UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Facultad de Filosofía

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política

Isabel Guerra Narbona

El problema del *poder político* desde la perspectiva de la Política de la Liberación de Enrique Dussel

Tesis doctoral dirigida por
José Manuel Panea Márquez y Enrique Dussel Ambrosini

Sevilla, 2015

A mi madre y a mis hermanos,
por la educación recibida en la solidaridad
y generosidad con los que menos tienen.

A José Manuel Panea y Enrique Dussel,
que me proporcionaron las "armas" del pensamiento filosófico,
y me enseñaron a utilizarlas en contra de las injusticias.

A mis amistades repartidas por todo el mundo,
que me animaron desde el cariño
a emprender proyectos personales y profesionales.

Al pueblo mexicano, que desde su humildad y sencillez
me mostró lo más hermoso y valioso de la Humanidad.

Y en especial a mi padre, Rafael Guerra,
"mis pies", en el camino de la Vida.

ÍNDICE

Introducción 1

Parte Primera. Filosofía de la Liberación: crítica al fundamento de una política mundial de la dominación. Hacia una nueva interpretación del *Poder Político* 9

1. La importancia de una reflexión crítica más allá de la filosofía occidental: El desafío de la Política de la Liberación en la edad de la Globalización 10
   1.1. Los fundamentos de la Filosofía de la Liberación. De la ontología a la política: ¿Por qué es tan esencial atender al concepto de *poder político*? 12
   1.2. Diversas interpretaciones reductivas de lo político 59

2. El fundamento ontológico del poder: Hacia una nueva visión del *poder político* más allá del horizonte de la Modernidad eurocéntrica 69
   2.1. Voluntad de Vivir y poder: El Poder de la Voluntad 70
   2.2. La esencia del *poder político* y sus momentos constitutivos: *voluntad, razón y mediaciones valiosas* 81
   2.3. Crítica al *poder político* como dominación desde los presupuestos de la Comunidad de los pobres y excluidos de la Modernidad. Más allá de la Comunidad de Comunicación ideal de Apel 87
   2.4. Max Weber y el poder como dominación 107
   2.5. Una forma de concebir el *poder político* más allá de la filosofía política hegemónica. Desde la *potentia* y la *potestas* 114
   2.6. El ejercicio delegado del poder desde la obediencia a la comunidad 122

Parte Segunda. El despliegue del poder desde la *totalidad* del orden político hegemónico. Legitimación 129

1. El *espacio* de actuación del *poder político:* el *campo político* 130

2. La "construcción" del *poder político* desde la *totalidad* del orden hegemónico. Los tres niveles de lo político 134
   2.1. La acción estratégico-política. El éxito del *poder político* 135
   2.2. Las instituciones políticas: las mediaciones del *poder político* 173
      2.2.1. El origen y la necesidad de las instituciones 174
      2.2.2. La importancia del *poder diferenciado.* La materialización y actualización del *poder político* 180
      2.2.3. El ejercicio del *poder político* en las "tres esferas" o instituciones de la política 183
   2.3. Los Principios normativos de la política: *obligación* y *deber* de justicia como orientadores del ejercicio del *poder político* 190
      2.3.1. *Ética* y *política* 192

2.3.2. El Principio democrático en el ejercicio del *poder político:* "pretensión política de legitimidad" 200
2.3.3. El Principio material en el ejercicio del *poder político:* "pretensión política de verdad práctica" 221
2.3.4. El Principio de factibilidad estratégico-político en el ejercicio del *poder político*: "pretensión política de éxito y eficacia" 240

Parte Tercera. El despliegue del poder desde la *exterioridad* del orden político hegemónico. Trans-formación 255

1. La *deconstrucción* del poder hegemónico desde la categoría de "alteridad" ... 256

2. La *hiperpotentia* del *pueblo.* Más allá de la *potentia* de la comunidad hegemónica 259
   2.1. El *pueblo* como actor histórico de la liberación 261
   2.2. El despertar de la *conciencia crítica*: así nace el pueblo y su poder liberador 263

3. La "construcción" del *poder político* desde la *exterioridad* del orden hegemónico. Los tres momentos de lo políticamente *nuevo* 271
   3.1. Los Principios políticos de liberación: *conciencia crítica* y *deber de transformación institucional* como orientadores del ejercicio del *poder político* del pueblo 272
      3.1.1. El Principio material liberador en el ejercicio del *poder político* del pueblo: "pretensión política *critica* de verdad práctica" 274
      3.1.2. El Principio crítico-democrático en el ejercicio del *poder político* del pueblo: "pretensión política *crítica* de legitimidad 277
      3.1.3. El Principio de liberación estratégica en el ejercicio del *poder político* del pueblo: "pretensión política *crítica* de liberación de los oprimidos" 279
   3.2. La *praxis de liberación* del pueblo: el momento estratégico en la *exterioridad* 280
   3.3. Las transformaciones institucionales: la finalidad del *poder político* del pueblo 298
      3.3.1. La necesidad de las trans-formaciones políticas 303
      3.3.2. Transformación de las instituciones de la esfera *material* 305
      3.3.3. Transformación de las instituciones de la esfera de la *legitimidad democrática* 316
      3.3.4. Transformación de las instituciones de la esfera de la *factibilidad* 329

4. Cambiar el mundo desde el *poder obediencial* 333

Conclusiones..... 351

1. Parte Primera 351
   a) La importancia de atender a la cuestión del *poder político* 351
   b) Qué es realmente el *poder político* y cuál es su verdadero fin 353
2. Parte Segunda 356
3. Parte Tercera 365

Bibliografía..... 375

A) Fuentes 375

B) Bibliografía secundaria 377

INTRODUCCIÓN

El propósito con el que fue realizada esta investigación ha sido analizar el concepto de *poder político* en la obra de Enrique Dussel. Desde un primer momento percibimos la importancia de indagar sobre tal concepto, pues en la historia de la filosofía, especialmente en la Modernidad, no se ha abordado de manera correcta, y esto ha impedido en cierto modo que se puedan elaborar ideas y planteamientos que arrojen luz y valgan, sobre todo, para encontrar soluciones factibles a la problemática que encierra la cuestión del incumplimiento de los derechos humanos, que deja a las grandes mayorías populares en una situación de completo desamparo social, político y cultural, frente a una minoría selecta, una élite corrupta que es la que ciertamente controla todos los mecanismos y aparatos del poder en beneficio propio, olvidando que la dignidad de la vida humana es un asunto universal, que está muy por encima de cualquier capricho relacionado con la acumulación de capital y de riqueza.

En este sentido, encontramos en Enrique Dussel una propuesta superadora, que debe ser reconocida en el ámbito académico de nuestro tiempo, en tanto que su enfoque crítico nos abre a una interpretación completamente distinta y novedosa sobre el *poder político,* desde la cual se podrá, no cabe duda, comprender con mayor acierto y profundidad dónde se fundamenta realmente el orden político neoliberal para mantener en la miseria y en la más completa incertidumbre social y política a millones de seres humanos en todo el mundo. En efecto, su novedad radica, principalmente, en haber elaborado un planteamiento *positivo* del poder, a diferencia de la gran mayoría de filósofos políticos burgueses y las diversas corrientes que les representan, que han dado por hecho que el poder sea necesariamente *dominación*. Esta cuestión trabajada por Dussel en su filosofía política de la liberación rompe por completo con la visión dogmática que a lo largo de la Modernidad se ha impuesto acerca del poder, y que todavía persiste de algún modo en la mayoría de los enfoques interpretativos de la actualidad, siendo, como hemos dicho, un grave inconveniente para comprender la fuente de los conflictos que acontecen en el mundo contemporáneo. Para Dussel, esta forma *negativa* y reductiva de vislumbrar la naturaleza del poder tiene su origen ontológico y epistemológico en Ginés de Sepúlveda o en Hobbes hasta alcanzar a Weber, quien, sin duda, se ha convertido en su máximo exponente.

Dussel ha sabido ver que este tipo de poder, que la mayoría de filósofos europeos y estadounidenses ha asimilado y reflejado en sus obras, tiene su antecedente

histórico en la invasión y conquista de Amerindia, desde 1492. Lo cierto es que a partir de este acontecimiento sin precedentes, el conquistador europeo tuvo la experiencia egocéntrica de sentirse amo y señor del mundo que había "descubierto" de manera fortuita, al no tener ya ninguna otra voluntad lo suficientemente fuerte como para tener que negociar simétricamente con ella. Así, desde un "Yo Conquisto" sumamente violento se pudo ejercer entonces un dominio militar, político, económico, cultural y religioso sobre las poblaciones amerindias. En realidad, durante los tres primeros siglos, la todavía periférica Europa necesitará acumular poder, y, finalmente, lo hará al adueñarse de las riquezas conseguidas gracias al trabajo forzado de los indios y los esclavos africanos, con las que se fue convirtiendo en la nueva y primera hegemonía mundial. Como consecuencia, las metrópolis europeas organizaron un mundo colonial asimétrico, en el que se estableció como relación humana la dominación, la opresión y la explotación. Ahora bien, este tipo de relación entre un sujeto *poderoso* y otro *impotente* fue la que, finalmente, se interpretó como la definición propia y natural del *poder político* hasta el momento presente. Sin embargo, contra esta concepción *negativa* y fetichista que ha reinado durante siglos, Dussel reivindica la necesidad de describir un modelo de *poder político positivo*, que sirva para el desarrollo de la dignidad humana, si con ello se pretende defender "el noble oficio de la política". En cierto modo, debemos reconocer que aceptar la naturaleza del poder únicamente como dominación, nos dejaría en una situación desfavorable y nada optimista a la hora de criticar alguna de las instituciones o acciones políticas corruptas que se dan en el *campo político*, pues, ¿con qué legitimidad o derecho se podría criticar tales acciones o instituciones corruptas, si el poder mismo, que es el fundamento de toda la realidad política, es por naturaleza una acción estratégica dominadora, fetichista?

Evidentemente, para Dussel, una descripción *negativa* del poder como dominación supone la imposibilidad de que la política como tal pueda desarrollarse con responsabilidad, honestidad y justicia, a saber, conforme a su genuina finalidad. Por eso, es fundamental tener presente el planteamiento teórico que ha venido realizando el filósofo mexicano desde el contexto latinoamericano sobre tal concepto, pues, como él mismo advierte, necesitamos, ahora más que nunca, un fundamento *positivo* y democrático del poder que permita a los gobernantes actuar políticamente con verdadera "pretensión de verdad y legitimidad", y sirva, además, a los diversos movimientos sociales, los partidos políticos críticos y los ciudadanos a luchar por *construir* una

política verdaderamente transparente y digna, que se despliegue siempre al servicio de los oprimidos y excluidos del sistema político neoliberal.

En este sentido, la propuesta que ofrece Dussel nos parece imprescindible para el debate político actual, no sólo por su originalidad interpretativa y su riguroso análisis de la realidad política mundial desde el origen de la Modernidad, sino además por su incondicional acercamiento a esa realidad tan dolorosa que es la vida humana de los que más sufren en su corporalidad las contradicciones de un sistema político y económico egoísta que ha crecido en el vasto horizonte histórico alimentándose de la dignidad de la humanidad, y dejando a gran parte de ésta en un estado de completa miseria y explotación absolutamente injusta y lamentable. Ciertamente, a diferencia de la mayoría de pensadores europeos, toda la interpretación política de Dussel parte de esa situación tan dramática e insostenible en la que se halla el "tercer mundo", efecto de la corrupción de toda la estructura política moderna, desde la que se ejerce el poder exclusivamente como dominación, como negación de la Vida.

Por otro lado, desde nuestro punto de vista uno de los factores que han hecho de su aportación una contribución novedosa para la filosofía universal ha sido gracias a que su enfoque interpretativo se ha ido configurando a través del diálogo y la reflexión con numerosos filósofos y corrientes de pensamiento europeo y norteamericano, así como también de otros movimientos filosóficos surgidos en la periferia, que han tratado directa o indirectamente el tema del poder, como por ejemplo Nicolás Maquiavelo, Friedrich Nietzsche, Karl Marx, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Max Weber, Hannah Arendt, Carl Schmitt, Ernesto Laclau, Paolo Freire , Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Franz Hinkelammert, Raúl Fornet-Betancourt o John Holloway, entre muchos otros. En cierto modo, el diálogo crítico con todos ellos no sólo ha favorecido la formación de nuevas categorías e ideas propias y esenciales del discurso dusseliano (Otro, *pueblo*, alteridad, solidaridad, *praxis de liberación*, *hiperpotentia*, etc.), sino que además ha logrado que tanto la Filosofía, como la Ética y la Política de la Liberación se fueran desplegando sistemáticamente hasta dar lugar hoy a una de las tradiciones filosóficas más fructíferas, genuinas y auténticas que ha tenido lugar en la Modernidad de nuestro tiempo. Lo cierto es que este movimiento filosófico surgido en los años sesenta y setenta en el contexto latinoamericano contiene en sí mismo unas cualidades únicas que le hacen diferenciarse notablemente de las demás tradiciones emergidas en Europa o Estados Unidos. Su acercamiento crítico a la realidad mísera de los que nada tienen, desde la humildad y respeto a la Vida, le han dotado de una sabiduría y creatividad

ejemplares que le han servido no sólo para mostrar las ideas más sugerentes y los mejores discursos académicos, sino también para dotar a esa pobre realidad que sufre de herramientas de pensamiento útiles, para que en un futuro no muy lejano la esperanza, que aún mantiene viva y fuertemente la sostiene, dé a luz un mundo *nuevo*, uno realmente solidario, en el que el poder cumpla honestamente con su finalidad esencial y genuina: producir, reproducir y desarrollar la vida humana dignamente y en comunidad.

Sin lugar a dudas, el poder es una cuestión fundamental en la obra de Dussel, y es, por esta razón, la categoría que vertebra todo su pensamiento desde el principio hasta la actualidad, articulando con ello a la Filosofía, Ética y Política de la Liberación. Ciertamente, el problema de la dominación (poder *negativo*, fetichista) de una cultura particular sobre todas las demás fue el motivo principal por el cual emergería en el horizonte de la filosofía este pensar crítico que se aferraba con fuerza y esperanza a la posibilidad de un mundo más humano para las víctimas de la periferia. Era, por tanto, necesario y urgente reflexionar ética y políticamente la trágica situación del pobre excluido y explotado, y para eso era esencial desvelar los intereses ocultos de una Voluntad de Poder que ejerce su dominio con absoluto desprecio a la vida, pisoteando los derechos del Otro, y defendiendo como derechos universales únicamente los del ciudadano moderno propietario. No obstante, desde la crítica a este poder moderno y corrupto, la *liberación de la víctima* se convirtió para Dussel en una cuestión que empezaba a ser sinónimo de *justicia*. Desde ella, se defendió que, precisamente, la lucha y resistencia de los pueblos oprimidos, en su afán por defender los derechos del Otro, venía a ser, en cambio, un poder *positivo*, vital, en cuanto se apoyaba en el amor y respeto a la vida y dignidad de los más pobres, explotados y excluidos del mundo, de todos aquellos que no cuentan políticamente para el sistema político hegemónico, y que están siendo injustamente sacrificados en beneficio de los intereses particulares de la cultura hegemónica, dominante.

Por todo ello hemos dividido esta investigación en tres partes, si bien sólo para facilitar su estudio, dada la compleja unidad del pensamiento de Enrique Dussel.

La parte primera, "Filosofía de la Liberación: crítica al fundamento de una política mundial de la dominación. Hacia una nueva interpretación del *poder político*", tiene como objetivo esencial dejar claro el significado concreto del *poder político* en Dussel. Para lograrlo consideramos esencial comenzar por explicar los presupuestos y categorías concretas que han dado lugar al surgimiento y desarrollo de la Filosofía de la Liberación en relación a las diversas filosofías propias del pensamiento hegemónico

europeo y norteamericano. De esta manera, comprenderemos con cierta claridad el sentido original de su trayectoria (desde la ontología hasta la política), así como también de su evolución crítica-interpretativa de la realidad política mundial. Esta cuestión nos servirá para introducir el tema del poder, pues, como hemos apuntado antes, esta categoría, de una u otra manera, siempre ha estado presente en su pensamiento, siendo la clave para otorgar unidad estructural y temática a toda su arquitectónica filosófica, ética y política. En un segundo momento, pasaremos a exponer la crítica del filósofo mexicano a las diversas formas reductivas que la mayoría de filósofos políticos han desarrollado en sus discursos, cuando han explicado la esencia de la política partiendo sólo de un momento integrante como el momento esencial y único. Ciertamente, el objetivo principal de Dussel en la Política de la Liberación ha sido depurar todo el sistema de categorías asumido en la filosofía política burguesa, y, desde ahí, ir avanzando hacia el desarrollo de un marco mínimo, pero suficiente, de todos los momentos que tienen lugar en el *campo político.* Tener una concepción clara y completa de lo político es fundamental si queremos alcanzar una idea adecuada del *poder político* y de su ejercicio en el despliegue de una política que promueva como uno de sus nobles ideales el desarrollo digno de la vida humana. Una vez abordada dicha cuestión, es momento de explicar la esencia misma del *poder político.* Para ello, hemos mostrado sus momentos constitutivos u ontológicos: la voluntad (de vivir), la razón (discursiva) y las mediaciones valiosas. Después de explicar que la esencia del poder está en el *querer vivir* de la voluntad, que puede poner las mediaciones (entes valiosos) para alcanzar la permanencia y aumento de la vida humana en comunidad, hemos expuesto la crítica que realiza Dussel, desde los presupuestos de la Comunidad de los pobres y excluidos y, como contrapartida, a la Comunidad de Comunicación ideal de Apel, al tipo de *poder político* que ha reinado en la Modernidad desde sus comienzos, y que, precisamente, no se apoya en los tres momentos ontológicos descritos. Por último, este primer capítulo termina con la exposición de dos categorías esenciales, la *potentia* y la *potestas*, desde las cuales puede comprenderse, finalmente, que el *poder positivo* es aquel que se desarrolla como *obediencia* a la voluntad soberana del pueblo.

