fueron dejados al margen para la constitución del sistema-mundo. Precisamente, Dussel trata de revelar la centralidad de estos acontecimientos para el nacimiento de la modernidad tal y como la conocemos. Es la expansión colonial, originada en 1492, la que marca el nacimiento de la modernidad, y no acontecimientos posteriores como la Reforma Luterana o la Revolución Francesa. “Si 1492 es el momento del «nacimiento» de la modernidad como un concepto, el origen de un muy particular mito de violencia sacrificial, también marca el origen de un proceso de ocultamiento o no reconocimiento de lo no-europeo” (Dussel, 2001: 58).

Debo aclarar que, al margen de ese mito irracional surgido de la modernidad y encarnado en la violencia colonial, Dussel también reconoce en su seno un momento emancipatorio que asume y defiende. Aunque se centra en la superación de sus derivas patológicas, una lectura completa de la percepción dusseliana de la modernidad puede distanciarnos de los típicos reduccionismos que se llevan a cabo para ilustrar el pensamiento poscolonial.

La relación entre la conquista de América y la formación de la Europa Moderna permite una nueva definición, una nueva visión global de la modernidad, que muestra no sólo su lado emancipador sino también su costado destructivo y genocida (Dussel, 2001: 68).

Dussel sitúa a Hegel como una figura central dentro de la construcción del discurso eurocéntrico de la modernidad; allí encuentra, además, una defensa explícita a la superioridad civilizatoria de los pueblos europeos, particularmente, del germánico. Estos se encontrarían destinados a guiar al resto del mundo en la realización de la libertad y el Espíritu Absoluto. Dussel señala a Habermas como deudor, en cierto sentido, de esta concepción hegeliana de la modernidad; si bien no de los planteamientos radicales de la superioridad occidental, sí de la falta de constatación de la alteridad esencial de la modernidad.³ “Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un hecho constitutivo de la modernidad” (Dussel, 2001: 67). De hecho, Habermas llega a afirmar en *El discurso filosófico de la modernidad* que

³ Habermas es consciente del fenómeno colonial, y este aparece mencionado en *Historia y crítica de la opinión pública* (Habermas, 1981). Allí se caracteriza el colonialismo como un efecto de la independencia del mercado y del ámbito de la vida privada respecto al control político del antiguo régimen. Sin embargo, Habermas concibe como una tendencia de esa libertad de empresa el paso de la relación de dominación colonial a la de libre intercambio. Así, en el contexto de la independencia de EEUU, afirma el autor que “el comercio con un país libre se muestra por lo menos tan beneficioso como el intercambio interno a un sistema colonial” (Habermas, 1981: 114). Parecería que el colonialismo está llamado a ser superado por desarrollos económicos e históricos internos, como un estadio transitorio de la sociedad capitalista. Ello mitiga cualquier posibilidad crítica de alumbrar realidades sociales asociadas al colonialismo o al neocolonialismo en la contemporaneidad.

“los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa” (Habermas, 1989: 29).

Dussel amplía y desarrolla su crítica al discurso eurocéntrico de la modernidad en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Es aquí donde hace derivar del imperialismo los procesos sociales de racionalización. El concepto de racionalización es fundamental, en la obra de Max Weber, a la hora de explicar el tránsito a las sociedades modernas, y Habermas es un claro deudor de este planteamiento. Dussel se afirma en una interpretación materialista, que privilegia los condicionamientos económicos y sociales para el surgimiento de las ideas culturales y científicas. De esta manera, sitúa tanto el paradigma científico moderno como el concepto de racionalización como efectos, y no causas, de la expansión colonial europea. Esta vuelve a desvelarse como central para el desarrollo de las ideas centrales de la modernidad.

Este nuevo paradigma, acorde a las exigencias de *eficacia*, «factibilidad» tecnológica de rendimiento económico, de «gestión» de un sistema-mundo enorme y en expansión, es la expresión de un necesario proceso de *simplificación* por «racionalización» del mundo de la vida, de sus subsistemas (económico, político, cultural, religioso, etc.) (Dussel, 2000: 60).

Se plantea, así, un contexto capaz de dar explicación del auge de la racionalidad instrumental. Como sabemos, este concepto es fundamental en la obra de Horkheimer, y alumbra el sentido en el que el progreso científico-técnico, dirigido a la dominación de la naturaleza y del ser humano, sigue un proceso de autopreservación ajeno a cualquier decisión particular. Precisamente, la teoría de la acción comunicativa de Habermas se dirige, en primera instancia, a situar la decisión sobre la dirección encauzada del progreso científico-técnico, en el seno de una deliberación general libre de dominio.⁴ Sin embargo, a juicio de Dussel, este modo de razón comunicativa es insuficiente para paliar los efectos desgarradores de la razón instrumental. Ello se debe a que su diagnóstico crítico no alcanza a comprender el origen y aparente necesidad del proceso de racionalización, intrínsecamente vinculado al imperialismo (Dussel, 2000: 80). Por otra parte, con tal de superar críticamente la modernidad, Dussel (2000: 61) afirma la necesidad de solventar otros pasos clave que van más allá de la racionalidad instrumental, y que coinciden con la toma por parte de Europa de la centralidad del sistema-mundo, a saber: la racionalización de la vida política, de la empresa y de la vida cotidiana; la falta de eticidad de toda gestión económica y política; el auge de un modelo de individualidad

⁴ Véase Habermas (2010a: 452) y McCarthy (2013: 32).

solipsista que niega la comunidad; y por último, la descorporeización de la subjetividad. Esta última se torna central en el pensamiento de Dussel, y se tratará en el siguiente apartado.

Como afirma el autor, “el concepto que se tenga de Modernidad determina, como es evidente, la pretensión de su realización (como la de Habermas), o el tipo de las críticas (como las de los postmodernos)” (Dussel, 2000: 62). Frente a estas corrientes filosóficas, Dussel propone incluir el contradiscurso de las periferias del sistema-mundo dentro de la crítica a la modernidad. De lo contrario, puede tener lugar una crítica inmanente de la modernidad desde posiciones eurocéntricas, como de hecho tiene lugar en el caso de Habermas. Como sostiene Dussel, si se define la modernidad solo desde la centralidad europea, se pretende que la crítica sea también exclusivamente europea (Dussel, 2000: 70). Con tal de formular una verdadera crítica inmanente, Dussel propone una concepción ampliada de la modernidad, que albergue las instancias invisibilizadas de la dominación colonial, y encuentre en la negación de las víctimas, entendidas como alteridad, el punto de inicio de un proceso de contrahegemonía. Sin embargo, ello no limita la pretensión de mundialidad de este discurso crítico, fundamental para una verdadera deliberación horizontal de alcance universal.

La filosofía-centro y la filosofía-periférica (oprimida en el sistema-mundo o simplemente excluida) son las dos caras de la filosofía en la Modernidad, y sus *contradiscursos* (tanto en el centro como en la periferia) son un patrimonio de todos los filósofos del mundo, no sólo el de los europeos (Dussel, 2000: 71).

Antes de concluir este apartado, quisiera detenerme en la crítica a la idea de las múltiples modernidades —*multiple modernities*—. Esta encuentra su origen en la obra de Eisenstadt (2002), y ha sido adoptada por Habermas en sus textos más recientes. La tesis de las múltiples modernidades se entiende como una respuesta a los críticos que, como Dussel, señalaron el sesgo eurocéntrico de enfoque de Habermas. Un análisis a la teoría habermasiana de la modernidad no estaría completo de faltar un comentario sobre este aspecto.

Concebir la modernidad como un proceso múltiple consiste en considerar una infraestructura común a todas las culturas del globo que, no obstante, permite diferentes formas de asimilación e hibridación. La modernización no se entiende entonces como una forma exclusiva de occidentalización, ya que cada contexto tiene margen para adaptarse según sus propios parámetros culturales.

En el mejor de los casos, las civilizaciones, en el camino hacia la modernidad global, pueden transformar su original impronta religioso-cultural de tal manera que se liberen nuevos potenciales cognitivos y las convicciones «seculares» se desacoplen de descripciones y argumentos impregnados por una cosmovisión. Sólo si esto se lograra en todas partes, se

formarían *multiple modernities* que se abrirían a fundamentos de legitimación de la política y del derecho secularmente «exentos» (Habermas, 2023b: 108).

Hay quien ha encontrado en este concepto, tal y como ha sido adoptado por Habermas, un argumento satisfactorio frente al desafío poscolonial (Morrow, 2022: 123). Y sí puede considerarse, en gran parte, como un paso a reconocer a favor de una perspectiva más abarcadora de la modernidad. Sin embargo, la idea de múltiples modernidades ha sido criticada por ser insuficiente para una comprensión plena de las complejidades del sistema-mundo y su desigualdad esencial.⁵ Samir Amin afirma que, con el concepto de múltiples modernidades, se está considerando el mercado capitalista y la ley positiva como partes irrenunciables de la infraestructura compartida por todas las culturas; si bien le acompaña un avance del sistema legal democrático, este solo aparece después del avance incuestionado del capitalismo. Lo que Amin señala es que, en realidad, solo el centro del sistema-mundo aparece democratizado, mientras la periferia permanece como germen de movimientos antidemocráticos. Por tanto, la idea de múltiples modernidades blinda el mercado capitalista y lo legitima mediante el avance en derechos democráticos. Dicho avance solo beneficia al Norte Global, y tiene a su base “la contradicción entre centro y periferia”, la cual constituye “la contradicción fundamental del mundo moderno” (Amin, 2009: 185).⁶

Por otra parte, Gurinder Bhambra afirma que la problematicidad de la idea de múltiples modernidades reside en que, desde este marco, las diferencias culturales no pueden señalar ninguna alternativa a las categorías originales de la modernidad. Este nuevo paradigma “no hace nada para abordar los problemas fundamentales de la conceptualización de la modernidad misma” (Bhambra, 2011: 655).⁷ Con ello, Habermas seguiría haciendo uso de las ideas acerca de la modernidad europea que aparecen desde sus primeras versiones de la evolución social, por lo que no estaríamos ante una auténtica renovación de su planteamiento.⁸

3. La materialidad del sujeto

⁵ Véase, a este respecto, Allen (2016: 70-72).