Una vez explicado qué es el *poder político*, la parte segunda, "El despliegue del poder desde la *totalidad* del orden político hegemónico. Legitimación", tendrá como fin mostrar de forma concreta y compleja la descripción que realiza Dussel del recorrido efectuado por el *poder político* en sus tres niveles esenciales (la acción estratégica, las instituciones y los Principios normativos políticos). Todos estos niveles son esenciales

para el éxito del poder. Con respecto al primer nivel, el filósofo de la liberación parte de la idea de que para que el poder sea efectivo, y cumpla realmente con el objetivo de producir, reproducir y desarrollar la vida de los miembros de una comunidad, necesita de ciertas mediaciones estratégicas. Pero además, para que la acción estratégica tenga el éxito esperado, debe apoyarse en tres ideas fundamentales: primero, debemos comprender que toda acción estratégica se encuentra en los límites de lo *posible*, ya que intentar lo imposible nos llevaría a una acción sin efectividad futura para los seres humanos de una comunidad; segundo, la acción estratégica debe beber del consenso de todos los ciudadanos; tercero, debe apoyarse en una ética de principios. Como veremos, sin normatividad la acción estratégica en sí quedaría reducida a una mera acción técnica o procedimental. En referencia al nivel de las instituciones, éste es indispensable para el despliegue del poder. Dussel parte de la consideración de que éstas son necesarias para el desarrollo próspero de los miembros de una comunidad política. En este sentido, cabría decir que las instituciones son las *mediaciones del poder político*. Por eso, Dussel criticará con toda razón a aquellos pensadores que, desde posiciones extremas como el anarquismo, las rechazan por considerarlas estructuras represoras. Efectivamente, la importancia de las instituciones es incuestionable: fueron éstas las que liberaron a la naturaleza humana de los instintos, abriendo paso al ámbito de las libertades. Ciertamente, sin la existencia de éstas, el poder abstracto contenido en la *potentia* se transformaría en una imposibilidad impracticable. Y, una vez expuesta la naturaleza de las instituciones, explicaremos los tres tipos de instituciones o esferas que ha descrito Dussel: la esfera *material* de la política, que se subdivide en tres subesferas (la ecológica, la económica y la cultural); la esfera de la *factibilidad* sistémico-institucional, que comprende el macro-sistema institucional del *poder político* y las micro-estructuras de la sociedad civil; y, por último, la esfera *formal* de la legitimidad (el Estado de derecho y la opinión pública). Como dirá Dussel, estas tres esferas se diferencian entre sí en que cada una de ellas va dirigida a una "ocupación determinada" dentro de la estructura política. Y en cuanto a los Principios normativos, éstos son imprescindibles en el *campo político*, ya que constituyen a la *potentia* y a la *potestas* en la medida en que cada determinación del poder es posible gracias a una *obligación* que se impone como deber en las múltiples acciones que desempeñan los actores, y en el cumplimiento de la función propia de las instituciones.

En la parte tercera, "El despliegue del poder desde la *exterioridad* del orden político hegemónico. Trans-formación", mostramos el ejercicio del poder desde la

deconstrucción que realiza Dussel de todo lo expuesto en la *totalidad* política hegemónica, que ahora se manifiesta como un orden dominador porque aparecen víctimas que no pueden desarrollar sus vidas. Se trata, en este caso, de describir el poder soberano del pueblo, la *hiperpotentia* como "estado de rebelión", que tendrá como finalidad *transformar* el sistema político corrupto en uno nuevo que responda con mayor normatividad política y justicia a las necesidades y derechos de los oprimidos. Para ello, mostramos también, al igual que hicimos en la parte segunda, los momentos o niveles cruciales que aparecen en el *campo político*, pero ahora desde la *crítica*, para que puedan efectuarse las diversas transformaciones con las que levantar un sistema político más prometedor. Por eso, se debe tener en cuenta que en todo este largo y complejo proceso histórico, que tiene lugar desde que se crea el "bloque histórico de los oprimidos" hasta que se construye una nueva *potestas*, existen tres momentos o dimensiones esenciales: a) los *Principios de liberación* (el Principio material liberador, el Principio crítico-democrático y el Principio de liberación estratégica), que guiarán normativamente a los diversos movimientos populares a luchar contra aquellos regímenes ilegítimos y corruptos; b) la *praxis de liberación*, que tiene que ver con el ejercicio estratégico y organizado del pueblo dirigido contra el orden dominador, con el fin de crear una nueva hegemonía. Una idea central en toda esta cuestión es el hecho de que desde la Política de la Liberación se nos enseña que las revoluciones no tienen por qué concebirse como meros ejercicios violentos, como muchos filósofos presuponen. Indudablemente se trata de todo lo contrario: es el acto de defender la Vida que está siendo negada y reprimida cruelmente por un determinado orden político. Es, por tanto, una cuestión de amor, de solidaridad y de responsabilidad por aquellos seres humanos que están siendo tratados con total desprecio, antes que un sentimiento de odio y destrucción; c) las *transformaciones* de las instituciones políticas corruptas en otras que hagan posible la vida digna de los excluidos y oprimidos. Dussel describe tres tipos de transformaciones: la de la esfera *material* (ecológicas, económicas y culturales), la de la esfera de la *legitimidad democrática* y la de la esfera de la *factibilidad*. Al fin y al cabo, todos estos momentos son de vital importancia en la génesis de un nuevo sistema político que tenga como principal cometido la liberación de los oprimidos de una Voluntad de Poder que les mantiene atrapados en la no-Vida. Será, por tanto, desde el incansable poder de los pueblos, desde su genuina Voluntad de Vida, porque desde ésta los seres humanos se convierten en verdaderos actores políticos, que en nombre de su comunidad sufriente y negada, crean un consenso crítico con el que se irá construyendo

lentamente en la *exterioridad* del sistema el poder de los débiles. Este *poder liberador* del pueblo (*hiperpotentia*) es el mismo motor humano que, en el futuro, encontrará la manera más sorprendente e inesperada de romper en pedazos ese muro rudo y rígido, aparentemente inquebrantable, que la Voluntad de Poder de los políticos corruptos ha ido levantado con su odio irracional y egoísmo; y con su nobleza, humildad y amor a la Vida, que no han sido finalmente apaciguados por la crueldad de sus opresores, *construirá* un novedoso sistema político, que se mantendrá erguido en el horizonte histórico, mientras no aparezcan nuevas víctimas que se unan para demolerlo y erigir otro más acorde con sus particulares exigencias.

Por último, el método y el procedimiento de investigación utilizados para desarrollar la presente tesis se apoyan principalmente en una lectura exhaustiva y sistemática de las obras de Dussel, en la que hemos rastreado e interpretado el concepto del *poder político*. Ciertamente, aunque para la comprensión del significado y alcance de la obra de Dussel hemos tenido que estudiarla en su totalidad, para concretar y culminar esta investigación nos hemos apoyado especialmente en *Filosofía de la Liberación*, *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, *Política de la Liberación. Arquitectónica* y *Materiales para una política de la liberación.* Consideramos, además, que era conveniente, dada la dimensión y complejidad de dicha investigación, dividir las conclusiones en tres partes, que corresponden a la Parte Primera, Parte Segunda y Parte Tercera. De esta manera, se logrará facilitar la comprensión total y agilizar la lectura de las mismas. Por otra parte, en nuestra bibliografía secundaria figuran, especialmente, los autores que de una u otra manera han estudiado rigurosamente la obra de Enrique Dussel, y que desde el diálogo aportan cuestiones útiles para el debate filosófico. Dicha bibliografía nos ha servido de gran apoyo para explicar muchos de los aspectos relevantes de su pensamiento.

Con esta investigación esperamos contribuir a hacer una aportación a la comprensión del concepto de *poder político* que Dussel emplea en su pensamiento y obra. Estamos convencidos de que esta nueva interpretación abrirá nuevos caminos de reflexión que puedan conducirnos, en el futuro, a una visión de la política, e incluso de los derechos humanos, distinta al modelo eurocentrista que nos ha impuesto el marco de la Modernidad capitalista.

Parte Primera

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN: CRÍTICA AL FUNDAMENTO DE UNA POLÍTICA MUNDIAL DE LA DOMINACIÓN. HACIA UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DEL *PODER POLÍTICO*

¿Por qué es tan importante el concepto de *poder político*? En esta parte primera hemos tratado la concepción que desarrolla Enrique Dussel sobre esta categoría, que, sin duda, consideramos fundamental atender. Para ello, pensamos que sería conveniente empezar por analizar los presupuestos con los que parte el pensamiento crítico de la Filosofía de la Liberación con respecto a las corrientes de pensamiento procedentes del contexto histórico de Europa y Norteamérica. Después, analizaremos el sentido que tiene lo político para los filósofos y las corrientes de pensamiento más influyentes en el ámbito académico. Para Dussel, dichas interpretaciones parten de una visión reductiva y errónea, que impide tener una compresión clara y suficiente acerca del sentido concreto (y real) de la política. El segundo capítulo muestra cuál es la esencia del *poder político*, y qué momentos lo determinan. En todo este proceso, se describirán dos concepciones diferentes del *poder*: por un lado, como *dominación* y, por otro, como *obediencia* al pueblo. Esta doble cara del poder nos ayudará a comprender por qué es necesario defender una concepción *positiva* de éste. Por último, para cumplir favorablemente con los objetivos que nos proponemos en esta primera parte, no podemos pasar por alto hacer una reconstrucción de la crítica que Dussel lleva a cabo al poder fetichista propio de la política que reina con total libertad en el sistema capitalista. Cuestión que, sin lugar dudas, Dussel no habría podido realizar con éxito sin tener presente la filosofía *material* de Karl Marx.

1. La importancia de una reflexión crítica más allá de la filosofía occidental: el desafío de la Política de la Liberación en la edad de la Globalización

Desde el complejo mundo en el que nos situamos, parece que estemos perdiendo fe en nuestro quehacer filosófico y político. Nuestro pensamiento "universal" no da alcance ni cobertura a los graves problemas mundiales que nos desafían. Hemos defendido la necesidad de los Derechos Humanos por encima de todo, como fundamento y origen de toda justicia presente y futura, y hemos olvidado, tal vez, la paradoja que supone que muchos de estos Derechos esenciales carecen de sentido y de racionalidad *fuera* de nuestras fronteras, hasta el punto de convertirse en el origen de nuevos conflictos para muchos seres humanos, incluso para toda clase de vida en el planeta azul. El eurocentrismo propio que nos caracteriza no deja vernos con claridad para llegar a saber quiénes somos realmente. Defendemos la libertad como un hecho natural e incuestionable, originaria de nuestra naturaleza humana, pero, ¿quién tiene en nuestro mundo la suficiente libertad como para poder elegir otra alternativa distinta al sistema capitalista vigente, o transformar alguna de sus numerosas instituciones, sin ser considerado un loco anarquista? Ciertamente, desde nuestro ámbito académico, que ha sido hegemonizado hace ya varios siglos, hemos condenado nuestra libertad a un formalismo vacío de principios y de responsabilidad ética, que, finalmente, ha degenerado en algo peligroso, destructivo y, lo que es aún peor, ajeno a lo realmente humano: nuestra libertad se manifiesta desde el interior de nuestras poderosas fronteras neoliberales, y, más allá de éstas, como el derecho a dominar al Otro.

Por eso, es urgente repensar profundamente el origen y la naturaleza de determinadas categorías que se encuentran insertadas en la estructura de nuestro particular pensamiento occidental (propia de nuestra subjetividad moderna), y que se constituyen además desde un cierto eurocentrismo que aparece oculto para nuestra ingenua razón. Tanto es así, que consideramos que dichas categorías han desembocado en la raíz principal de los problemas más perentorios por resolver en el horizonte político mundial: la miseria y la explotación, fruto de la dominación política, social, tecnológica, cultural, pedagógica, etc. que padece la mayoría de la humanidad, y la posible extinción de la Vida en nuestro planeta. La complejidad de toda esta problemática que nos acecha cada día nos ha llevado a centrarnos críticamente fuera del ámbito de la filosofía hegemónica. Así, partiendo de todos estos desafíos, hemos visto la necesidad de llevar a cabo una investigación desde la esfera de la interpretación

filosófica de Enrique Dussel, en cuanto la consideramos actualmente la única propuesta seria, rigurosa y comprometida realmente con las víctimas del sistema, que, sin duda, aparecen silenciadas e invisibles dentro del discurso moral de la mayoría de los pensadores europeos-norteamericanos que todavía no han podido descubrir la necesidad de ponerse críticamente en la *piel dolorosa* del Otro, en su mundo oprimido. Pensamos que la Filosofía de la Liberación lleva a cabo un análisis preciso y profundo que desvela aquellos elementos "subversivos" presentes en las categorías y estructuras teóricas de estas filosofías europeas y norteamericanas, y que, por ello, consideramos fundamental abordar primero para comprender el alcance definitivo de su propuesta, en donde la categoría de *poder político*, como veremos, viene a ser la base desde donde parte y se desarrolla toda su fecunda discusión filosófica. Según nuestro parecer, dicho concepto es la clave para comprender el trasfondo de toda esta problemática política que venimos exponiendo, y que nos azota violentamente desde un poder que nada tiene que ver con nuestra humana condición.

Así, en este primer capítulo, que trata sobre el sentido de la Política de la Liberación en la edad de la Globalización, comenzamos por explicar el origen y el contexto histórico de esta original filosofía en relación a las filosofías que se han ido desarrollando en Occidente (en especial la metafísica de Lévinas y la pragmática trascendental de Apel). De esta manera, podremos vislumbrar cuáles son los principales presupuestos filosóficos con los que parte el discurso de E. Dussel cuando emprende su peculiar crítica a la Modernidad capitalista, en respuesta a la violencia ejercida por todo un mecanismo ideológico-político de exclusión y dominación a todos aquellos seres humanos que se encuentran situados más allá de las fronteras de la *totalidad* occidental. Todo ello, nos ayudará a mostrar cómo y porqué el *poder político* se constituye como el eje principal, el fundamento, desde el que parte toda esa crítica que Dussel mantiene sobre dicha dominación. Veremos, entonces, que en torno a esta categoría se ha podido desarrollar el proyecto que nos brinda la Filosofía de la Liberación ya, incluso, desde sus inicios en los años setenta. De hecho, sin una sensata interpretación de esta categoría, pensamos que hubiera sido imposible toda la arquitectónica filosófica, ética y política, y toda la crítica sistemática que se ha ido construyendo sólidamente más allá de la lógica neoliberal, y de su propia concepción acerca del sentido de la política.

Después de tener claro esta cuestión, y situarnos en el horizonte argumentativo de la Filosofía de la Liberación, nos centraremos, especialmente, en exponer la crítica que realizó E. Dussel a las diversas interpretaciones que los diferentes filósofos han

desarrollado sobre lo político como tal. En nuestro particular planteamiento mostramos que el objetivo de la Política de la Liberación no es otro que depurar todo el sistema de categorías propias de la filosofía política burguesa moderna, y avanzar, de esta manera, hacia el desarrollo de un marco teórico que responda de manera acertada a los temas más inminentes que se presentan en el panorama global de este comienzo del siglo XXI. En esta investigación, pues, se ha tenido en cuenta esta crítica por un motivo especial: consideramos que nos ayuda a disponer de una mayor comprensión acerca de cuáles son los límites y contradicciones que impiden tener una concepción completa y clara del sentido de la política, cuestión fundamental y vital si queremos alcanzar una idea correcta y concreta del *poder político* y de su importancia en el desarrollo de un política mundial que promueva, como uno de sus principales fines, la dignidad de los seres humanos, tal y como lo ha entendido y expresado Enrique Dussel en sus obras.

1.1. Los fundamentos de la Filosofía de la Liberación. De la ontología a la política: ¿por qué es tan esencial atender al concepto de *poder político*?

Cuando nuestro orden político vigente se considera el único modelo posible, natural, universal (sirviendo de fundamento en todos los ámbitos de acción), el pensamiento de las diferentes propuestas que los diversos filósofos ponen de manifiesto para explicar el origen de todos los conflictos que se dan en nuestro panorama histórico, queda englobado en la *gran maquinaria moderna capitalista*, en su ideología particular. Y, aunque muchos filósofos políticos están convencidos de que su discurso goza de una cierta autonomía antieurocéntrica, que les permite realizar una crítica objetiva a alguna de sus instituciones políticas, realmente viene a constituirse como un mero conjunto de categorías que no pueden sobrepasar ciertas exigencias impuestas por esa lógica liberal, que se nos impone a todos como la única y verdadera razón. Sin duda, estos filósofos "críticos" se hallan inmersos en el ámbito claustrofóbico del sistema capitalista. Por tanto, la crítica que llevan a cabo no es capaz siquiera de aflojar alguna de las numerosas "tuercas" que dan funcionamiento a todo el "engranaje" de esa *gran maquinaria*, que es el modelo capitalista de nuestro tiempo. Por eso, entendemos que, desde el horizonte de la filosofía política europea y norteamericana, el tratamiento particular que se desarrolla acerca de conceptos tales como democracia, igualdad, libertad, dignidad, etc. no son aún suficientes para dar respuestas efectivas a los problemas más urgentes que aparecen en nuestro contexto global. Enumeramos algunos

de los límites que aparecen implícitos en nuestro particular modo de pensar occidental, los cuales son superados por el pensamiento antihegemónico de la Filosofía de la Liberación, como veremos a lo largo de todo este trabajo:

1. Se presuponen muchos conceptos sin ser antes cuestionados, cuando se afirma, por ejemplo, que la libertad es un valor más importante que la dignidad (Hannah Arendt), o cuando Habermas habla de incluir al Otro en "mi sistema", sin pensar que quizá este hecho oculte un acto de dominación. ¿Por qué no más bien dejar que sean los pueblos mismos los que decidan sobre su destino histórico? Habermas parece no comprender tal cuestión cuando expresa lo siguiente:

> La discriminación puede abolirse, no mediante la independencia nacional, sino sólo mediante una inclusión que sea suficientemente sensible a las diferencias específicas individuales y de grupo del trasfondo cultural. El problema de las minorías "nacidas" que puede aparecer en todas las sociedades pluralistas se agudiza en las sociedades multiculturales. Pero cuando éstas están organizadas como Estados democráticos de derecho siempre se ofrecen diferentes caminos para el precario objetivo de una inclusión "sensible a las diferencias". (Habermas, 1999: 125)

2. Se pasan inadvertidos determinados conceptos impregnados de un cierto eurocentrismo que forman parte del fundamento de las teorías políticas desarrolladas por la mayoría de los filósofos políticos del siglo XX, y que se utilizan para describir la realidad histórica. Por ejemplo, términos como Universalidad, Humanidad, Justicia, Individuo, Libertad, Dignidad, Derechos Humanos, etc. se pueden aplicar de forma agresiva sobre la realidad de otras culturas, si no se tiene suficiente conocimiento sobre las necesidades reales de éstas. En este sentido, por ejemplo, el concepto de libertad que promueve la cultura occidental, al imponerse sobre otras interpretaciones diferentes de ésta, impide en cierto modo que la libertad de otras culturas puedan desarrollarse conforme a su particular modo de vida. Este hecho también ocurre con otros valores o creencias.

3. Muchas de las categorías que se utilizan como fundamento y origen de muchas interpretaciones, y que se definen como valores e ideas universales (libertad, dignidad, igualdad, democracia), pierden consistencia a la hora de explicar la naturaleza humana, al no advertirse que el contenido (sentido que se le ha dado) de estos elementos forma parte de un sistema particular, y por ello sólo puede aplicarse en el caso concreto del ser humano de la cultura occidental. Por tanto, no puede servir para explicar la esencia humana en su conjunto: ¿Qué libertad? ¿Qué dignidad? ¿Qué democracia? En cierta medida, ¿no están estos elementos condicionados por el ser del sistema capitalista? En realidad, estos filósofos no pueden salirse de los límites impuestos por el sistema al que pertenecen, porque parten de una única visión que les limita el pensamiento. Desde esta visión, podríamos preguntarnos, para una comunidad indígena de Centroamérica, ¿qué universalidad tiene el concepto de individuo, que nació en los albores de la sociedad burguesa? El problema es que se habla de derechos humanos fundamentales sin llegar siquiera a reflexionar correctamente acerca de qué es en realidad un derecho humano, qué significa que sea universal, y cuál debería ser su justo tratamiento en el horizonte ético, más allá de los "derechos" que están implícitos en el orden político vigente, y que son sagrados e inamovibles. Además, aparecen explicados de forma abstracta, y, por ello, no pueden responder de manera concluyente a la realidad empírica concreta de muchas culturas no occidentales. Por ejemplo, Bobbio es uno de los filósofos políticos que defienden la idea de que los Estados liberales son los únicos sistemas democráticos posibles, porque piensa que sólo éstos respetan y garantizan la realización de los derechos y libertades de los sujetos. De hecho, concluye: "Hoy sólo los Estados nacidos de las revoluciones liberales son democráticos y solamente los Estados democráticos protegen los derechos del hombre: todos los Estados autoritarios del mundo son a la vez antiliberales y antidemocráticos" (Bobbio, 1992: 48). Desde esta fe ciega en los Estados liberales, se ha impuesto el modelo de democracia liberal a todas las culturas del mundo, sin tener en cuenta sus orígenes, sus costumbres o sus propias libertades.

> 4. Por último, no se presta suficiente atención a otros conceptos que son igualmente fundamentales. Por el contrario, suelen ser considerados secundarios, o incluso se les descartan de toda reflexión o debate en el *campo político* o *filosófico*. Entre estas categorías destacan: *exterioridad*, pueblo, Otro, periferia, dominación, poder, revolución, etc. Veremos entonces la importancia que tienen dichos conceptos en cualquier reflexión que se lleve a cabo sobre la problemática realidad política de nuestro tiempo.

Sin embargo, más allá de estos límites, sabemos que existe un pensamiento diferente que, al haber descubierto los puntos débiles del sistema político hegemónico, defiende la idea de que éste no es ni tan universal, ni tan natural como se ha pensado hasta el momento. Se trata de la Filosofía de la Liberación[1], que se ha ido desarrollando a partir de los años sesenta con Enrique Dussel como su máximo exponente. Y, aunque en sus comienzos se la pretendió borrar del ámbito del debate de la filosofía académica, con el paso del tiempo su influencia ha llegado a traspasar importantes barreras geográficas. Así, creciendo desde Latinoamérica fue extendiéndose poco a poco hasta alcanzar Estados Unidos y Europa, constituyéndose, como ha afirmado D. Sánchez Rubio (1999: 46), en uno de los movimientos filosóficos más interesantes y de mayor originalidad que han nacido en aquellas latitudes en los últimos tiempos.

Esta genuina filosofía[2] nació como respuesta ante la opresión, la exclusión y el desprecio que sufrían Latinoamérica y los países del "tercer mundo" por parte de los

[1] En la autobiografía que Dussel escribió acerca de las etapas e ideas más importantes que contribuyeron a la creación de la Filosofía de Liberación, podemos leer lo siguiente: "Por ello, se buscarán algunos elementos para la descripción autobiográfica que puedan dar razón de la elaboración racional de la obra (y del texto) del sujeto que se reconstruye en su autobiografía; obra (texto) que denominaremos desde hace años Filosofía de la Liberación –tengo conciencia de haberla denominado así, en el claro oscuro de la conciencia y del inconsciente, entre 1969 a 1970, cuestión que otros compañeros componentes originarios del movimiento esclarecerán por su parte" (Dussel, 1998a: 13). Se debe comprender que la Filosofía de la Liberación está inmersa dentro de la tradición conocida como *filosofía latinoamericana.* Aunque ciertamente esta tradición se encuentra vertebrada por diferentes líneas de pensamiento y vertientes (ontológica, historicista o liberacionista), sin embargo, todas ellas tienen en común la reflexión sobre el contexto histórico y concreto en el que se hallan los problemas y situaciones propios de Latinoamérica. Expresa el pensador Raúl Fornet-Betancourt (2004: 20-21): "Como acredita justamente la obra de muchos de los filósofos citados antes como forjadores de la filosofía latinoamericana (Arturo Ardao, Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Francisco Miró Quesada, Juan C. Scannone, Luis Villoro, Leopoldo Zea, etc.), ésta se ha ido desarrollando realmente en el marco de un amplio y vigoroso proceso de contextualización y de inculturación que representa un verdadero hilo conductor en el camino del reencuentro de la filosofía con la historia y la cultura latinoamericanas".

[2] Pese a que existe gran variedad de corrientes y filósofos dentro de la *filosofía latinoamericana* (filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo, etc.), podemos considerar a la Filosofía de la Liberación una de

países metropolitanos del Norte (Europa y Estados Unidos), los cuales ejercían una dominación (desde la conquista de América a partir de 1492)[3] no sólo religiosa, económica, política o cultural, sino también filosófica y pedagógica. Por ello, se partió de la idea de que las filosofías del centro impusieron un único modelo de pensamiento y de ser humano, que los marginados y excluidos (no occidentales) debían asimilar y adoptar como propios, con lo cual se terminó por infravalorar y despreciar sus particularidades culturales y ontológicas. Desde este punto de vista, el filósofo mexicano creyó necesario *liberar* a la propia filosofía del ámbito totalitario de la razón occidental. Al respecto, expresa:

> Hasta el presente la "comunidad hegemónica filosófica" (europeo-norteamericana) no le ha otorgado reconocimiento ninguno a los discursos filosóficos de los mundos que hoy se sitúan en la periferia del sistema-mundo. Y ese *reconocimiento de la dignidad* de otros discursos de la Modernidad *fuera de Europa* es un hecho práctico que la Ética de la Liberación intenta tornar inevitable, visible, perentorio. Dicho reconocimiento del discurso del Otro, de las víctimas oprimidas y excluidas, es ya el primer momento del proceso ético de *liberación* "*de la filosofía*". (Dussel, 1998b: 75-76)

Desde la situación de exclusión por los efectos negativos del sistema político mundial, se hizo necesario el surgimiento de una *nueva* filosofía que defendiera realmente la dignidad de los seres humanos que se encontraban en dicha situación de opresión. En tal sentido, como indica D. Sánchez Rubio (1999: 118) desde un profundo

---

las corrientes más fructíferas, originales y representativas de toda su producción. Al respecto, expresa Juan Carlos Scannone: "A finales de la década de los sesenta se va configurando una nueva generación filosófica, que recoge las inquietudes y problemas que por aquellos años constituían el palpitar de la sociedad latinoamericana. Es la generación en la que emerge la llamada "filosofía de la liberación" (o mejor, "las filosofías de la liberación"), convirtiéndose esta línea de filosofar en el fruto más representativo de la toma de conciencia de la identidad latinoamericana". Scannone, J.C. *Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación* [en línea]: documento electrónico de Internet. Fecha disponible [fecha de consulta: 18 abril 2015]. Disponible en: www.afyl.org/Scannone.pdf. Sin duda, son numerosos pensadores los que comparten la idea de que la Filosofía de la Liberación es la aportación latinoamericana más valiosa a la filosofía universal. Como expresa Carlos Beorlegui (2005: 277): "Surge con un cierto retraso, pero formando parte de la gran eclosión teórica que se da en América Latina a partir de los años sesenta, eclosión de la que forman parte la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido de Paolo Freire, y el boom de la novela y del arte latinoamericanos en general, continuación del impacto obtenido años antes por la muralística indigenista mexicana de Ribera, Orozco y Siqueiros".

[3] En su obra *1492: el encubrimiento del Otro*, Dussel desarrolla teóricamente el despliegue de la Modernidad (tema central para la Filosofía de la Liberación) desde el proceso de construcción de la subjetividad moderna, del "ego", a partir de 1492. En dicha obra Dussel lleva a cabo un análisis detallado de las dos caras de la Modernidad: por un lado, la que vivió Europa desde un "Yo conquisto" y, por otro, la que le tocó vivir al amerindio como víctima, como el Otro, el dominado. Lo fundamental de esta obra es que muestra el origen del mito de violencia sacrificial oculto en la Modernidad. Por ello, expresa: "Ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo" (Dussel, 1994a: 8).

conocimiento de la obra de Enrique Dussel: "América Latina y el Tercer Mundo, coartados y limitados en sus potencialidades, reclaman una metafísica, ética y política que vaya más allá de la razón de la totalidad y de la mismidad y que logre interpretar la praxis emancipadora de los pobres, de los más desfavorecidos". Es preciso tener presente que estas peculiaridades la han hecho distanciarse notablemente de las corrientes filosóficas surgidas en el contexto académico de Europa y Norteamérica, ya que éstas no han considerado lo suficiente otra *realidad* que no fuera la de sí mismas. De esta manera, para Dussel era necesario ir más allá del pensamiento de Occidente, con el fin de mostrar cómo ese particular pensar contiene una determinada lógica que, de una manera u otra, viene a ser la base que sustenta el origen de la exclusión y la dominación que la mayoría de seres humanos injustamente soporta. Podemos comprender, además, que para Dussel se convirtió en toda una labor fundamental superar incluso la ontología que había comenzado primero con los griegos[4], en especial Platón y Aristóteles, y luego con los medievales hasta llegar, por último, a la ontología occidental, característica de la Modernidad (desde Francisco de Vitoria[5] hasta el presente). Todas estas tradiciones tienen en común el hecho de no haber podido descubrir realmente el sentido antropológico, no sólo como persona excluida, sino también como pueblo oprimido, de la categoría del Otro:

> En efecto, los griegos pensaron el ser, que era el fundamento, como divino; vinieron los cristianos y determinaron la alteridad como teológica; y la alteridad como teológica constituyó al hombre como persona. Vinieron después los modernos y negaron al Absoluto como alteridad y afirmaron al hombre como sujeto. Finalmente -permítanme la osadía- vinimos los latinoamericanos y, por primera vez en la historia mundial, afirmamos a otro hombre como el Otro, no sólo como persona o clase social, sino como pueblo, como cultura "periférica". Es la aparición de la antropología. Es decir, los medievales vieron al Otro solamente como Absoluto; en cambio nosotros podemos ver al Otro como indio, como negro africano esclavo. Surge por primera vez el Otro como hombre, que a su vez puede ser epifanía del Otro absoluto. (Dussel, 1995: 137)

[4] Al respecto, expresa Dussel: "Grecia, la que había estudiado como origen de la filosofía, había aprendido su lengua, había leído sus clásicos, pero, desde el Oriente, se había tornado extranjera. Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario "de-struir" el *mito* griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos" (Dussel, 1998a: 17).

[5] Aunque Dussel reconoce a Vitoria ser el fundador del derecho internacional, y un gran defensor del indígena como Bartolomé de Las Casas, sin embargo, el filósofo mexicano llevará a cabo una crítica tajante a su particular posición acerca del colonialismo. En efecto: "Ahora desearía mostrarlo como el "padre" de la Modernidad jurídica en la cuestión de la expansión europea de ultramar, es decir, de la justificación del mundo colonial del *World System*, y por lo tanto deberé criticarlo dada la nueva perspectiva" (Dussel, 2007a: 29).

Lo importante para Dussel recayó en el hecho de que, al no haberse pensado la realidad más allá del ser y de la *totalidad*, se terminó por afirmar el mundo europeo como el único frente a todos los demás, que fueron considerados subdesarrollados e irracionales, no ser. Como consecuencia, los seres humanos que se encontraban más allá de esa *totalidad* europea fueron tratados como meros objetos sin dignidad. Para Dussel, este sentimiento violento de superioridad del hombre europeo con respecto al amerindio está relacionado con el *ego cogito* ("Yo pienso")[6], que fue desarrollado por Descartes en el siglo XVII. De hecho, tal presupuesto ha significado para el filósofo mexicano el efecto ontológico del eurocentrismo político y cultural, que fue tomando forma ya en la temprana Modernidad, cuando desde la experiencia del "Yo Conquisto" del hombre europeo se comenzó a explotar y dominar de forma violenta a la periférica Amerindia. En efecto:

> Ese "yo conquisto" es una experiencia originaria del hombre europeo, capaz de vencer, de dominar. Poco a poco el "yo" crece, ese "yo" se sustantiviza. Colón llegó a America en 1492; un siglo y medio después, un filósofo -Descartes- comienza a formular su pensar. El pensar parte de la experiencia cotidiana; por eso cuando Descartes busca el *fundamento* (lo irrefutable de cuanto pueda pensarse, decirse, hacerse y ser) lo encuentra en el "yo pienso", fundamento este que lo será de todo mundo posible". (Dussel, 1995: 212-213)

Por todo ello, fue necesario el desarrollo de una filosofía crítica que, más allá del horizonte eurocéntrico de la *totalidad* europea, llegase a desvelar racionalmente los errores categoriales que la filosofía hegemónica del centro (Europa y Estados Unidos) llevaba arrastrando desde su comienzo, y que, sin duda, vienen a ser todavía un lastre que impide en cierto modo que los que están situados *fuera* de Occidente sean pensados también como *realidad*, como una *realidad* cotidiana, que por ser tan dolorosa merece incluso ser pensada con anterioridad a la que se encuentra inmersa entre las fronteras de la *totalidad*. Esta *nueva* filosofía no podía partir del ser, sino del no ser, del seno de la misma miseria, porque como advirtió hace tiempo Dussel (1995: 111), "*Desde las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana*". Por ello:

> Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-

[6] Para esta cuestión véase (Martín Alcoff, 2013) y (Gordon, 2013).

> sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una "filosofía bárbara". (Dussel, 1996:26)

Dada la transcendencia de todo este asunto, consideramos importante mostrar brevemente el recorrido que la Filosofía de la Liberación ha ido efectuando como contrapartida al pensamiento académico hegemónico, partiendo desde sus difíciles comienzos, para comprender así el sentido original de su trayectoria y de su rigurosa evolución crítica-interpretativa. En líneas generales, comenzamos expresando la idea de que esta genuina corriente fue desarrollándose a partir de las categorías que el propio Dussel fue tomando de filósofos como Ricoeur, Heidegger, Lévinas, Marx o Paulo Freire, y, más tarde, Apel y Habermas, aunque fue sin duda Lévinas el que supuso primero toda una "ruptura" con la ontología heideggeriana (impresa en los tempranos presupuestos del filósofo mexicano), y un comienzo con un original pensar que se situaba más allá del ámbito del ser y de la *totalidad*, más allá de toda la filosofía moderna europea-norteamericana que se ha ido imponiendo hasta el momento presente como la única y auténtica filosofía.

En la etapa previa al desarrollo de la Filosofía de la Liberación, Dussel escribe una serie de obras[7] bajo el influjo del pensamiento de la ética de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Max Scheler, entre otros. Se puede considerar que estos fueron el origen de una ética propiamente ontológica. Los temas que más preocuparon al filósofo mexicano en esta prematura etapa, que bien podría considerarse preparatoria de la Filosofía de la Liberación, tuvieron que ver principalmente con encontrar a América Latina un lugar en la Historia Universal[8], y, para ello, como indica el mismo filósofo, era necesario descubrir su ser oculto, y reconstruir la historia de otra manera; y también el "choque" entre dos culturas, la amerindia y la europea. Concretamente, como expresa Dussel: "Era justamente este "choque" entre dos "mundos", el europeo y el amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) lo que veníame preocupando. Era el enfrentamiento asimétrico entre dos "mundos", con la consiguiente dominación del uno sobre el otro;

[7] Obras muy importantes escritas en esta etapa ontológica de Dussel son *El humanismo helénico* (1961), *El humanismo semita* (1969) y *El dualismo de la antropología cristiandad* (1974).

[8] Sobre dicha cuestión, Dussel se encuentra muy cercano al enfoque que estaba desarrollando en los años cincuenta el filósofo mexicano Leopoldo Zea desde su obra *América en la historia.* Al respecto, expresa: "En efecto, como profesor de filosofía e historia de la cultura en Resistencia (Chaco, Argentina), escribí un curso completo, todavía inédito, sobre *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, donde desarrollé íntegramente una visión hermenéutica de América desde el Asia, en nuestra primera historia (protohistoria) y ahora sí descubriendo su lugar en la Historia Universal. Y desde Europa, desde las invasiones indoeuropeas y semitas hasta el origen de la Modernidad: 1492" (Dussel, 1998a:19).

con la destrucción del mundo amerindio por la conquista en nombre de la Modernidad". (Dussel, 1998a: 19).

Pero a partir de 1969, la ética ontológica que Dussel estaba desarrollando en Buenos Aires, inspirada principalmente en la ontología fenomenológica heideggeriana[9], sufriría una radical transformación que tendría como resultado "inesperado" los presupuestos categoriales que darían lugar a la originaria Filosofía de la Liberación:

> Estábamos dictando un curso de *Ética ontológica* en la línea heideggeriana (del "último Heidegger") en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l´Extériorité*. Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*; el tránsito se sitúa exactamente entre el capítulo 2 y el 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.), la "vía corta" de Ricoeur. El capítulo 3 se titula: "la exterioridad metafísica del Otro". ¿Por qué Levinas? (Dussel, 1998a: 20)

En efecto, en su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) podemos encontrar dos partes que se diferencian radicalmente. Una de corte ontológico, en la que se abarca cuestiones fundamentales como: "¿Qué significa com-prensión *del ser*? ¿En qué sentido la com-presión es apertura al *poder-ser*? ¿De qué manera la com-prensión es mi *pro-yecto en la temporalidad*? ¿Cuáles son los *horizontes concéntricos a priori* de la com-presión existencial?" (Dussel, 1973a: 42). Lo que pretendía Dussel en un primer momento era llegar a una fundamentación de la moral, pero superando los planteamientos de las diferentes corrientes filosóficas que se desarrollaron desde el horizonte de la metafísica moderna de la subjetividad (Descartes, Kant, Fichte, Hegel,

[9] Recordemos que en *Ser y tiempo* Heidegger mostró los presupuestos de una *nueva* filosofía, una ontología universal fenomenológica, que partiendo del *Dasein* ("ser" del existente humano) pudo desarrollar toda una crítica a la filosofía anterior a él, que desde la Modernidad, se había refugiado en la subjetividad, habiendo dejado a un lado al "ser". De esta manera, apoyado en el método fenomenológico, el filósofo alemán encontró el camino para acceder a la comprensión del ser y de su sentido, más allá de los presupuestos alcanzados por su maestro Husserl. En este sentido, para Heidegger era necesario superar el enfoque interpretativo de la conciencia trascendental ególica y el *cógito* cartesiano, y situarse en el "ser" del existente humano (*Dasein*) como el lugar propio y genuino desde el cual se puede llegar a una correcta comprensión del "ser". Por ello, expresó la siguiente idea: "cuando el idealismo insiste en que el ser y la "realidad" sólo son "en la conciencia", se da expresión al hecho de comprender que el ser no puede explicarse por medio de ningún ente. Pero en la medida en que queda por explicar qué quiera decir ontológicamente esta misma comprensión del ser, cómo sea posible y su inherencia a la constitución del ser del "ser ahí", el idealismo erige la exégesis de la "realidad" en el vacío. El hecho de que el ser no sea explicable por ningún ente, y de que la "realidad" sólo sea posible en la comprensión del ser, no desliga de la obligación de preguntar por el ser de la conciencia, de la *res cogitans* misma. La consecuencia requiere de la tesis idealista el análisis ontológico de la conciencia misma como un ineludible problema previo. Solo por ser el ser "en la conciencia", es decir, comprensible en el "ser ahí", puede éste comprender y traducir en conceptos caracteres del ser como la independencia, el "en sí", la "realidad" en general. Sólo por ello son accesibles en el "ver en torno" entes "independientes" como entes que hacen frente dentro del mundo" (Heidegger, 1998: 228).