⁶ Traducción propia.

⁷ Traducción propia.

⁸ Entre las respuestas recientes al problema del eurocentrismo, destaca la entrevista que Mendieta dio a Habermas, donde este último afirmó que “Occidente es un participante entre otros, y todos los participantes deben estar dispuestos a iluminar a los otros acerca de sus respectivos puntos ciegos” (Mendieta, 2010:1). Cita de traducción propia. Sin embargo, Allen (2016: 74) contempla, en esta afirmación, un ejercicio de olvido momentáneo de la superioridad moral de Occidente, en aras de un falibilismo que solo es aparente, pues la horizontalidad que plantea Habermas no se da de facto.

Ya he alumbrado los motivos fundamentales de la filosofía de la liberación de Dussel, en disputa con la percepción eurocéntrica de la modernidad. Ello permite una primera crítica a la obra de Habermas, que también involucra las teorías de numerosos autores más. Sin embargo, existe en la filosofía de Dussel un nuevo frente dirigido precisamente a la ética del discurso, proyecto del que Habermas es, junto a Karl-Otto Apel,⁹ su mayor exponente.

Para comprender plenamente la argumentación de Dussel, es necesario detenerse primero en la distinción terminológica que establece entre ética y moral. Según afirma el autor, lo ético es aquello que alberga un aspecto material o de contenido, y lo moral se refiere al aspecto formal o procedimental, de carácter intersubjetivo y comunitario (Dussel, 2000: 619). De este modo, la denominada ética del discurso debería llamarse, en propiedad, moral del discurso. Como veremos, el afán de Dussel consiste en incorporar lo ético en el formalismo habermasiano.

No es de extrañar que, a la hora de reivindicar la materialidad del sujeto humano, Dussel haga gala de su fuerte influencia marxiana.¹⁰ De modo que el punto de arranque de su crítica se encuentra en una lectura del papel de Marx en la obra de Habermas: esta se encuentra vigente, más que en ningún otro texto, en *La reconstrucción del materialismo histórico* (Habermas, 2023a). Esta obra constituye un esfuerzo del filósofo alemán por recuperar las instancias del pensamiento marxiano que le permitan estudiar el desarrollo evolutivo de las sociedades modernas, omitiendo aquellos que considera derivados de una razón práctica entendida estrictamente en términos económicos. Este último aspecto, encarnado en la célebre tesis antropológica del *homo faber*, es el que lleva a Habermas a pensar que la filosofía de Marx conduce inevitablemente a un trato instrumentalista con el mundo y con otros sujetos. Habermas apuesta por introducir los procesos de comunicación en la lógica del progreso social de Marx.

Los planos del derecho y la moral, de las delimitaciones de yo y de las imágenes del mundo, de las formaciones de identidad tanto del individuo como del colectivo son niveles o etapas de un proceso como ese cuyo avance no se puede medir por la solución de tareas de tipo práctico ni por la elección de estrategias correctas, sino por la intersubjetividad del entendimiento conseguida sin recurrir a la violencia, esto es, en base a la ampliación del ámbito de la acción consensual ante una simultánea distorsión de la comunicación (Habermas, 2023a: 40).

⁹ Como es bien sabido, el debate entre Dussel y Apel se recoge en *Ética del discurso y ética de la liberación* (2004).

¹⁰ Mendieta (1998: 118) encuentra ciertas tensiones irresueltas entre la influencia marxista de Dussel y la incorporación de la filosofía hermenéutica. Sin embargo, es una cuestión que excede los límites de este artículo.

La reconstrucción del materialismo histórico, además de ser la antesala fundamental a su teoría sistemática de la acción comunicativa, anuncia el salto del autor hacia tesis formalistas,¹¹ relacionadas con la defensa del Estado de derecho y la socialdemocracia. El mismo Dussel considera que en este texto tiene lugar un cambio de paradigma en el pensamiento de Habermas,¹² pero lo acusa de incurrir en errores interpretativos (Dussel, 2000: 190). Habermas comprende el principio material de la ética en Marx como consistente exclusivamente en el trabajo, lo cual atañe solo a la supervivencia físico-animal. Pero lo que no tiene en cuenta, y es lo que trata de ilustrar Dussel, es que ese principio material se refiere a la reproducción y desarrollo de la vida humana. Este, y no otro, es el que rige el horizonte de la crítica de la economía política de Marx.

Habermas —en esta época desde la dialéctica ontológica, y posteriormente desde la pragmática— no ha atendido a la intuición fundamental de Marx en la línea del aspecto material (de *contenido* último) de una ética *universal*, que propone el criterio de la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad como el contenido y la condición presupuestos siempre de la posibilidad de la realidad humana en cuanto tal (Dussel, 2000: 192).

La crítica al formalismo kantiano coincide con una revalorización del materialismo marxiano. El eje de dicha crítica es también el epicentro de la ética de la liberación de Dussel: el principio universal material.¹³ No considerar la centralidad de la vida humana en el materialismo de Marx es lo que lleva a plantear un reduccionismo productivista. De manera que podemos interpretar el giro de Habermas a la moral formal como una renuncia cuestionable al materialismo marxiano. Como afirma Dussel, eso provoca la pérdida definitiva de “la ya menguada criticidad de la última etapa de la primera Escuela de Frankfurt” (2000: 192).

Tal deficiencia crítica la constata Dussel en la forma que tiene Habermas de comprender los juicios valorativos; de nuevo, esta es una consecuencia de la renuncia a la materialidad del sujeto. Dentro del sistema de la acción comunicativa, los sujetos interpretan sus necesidades a partir de los valores culturales vigentes. Esa es la fuente de la que emanan los enunciados

¹¹ Debe tenerse en cuenta que Habermas se concibe deudor del pensamiento marxiano, hasta el punto de considerarse el último marxista (Habermas, 1992b: 469). A juicio de Allen (2016: 41), eso solo compete al estudio materialista de la historia, que Habermas toma como punto de partida a la hora de elaborar una teoría de la evolución social. Se mantiene el estudio del tránsito de unas formas de organización social a otras, solo que ahora es el lenguaje, y no las fuerzas productivas, lo que caracteriza a cada una de ellas. Es por ello que el filósofo no encuentra ninguna contradicción entre el formalismo kantiano y el materialismo marxiano, hasta el punto de proponer a un Kant alumbrado por Marx (Habermas, 2021: 551).

¹² Esta división, entre la obra de juventud y de madurez, se encuentra ampliamente caracterizada por los intérpretes de Habermas. Véase Ortega Esquembre (2021: 223-224) y Romero Cuevas (2001). No obstante, la obra que suele señalarse como punto de inflexión es la *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 2010a).

¹³ Del mismo modo que este principio permite cuestionar los excesos de abstracción formalista de la ética del discurso, es también el epicentro de la crítica a la falta de universalidad de las éticas comunitarias. Véase: Dussel (2000: 117) y Roldán (2008: 65-66).

normativos. La autoridad cultural permanece así incuestionada, al encontrarse antes de la formulación de juicios críticos. Como vemos, aquí se encuentra el punto de ensamblaje entre lo formal y lo material, que será puesto en entredicho por Dussel. En la filosofía de Habermas, los valores culturales llevan consigo una pretensión de validez intersubjetiva que, por estar sumidos en formas de vida particulares, no pueden aspirar a la validez normativa en sentido estricto. De modo que la crítica solo puede situarse dentro de los estrechos límites de cada tradición cultural particular.

Dussel, en cambio, señala que las tradiciones se pueden explicitar, cuestionar y volver reversibles. Los valores culturales

tienen una pretensión de validez intersubjetiva tradicional, de costumbre, no fruto de argumentación. Pero, y esto no puede siquiera plantearlo Habermas [...], pueden igualmente las pretensiones tradicionales de los valores culturales entrar en *crisis* (desde las víctimas, los oprimidos), y, en este caso, la moral *dominante* deberá argumentar ante la *crítica* de los escépticos (pero aquí serán escépticos de los valores *en cuanto dominantes*). Toda ésta es, exactamente, la problemática que interesa a una ética *crítica*. La Ética del Discurso hace tiempo que ha dejado de serlo (Dussel, 2000: 227).

De esta manera, se trata de ampliar el alcance de la crítica al suelo hermenéutico desde el que ella misma se asienta. Sin existir una renuncia al carácter situado de los enunciados normativos, lo cual sería verdaderamente problemático, Dussel defiende la capacidad de estos para cuestionar los valores tradicionales.¹⁴ El criterio que permite ampliar el alcance de los enunciados normativos es, de nuevo, el principio universal material de reproducción y desarrollo de la vida humana. Por tanto, los enunciados normativos se encuentran fundados en la vida del sujeto ético, más allá de toda cultura, pero a la vez dentro de la misma (Dussel, 2000: 228).

El proyecto formalista de Habermas, enraizado en el idealismo trascendental de Kant, encuentra su mayor significación en el escrito tardío *Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación* (2008). Habermas ubica en el principio trascendental de la orientación hacia el consenso, inserto en el lenguaje, su criterio normativo último.

El principio básico de la ética discursiva toma pie en un *procedimiento*, esto es, la comprobación discursiva de las pretensiones normativas de validez. A este respecto cabe calificar con razón la

¹⁴ Encuentro un claro paralelismo entre esta tesis de Dussel y la defensa de Romero Cuevas de enmarcar la teoría crítica en un contexto hermenéutico que, lejos de ser monolítico y eterno, contiene en su seno diversas líneas en disputa. Habría así margen para tradiciones contrahegemónicas. Véase: Romero Cuevas (2016: 156). Por otra parte, aunque Dussel se refiere sobre todo a la etapa tardía en su pensamiento, en el joven Habermas sí existe una crítica explícita a la tradición de la hermenéutica gadameriana. Sobre todo, en *La lógica de las ciencias sociales* (Habermas, 1988). Aunque sigue sin ser central la condición económica del ser humano, sí aparece en Habermas la vía, si bien no lo suficientemente explorada, a una crítica a la tradición heredada al modo de una crítica ideológica.