Schelling, Nietzsche, e incluso la escuela fenomenológica de Husserl, entre otros), ya que, como es sabido, ésta había descartado por completo el ámbito de lo sensible y empírico como fundamento determinante de una voluntad buena, y partía, en cambio, de la pura subjetividad[10]. Podemos afirmar, por tanto, que en todos estos filósofos idealistas la subjetividad da al ser humano su esencia, por lo que todo surge y es puesto únicamente desde ella.

Por aquel entonces, Dussel se manifestaba muy crítico con el idealismo, y en contra de él defendió la idea de que el ser sujeto ante un objeto no es el modo más propio de ser del ente humano. Por ello, y con toda razón, llegó a expresar: "El hombre antes que *sujeto* es ya un hombre abierto al mundo, en el mundo. Antes que *sujeto* el hombre es un ente mundano que puede, como uno de sus modos de ser, tomar la actitud de sujeto ante un objeto. Pero este modo de ser no es originario sino fundado, segundo" (Dussel, 1973a: 38). En definitiva, con el objetivo de lograr sobrepasar el horizonte interpretativo del idealismo moderno de la subjetividad, el filósofo mexicano se apoyó principalmente en el modelo hermenéutico de Heidegger[11], que intentaba superar dicho subjetivismo desde la propia *existencia*. En este sentido, el filósofo alemán había dado un gran paso, que hay que considerar relevante:

> Heidegger intenta superar dos momentos del pensar moderno a través de las siguientes correcciones. Primera corrección: al pensar moderno que consideraba al "yo pienso" como lo primero le opone el "soy-en-el-mundo"; sólo en segundo lugar pienso, ya que el pensar es un modo *fundado* en el "ser-en-el-mundo". Segunda corrección: el yo que piensa es segundo con respecto al yo concreto; el yo concreto existencial es el yo en el mundo, en tanto que el "yo pienso" es un volverse o reflejarse sobre la cotidianidad del mundo. (Dussel, 1995: 230)

[10] Así fue como Descartes asumiría el *ego cogito* ("yo pienso") como origen de la ética, y en el caso de Kant lo que determinaba a una voluntad moralmente buena sería la Ley (*Ich denke*). Ambos planteamientos vienen a explicar el hecho de que es la propia subjetividad la que da el ser al objeto, por lo que dicho objeto depende de manera irremediable del sujeto. En Nietzsche también encontramos esta forma de concebir el fundamento de la ética desde la subjetividad, ya que partía de la Voluntad de Poder, y como añade Dussel (1973a: 36), "voluntad que expresa el dominio del sujeto al aniquilar los valores establecidos y sobre-pasar-los gracias a una "puesta de valores" (*Wertsetzung*) artístico-productora. El fundamento de los valores morales y de toda moral reside nuevamente en la subjetividad".

[11] Dussel expresa en las palabras preliminares de su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I: "Desde los entes nos remontamos hacia el fundamento, tema del capítulo I de esta primera parte. El camino lo haremos guiados por la mano de Heidegger, el ontólogo europeo más conocido, y a partir de su obra principal" (Dussel, 1973a: 11). Como indica Pedro Enrique García, Dussel dejó manifestada la intención de Heidegger en su *Para una destrucción de la historia de la ética.* Así: "Por medio de la destrucción de la ontología occidental se busca dejar al descubierto el verdadero sentido del ser. Al igual que la pregunta por el sentido del ser se mantuvo oculta por el error en la diferencia ontológica, asimismo la ética ontológica se fue gestando en las distintas éticas filosóficas que sólo anunciaban en parte una constitución esencial de la misma (las "determinaciones directivas del ser"), es decir, las éticas de la historia de Occidente son momento de una sola ética ontológica" (García Ruiz, 2003: 103).

Así, en esta primera parte (capítulos I y II de la obra mencionada anteriormente) nuestro pensador mexicano comienza por abordar el tema de cómo acceder al fundamento para luego poder desvelarlo. En este sentido, Dussel había entendido que la *compresión* es la actualidad primera por la que el ser humano se abre al horizonte del mundo, y desde él, gracias a ser iluminado por el ser, es capaz de captar lo que los entes son. De esta manera, como expresa nuestro filósofo de la liberación:

> Hay mundo desde la prioridad del ser, para un hombre que puede por la com-prensión abrirse a dicho mundo (como a un ámbito iluminado: *Lichtung*) y que desvela o des-cubre lo que son las cosas en su ser. Esta com-prensión, sin embargo, no es una mera teoría ni se ejerce solamente en la actitud teórica. Esta com-prensión es el modo de acceso al fundamento y es ella misma el punto de partida de todo el orden existencial, es decir del ámbito de la cotidianidad. Es una com-prensión *existencial*. Con ello queremos designar una posición del hombre en el mundo, esencial (un modo de ser de la existencia misma), que está integrada indivisiblemente al todo que se denomina *praxis.* (Dussel, 1973a: 42)

Nos situamos entonces dentro de los límites lógicos de la *totalidad*, en donde el hombre es el único ente al que el ser se manifiesta, porque, como indica Dussel, las cosas son, pero no pueden comprender su ser. En este sentido, sólo el ser humano puede abarcar las cosas e intuirlas dentro del horizonte del mundo. Partiendo de esta primera propuesta, el filósofo latinoamericano irá desplegando ontológicamente los fundamentos de una ética que asumirá, como un momento constitutivo, la *praxis* como el modo originario de ser del hombre, ya que debemos concebir que el ser humano no sólo se dirige a las simples cosas de forma teórica, sino que, además, se relaciona cotidianamente con éstas gracias a que puede manipularlas. Ésta es la principal consideración que en un primer momento separaba la ética ontológica de Dussel de las que se insertaban bajo los presupuestos de la mera subjetividad. Por ello:

> El modo cotidiano de "habérnosla" con *pragmâs* o útiles (cosas-sentido), no arrancadas de su diario significado, de su pragmidad atemática (*Zuhandenheit*), no puede identificarse al modo objetual (*Vorhandenheit*) por el que alguien se enfrenta temáticamente a la cosa-sentido transformada así no en algo que usa, a la mano, sino en algo que se le presenta (*ob-jectum*) a una consideración subjetual. El punto de partida será el hecho originario en la totalidad de que el hombre es un ente en cuya esencia le va el estar, desde que es, arrojado al mundo. Este será el *primum factum* ontológico en el que se podrá descubrir la estructura que piensa la ética. (Dussel, 1973a: 39)

En cuanto a la otra parte que hemos señalado acerca del capítulo III del primer tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, se producirá toda una

"ruptura" con respecto a la ontología de la que inicialmente Dussel había partido en sus primeras obras. Esta profunda transformación terminaría por *dar a luz* una *distinta* y cautivadora filosofía que ya poco, o casi nada, tendría que ver con Aristóteles o el mismo Heidegger. Era el comienzo de la Filosofía de la Liberación, y, con ella, de la crítica más desgarradora y sutil que ningún otro pensador había dedicado a la filosofía moderna (inclusive la griega) hasta este mismo instante. Como habíamos apuntado antes, el "despertar filosófico" de Dussel tuvo como origen la emotiva metafísica de Emmanuel Lévinas[12]. En ella, descubre un nuevo método filosófico más allá de la dialéctica, la analéctica[13], que le conducirá a replantearse los fundamentos de la filosofía clásica y moderna, ya que desde estos era imposible pensar la realidad mísera de Latinoamérica, lo Otro que Europa. Comenzaba así a gestarse el objetivo, el fin esencial, que hoy tanto sentido da a todo ese gran *edificio* que la Filosofía de la Liberación va construyendo, paso a paso, en su recorrido crítico por la realidad histórica, en su largo *camino* de sufrimiento junto a las víctimas inocentes de la Modernidad. Pero todo *caminar*, por muy duro y difícil que parezca, siempre persigue un nuevo horizonte en el que, algún día, poder acomodarse y esperar lo *nuevo*:

> Desde la "Alteridad" surge un nuevo pensar no ya dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido para la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial, válida pero no sólo para América Latina, sino igualmente para el Mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China. Filosofía de los oprimidos a partir de la opresión misma. Filosofía de la liberación de las naciones pobres del globo. Hemos podido hablar con filósofos africanos en el África, con filósofos árabes en el Magreb y el Oriente próximo, y con muchos colegas en frecuentes viajes a México, América central y todos los países de América del sur, y en esos diálogos personales, a veces conferencias o cursos, hemos podido escuchar objeciones, madurar preguntas y, por último, tener la convicción de que en las páginas que siguen habrá elementos útiles para los que hayan descubierto la vocación del pensar real que no puede sino comprometerse con la realidad del pueblo histórico en el que dicho pensar ha surgido. El pensar que no se compromete con la realidad histórica, siendo ésta la única realidad que nos ha sido dada para ser vivida, es un pensar sofístico, inauténtico y culpable de solidarización con el *statu quo*, con la dominación imperial y con el asesinato del pobre. (Dussel, 1973a: 12)

[12] Véase (García Ruiz, 2014).

[13] Para Dussel este método posibilita la creación de una filosofía radicalmente *nueva*, partiendo desde la *exterioridad* periférica, desde el no-ser del oprimido del sistema. Por ello, el concepto de analéctico viene a expresar el hecho de que todo ser humano, comunidad o pueblo, se sitúa en un ámbito más allá de la *totalidad*. Por esta razón, la dialéctica ya no puede servir.

Este capítulo III de la obra a la que nos referimos se titula "La exterioridad metafísica del Otro". En él Dussel comienza explicando por qué la categoría de *totalidad*, que está insertada en la lógica de toda la filosofía clásica (desde los presocráticos) y moderna (desde el "yo pienso" de Descartes), debe superarse, o al menos cuestionarse[14]. Dicho planteamiento ha sido pensado desde la articulación del tema de la situación de exclusión y pobreza que vive América Latina (y el "tercer mundo") con el concepto de Otro que le ofreció la metafísica de Lévinas[15]. Lo importante es mostrar por qué el concepto de *totalidad* termina por convertirse, para el autor mexicano, en el origen ontológico del eurocentrismo propio del pensamiento de la filosofía moderna, y también de la dominación política que las naciones capitalistas del Norte ejerce sobre las naciones periféricas del Sur. Para ello, debemos tener en cuenta la posición que defendió Lévinas con respecto a la ontología moderna. De esta manera, comprenderemos mejor de dónde parte la crítica de Dussel a toda la *totalidad* europea-norteamericana, y cuál es el rumbo que, finalmente, toma dicho filósofo en relación al problema ético-político de la dominación y la exclusión de los seres humanos.

Recordemos, en primer lugar, que con Lévinas nos sumergimos en la inquietud filosófica de un replanteamiento desde el pensamiento de los presocráticos hasta Heidegger. El filósofo lituano de origen judío, que vivió la Europa dramática y violenta del siglo XX, buscó enardecidamente el sentido del tiempo vivido. Su producción intelectual se apoyó en los comentarios de la exégesis rabínica y del pensamiento filosófico contemporáneo, que quedan manifestados en sus obras *Difícil libertad* (1963) y *Cuatro lecturas talmúdicas* (1968).

Será en Estrasburgo donde Lévinas sienta un gran interés por la fenomenología. El filósofo judío conoció en Alemania a su maestro Husserl. El naturalismo no se había percatado de que la objetividad de la naturaleza había pasado por la conciencia. Ésta, considerada como el conocimiento que un ser tiene acerca de sí mismo y de aquello que le rodea, ha sufrido las diferentes depuraciones de la historia y de la cultura. Por tanto, su objeto no es ya un objeto de "primera mano". La intencionalidad de la conciencia busca ir al ser antes de interpretarlo, colocando entre paréntesis toda construcción previa

[14] Al respecto, expresa Dussel: "La Totalidad cerrada es solipsista (*solum* en latín significa también desierto, solitario, soledoso). "Lo Mismo", como Totalidad, se cierra en un círculo que enteramente gira sin novedad. La aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo. "Lo Mismo" devora la temporalidad histórica, y termina por ser lo Neutro "desde siempre" (*aídion*). Lo ético desaparece, y en su lugar se manifiesta solamente lo cósmico, lo natural, lo físico. "lo" divino. ¿Es posible salirse de la trampa de "lo Mismo"? ¿Podemos pensar la diferencia ontológica del ser y el ente desde un más allá de "lo Mismo"?" (Dussel, 1973a: 97).

[15] Para esta cuestión, véase (Barber, 1998: 18-45).

a la historia. En eso mismo consistía para la fenomenología "ir a las cosas mismas". No obstante, para Lévinas, este movimiento fenomenológico seguía siendo de algún modo intelectualista. No hay que olvidar que en Husserl la esencia del hombre está en la conciencia y en el saber, relegando, por ello, su aspecto existencial. En este sentido, Heidegger parecía dar un paso más por el hecho de haber introducido al hombre en la *existencia*. En efecto, el *Dasein* (el existente humano) significó para Heidegger el lugar privilegiado desde donde se hace posible la compresión del ser. Pero, esto todavía no fue suficiente para Lévinas.

En cierta manera, Lévinas pretendió eliminar el solipsismo que causa el saber, o la *compresión* de la que partió Heidegger. Debemos entender, entonces, que para el filósofo lituano afrontar el ente a partir del ser es llegar a comprenderlo, y esto supone en sí que la propia razón se apodere del ente, del existente, abordándolo, poniéndole límites: "A partir del ser, a partir del horizonte luminoso en el que el ente tiene una silueta, pero ha perdido su cara, él es la llamada misma dirigida a la inteligencia" (Lévinas, 2006: 69). El filósofo lituano explica que la ontología heideggeriana, al subordinar toda relación con el ente a la relación con el ser, está afirmando el primado de la libertad con respecto a la ética. Por ello, expresa: "La libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre" (Lévinas, 2006: 69). Desde este planteamiento, Lévinas hará desplegar toda una crítica a la filosofía occidental, pues ésta parte de la dialéctica como primacía del Mismo, como conciliación de la libertad y la obediencia, diluyendo enteramente al Otro (ente concreto) en el horizonte del ser y de la identidad. De esta manera:

> Esta primacía del Mismo fue la elección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón. El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad. (Lévinas, 2006: 67)

Así, por el ejercicio de una *razón* que se manifiesta como absoluta libertad, pero que neutraliza al Otro convirtiéndole en "lo Mismo" (un objeto tal que puede ser pensado, racionalizado), es como se produce esa violenta alienación del ente concreto a la que se refiere Lévinas (2006: 67): "La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto -que aparece, es decir, que se coloca en la claridad- es precisamente su reducción al Mismo". El filósofo lituano pretendía mostrar que cuando desde la relación con el ser

se comprende al ente, lo que se hace realmente es apresarlo. Por ello, *conocer* es para el filósofo "aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad" (Lévinas, 2006: 67-68). Desde este enfoque, a Lévinas no le quedará más remedio que encontrar un género de trascendencia que no sea el de la mera *comprensión*, con el fin de que el ser individual pueda abrirse sin que, por ello, resulte finalmente alienado. Con todo lo abordado hasta ahora, podemos afirmar que la originalidad de este filósofo europeo consistió en haber interpretado el *noúmeno* como otro que se manifiesta en una relación de no-violencia. En este sentido, como apunta Lévinas, la metafísica es posible: a diferencia de la dialéctica, es ética y, a la vez, *filosofía primera*.

Ahora, podemos entender hasta qué punto para Lévinas la ontología es la filosofía del poder como injusticia, en cuanto la razón termina por menospreciar al Otro, eliminando su propia y genuina esencia. La crítica de este gran pensador a la filosofía occidental se desarrolla claramente porque ésta ha sacrificado la individualidad en provecho de la generalidad. Esto significa que el ser está antes que el ente, y, por ello, la ontología[16] se manifiesta anterior a la metafísica.

Pero, demos un paso más en la interpretación de Lévinas que nos ayude a comprender el hecho definitivo de que Dussel decidiera abandonar su ética ontológica por una metafísica de la alteridad. Para ello, nos surge una pregunta esencial: ¿Qué es realmente el/lo Otro? En *Totalidad e infinito* se afirma que el Otro, al no ser un yo calculable, que se pueda conceptualizar ni objetivar, es pura *libertad*. El Otro se revela ante un Yo como un rostro. Realmente, el rostro del Otro aniquila la propia imagen que nos deja de él mismo, y por esta razón: "El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra *naturaleza* y que desarrollamos también por nuestra existencia" (Lévinas, 2006: 208). Ese rostro es siempre expresión viva del Otro, que aporta una noción de verdad, sin llegar por ello a desvelar un neutro impersonal y anónimo. Es, entonces, cuando el ente se impone sobre lo universal hasta dejarlo en evidencia.