ética discursiva de *formal*. Ésta no ofrece orientación de contenido alguno, sino un procedimiento: el del discurso práctico. Éste es, en realidad, un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas propuestas y establecidas con carácter hipotético. Los discursos prácticos han de admitir que su contenido les sea dado (Habermas, 2008: 113).

Al dejar de lado lo material, Habermas, al igual que Apel, prescinde del problema de la aplicación de la ética para dedicarse de lleno a las cuestiones que conciernen a la justificación. Dussel encuentra aquí una paradoja: la moral del discurso plantea una filosofía procedimental con la que aplicar contenidos materiales. Pero, al haberlos descartado, queda impotente, como una “lógica vacía” (Dussel, 2000: 198). Frente a la universalidad del principio formal que enuncia Habermas, Dussel subraya la universalidad del principio ético material. “Será por negación del principio positivo de la ética material [...] que la crítica es posible, pero para ello hay que afirmar antes la universalidad del principio material (lo que es imposible para Habermas)” (Dussel, 2000: 199). De modo que el autor propone la simultaneidad de lo deseable materialmente y lo válido intersubjetivamente.¹⁵

Dussel también analiza las implicaciones políticas de esta renuncia a las determinaciones materiales en *Política de la liberación*. Sitúa a Habermas como heredero de una tradición neokantiana que limita la política a la esfera de la legitimidad formal democrática y al derecho (Dussel, 2009: 17 y 2007: 515). Con ello se da por hecho que el Estado de derecho garantiza la supervivencia de la ciudadanía, centrándose el análisis político en el cumplimiento de las exigencias legales y procedimentales del sistema dado; algo que no se aplica en el Sur Global, como vimos en la introducción a este texto. Dussel acusa a Habermas de obviar la proyección política del principio material, que es la esfera de la economía, en sus análisis críticos. Lo mismo se traslada a Apel.

Teniendo sólo criterios y principios formales acepta la realidad material (los sistemas vigentes en los campos ecológico, económico, cultural y aun político) sin poder reorientarlos o transformarlos críticamente. No pudiendo la ética orientar la discusión en su contenido (sino sólo definiendo condiciones formales), acontece lo mismo ahora en la política (Dussel, 2009: 78).

¹⁵ Marsh (2000) acepta la necesidad de anclar la ética a las necesidades materiales. Sin embargo, encuentra la posibilidad de compaginar los principios material y formal. Parte de la base de que la relación con el otro está mediada comunicativa y lingüísticamente, algo semejante a lo que también formula Schelkshorn (2000: 111). Marsh cuestiona lo que concibe como una falacia naturalista en el planteamiento de Dussel, pues afirma que de las necesidades primarias no se derivan directamente los planteamientos morales (Marsh, 2000: 63). Aunque defiende que el principio formal puede servir como base para articular el principio material, en ningún caso es algo que se halle efectivamente en la obra de Habermas. Por otra parte, esta tesis es amparada por el mismo Dussel, en el momento en que contempla la verdad y la validez como codeterminantes (Dussel, 2000: 205).

Por el contrario, el autor poscolonial propone un concepto de Estado de Derecho real fundado, además de en un principio de legitimación formal, en la igualdad de derechos de reproducir y desarrollar la vida concreta de sus ciudadanos (Dussel, 2009: 315).

Concluyo esta sección señalando cómo la crítica a la ética del discurso formalista coincide, al final, con la crítica a la concepción eurocéntrica de la modernidad, cuando Dussel acaba cuestionando el alcance de la filosofía de Habermas en tanto proyecto posconvencional. Habermas “no propone una «eticidad postconvencional crítica», sino una «postconvencionalidad» formal *dentro* de la hegemonía de la eticidad de la cultura y el sistema del Norte de nuestro planeta sin conciencia explícita de su complicidad” (Dussel, 2000: 200). En su lugar, Dussel defiende una ética de la liberación, que basa su criterio normativo en el sufrimiento encarnado de las comunidades víctimas de la dominación dentro del sistema-mundo. La filosofía de la liberación se postula como solución a los dos problemas detectados en la filosofía de Habermas, es decir, la concepción eurocéntrica de la modernidad y el formalismo.

4. La vigencia del pensamiento poscolonial en la Teoría Crítica

La filosofía de la liberación de Dussel forma parte ya del canon clásico de la teoría poscolonial. Como acaba de mostrarse en las páginas precedentes, a partir de la cuestión de la ética material y de la ampliación del concepto de modernidad, las aportaciones del filósofo argentino se dirigieron a espolear el afán crítico de la Escuela de Frankfurt, en gran medida menguado desde el giro lingüístico habermasiano. Sin embargo, esta denuncia no forma parte del pasado, y como pretendo demostrar en este apartado, encuentra un eco muy directo en el rumbo emprendido hoy por los autores asociados al *Institut für Sozialforschung*.