A fin de cuentas el Otro se mantiene en un nivel distinto al Yo, que es lo que posibilita que el rostro del Otro se manifieste como una "desnudez" absoluta, cuando se

[16] Expresa Lévinas: "Para la tradición filosófica, los *conflictos* entre el Mismo y lo Otro se resuelven por la teoría en la que lo Otro se reduce al Mismo o, concretamente, por la comunidad del Estado en el que bajo el poder anónimo, inteligible, el Yo vuelve a encontrar la guerra en la opresión tiránica que sufre por parte de la totalidad. La ética en la que el Mismo tiene en cuenta al Otro irreductible, dependería de la opinión" (Lévinas, 2006: 71).

presenta como extranjero de la *totalidad*. El lenguaje todavía no verbal, porque se produce aún desde el *silencio*, se hace presencia en el rostro del Otro, y aparece como "justicia primera" que interpela. De esa "desnudez", postrada y firme ante nosotros, surge una relación que Lévinas llamó cara-a-cara, que se caracteriza esencialmente por establecerse como una reciprocidad de no-violencia, y que, por ello, deja al descubierto una relación *ética*, no ya ontológica: "La posición de cara, la oposición por excelencia, sólo es posible como juicio moral. Este movimiento parte del Otro" (Lévinas, 2006: 209). Como ética, ese rostro me desvela al Otro como pobre, como viuda, o como huérfano, y su tímida y sensible expresión, "anclada" en lo más profundo de nosotros, muestra el fundamento último del "no matarás". Por ello:

> El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio me invocan a mis poderes, me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro. El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un *tercero*, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se *une* a mí. Pero me une a él para servir, me manda como un señor. (Lévinas, 2006: 226)

Es el misterio de la ética lo que nos muestra ese rostro extranjero, tan ajeno a nuestro mundo. Como bien ha interpretado Lévinas, el rostro del Otro como indigencia es presencia de un *tercero*, la propia humanidad, que nos *mira* de frente, nos provoca, y nosotros somos como "arrojados", casi sin quererlo, a cumplir un mandato que nos viene impuesto desde *fuera*, desde otro mundo completamente desconocido para nosotros. Justamente, en este mismo instante es cuando se produce el *llamamiento* a la responsabilidad, y ya no hay retorno, ya no hay vuelta atrás. Hemos sido "seducidos" éticamente por ese rostro incomprensible, tan *lejano* y *cercano*, a la vez, a nosotros. Sin duda, ésta es la cuestión más transcendental de todas, porque en esa humana relación que se ha entablado, originaria y sagrada al mismo tiempo, se ha llevado a cabo lo que conocemos por *solidaridad*. Pero debemos comprender, aún más, que todo esto es imposible que ocurra sin que por ello se establezca de antemano la igualdad entre el Otro y el Mismo (yo), hecho que ocurre, precisamente, porque éste último ha recibido del rostro del Otro una *revelación*, que es asumida como una responsabilidad incondicional y auténtica por la vida digna del Otro. Es sólo ahora cuando el Yo asume al Otro (y a toda la humanidad con él), le acoge, para servirle, y no ya para poseerlo en una relación de egoísmo y dominación, tan absolutamente *racional* como *violenta*:

> En este recibimiento del rostro (recibimiento que ya es mi responsabilidad frente a él y en la que, en consecuencia, me aborda a partir de una dimensión de altura y me domina) se instaura la igualdad. O la igualdad se produce allí donde el Otro manda al Mismo y se revela a él en la responsabilidad, o es sólo una idea abstracta y una palabra. No se la puede separar del recibimiento del rostro del cual es un momento. (Lévinas, 2006: 227)

En definitiva, la filosofía moderna de la identidad ha significado para Lévinas la negación e imposibilidad de un encuentro con la realidad del Otro. Por eso fue que se asignó la difícil tarea de "destruir" a la misma ontología, para así dar paso a la metafísica de la alteridad. Para Dussel, toda esta metafísica del Otro, que Lévinas había aportado con suma genialidad, significó todo un descubrimiento de gran transcendencia a la hora de elaborar la estructura sólida y las categorías definitivas de la Filosofía de la Liberación. En este sentido, Dussel, al leer a Lévinas, había comprendido que la dialéctica como método no bastaba por el simple hecho de que no podía transcender el mundo y llegar hasta la realidad del Otro (la verdadera ética). Era necesario entonces apoyarse en otro método que sí pudiera situarse más allá del fundamento, en el rostro interpelante de ese Otro, tan misterioso e incomprensible para el ser de la *totalidad*: "el método meta-físico, que no es solamente ontológico, opera de otra manera. Esta otra manera es el descubrir un más allá del mundo que es dado cuando el Otro pro-voca y -como dije al comienzo- su palabra viene del "más-allá" del horizonte del mundo" (Dussel, 1995: 233). La cuestión es la siguiente: sólo podemos comprender algo cuando lo incorporamos a nuestro mundo. Por ejemplo, -explica Dussel- una tiza la situamos en la *totalidad* de nuestra experiencia, y la comprendemos porque la hemos visto y usado en alguna ocasión. Pero la palabra que procede más allá de nuestra *totalidad*, de nuestro conocido mundo, ya no la podemos interpretar completamente, porque nuestro fundamento es incapaz de llegar hasta el contenido de la palabra desconcertante del Otro, de su "propia" historia, tan extraordinariamente diferente a la nuestra. Es ahora cuando nos surge una segunda cuestión también esencial: ¿cómo entonces podemos aproximarnos y relacionarnos con ese Otro, al que nos resulta tan insólito y ajeno?:

> De manera que si ese Otro me dice: "Te amo", puedo entender *por semejanza* lo que quiere expresarme porque he tenido anteriores experiencias de amor, pero *su* amor en concreto, y si es verdad que me ama, no puedo interpretarlo adecuadamente. Él se expresa desde *su* vida, desde *su* historia, desde *su* exterioridad que me es ajena. La única manera de interpretarlo plenamente, sería acceder hasta su ámbito. Pero, ¿cómo accedo a su ámbito? Primero, tengo que creer, por fe, en lo que me dice: "Te amo"; amor que no es igual a ninguno; amor que es único y es nuevo. Segundo, sobre su palabra debo jugarme, porque es posible que no me ame y que me mienta; puede ocurrir que luego de haberme comprometido y después de largas experiencias me dé

> cuenta de que me mintió. Si esto ocurre dejaré de tenerle fe. Pero puede suceder lo contrario; supongamos que, jugándome a lo largo de años, llegue a comprobar que aquella amada que aseguró amarme lo ha hecho hasta el fin. (Dussel, 1995: 234-235)

Para Dussel (1995: 235), sólo el hecho de creer en una palabra que no hemos interpretado del todo, y comprometernos desde la fe en ella, es lo que nos permite verificarla *a posteriori*. Así: "¿Se dan cuenta de cuán diferente es esta verificación *a posteriori* al método ontológico, que piensa algo y lo remite a su fundamento *a priori* para conocerlo?". El filósofo de la liberación aclara, al respecto, que esa verificación no puede ser tomada igual que la que se verifica de forma dos más dos son cuatro, sino que es en la historia donde esa verificación se va realizando. Por todo ello, Dussel se apoyó en el método analéctico (metafísico), ya que es el único que nos permite acceder a la palabra histórica del Otro. Como expresa el filósofo mexicano, ana-léctico significa que el *logos* viene de *más allá*. Existe un primer momento en el que surge una palabra interpelante más allá del mundo, y que el método dialéctico no puede todavía interpretar, apresar. En definitiva: "Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y da todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el otro y pensar su palabra" (Dussel, 1995: 236). Es, por ello, el método de *liberación*, de la auténtica *ética*.

Asumiendo toda la profundidad que nos aporta este asunto, comprendemos que la ontología llegó a convertirse para el filósofo mexicano en la ideología del sistema: una *totalidad totalizante* que desde su luminoso ámbito mantiene preso al ser, y, por ello, le es imposible escuchar la palabra de ese Otro, que procede de un horizonte incomprensible al *logos*. Y, dejando atrás a la ontología occidental, Dussel llegó a transcender al mismo Heidegger, al que tanto había seguido en muchas de sus obras, descubriendo así el origen metafísico de la propia ética. De esta manera:

> Heidegger mismo no descubre la categoría de exterioridad –de lo que ha llamado "el Otro"–, por eso no descubre una ética. La ética sólo comienza cuando hay Otro, nivel imposible *en* la totalidad. Se comprende entonces aquella actitud de Heidegger cuando se le propone la cátedra de Friburgo en reemplazo de su maestro Husserl. Éste fue expulsado de su cátedra por el nacional-socialismo, y Heidegger, pese a haber sido su discípulo, acepta la cátedra que pierde el maestro. Y al aceptarla comete una inmoralidad; inmoralidad que llega al punto extremo de convertirle en primer rector del gobierno nazi. Solamente dentro del mundo, concebido como único, tienen cabida tamaños errores éticos de un hombre inteligente. Un hombre que, cuando tiene que pensar éticamente, improvisa; su pensar no le permite tomar conciencia de la falta moral; su pensamiento no le esclarece la traición al Otro

> que, en este caso, es su maestro. Este último no podía ocupar esa cátedra porque, como ustedes saben, era judío y justamente por eso era expulsado, por su raza. Heidegger, no considera el problema ético. Su mundo es único, incondicionado, pero subrepticiamente es europeo; el otro no entra como categoría posible. (Dussel, 1995: 232-233)

Así, como la *totalidad* era incapaz de comprender aquello que se situaba más allá del horizonte del ser, era necesario entonces situarse en un *nuevo* ámbito, la *exterioridad*[17], que permitió explicar con suma profundidad creativa aquella realidad no iluminada por la razón occidental. Ese original ámbito abarcaría a ese Otro extrasistemático, convirtiéndolo en verdadera metafísica. En este sentido, tanto para Lévinas como para Dussel la alteridad se ha constituido como un horizonte primordial con respecto a la *totalidad*, pues en cierta manera funda lenguaje, justicia y humanidad más allá de la lógica y del ser. Sin embargo, Dussel terminará por alejarse del camino iniciado por el filósofo lituano, llegando incluso a superar su original filosofía, ya que consideró que Lévinas nunca llegó a descubrir que la categoría de Otro podía encarnar, con mayor radicalidad interpretativa, al ser humano concreto y determinado geopolíticamente en relación a un orden fetichizado como *totalidad*, como sí haría él mismo desde el Otro como indio, asiático o africano. En efecto:

> Sin embargo, Lévinas habla siempre que el Otro es "absolutamente otro". Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. (Dussel, 1973b: 113)

Ciertamente, desde el horizonte metafísico de Lévinas era imposible llegar a construir una *política* que, rechazando la *totalidad* vigente por su violento desprecio al Otro, pudiera dar lugar a una nueva *totalidad* institucional. En este sentido, el pensador lituano se queda atrapado en el horizonte infinito del Otro, sin concebir que realmente esto pudiera lograrse. Al respecto, el investigador Pedro Enrique García rescata esta problemática: "El fallo de Levinas radica en que su discurso se debilita al acercarlo al problema concreto de una geopolítica. Esta ambigüedad del planteamiento radica en que no acepta bajo ningún término que la alteridad llegue a tornarse en una totalidad, que devenga en una comunidad real e histórica, pues al hacerlo perdería su exterioridad"

[17] Para Dussel, el Otro, al ser pura interpelación, se constituye como *exterioridad*. Esta categoría viene a ser para el filósofo mexicano el ámbito que se sitúa más allá de la *totalidad*. En este sentido, si la *totalidad* abarca el ser, la *exterioridad* es el horizonte del no-ser.

(García, 2003: 197-198). En todo caso, la *exterioridad absoluta* de Lévinas se transforma con Dussel en una *exterioridad antropológica*, que es concebida desde el punto de vista político y económico, porque, en definitiva, son éstos los ámbitos donde se sitúa incondicionalmente el Otro desde su otredad sufriente e incomprensible.

Pero Lévinas nunca llegó a descubrir en su propia obra el nivel político (tampoco económico)[18] que revelaba la categoría de Otro. De hecho, Lévinas redujo la esfera política al ámbito del ejercicio de la guerra, y, por eso, la separó del ámbito de la moral, con lo cual llegó a interpretarla como un mero ejercicio de dominación y violencia. Al respecto, dejó expresado en el prefacio de *Totalidad e infinito* lo siguiente: "El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra -la política- se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad" (Lévinas, 2006: 47). Sin duda, esta consideración será un motivo de máxima importancia para los futuros presupuestos de la Política de la Liberación. Por eso, desde sus viejos y entrañables recuerdos con quien fuera su gran inspirador y maestro, expresa Dussel:

> Comencé a tomar distancia de mi tan admirado Levinas, a quien conocí personalmente en París y con quien disfrutamos diálogos de gratísimo recuerdo por mi parte. Sin embargo, el genio de la ética, Levinas, no logró plantear la dificultad de una política bien criticada en su momento fetichista, pero no en el momento de la creación necesaria en la justicia de nuevas acciones e instituciones políticas. Una posición cuasianarquisante le impide comprender la política positivamente" (Dussel, 2012: 14).

En resumidas cuentas, es obvio que Dussel debe a Lévinas la descripción fenomenológica de la experiencia originaria del cara-a-cara y la superación de la ontología en metafísica. Sin embargo, aún teniendo presente todo esto, no era suficiente, por lo que el filósofo mexicano tuvo que "separarse" del autor lituano, y seguir en "solitario" el camino desolador que le iba mostrando el rostro histórico del excluido y olvidado de la Modernidad, de la *exterioridad* empobrecida de Latinoamérica y toda la restante periferia. Camino que, inevitablemente, le conducía a pensar la cuestión de la *praxis de liberación*. Lo importante, por tanto, es comprender cómo ese Otro metafísico dará paso al Otro antropológico, humano, que como sujeto inocente de la historia se rebelará en contra de esa *totalidad* que le mantiene alienado. En este sentido, afirmamos

[18] Al respecto, el pensador David A. Roldán expresa sobre el filósofo mexicano: " Lo notable de Dussel es que, desde América Latina, ha ensayado una superación del propio Lévinas, al indicar los aspectos económicos y políticos de lo que podríamos llamar el *otro-concreto-del-tercer-mundo*"(Roldán, 2008: 68).

que sólo desde el Otro antropológico, al que se refiere Dussel, es posible pensar la posibilidad histórica de la liberación del pobre y excluido, y, por ello, de crear toda una política que tenga como horizonte el reconocimiento de su dignidad. Con respecto a todo lo abordado en esta cuestión, podemos exponer que, sin duda, ésta es la gran conquista de la filosofía latinoamericana de Dussel, pues, como expresa el filósofo: "Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Lévinas han podido transcender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido" (Dussel, 1973b: 114).

Con respecto a dichos filósofos modernos, queremos recordar que tanto Feuerbach[19] como Marx[20] y Kierkegaard han sido considerados los tres grandes críticos de Hegel, en cuanto éste pensaba que la *totalidad* del mundo era el ser, y éste, a su vez, se reducía a la razón. Para Dussel, en un primer momento, sólo Kierkegaard (tercera etapa)[21] parece que consigue superar el ámbito de la *totalidad*. Veamos de qué manera. Como sabemos, la filosofía de Kierkegaard se fue edificado sobre los *tres estadios de la existencia*[22]: el estético, el ético y el religioso. Lo que pretendía Kierkegaard era mostrar que un sistema puramente abstracto como el hegeliano no puede acceder a lo real y concreto al prescindir de la existencia. En este sentido, Kierkegaard, siguiendo a su maestro Schelling, que planteó la *exterioridad* del Otro como el Absoluto (Dios), cree superar la *totalidad* hegeliana desde la fe. El nivel teológico, pues, afirmará al ser

[19] Como expresa Dussel, Feuerbach ataca el primer postulado de Hegel, que expresa que el ser y la razón son lo mismo. Lo racional le parecía insuficiente, ya que piensa que más allá de la *totalidad* se extiende todavía más realidad. En este sentido, lo sensible será para el filósofo alemán la categoría fundamental que llegue a rebasar el horizonte del ser, del puro entendimiento.

[20] Marx, en contra del planteamiento de Feuerbach, sostiene que la sensibilidad es realmente intuición, y que desde ella no se logra superar el ámbito del ser como pensar. Para el pensador alemán si alguien tiene hambre no será suficiente que lo sienta. Así, que será necesario producir pan para comer y saciar el hambre. Por tanto, lo que realmente permite una constitución real más allá del pensar no es la sensibilidad, sino el trabajo productor.

[21] Al respecto, expresa Dussel: "En ambos casos, en Feuerbach y en Marx, no ha sido superada la totalidad. La totalidad es superada por Kierkegaard, tanto como totalidad sensible, que como totalidad cultural. Es decir, debajo de los productos económicos de la cultura está el trabajo. Por ejemplo, debajo de este borrador está el trabajo del que lo fabricó; debajo de todas las obras de cultura hay trabajo. Pero… ¿debajo del sol, hay trabajo? No, pero eso no le interesa a Marx, porque, en el fondo, lo que él está formulando es una ontología de la economía, de la cultura, de la axiológica, es decir, de los valores. Esta totalidad de la cultura es para él la totalidad primera y no le interesa ir más allá. Esto significa que aún Marx no ha logrado superar lo que voy a llamar, desde ahora, *la categoría de* "*totalidad*"" (Dussel, 1995: 111).

[22] Tanto el estadio estético como el ético son totalizantes. El primero consiste en una actitud contemplativa que rechaza la acción, y se refugia como espíritu absoluto. Desde este estadio, la Historia Universal aparece como un ámbito puramente abstracto de pensamiento especulativo. El segundo, en cambio, existe como relación que mantiene la subjetividad con una *totalidad* aún mayor: la universalidad objetiva de la Ley. En cierta manera, son las leyes las que hacen posible el vínculo entre los individuos. Sin embargo, para eso, tiene que existir una obediencia de la voluntad particular a la ley universal (*totalidad* ética). Por el contrario, desde el estadio religioso, la fe es la que permite superar ambos estadios anteriores, gracias a la apertura de una *exterioridad* teológica, que conduce, sin mediaciones, al encuentro con Dios.

humano como el único y personal, abriéndolo al horizonte de la *exterioridad* teológica. La propuesta del filósofo danés queda articulada de este modo: Dios y los individuos existentes serían los modos auténticos del ser. Los individuos finitos pueden acceder a Dios gracias a la fe, y así se despliega la *exterioridad*. En este sentido, la fe es una actitud nueva que hace posible que la individualidad subjetiva y concreta pueda desligarse de la *totalidad* ética, que viene determinada por el deber universal, pero a la vez es una paradoja[23], por el hecho de que en cierta manera se opone a lo estrictamente racional o lógico especulativo. Como bien expresa el filósofo mexicano, la fe es para Kierkegaard una "pasión infinita", un ir más allá del horizonte meramente especulativo o ético para afirmar la realidad metafísica del Otro. Sin embargo, el enfoque del filósofos danés no llegó a ser totalmente convincente para Dussel por el hecho de que, principalmente, éste había ignorado que ese Otro se encuentra concretamente en el nivel antropológico, y no en uno de corte estrictamente teológico[24], pues ante todo no hay que olvidar que se trata de un ser puramente social e histórico. En este sentido, Dussel se encuentra más próximo a los enfoques de Feuerbach y Marx. Debemos advertir que en la tercera edición de su obra *Método para una filosofía de la liberación*[25], publicada en 1991, hay una mayor acogida de estos filósofos con respecto a obras anteriores: "Por nuestra parte queremos recuperar, como lo veremos, la superación misma de la ontología pero por mediación del momento antropológico que fue mejor descubierto y trabajado por Feuerbach y Marx" (Dussel, 1991: 149). En todo caso, la filosofía de Dussel, al ser un pensar esencialmente crítico que parte de las víctimas del sistema político que no pueden desarrollar sus vidas con dignidad, no da de lado al problema de la dominación política que ejerce los países capitalistas del Norte con respecto a los del Sur. Hay, por ello, una conexión bastante evidente entre el ámbito histórico, el político y el antropológico que no se puede ignorar, porque, al fin y al cabo, el ser humano real

[23] Dussel (1991: 148) señala como ejemplo un acontecimiento bíblico: "Cuando Abrahán decide inmolar a su hijo Isaac comete un acto inmoral, se opone a las leyes éticas, pero lo hace por fe: "la fe es esa paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general"".

[24] A pesar de que Dussel es bastante crítico con el hecho de que Kierkegaard haya saltado *por sobre* la *exterioridad* antropológica, sin embargo, su reflexión teórica es de gran transcendencia para la situación particular de América Latina. Por ello, expresa: "Es este salto *por sobre* la exterioridad *antropológica* lo que constituye al pensar kierkegaardiano en un teologismo sin raigambre operativa. Sin embargo, su reflexión teórica, aunque abstracta, es recuperable, y en especial en América latina cuando se tiene en cuenta que es la única cultura subdesarrollada y oprimida por el sistema imperial que ha sido una *cristiandad colonial* (no así el África y el Asia)" (Dussel, 1991: 145).

[25] Con respecto a esta cuestión, Dussel (1991: 11) rectifica su posición teórica: "Al escribir esta obra, en 1973, criticábamos al Marx althusseriano de la época. Después hemos podido estudiar a Marx detalladamente y nuestras conclusiones son exactamente las contrarias. En efecto, Marx no es un pensador que queda apresado en la totalidad (como lo pensábamos en ese tiempo), ni tampoco es expresión de un paradigma productivista (como lo piensa Habermas)".

se va *construyendo* o *destruyendo* gracias a éstos. Dicha cuestión no ha sido asumida por el enfoque de Kierkegaard, quien prefirió elevar la naturaleza humana por encima de su realidad corporal, antropológica. Podemos entonces concluir, de manera más concreta, los inconvenientes que percibió Dussel acerca de Kierkegaard, cuando expresa: "Si la cuestión de la exterioridad del Otro teológico será el aporte kierkegaardiano, sus defectos serán la subjetividad moderna, su individualismo europeo y el "saltar" por sobre la antropología" (Dussel, 1973b: 127, nota 15). De todos modos, es importante insistir en que para el filósofo mexicano ese Otro es un ser humano que lleva "a cuestas" su propia historia, y, por ello, es el más real de todos, porque en su ser original se halla "dibujado" el camino dinámico de toda praxis revolucionaria, de todo devenir histórico de la humanidad hacia nuevos ámbitos de libertades todavía no pensados, ni mucho menos imaginados por la razón de la *totalidad*. En cualquier caso, veremos más adelante cómo las categorías de Marx llegarán a tener un lugar privilegiado en la Filosofía de la Liberación, hasta el punto de que podemos hablar de un "segundo despertar" de Dussel. Si bien durante los años setenta el filósofo mexicano se mantuvo en una posición crítica con respecto a Marx, fue por el hecho de que la interpretación de la que partió pertenecía al marxismo dogmático impuesto por aquel entonces en América Latina. Al respecto, como afirma el pensador Pedro Enrique García Ruiz (2003: 21): "Dussel rechazó el marxismo de cuño tanto leninista como althusseriano que reducía el pensamiento de Marx a una filosofía omnicomprensiva (materialismo dialéctico) cuyo resultado era una filosofía de la historia (materialismo histórico)". Desde este contexto, Dussel concibió el pensamiento marxista dentro de la propia ontología, y, por ello, lo consideró irreconciliable con la metafísica de la alteridad, de la que se encontraba totalmente vinculado. Pero, más tarde, a finales de los años setenta y principios de los ochenta, el autor mexicano descubre en la obra de Marx[26] la categoría de *exterioridad* como *trabajo vivo* (*fuente* viva del valor), el Otro que el capital, es decir, el *pobre*, que desde su carnalidad es duramente alienado por un

[26] Raúl Fornet-Betancourt ha estudiado en profundidad la importancia del pensamiento de Marx en el desarrollo filosófico de Dussel, quien ha incorporado en su obra a un Marx muy distinto al que nos tiene acostumbrado la interpretación tradicional. Expresa el filósofo cubano: "Pero su principal aporte radica quizás en el hecho de haber presentado una relectura integral de obra teórica central de Marx, para proponer sobre dicha base exegética de Marx una reinterpretación de las cuatro redacciones del *El capital* en el sentido de una ética de la liberación desde los excluidos y condenados de la historia (del capitalismo). Este intento se ha llevado a cabo en las siguientes obras: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63* (1988), y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990); véase también su obra *Las metáforas teológicas de Marx* (1993)" (Fornet-Betancourt, 2009: 374).

poder que es ajeno a su humana dignidad. Hallazgo que, sin lugar a dudas, le aportará al filósofo mexicano todo un conjunto de nuevas categorías (comunidad de productores, fetichización, plusvalía, alienación, explotación, etc.), que le será de gran utilidad para comprender con mayor concreción el tema de la dominación política que sufren las naciones periféricas del Sur con respecto a las del Norte. Por tanto, su visión sobre Marx da un giro de ciento ochenta grados en relación a su etapa anterior: "Después de una relectura completa de Marx, comprendí que había interpretado mal a Marx en mi primera etapa. No era un milagro. ¡Todos los habían entendido de manera moderna! Era necesario primero sacar a Marx de una ontología de la Modernidad, en la que ya Lukács lo había instalado, para ahora poder afirmarlo plenamente" (Dussel, 2003: 12-13). Cuatro fueron los motivos que le condujeron hasta la filosofía de Marx. En efecto:

> En primer lugar, por la creciente *miseria* del continente latinoamericano (que no ha cesado de empobrecerse, hasta llegar a la epidemia de cólera como fruto de la contaminación, marginalidad y destrucción acelerada de la mayoría del pueblo latinoamericano). El "pobre", en la "exterioridad" del sistema de producción y distribución, es un "hecho" más brutal que nunca (desde 1968 a 1992). En segundo lugar, para poder efectuar una *crítica del capitalismo* causa de una tal pobreza, aun antes de que, aparentemente triunfante en el Norte (más desde noviembre de 1989), se mostrara que fracasa en el 75% de la Humanidad: en el Sur (África, Asia, América Latina). En tercer lugar, porque la Filosofía de la Liberación debía desplegar una *económica* y política firmes –para posteriormente afianzar también la pragmática, como subsunción de la analítica. En cuarto lugar, porque para poder superar el "dogmatismo" (marxista-leninista) en los países socialistas (y había comenzado a tener muy frecuentes contactos en Cuba, Alemania Oriental y la Unión Soviética, en las Academias de Ciencia) era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo, para afianzar la izquierda latinoamericana. (Dussel, 1998a: 24)

Asumiendo todo lo que se ha explicado acerca de los enfoques de Heidegger y Lévinas con respecto a los propios planteamientos de la Filosofía de la Liberación, podemos hacer una primera aproximación de la interpretación que Dussel ha efectuado sobre la categoría de *totalidad*. Horizonte del ser al que Heidegger llamó mundo, y que, sin embargo, para el filósofo mexicano el "ser-en-el-mundo" no deja de significar "soy único y mi mundo es único". Como puede verse, la *totalidad* para Dussel no es nada inocente. Pero, para comprender correctamente esta cuestión, es necesario que tengamos presente lo siguiente: el filósofo de la liberación parte de la idea de que el ser como fundamento de la *totalidad* fue identificado por la ontología moderna hegemónica como Europa, y todo lo que se situaba más allá de aquél, el no ser, fue considerado América Latina, África y Asia. Así, cuando sólo se afirmó como mundo a Europa, se la divinizó, y, en su efecto, todo lo que quedó fuera de su horizonte de comprensión fue pensado

como lo antinatural, lo incivilizado y lo irracional: "se nos dijo que "el ser es, el no-ser no es" (Parménides). "¡Qué inocente!" o "¡qué abstracto!" dirán ustedes. No, ¡qué colonizador! El no-ser son los bárbaros, ellos no son. Y como el no-ser no es, pues sólo el ser es, ¿qué pasa entonces? Al otro se lo pone en el mundo; y el único mundo "que es" es el que tiene el dominio del todo" (Dussel, 1995: 125). Como puede observarse, parte de esta lógica moderna estaba ya presente en los griegos. Recordemos que Aristóteles concibió la realidad como el ámbito del ser, de la razón y de lo civilizado. Más allá de ésta se encontraba entonces el no ser, lo irracional y lo incivilizado. Lo incivilizado era el reino del mal. Era ausencia de realidad. Sin duda, toda esta lógica supone para la Filosofía de la Liberación una ontología de la dominación.

Platón decía que la belleza viene de *fuera*, del Mundo de las Ideas. Algo es bello porque participa de la Idea de Bien, y, por tanto, al ser bello es también bueno. En el Mundo de las Ideas no existe entonces el mal. Éste se encuentra inmerso en el Mundo de la Materia, en la pluralidad de los entes, en la corporalidad de nuestra carne humana. A partir de todos estos planteamientos, podemos comprender hasta qué punto la Modernidad europea fue estableciendo una similitud ontológica y estructural entre la *exterioridad* (mundo del Otro, del bárbaro) y la secuencia que comprende lo incivilizado-irracional-bárbaro-mal. Al respecto, podemos preguntarnos desde los presupuestos de la ontología moderna europea, ¿no existe una analogía o identificación entre Mundo de las Ideas (de Platón) y centro (*totalidad*), y entre Mundo Material y periferia (*exterioridad*)? ¿No se ha considerado a la periferia como pura potencia, materia del no ser? ¿No la llaman tierra subdesarrollada por ser una copia imperfecta, inacabada, del modelo desarrollado que es Europa y Estados Unidos? Por lo tanto, ¿para la filosofía hegemónica no es entonces el ámbito de la *exterioridad* (pueblos periféricos) una reproducción imperfecta del mundo verdadero y eterno que es la *totalidad* (Occidente), como son los objetos del mundo sensible con respecto al mundo inteligible de las ideas? Expresa Dussel (1973b: 131, nota 52) en referencia a la ideología moderna: "América es el ser en bruto, la materia; Europa es el espíritu que descubre, la forma". Sin duda, ésta es la lógica violenta de la Modernidad que hace posible que se lleve a cabo el ejercicio terrible de la dominación, cuando no se reconoce la *realidad* de otros mundos más allá de la *totalidad* europea y norteamericana:

> Parecería que de esta manera hemos llegado al fin, al fundamento. En realidad, esa totalidad es opresora; es la totalidad europea del siglo XV al siglo XX que colocó a otros hombres como si fueran cosas en su mundo; los

> "comprendió" en su cotidianidad y los pensó en su filosofía ontológico-dialéctica. Este mundo se pensó único, neutro, natural, incondicionado y exclusivo punto de apoyo de todo pensar posible. El Otro fue reducido a ser un ente dentro de tal mundo. (Dussel, 1995: 231)

Como expresa Dussel desde los planteamientos de su Filosofía de la Liberación, la cuestión puede expresarse partiendo del hecho de que un determinado grupo ha identificado su mundo como el mundo natural y divino. Sencillamente, cuando afirmo que es natural y racional lo que es de mi mundo, entonces, lo Otro, que viene de otro horizonte, de otro ámbito no iluminado por el ser, lo considero antinatural y bárbaro. Es así como el Otro es negado como otro, e interiorizado después en el mundo como mera *cosa*. Ésta es la lógica dominadora de la *totalidad*, ideología perversa que encubre al Otro, negándole su mundo, tal y como le ocurrió a la periferia, cuando de forma violenta fue colonizada por un mundo que se autoafirmó como el único y válido. Ahora podemos comprender lo tremendo de este asunto: el sentido inmoral que guarda esa lógica de la *totalidad* al manifestar la exclusividad y universalidad de su fundamento, de su historia[27], de su filosofía, de su política, de su economía, en definitiva, de su propio *poder*. Adviértase que sólo cuando se descubre esta lógica de la *totalidad* con respecto al Otro, pasamos del nivel ontológico al ético, y de lo abstracto a lo concreto:

> Es así como, de pronto, la ontología se mancha de sangre. Esta ontología se transforma de pronto en "ideología". ¿Qué significa esto? Significa que ahora está comenzando a encubrir todo lo que sea el mundo. Tapa el sentido real del mundo y a la vez, niega el mundo del Otro. Es decir: una pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho de ser "el mundo". Ustedes se preguntarán: "Concretamente, ¿a qué se refiere el profesor?" Trataré de mostrarles, más adelante, lo que esto va a significar en el siglo XVI, en el siglo XX, en Europa, en América Latina y en Viedma, porque esto no es abstracto, sino concreto y próximo. Tan concreto que es hasta peligroso señalarlo". (Dussel, 1995: 126)

De esta manera, desde el proyecto de la Filosofía de la Liberación, se hizo tan necesario como urgente defender *otra lógica*, una muy distinta que llegara a reconocer realmente la otredad del Otro, y no le negara su mundo, su dignidad. Una lógica capaz de "romper" con la ideología de la dominación, e instaurar la posibilidad de la paz y el verdadero amor, los cimientos éticos que sustentan el sentido universal de la *liberación* de aquellos que fueron (y son) condenados por la *totalidad* a ser meros objetos sin historia. Es la lógica de la liberación, de la justicia cumplida en la *carne* sufriente del

[27] Sobre la crítica de Dussel a la pretensión de Europa de imponer su cultura e historia como la universal, véase (Mendieta, 2000).

pobre. Dussel la llamó *lógica de la alteridad*, y, como indica el mismo filósofo, "solamente de este nivel puede decirse que hay la paz, que hay el amor, y, por lo tanto, que se instaura la historia" (Dussel, 1995: 128). En este horizonte, el cara-a-cara, como categoría metafísica, significó para el filósofo mexicano la posibilidad de enfrentarse al Otro como otro, con el propósito de reconocerle como tal, y de aceptarle. Consideramos, al respecto, que el cara-a-cara que describió Lévinas en su obra adquiere un sentido más concreto, antropológico y significativo con Dussel, por tratarse de una cuestión fundamentalmente política, histórica y cultural, manifestada desde la realidad interpelante del pobre y del alienado. En este sentido, Dussel se acercó a los planteamientos de la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Adorno y Horkheimer), por el hecho de que ésta había conseguido politizar la ontología heideggeriana, cuestión que ayudaba a dar los primeros pasos para la constitución de una Política de la Liberación, pero tampoco fue suficiente. Aunque ciertamente la Escuela de Frankfurt coincidía en muchos aspectos con la Filosofía de la Liberación, pues sus presupuestos partían de la miseria de la víctima, desde una materialidad negativa donde la vida era el referente necesario, y de las respectivas críticas a los condicionantes propios de la sociedad industrial liberal y a la razón instrumental, que impedían el desarrollo de una vida humana digna; Dussel se percató de una serie de inconvenientes que la Teoría Crítica presentaba, y que era incapaz de solucionar. Por ejemplo: "Horkheimer no se detiene suficientemente en el cómo las víctimas llegan a descubrir éticamente su situación negativa. Se sitúa -como lo hará también Lévinas y tantos otros- tomando la "perspectiva" del filósofo-crítico, y no propiamente la de la víctima *misma*" (Dussel, 1998b: 332).

Dejando atrás a la ontología y a Lévinas, y habiendo asumido lo fundamental y prioritario que hay inmerso en la Filosofía de la Liberación, interesa ahora dar un paso más que pueda mostrar toda la riqueza y creatividad de su pensamiento. Así pues, es también elemental señalar el hecho de que existen filósofos que se han acercado a la discusión directa y abierta con los temas que más han preocupado a la Filosofía de la Liberación. Destacamos especialmente los casos de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur, a los que Dussel les dedica unas palabras de reconocimiento:

> El sólo "hecho" de que hayan reaccionado ante mis preguntas, de una manera crítica, Karl-Otto Apel –oralmente en marzo de 1991 en México, y posteriormente por escrito- y Paul Ricoeur, en programas de diálogo filosófico Norte-Sur, significa ya una novedad desconocida hasta el presente. Ambos son, por mi parte, dos muy apreciables colegas, y el haber aceptado el diálogo

> los coloca para siempre como pioneros en este tipo de fecundos intercambios filosóficos. (Dussel, 1998c: 73)

Nos situamos primero en la Ética del Discurso, con la que Dussel mantuvo un fructífero diálogo[28] a favor de un equilibrio comunicativo entre las perspectivas filosóficas de los países del Norte y los del Sur[29]. Como era natural, ambas filosofías se originaron en contextos muy diferentes. Por un lado, la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel[30], que partiendo del hecho de que la expansión moderna de la ciencia y la tecnología estaban produciendo problemas morales de gran alcance, buscó la solución en la creación de una macroética. Pero Apel se encontró con algunos límites y obstáculos al principio, ya que comenzó desarrollando su pensamiento filosófico desde un contexto en el que la propia moral corría el riesgo de caer en manos de la filosofía analítica y de la hermenéutica. Reinaba entonces en el ambiente un cierto escepticismo moral, propiciado, en cierta manera, por estas dos principales corrientes de la filosofía del siglo XX, que terminó por convertirse en una importante provocación para el desarrollo de la Ética del Discurso[31]. La respuesta a este problema se dejó ver en una reinterpretación y redefinición de los presupuestos de la filosofía transcendental kantiana, con el objetivo de fundar un principio moral que contase con validez universal, es decir, que no estuviese basado en la visión de una cultura o época determinada. Para ello, se llevó a cabo una reformulación de la ética deontológica kantiana, pero en términos de una "racionalidad comunicativa", ya que se presupuso la

[28] Se dieron nueve encuentros entre la Filosofía de la Liberación y la Filosofía del Discurso: el primero, tendría lugar en Friburgo (Alemania), el 25 de noviembre de 1989; el segundo, se llevó a cabo en Ciudad de México, en febrero de 1991; el tercero, se celebró en Maguncia (Alemania), en abril de 1992; el cuarto y quinto fueron en Moscú (Rusia) y San Leopoldo (Brasil), en agosto y en septiembre de 1993; el sexto sería en Eichstätt (Alemania), en abril de 1995; el séptimo se celebró en Aquisgrán (Alemania) en noviembre de 1996; el octavo fue en Ciudad de México, en septiembre de 1997; el último, se realizaría también en Ciudad de México, en septiembre de 2001 (Hernández Piñero, 2005: 31-35).