El ejercicio más claro de conciliación entre filosofía poscolonial y Escuela de Frankfurt es llevado a cabo por Amy Allen. En su obra de 2016 *The end of progress*, la autora estadounidense afirma que “si desea ser verdaderamente crítica, entonces la teoría crítica contemporánea debe encuadrar su programa de investigación y su marco conceptual con miras a las luchas y asuntos decoloniales y antiimperialistas (Allen, 2016: 4).¹⁶ El proyecto de Allen se dirige a cuestionar el concepto de progreso asumido por los autores fundamentales de la tardía Escuela de Frankfurt: Habermas, Forst y Honneth. Aunque la caracterización de cada uno

¹⁶ Traducción propia.

de los teóricos críticos es distinta, se da en los tres casos una fundamentación retrospectiva de la normatividad, en términos de progreso histórico y aprendizaje sociocultural (Allen, 2016: 3). Ello entraría en contradicción con la filosofía poscolonial, al asumir una metanarrativa que deja a las regiones del Norte Global en un plano de superioridad cuestionable. Por ello, la autora propone un método de genealogía inspirado por Foucault y Adorno. Este concibe la realización de la Ilustración como, simultáneamente, su trascendencia (Allen, 2016: 205), preservando la actitud crítica ilustrada, pero siendo escéptico hacia cualquier programa moderno de carácter dogmático.

Si los planteamientos de Allen son pertinentes para el propósito específico de este artículo, se debe a que la autora hace referencia explícita al valor de la filosofía de Dussel para una renovación de la Teoría Crítica. Allen liga su propuesta con la dusseliana en el texto *The ethics and politics of progress* (2021). Allí, la filósofa encuentra muy útil el principio dusseliano de la humanidad universal, al ser capaz de desarrollar el escepticismo ante la idea de progreso moderno. Así, lee la tesis de Adorno de que “el progreso se realiza cuando llega a su fin” (Adorno, 2019: 301) en términos de Dussel: “El progreso entendido como la posibilidad de liberación tiene lugar cuando la falacia desarrollista de la modernidad y su continuo y devastador legado llega a su fin” (Allen, 2021: 179).¹⁷

Sin embargo, el debate actual sobre la inclusión de la filosofía poscolonial en la Teoría Crítica no se limita a la aceptación de los argumentos de Dussel. En algunos casos, llegan incluso a superarse algunas de sus limitaciones. En ese sentido puede comprenderse la reciente iniciativa de Nancy Fraser, autora afín a la Escuela de Frankfurt. En *Capitalismo caníbal* (Fraser, 2023), Fraser plantea la posibilidad de aunar las protestas antirracistas, feministas, ecologistas y en favor de la democracia en una misma crítica al capitalismo. La caracterización de las protestas raciales, surgidas ante la expropiación de recursos en el Sur Global para rentabilizar las mercancías en el Norte, cuenta con una caracterización explícitamente poscolonial (Fraser, 2023: 68-69). No obstante, Fraser tampoco pierde de vista el vínculo entre las luchas antirracistas y los movimientos feministas. La autora encuentra un claro nexo entre la expropiación racista y la precarización de los trabajos reproductivos, siendo las zonas racializadas “proveedoras de mano de obra barata de servicios de cuidado” (Fraser, 2023: 44). De este modo, pueden llegar incluso a completarse las carencias de Dussel en perspectiva

¹⁷ Traducción propia.

feminista¹⁸ desde las convergencias entre Teoría Crítica y filosofía poscolonial como la que plantea Fraser.

Una perspectiva holística, a la luz de la fragmentación de los movimientos en favor de la justicia social, no es una excepción en Fraser. Precisamente, la Escuela de Frankfurt, bajo la dirección de Stephan Lessenich, ha asumido como tarea la elaboración de una teoría de las crisis y las posibilidades del capitalismo. Esta se basa, al mismo tiempo, en “análisis técnico-materiales y socio-estructurales «duros» de mecanismos de funcionamiento sistémico aparentemente inamovibles” y en “factores culturales y discursivos «suaves», disposiciones psicológicas y constructos ideológicos” (Institut für Sozialforschung, 2023: 31). Ese doble enfoque se vincula de manera directa con aquello que “la Teoría Crítica tenía en mente al acuñar la fórmula de «materialismo interdisciplinario»” (Institut für Sozialforschung, 2023: 31). Además, al concebir las patologías del orden social actual como manifestaciones de una totalidad interdependiente, hay espacio para un análisis de los flujos migratorios y las nuevas relaciones de dominación colonial. Estas constituyen pruebas de las crisis de un modelo de organización que también se hace evidente en la cuestión ecológica, de género y de la legitimidad democrática. Cada uno de ellos es un

fenómeno profundamente contradictorio en su constitución y gestión sociales y que se puede comprender solo en su interacción con otras constelaciones de contradicciones y en el contexto más amplio de su relación con la totalidad social, a su vez aprehensible únicamente desde una perspectiva global (Institut für Sozialforschung, 2023: 33).