[29] Dussel también expresa la importancia de un diálogo intercultural entre las comunidades poscoloniales del Sur, para que éstas reclamen su particular método filosófico más allá de Europa, desde sus propias situaciones, tradiciones y realidades económicas y políticas. El objetivo de éste diálogo sería trabajar hacia la realización de un pluriverso, donde cada cultura pudiera dialogar con las demás desde la similitud, pero permitiendo a cada una difundir su propia diferencia. Para esta cuestión véase (Dussel, 2013).

[30] Apel parte de una ética formal discursiva para lograr un principio universal, que representa una "Parte A". Sin embargo, éste finalmente vio la necesidad de complementarla con una "Parte B": "El mundo de la vida (*Lebenswelt*)", allí encontró Apel el problema; es todo el problema de la "aplicación", digamos, "material", o "de contenido". Luego de una serie de mediaciones […], Apel pretende haber logrado la conexión entre la Parte A y la Parte B". Sin embargo, Dussel crítica este intento por parte de Apel, pues no sería posible lograr ese objetivo partiendo de la Ética del Discurso. Tan sólo se llegaría a una yuxtaposición" (Roldán, 2008: 61).

[31] Se puede considerar que la Ética del Discurso es una alternativa al deconstruccionismo francés, en especial el que desarrolló Jacques Derrida, ya que dicho enfoque supondría un importante inconveniente para pensar en la posibilidad de una comunicación *real*.

argumentación como un acto propiamente ético. Dicho de otra manera, la Ética del Discurso pretendía llevar el tema de lo ético, que en la ética kantiana pertenecía sólo al ámbito privado de la persona, a la esfera de lo público, con el objetivo de poder argumentar éticamente. Por ello, expresa Apel:

> Con ello, se ponía en evidencia la imposibilidad de una *fundamentación trascendental última* de la ética, en el sentido de las presuposiciones kantianas, quedando por demostrar si es posible –y en qué medida- que una *transformación pragmático-trascendental de la filosofía trascendental*, en donde el *a priori* ineludible del "yo pienso" sea reemplazado por el *a priori* del "yo argumento", proporcione la fundamentación última de la ética que Kant no pudo ofrecer. (Apel, Dussel, 2005: 50)

Desde este enfoque, se pretendía establecer las condiciones pragmático-transcendentales de validez de todo consenso discursivo, como presupuesto esencial inmerso en toda Comunidad de Comunicación en la que sus miembros participan en el discurso con simetría y libertad. En este sentido, la exclusión de algún participante de la comunidad invalidaría el discurso. Por ello, se afirmó que la validez universal tendría como condición indispensable que éste quedase libre de cualquier violencia o coacción. En toda esta visión, la noción de Comunidad de Comunicación ideal fue pensada como referencia normativa para las interpretaciones de los sujetos de la Comunidad de Comunicación real o histórica. Entonces, hay que tener claro lo siguiente:

> Cada uno de nosotros que argumenta seriamente -y esto es metodológicamente el punto ineludible en filosofía- debe presuponer dos cosas: que una persona es miembro de una comunidad real de comunicación con sus antecedentes históricos de tradición y de precomprensión del mundo, con sus méritos y deficiencias, y al mismo tiempo que es miembros de una comunidad ideal de comunicación, que no existe y nunca existirá realmente, pero que por extraño que parezca, ha de presuponer e incluso anticiparse contrafácticamente como existente en todo argumento serio. Debemos hacer esto en toda argumentación seria. Esto es así porque argumentar significa tener pretensiones de validez universal, cuyo desempeño ideal sólo puede ser asunto de una comunidad ideal de comunicación. (Apel, Dussel, 2005: 132)

Se trata de la "Parte A" y la "Parte B" de la Ética del Discurso. Con la primera, el filósofo alemán se refiere a una situación ideal en la que se da una comunicación libre de dominación y coerción. Esta idea tiene como fundamento el "reino de los fines" de Kant. Sin embargo, Apel es consciente de que no es posible partir sólo de esta situación ideal, pues el ser humano es un ser que ya está inmerso en una determinada cultura o modo de vida que, en gran medida, le condiciona a la hora de actuar, pensar o argumentar. Así, refiriéndose a la Ética del Discurso, expresa: "Su punto de partida es

también el *a priori* de la "facticidad" de la comunidad comunicativa *real*; es decir, una *forma de vida socio-cultural* a la que cualquier destinatario de la ética ha de pertenecer siempre debido a su *identidad contingente*, a su nacimiento y socialización" (Apel, Dussel, 2005: 57). Esta "Parte B" es esencial porque trata aquellas situaciones de conflicto en donde es posible la exclusión de algún o algunos miembros de la comunidad real de comunicación. De todas formas, para Apel[32] tanto la "Parte A"[33] como la "Parte B" vienen a ser una gran ventaja con respecto a los presupuestos de la Filosofía de la Liberación:

> Existe una relación con el marco conceptual de Dussel. La comunidad ideal de comunicación es más que una utopía concreta porque sirve como el ideal estándar necesario para el desempeño de todas las pretensiones de validez universal que podamos tener en el discurso. Por lo tanto, es trascendental en sentido estricto. Es transcendental por dos razones: en primer lugar, porque como postulado es irrebasable: en alemán yo diría *nichthintergehbar*. Y, en segundo lugar, es transcendental porque es una anticipación de condiciones ideales. Es una idea regulativa. En tanto que, por otro lado, una comunidad de vida –para usar un término dusseliano- nunca puede ser trascendental desde mi perspectiva. (Apel, Dussel, 2005: 133)

Por otro lado, Dussel[34], desde Argentina, también se centraba en los problemas derivados de la expansión de la ciencia y la tecnología, pero lo hizo desde el punto de vista político y económico. En este sentido, era la dependencia colonial[35]y neocolonial de América Latina y de todo el "tercer mundo" lo que se constituyó como un desafío central para el enfoque moral de Dussel. Pero, a diferencia de Apel, el filósofo mexicano se apoyó principalmente en la alteridad metafísica del Otro[36], y, desde una

[32] Apel también trata la cuestión de la posible compatibilidad de la Ética de la Liberación y la Ética del Discurso. Véase (Apel, 2000).

[33] Apel se refiere a "un postulado que tiene que colocarse, por decirlo así, en el lugar del sujeto ausente; esto es, como posible garantía de lo que es la verdad y lo correcto. Por tanto, la comunidad ideal de comunicación, aunque está necesariamente anticipada por los miembros de la comunidad real de comunicación, no es una utopía concreta, ya que es a la vez mayor y menor que una comunidad histórica posible" (Apel, Dussel, 2005: 133).

[34] En su obra *1492: el encubrimiento del Otro*, Dussel dejó plasmada la intención de desarrollar un diálogo filosófico con otras corrientes (al igual que estaba llevando a cabo con Karl-Otto Apel) como parte de una Filosofía de la Liberación, del oprimido, del incomunicado y excluido, y que además se centrase en las condiciones de posibilidades para desarrollar una hermenéutica de la comunicación intercultural (Dussel, 1994a: 8-9).

[35] Como afirma David Sánchez Rubio, la Teoría de la Dependencia surgió como reacción ante las doctrinas desarrollistas y estructuralistas, y denunciaba el ocultismo que éstas llevaban a cabo de las dos caras del capitalismo: el desarrollo del centro necesitaba el subdesarrollo de las mayorías de las naciones para seguir incrementando el desarrollo de sus sociedades. Al respecto, Sánchez Rubio (1999: 23, nota 10) explica: "Para Enrique Dussel, Sergio Bagú fue el verdadero pionero al poner en duda el carácter feudal del sistema económico luso-hispanoamericano. América Latina nació dentro del capitalismo colonial"

[36] Apoyado en Lévinas, Dussel expresa: "El punto de partida es la víctima, el Otro, pero no simplemente como otra "persona-igual" en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente

redefinición del pensamiento de Lévinas, emprendió una crítica a la pragmática transcendental del filósofo alemán, por el hecho de que descubrió que ésta se fue construyendo desde un cierto solipsismo[37]en el "nosotros" (varios o muchos "yo" que se relacionan desde una cierta igualdad, y que pueden excluir a un "vosotros"), que al cerrarse como una totalidad, impedía pensar nuevamente en el Otro, el verdadero excluido de la Comunidad de Comunicación, tema central para una ética universal. En efecto:

> El "solipsismo" del "yo" (que puede excluir al "tú") ha sido superado o subsumido por Apel en el "nosotros" (que también puede excluir al "vosotros"). El "nosotros" puede "cerrarse", totalizarse, y aumentar en una "comunidad de comunicación *real*" que puede fundar su discurso en una misma y común "comprensión del ser"; que puede argumentar, al final, hermenéutica, trascendental u ontológicamente, sobre "lo Mismo" –aunque ónticamente puedan disputarse "diferencias" desde un "acuerdo" o desde un *consensus* impuesto por un "bloque histórico" en el poder, diría Gramsci. (Apel, Dussel, 2005: 96)

Sin duda, para el filósofo mexicano está lógica inmersa en la Ética del Discurso[38] suponía todo un problema ético que debía reflexionarse, en cuanto pensó que ese "nosotros" del que hablaba Apel, al constituirse como algo cerrado, bien podría caer en el peligro de convertirse en una determinada cultura, por ejemplo la occidental, y, por tanto, la Comunidad de Comunicación real quedaría insertada dentro de las fronteras económica y política del capitalismo actual. En tal encrucijada, la crítica de Dussel viene determinada por el hecho de que dicha Comunidad de Comunicación, al convertirse en una *totalidad hegemónica* ("bloque histórico" en el poder), podría negarse a reconocer a la otra cultura, el Otro que se encuentra situado más allá (en la *exterioridad*) de esa *totalidad*, con legítimo derecho a participar en el discurso, ya que eso supondría un cierto peligro para la estabilidad y permanencia de su propio proyecto político, es decir, para su hegemonía en el mundo. Por ello:

> La filosofía de la liberación parte de la sospecha de que dicha comunidad de comunicación "real" puede siempre ser una sociedad hegemónica, que al dominar culturas, naciones, clases, grupos, sexos (el femenino), edades (la juventud), impone como "real" (y aun como "ideal", que es su proyección

(apodícticamente) como Otro en algún aspecto negado-oprimido (*principium oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusionis*)" (Dussel, 1998b: 417).

[37] Dussel va a ser muy crítico con el solipsismo de Kant, del primer Fichte o del primer Schelling, y del *Urich* de Heidegger, ya que desde sus planteamientos el Otro nunca puede revelarse desde la *exterioridad* (Apel, Dussel, 2005: 97-98).

[38] Véase (Sørensen: 2010).

> como idea regulativa) su propia "particularidad" –como Europa impuso su "particularidad" al mundo colonial durante cinco siglos como si fuera la "naturaleza" misma de las cosas-. Esta sospecha sustenta la imposibilidad de una mera "reforma" o "revolución" de la "sociedad abierta" en el mundo periférico, de una totalidad "vigente". Sólo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, sobre otras bases, como nueva alternativa: una "comunidad de comunicación *histórico-posible*" (una "utopía *concreta*" que no es ni la "real" ni la "ideal"); un "proyecto de liberación" –algo más que una emancipación. (Apel, Dussel, 2005: 104)

Porque, al fin de cuentas, la libertad del Otro puede en cierto modo hacer resquebrajar los cimientos que sustentan el ser de la Comunidad de Comunicación hegemónica, y crear así una *nueva* comunidad en la que sí sea reconocida su dignidad humana, su *otredad*. En este sentido, la visión de Apel parte de otros presupuestos muy diferentes. Defiende la idea de que quienes están participando en un discurso están comprometidos de antemano a que todo aquel que sea excluido pueda participar como un miembro más de la Comunidad de Comunicación: "Nosotros, es decir, quienes estamos practicando el discurso argumentativo, podemos y debemos postular que todos los excluidos pueden participar en el discurso argumentativo, en principio, si las causas de la exclusión se eliminan" (Apel, Dussel, 2005: 132).

Para Dussel, en cambio, el esquema interpretativo de Apel no es suficiente. Para mostrar con mayor rigor dicha cuestión, Dussel expone el siguiente razonamiento, que pone en cierto aprieto los planteamientos de Apel acerca de una Comunidad de Comunicación ideal. Por un lado, si nos situamos en el nivel A de Apel, podemos imaginar una Comunidad de Comunicación en la que *todos* los participantes argumentan. Entonces: "en este mismo nivel, las personas iguales de la comunidad ideal, además, son cada una ante todas las demás: el Otro" (Dussel, 1998a: 26). Desde esta libertad, a Dussel se le ocurre que puede originarse un nuevo argumento, por lo que tendría lugar el disenso entre los participantes. En este sentido, "afirmamos, entonces, que la exterioridad puede afirmarse así en el nivel A" (Dussel, 1998a: 26). Por otro lado, si ahora nos situamos en el nivel B de Apel, ese Otro sería considerado un miembro de la comunidad científica que pretende falsar la teoría, y, por ello, ya no está en el consenso. Pero, veamos esta cuestión más detenidamente para entender mejor el razonamiento de Dussel. En cualquier caso, el principal inconveniente para el filósofo mexicano se produce cuando se intenta problematizar la discrepancia de aquel participante que ha dejado de estar de acuerdo por el hecho de haber descubierto una verdad todavía no válida para su comunidad. Por ello:

> Desde el momento en que un miembro de la comunidad deja de estar de acuerdo con el "acuerdo *vigente*", a partir de un descubrimiento que se le impone "como cierto" (certeza no validada todavía; es decir, no argumentada públicamente y aceptada como justificada, y por ello como verdadera o válida), la subjetividad del descubridor se sitúa con respecto a la comunidad de comunicación científica *como Otro*. No es alguien *absolutamente* otro (porque frecuentemente parte del mismo "juego de lenguaje"), pero comienza a "extrañarse", alejarse, otrificarse. Y llegan los casos en que la comunidad los expulsa, los excluye (como en el citado caso de Galileo, condenado por la Inquisición bajo el poder de Bellarmino), los persigue y hasta los mata: las "víctimas". (Apel, Dussel, 2005: 158)

Ahora bien, ¿qué pasaría entonces si aplicamos este caso a otros campos diferentes? Dussel nos da la respuesta en sus distintas versiones: "Y así el Otro, en el plano político es el dominado, en el económico el pobre, en la erótica la mujer, en la pedagógica el niño-pueblo ideológica o culturalmente dominado, etc. La liberación de estos excluidos dominados no es tratada o es relegada a la cuestión de la "aplicación" de la norma ética fundamental por una Ética del Discurso" (Dussel, 1998a: 26). Además, para Dussel es esencial mostrar el eurocentrismo cultural propio de Occidente, que se presenta como la cultura del mundo de la vida civilizada, como modelo ideal o perfecto para todas las demás. Pero, lo radicalmente problemático es el hecho de que, precisamente, ese mismo eurocentrismo fue el que propició el surgimiento de grandes desigualdades económicas, sociales y políticas, que hoy dejan a la mayoría de la humanidad en un estado perpetuo de miseria y hambre. En efecto:

> Este tema (ya que el hambre, la miseria, la pobreza es el fruto de un capitalismo que se muestra como triunfante ante el socialismo de la Europa oriental, pero que empobrece y fracasa rotundamente en el Sur) exige que la filosofía de la liberación transite de (e integre adecuadamente) la racionalidad pragmática a otros tipos de racionalidad, que la filosofía del Norte, del capitalismo desarrollado, pretende abandonar: la racionalidad de una *económica* en su sentido práctico, ético, de relación comunitaria interpersonal –y no sólo como un "sistema", como hace Habermas y lo acepta Apel. (Apel, Dussel, 2005: 162)

Por todo ello, debe comprenderse que para Dussel lo esencial no está en el "yo" o el "nosotros" de una Comunidad de Comunicación que en realidad llega a totalizarse, *cerrarse* en sí misma sin llegar a alcanzar la esfera del Otro, sino en la "exterioridad trascendental a toda comunidad y ontología" (Apel, Dussel, 2005: 97) que con Lévinas (y para diferenciarla de la metafísica dogmática) la denominó alteridad metafísica del Otro. Así, la categoría de *exterioridad* le ha permitido a Dussel pensar esa Comunidad de Comunicación ideal, que describe Apel desde una pragmática trascendental, como una *totalización totalitaria de la Totalidad* (Apel, Dussel, 2005: 97), que en cierta

manera impide crear en el futuro una *nueva* comunicación, ya que dicha *totalidad*, como ámbito del ser, siente tendencia a permanecer inmóvil y fija en el tiempo.

Por ello, el filósofo mexicano ha comprendido que sólo desde la categoría de Otro, como principio metafísico (y no ya ontológico), es posible llegar hasta una Comunidad de Comunicación realmente innovadora, creadora. Ciertamente, ese Otro, al no estar sujeto al ser que fundamenta la *totalidad* hegemónica, queda "totalmente" libre para mostrarse como lo verdaderamente diferente, como la víctima excluida que no ha sido descubierta todavía en el ámbito totalitario del ser (Comunidad de Comunicación de Apel), y, como tal, tiene derecho a revelar su sufrimiento. Dussel consigue mejorar así el planteamiento de una Comunidad de Comunicación ideal. Por ello, expresa:

> Aun la "comunidad de comunicación *ideal*" puede postular una "exterioridad" del Otro, no ya como exclusión, sino como no-inclusión para que no fuera representada como inmóvil o sin capacidad de futuro. Aun en una "comunidad libre de dominación" habría que postular el futuro de una comunicación *nueva* desde el Otro "siempre ya presupuesto" como "principio "meta-físico" desde donde se puede pasar de lo in-comunicado (aunque no como "in-comunicación" por dominación), como libertad que no ha "revelado (*offenbart*)", aún (no meramente "aparecido") el misterio de su "exterioridad" de persona, a la comunidad de comunicación innovadora, creadora. (Apel, Dussel, 2005: 97, nota 54)

En efecto, lo que nos está sugiriendo Dussel en este fragmento es el hecho de que incluso habiendo aparentemente una comunidad que no se manifestase dominadora, y fuese en cierto modo democrática, debería mostrarse aún *abierta* a la posibilidad de que se revelara algún Otro que pudiera brindarle la posibilidad de nuevas perspectivas éticas futuras. En este caso, cuando el filósofo latinoamericano habla de lo in-comunicado en la Comunidad de Comunicación, se refiere a que desde la Comunidad de Comunicación vigente no se logra conocer totalmente la razón de ese Otro, porque aparece como lo "absolutamente" libre, como lo desconocido o incomprensible. En tal sentido:

> La experiencia práctico-ética del cara-a-cara, el respeto ante la libertad del Otro re-conocida como persona autónoma, no es el de una "comprensión" (primeramente) del ser, sino un "dejar ser al Otro" en posición de espera ante su "revelación". Por todo ello no negamos la posibilidad del diálogo, de la comunicación racional simétrica, pero debemos mostrar siempre la imposibilidad de superar la exterioridad y las asimetrías-diacrónicas reales. No puede pretenderse "comprender" o "subsumir" (*subsumiert*) completamente al Otro en el horizonte de mi (nuestro) mundo. (Apel, Dussel, 2005: 303)

Recordemos que, precisamente, para Dussel la ética como tal comienza su andadura en la fe en ese Otro, en su palabra *nueva* y diferente que, aunque no logra ser interpretada con exactitud por la lógica de la Comunidad de Comunicación hegemónica, es condición indispensable para la conquista en el futuro de una original comunidad más justa y equitativa. Es en este sentido que podemos afirmar que para Dussel la consecución de nuevos derechos es posible gracias a la *libertad* de ese Otro, que aparece siempre como una sombra desafiante de la moral y de la razón pertenecientes a la Comunidad de Comunicación vigente. Por ello, desde la visión que nos ofrece Dussel, la ética como tal se sitúa más allá del ámbito de la lingüística y de la mera comprensión.