De manera que cabe concebir el proyecto de la actual Escuela de Frankfurt como una expansión de sus perspectivas filosóficas originales, encontrando en corrientes que han discurrido paralelamente, como la teoría poscolonial, una fuente de inspiración para la propia labor de investigación. Incluso Honneth (2025) ha mostrado interés por un proyecto de descolonización de la enseñanza, con el fin de revisar las creencias y las pretensiones de la filosofía del Norte Global. La tarea de integración de la filosofía poscolonial ya se encuentra, por tanto, instaurada en el seno del *Institut für Sozialforschung*.

5. Conclusiones

¹⁸ Dicha carencia es explicitada por Jairo Marcos (2023: 111), quien critica que Dussel restrinja la liberación de la mujer a la dimensión erótica, frente a otras liberaciones en el horizonte masculino genérico. También problematiza el hecho de que Dussel entienda la diferencia de género en términos esencialistas. Véase Dussel (1990: 32).

Tan solo acabo de describir los destellos de varias de las teorías más actuales que suponen una reconciliación entre la Teoría Crítica y el pensamiento poscolonial. Sin embargo, esta es una tendencia que sigue desarrollándose hoy en día, por lo que todavía nos encontramos lejos de hallar perspectivas concluyentes y plenamente asumidas dentro de la Escuela de Frankfurt. Precisamente, este texto tiene como objetivo fundamental el de instar al desarrollo y perfeccionamiento de esta hibridación, que promete insuflar energía a la elaboración de una teoría de la sociedad verdaderamente crítica.

Aunque se ha tratado la filosofía poscolonial en su conjunto, no debe perderse de vista las aportaciones específicas de Dussel a este respecto. Porque, si hay algo que comparten los recientes proyectos críticos que se han alumbrado en el anterior apartado, es un claro interés por retornar a varias tesis fundamentales de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Y precisamente, este interés coincide con el del propio Dussel. Pues en *Ética de la liberación* se encuentra una defensa de la crítica inmanente de carácter negativo de Adorno, Horkheimer y Marcuse.

Aunque se parta de la afirmación de los principios materiales, formales y de factibilidad ya enunciados, se puede situar sin embargo *fuera, ante o trascendentalmente* al sistema vigente, a la verdad, validez y factibilidad del «bien», ya que se adopta como propia la alteridad de las víctimas, de los dominados, la exterioridad de los excluidos en posición crítica, deconstructiva de la «validez hegemónica» del sistema, ahora descubierto como dominador (Dussel, 2000: 311).

No en vano, se ha señalado la pertinencia de la filosofía de la Escuela de Frankfurt dentro de la filosofía poscolonial, a pesar de ser una tradición intelectual hasta ahora centrada en el contexto occidental (Rodríguez Reyes, 2022: 63). También es necesario subrayar las tesis que el mismo Dussel adopta respecto de las propuestas de Habermas¹⁹ y Honneth, y los problemas de una radical oposición a la idea de modernidad que anule cualquier referencia normativa; recordemos que Dussel acepta el momento emancipador del proyecto moderno. Como apunta Ortega Esquembre (2023: 88), es pertinente comprender la modernidad en toda su complejidad, más allá de los paradigmas de corte pesimista —protagonizado por la primera Escuela de Frankfurt— y optimista —representado por Habermas y Honneth—.

Se acaba de mostrar, pues, cómo de la crítica de Dussel a Habermas puede extraerse un diálogo de lo más fructífero entre posturas filosóficas que, durante décadas, han discurrido de manera paralela. De estos puntos de unión, nacidos de profundos procesos de autocritica desde

¹⁹ Autores como Vallega (2014: 87-88), Mendieta (2016) o Rodríguez Reyes (2022: 44) señalan, además, el acercamiento de Dussel a posturas metodológicas cercanas a la dialéctica y al giro lingüístico debido a su contacto con Habermas y Apel, frente a una primera defensa de la analéctica como consideración de la alteridad particular sin subsunción a lo universal.

el Norte Global, quizá pueda extraerse una filosofía capaz de hacer frente a los retos de la actualidad.

La Teoría Crítica se encuentra hoy en fase de renovación, un proceso urgente ante la experiencia de un “punto de inflexión” (Institut für Sozialforschung, 2023: 28) que ha dinamitado las bases del orden y los acuerdos establecidos tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. La crisis del Estado de bienestar, el auge del autoritarismo de extrema derecha, el agotamiento de las luchas por la emancipación social, la crisis ecológica, la marginación de las labores de reproducción social y, por supuesto, la catastrófica desigualdad entre el Norte y el Sur del mundo, son problemas de sobra conocidos y que no caben ser desarrollados aquí. Con todo, las presentes reflexiones han tenido el interés de difundir el ánimo y la convicción de que pensar en una nueva forma de organización social es una tarea tan necesaria como posible. En palabras de Panea Márquez: “Las ideas son vulnerables a una realidad que siempre es desafío, pero, a pesar de su indigencia, son vitales para el destino humano” (2001: 100).

Referencias

- Adorno, T. W. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Eterna Cadencia.
- Allen, A. (2016). *The end of progress*. Columbia university press.
- Allen, A. (2021). The ethics and politics of progress: Dussel and the Frankfurt school, en A. Allen y E. Mendieta (Eds.), *The critical theory of Enrique Dussel* (pp. 167-181). The Pennsylvania State University Press.
- Amin, S. (2009). *Eurocentrism*. Monthly Review Press.
- Apel, K. O. y Dussel, E. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Trotta.
- Bhambra, G. K. (2011). Historical sociology, modernity, and postcolonial critique. *American historical review*, 116 (3), 653-662.
- Dussel, E. (1990). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (2000). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del pensamiento: el eurocentrismo y la*

filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo (pp. 57-70). Ediciones del signo.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación: Historia mundial y crítica*. Trotta.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación: Volumen II, la arquitectónica*. Trotta.

Dussel, E. (2015). La Filosofía de la Liberación y la Escuela de Frankfurt. En E. Dussel, *Filosofías del sur* (pp. 59-89). Akal.

Eisenstadt, S. N. (2002). *Multiple modernities*. Routledge.

Fraser, N. (2023). *Capitalismo Caníbal*. Siglo XXI.

Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Editorial Gustavo Gili.

Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.

Habermas, J. (1992a). A philosophico-political profile. En J. Habermas, *Autonomy and solidarity* (pp. 147-185). Verso.

Habermas, J. (1992b). Concluding remarks. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 462-479). The MIT Press.

Habermas, J. (1994). Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica. En J. Habermas, *Teoría y praxis* (pp. 216-272). Altaya.

Habermas, J. (2002). Entrevista con la «New Left Review». En J. Habermas, *Ensayos políticos* (pp. 254-316). Ediciones Península.

Habermas, J. (2008). Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación. En J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (pp. 53-119). Trotta.

Habermas, J. (2010a). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.

Habermas, J. (2021). Once again: On the relationship between morality and ethical life. *European Journal of Philosophy*, 29, 543-551.

Habermas, J. (2023a). *Después de Marx: la reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus.

Habermas, J. (2023b). *Una historia de la filosofía* (Vol. 1). Trotta.

- Honneth, A. (2025, 3 de abril). *Two steps back for one step forward. Thoughts on Postcolonialism* [Conferencia]. Axel Honneth en Valencia, Valencia, España.
- Horkheimer, M. (2015). La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36 (113), 211-224.
- Institut für Sozialforschung (2023). IfS Perspectivas. *IfS Working Paper*, 20, 25-35.
- Marcos, J. (2023). *Pensar desde las víctimas: La transformación pendiente*. Comares.
- McCarthy, T. (2013). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos.
- Marsh, J. L. (2000). "The Material Principle and the Formal Principle in Dussel's Ethics", en L. M. Alcoff y E. Mendieta (Eds.), *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation* (pp. 51-67). Rowman & Littlefield Publishers.
- Mendieta, E. (1998). Review essay: Ethics for an age of globalization and exclusion, *Philosophy & Social Criticism*, 25(2), 115-121.
- Mendieta, E. (2010). *A postsecular world society? On the philosophical significance of postsecular consciousness and the multicultural world society. An interview with Jürgen Habermas*. <https://tif.ssrc.org/wp-content/uploads/2010/02/A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf>
- Mendieta, E. (7 de octubre de 2020). "Philosophy of liberation", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/liberation/>
- Morrow, R. (2022). Defending Habermas against Eurocentrism: Latin America and Mignolo's decolonial challenge. En Tom Bailey (Ed.), *Deprovincializing Habermas: global perspectives* (pp.111-129). Routledge.
- Ortega Esquembre, C. (2021). *Habermas ante el siglo XXI*. Tecnos.
- Ortega Esquembre, C. (2023). ¿Qué, si acaso algo, hay de falso en el proceso de modernización? *Pensamiento al margen*, 19, 71-91.
- Panea Márquez, J. M. (2001). Filosofía como búsqueda de la justicia (a propósito de M. Horkheimer, T. W. Adorno y H. Marcuse). *Contrastes*, 6, 99-112.
- Rodríguez Reyes, A. (2022). *Enrique Dussel y la crítica a la modernidad*. Heraldos Editores.

- Roldán, D. A. (2008). El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética: Enrique Dussel, la ética del discurso y el comunitarismo. *Pensamiento*, 64 (239), 53-70.
- Romero Cuevas, J. M. (2001). Entre hermenéutica y teoría de sistemas: una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas. *Isegoría* (44), 139-159.
- Romero Cuevas, J. M. (2016). *El lugar de la crítica*. Biblioteca nueva.
- Said, E. (2001). *Cultura e imperialismo*. Anagrama.
- Schelkshorn , H. (2000). “Discourse and Liberation: Toward a Critical Coordination of Discourse Ethics and Dussel's Ethics of Liberation”, en L. M. Alcoff y E. Mendieta (Eds.), *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation* (pp. 97-116). Rowman & Littlefield Publishers.
- Vallega, A. A. (2014). *Latin American philosophy from identity to radical exteriority*. Indiana University Press.