En definitiva, lo más importante para el filósofo mexicano es comprender que, aunque la Comunidad de Comunicación que Apel ha ido defendiendo llega a superar el solipsismo moderno del "yo" kantiano desde un "nosotros", sin embargo, ésta no es suficiente para desarrollar una macroética, como pretendía el filósofo alemán. En la Comunidad de Comunicación real el Otro ha sido excluido "como momento ético de una estructura vigente de injusticia" (Apel, Dussel, 2005: 101). Por eso mismo, desde la perspectiva ética de Apel hay una *realidad* que no aparece, o mejor dicho, hay una *realidad* que no puede participar con pleno derecho en la Comunidad de Comunicación real:

> La mayoría de la humanidad (el Tercer Mundo, los nuevos "pobres" del capitalismo central, las mujeres en casi todas las culturas, etc.), un 75% o más de las personas humanas, no forman parte "fácticamente", no son participantes plenos de las "comunidades de comunicación *reales*", hegemónicas. Esa inmensa mayoría está silenciada, enmudecida. (Apel, Dussel, 2005: 101)

Por último, Dussel ha comprendido que uno de los problemas que presenta la Ética del Discurso está precisamente en la dificultad de la aplicación de la norma moral procedimental, por el hecho de que su arquitectónica no ha asumido el horizonte *material* de la ética. En su lugar se ha centrado casi por completo en las condiciones de posibilidad universal de la validez moral de normas o máximas. Desde dicho enfoque, se cree que lo *material*, empírico o histórico carece de utilidad para probar la validez de la consensualidad formal intersubjetiva. Al respecto, Dussel ha señalado tres ideas que se encuentran inmersas en la Ética del Discurso, y que, a juicio del filósofo mexicano, vienen a ser las causas de que se niegue el ámbito *material*. Éstas son: 1) las

inclinaciones (la corporalidad) son patológicas, caprichosas, egoístas y particulares. Como no son universales, no pueden entrar en la determinación de la norma básica. 2) La "vida buena" particular de cada cultura no sirve para llevar a cabo una discusión de contenidos éticos con pretensión de universalidad. 3) "La negación de la obligación de la supervivencia como principio ético material"[39]. Para nosotros, es muy importante tener presente tales ideas, que no sólo se encuentran inmersas en la Ética del Discurso, sino también, como sabemos, en gran parte de los presupuestos de la mayoría de los filósofos que defienden sus planteamientos únicamente desde el nivel *formal*, como son los casos de Kant, de Adam Smith o de John Rawls. Sin embargo, desde nuestro juicio, el hecho de excluir el momento *material* de la corporalidad humana imposibilita llegar hasta un concepto positivo y acertado del *poder político*, porque lo que realmente *mueve* al poder no es otra cosa que el *querer vivir* mismo que con tanto ahínco logra que cada célula de nuestro cuerpo luche por la Vida, pero, sobre todo, por una vida digna y verdaderamente humana. Probablemente, todos estos filósofos modernos no se han percatado de que al descartar este nivel, por creer ciegamente que conduce a un relativismo moral, estarán con ello descartando a la misma Vida, que es, al fin y al cabo, el principio universal que todos los seres humanos compartimos, y sin el cual no puede desplegarse (con justicia) ninguno de los horizontes que hasta ahora hemos construido. Francamente, desde tal perspectiva *formal*, que descarta el nivel *material*, se puede entender muy bien por qué, finalmente, el poder termina siendo un mero ejercicio de dominación, en cuanto lo que primaría sería el hecho de salvar la simetría y la libertad (participativa) de los individuos que intervienen en la construcción del consenso, y no ya la propia Vida, que quedaría casi completamente excluida, o en un segundo lugar. Mas, sin amor a la Vida, sin su seria defensa en una Comunidad de Comunicación, el poder terminará por desplegarse defectuosamente, como dominación, por mucho que respetemos esa norma básica de la que la Ética del Discurso no puede desprenderse sin antes romperse en mil pedazos.

[39] Dussel, en cambio, afirma desde Damasio que tanto la categorización estímulo-perceptiva como la conceptual, el desarrollo de los centros lingüísticos, los fenómenos de la conciencia y autoconciencia, que hacen posible actos con libertad y responsabilidad, vienen determinados en cierto modo por el criterio universal de la sobrevivencia de los seres humanos. De esta manera: "Las funciones racionales del cerebro (aun el uso teórico de la razón) están determinadas por dicho principio de sobrevivencia. Esto no quita, sino que constituye un ejemplo convincente, la función intersubjetiva formal de la consensualidad argumentativa como institución para alcanzar acuerdos válidos. La "validez" formal no está reñida con la "verdad" de la sobrevivencia de los sujetos (más bien esta incluye en su materialidad a aquélla como su mediación formal)" (Apel, Dussel, 2005: 342, nota 7).

Para Dussel, Apel no ha tenido en cuenta que la reproducción y el desarrollo de la vida humana es el criterio de verdad, que sirve como condición absoluta de posibilidad de la existencia de los miembros de la argumentación, pero también de los mismos procesos conceptuales y lingüísticos. En todo caso, la vida humana viene a ser la condición irrebasable de toda argumentación. Por ello, expresa:

> La moral formal presupone siempre una ética material, que la determina por su criterio de verdad universal y concreto, no sólo en el sentido de que es *aquello* "*acerca*" *lo que se ha de argumentar*, sino aun, y por último, por el hecho de que la validez del "acuerdo" se decide *desde* (horizonte problemático), *sobre* (fundamento) y *en* (la "referencia" a una realidad extralingüística, que es lo acordado en concreto) el "contenido" –que tiene autonomía en su criterio y principio. (Apel, Dussel, 2005: 344)

Nos ocupamos ahora del caso de Ricoeur. Recordemos que el enfoque interpretativo del filósofo francés está insertado en los presupuestos de la fenomenología hermenéutica, que se desarrolla en el horizonte de la compresión del texto, elemento al que el mismo filósofo considera un instrumento de gran utilidad en el campo de las ciencias humanas. Desde la hermenéutica, Ricoeur fue muy crítico con el idealismo husserliano, por el hecho de que éste, al apoyarse en el ideal de cientificidad, buscaba una "justificación última", cuestión que era prácticamente imposible para la hermenéutica, porque consideraba que toda interpretación viene a ser un proceso siempre *abierto*, y nunca acabado o completado. En otras palabras, porque se topa con la condición ontológica de la *comprensión*.

Dussel tiene un amplio conocimiento acerca de la trayectoria que el proyecto filosófico de Ricoeur fue experimentando a lo largo del tiempo. Sin duda, muchos de los aspectos de su extensa y vasta obra le serán de gran utilidad a la propia Filosofía de la Liberación, porque, como expresa el filósofo mexicano: "nos dará un inmenso material hermenéutico para la descripción de la identidad de las culturas, aun en el nivel popular, para el diálogo intercultural, desde una narrativa cotidiana y poética metafórica y ficticia" (Dussel, 1994b: 138).

Una obra que ha cobrado gran relevancia para el filósofo de la liberación es *Du texte à l´action. Essais d´herméneutique II.* En ella, el filósofo francés muestra como una teoría de la imaginación, originada en el texto, puede seguir siendo válida al pasar al ámbito de la acción o *mundo de la vida*. Dussel (1993: 137-138) es consciente de su utilidad en el *campo político*: "Y así como en el discurso la metáfora era un ámbito de "innovación semántica", de la misma manera la "imaginación" juega un papel

fundamental en la acción creadora (en el imaginario social es toda la cuestión de la utopía, de la "iniciativa", etc.)". En efecto, como piensa Ricoeur, existen ciertas ficciones, como por ejemplo la poética de Aristóteles, que recrean muy bien la acción humana. Dichas ficciones son muy valiosas porque nos permiten explorar nuevas formas de examinar a personajes y acontecimientos de la historia sin que se desvanezca, por ello, el juicio moral. Además, no debemos olvidar que la imaginación es un componente esencial en la construcción del *campo histórico*, y tiene como función primordial mantener activas aquellas mediaciones que hacen posible la cohesión social. En este caso, se podría afirmar que sin imaginación no puede desarrollarse plenamente la acción. En definitiva, el poder de la imaginación es sorprendente en el *mundo de la vida*: abre nuestros horizontes de percepción de nuestra propia realidad hasta alcanzar la posibilidad de la comunicación con otras realidades y culturas. Nos "arranca" de nosotros mismos, y nos "arrastra" al verdadero encuentro con el Otro. Nos salva de lo claustrofóbico de lo totalitario, del discurso que impone que las cosas tengan que ser sólo de una única manera. En cierto modo, nos *libera* de nuestros límites y miedos. Sin embargo, toda esta "hermenéutica de la vida", que Ricoeur había desarrollado con tanto esmero, no fue todavía suficiente para Dussel por el hecho de que nunca llegó a alcanzar el ámbito ético o político, que es el horizonte donde verdaderamente se *mueve* el sujeto de la narración:

> De todas maneras, al final, la ética (de convicción) y la política (de responsabilidad) siempre sugeridas no llegan a ser construidas -mucho menos la económica, que nunca fue intentada-. El sujeto (el "soi même") de la narración no llega a clarificarse como sujeto de la acción política transformadora, ético liberadora. (Dussel, 1993: 138)

Dussel considera que la ausencia de una "económica" en Ricoeur se debe no sólo a que para el filósofo francés se tratara de una tarea muy difícil[40] de realizar, sino, sobre todo, porque consideró lo económico como un asunto de segunda categoría frente a lo político. Expresa el autor mexicano: "Ricoeur lucha contra un economicismo marxista estándar, y defiende la importancia de lo político. Estoy completamente de acuerdo con la posición de Ricoeur; sin embargo, él no responde a mi crítica: ¿Por qué

[40] Al respecto, expresa Dussel: "En nuestra conversación previa al diálogo de Nápoles, en Chicago, yo le preguntaba que por qué no había emprendido como en la hermenéutica la "vía larga (*voie longe*)" de la económica. A lo que respondió que era una ciencia difícil, con supuestos propios, y que no le había podido dedicar tiempo. Creo que hay algo más. Ricoeur ha efectuado un trabajo titánico de interpretación del "texto". Pero a la reproducción de la vida, en el nivel productivo y económico, nunca le ha dedicado un trabajo importante" (Apel, Dussel, 2005: 239).

Ricoeur no ha desarrollado una económica? Para Ricoeur lo económico es abstracto, es un subsistema de lo político" (Apel, Dussel, 2005: 239).

Otra cuestión que tuvo gran transcendencia para Dussel, y que vino a ser un importante punto de discordancia con Ricoeur, fue el hecho de que éste defendiera a raja tabla las siguientes ideas:

1. Las filosofías latinoamericanas de la liberación están inmersas en una situación de presión económica y política que las hace confrontar directamente con Estados Unidos[41].

2. Europa, como en el caso de Latinoamérica, también vivió sus particulares historias de opresión: el nazismo y el estalinismo.

3. Existe, por tanto, una pluralidad de *historias de la liberación* en todo el mundo, ya que Europa también vivió su drama personal. Esta heterogeneidad de historias muestra la experiencia particular de cada una de ellas, siendo éstas experiencias diversas e incomunicables entre sí.

4. Partiendo de este hecho, lo importante sería, entonces, saber qué es aquello que una determinada *historia de la liberación* puede enseñar a la otra, o qué puede aprender la una de la otra.

Estas ideas surgieron en un seminario de Nápoles sobre "Hermenéutica y Liberación" celebrado el 16 de abril de 1991, y pertenecen a la respuesta oral que Ricoeur dedicó a una ponencia que anteriormente Dussel había presentado (Dussel, 1994b: 167-175). En cualquier caso, dichas ideas se oponen radicalmente a la tesis que desde un principio defendió la Filosofía de la Liberación como crítica a la dominación que ejerce Occidente (y no sólo Estados Unidos) a los países periféricos: la Modernidad dio lugar a un centro, Europa, que colonizó y dominó cruelmente a una periferia, Amerindia. El indio no fue respetado desde su otredad, sino que fue conquistado y convertido en un instrumento de enriquecimiento de la *totalidad* europea. En la actualidad, ese centro lo forman Europa, Estados Unidos y Japón; y la periferia ha

[41] Desde este presupuesto, parece que Europa no tiene nada que ver con la situación de empobrecimiento que viven los países periféricos.

pasado a ser Latinoamérica, África y Asia. Por tanto, la dominación no ha dejado de cesar, sigue, por el contrario, provocando toda clase de desigualdades sociales, políticas y económicas en el mundo periférico. Ciertamente, desde la visión de la Filosofía de la Liberación, sí se puede hablar de una conexión bastante obvia entre Europa y Latinoamérica, que debe analizarse seriamente. De hecho, es el punto de partida de la crítica que desde el principio, ya en los años sesenta, viene desarrollando el proyecto filosófico de Enrique Dussel. Por ello, es esencial tener presente lo siguiente:

> Esta hermenéutica de "historias incomunicables" deja al dominador del centro metropolitano en total inocencia de las posibles crueldades cometidas en la periferia durante toda la Modernidad. Un francés reconocerá que los colonos franceses de Algeria tenían algo que ver con Francia; pero también los Boers de Sudáfrica con Holanda, los conquistadores de México y el Perú con España, los del Brasil con Portugal, los comerciantes holandeses en Indonesia con los Países Bajos, los de Haití o Martinica (la de Frantz Fanon) con Francia, y la Compañía de las Indias Orientales con Inglaterra. (Dussel, 1998c: 75)

Acerca de todas estas cuestiones que hemos ido mostrando en relación a algunos temas de diálogo que Dussel mantuvo con Apel y Ricoeur, el filósofo mexicano critica el hecho de que ambos filósofos, desde la conciencia de pertenecer al horizonte privilegiado de Europa, "aconsejaran" en sus textos a los del Sur que no repitieran los mismos errores que ha experimentado Europa a lo largo de su compleja historia. Actitud que viene a recordarnos el paternalismo con el que a veces Occidente trata al "tercer mundo", y que, en cierto modo, viene a significar para Dussel un acto de soberbia o arrogancia filosófica. En efecto:

> Ambos textos, los de Apel y Ricoeur, se encuentran dentro del ambiente de una cierta euforia del "Norte" ante la derrota estrepitosa del socialismo real del "Este". Ambos textos pretenden "enseñarnos" a los del "Sur" que no *repitamos* errores político-económicos ya superados por la historia europea como irrealizables. Pareciera entonces que yo me situaría como un poco fuera "del buen tono filosófico" imperante, al volver a cuestiones ya "superadas", anacrónicas. Ambos autores, sin embargo, deberán ir acostumbrándose a que nuestras "razones" no parten de hechos que pudieron ser factores de fracaso en el "Este", sino en "razones" que tienen ya cinco siglos y se han originado en el "Sur" –pero los filósofos europeos o norteamericanos no están habituados a "escuchar" esas razones fuera de su horizonte problemático. (Dussel, 1998c: 73-74)

Por otro lado, partiendo desde el Otro como pobre, como el *huérfano de Occidente*, Dussel se situó más allá de Vattimo[42], Lyotard o Derrida. Los postmodernos llevaron a cabo su discurso en el Norte, y partían de la Modernidad y el capitalismo tardío. En cambio, la Filosofía de la Liberación establecía su discurso en el Sur, y tenía como origen el mundo colonial de la Modernidad desde los oprimidos y olvidados de la Tierra. Por eso, para Dussel hablar de hombre postmoderno y de nihilismo[43] no tiene mucho sentido, al tratarse sólo de una experiencia de decadencia del hombre occidental. De hecho, para el indio, el africano y el asiático este periodo es totalmente inválido:

> El nihilismo es una experiencia crepuscular del Occidente, de Europa, de la Modernidad. ¿Se ha preguntado Vattimo el sentido que esto tiene para un mendigo hindú enlodado por las crecientes del Ganges, para un miembro de una tribu Bantú del Sud-Sahara que muere de hambre, para los millones de chinos semi-campesinos, o para cientos de miles de pobres marginales de colonias suburbanas como Nezahualcoyotl o Tlanepantla, tan pobladas como Torino, en México? ¿Es suficiente para la mayoría empobrecida de la humanidad solo una estética de la "negatividad", de la "disolución como destino del ser"? (Dussel, 1998c: 159)

Desde la meta-categoría de *exterioridad*[44], Dussel va a iluminar aquel análisis que se propone indagar la "positividad" no incluida por la Modernidad, no ya desde los supuestos de la Post-modernidad[45], sino desde lo que ha ido llamando Trans-

[42] Con respecto a Gianni Vattimo, el filósofo mexicano mantuvo un diálogo con el filósofo italiano que partía desde dos puntos de vista irreconciliables: "Ciertamente, el diferente punto de partida de la "Ontología hermenéutica del crepúsculo" (más que una ética) y de una "Ética de la Liberación" permitirá comprender el desarrollo de dos discursos diversos, uno en el Norte, otro en el Sur" (Dussel, 1998c: 159).

[43] Sobre dicha categoría expresa Vattimo (2007: 23): "El nihilismo está en acción y no se puede hacer un balance de él, pero se puede y se debe tratar de comprender en qué punto está, en qué nos incumbe y a cuáles decisiones y actitudes nos llama. Creo que nuestra posición frente al nihilismo (lo cual significa nuestra colocación en el proceso de nihilismo) se puede definir recurriendo a una expresión que aparece a menudo en los textos de Nietzsche, la expresión "nihilismo consumado". El nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) *chance*. Lo que ocurre hoy respecto del nihilismo es lo siguiente: que hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales".

[44] Pedro Enrique García Ruiz expone en su análisis sobre las fuentes filosóficas que influyeron en el pensamiento de Enrique Dussel: "La influencia de Levinas en Dussel se ubica en el periodo ético; el periodo de la trascendencia metafísica es central pues en él Levinas desarrolla en toda su riqueza los planteamientos de *Totalité et infini*; sin embargo, *Autrement qu´être* no tiene una influencia tan evidente en el pensamiento de Dussel de esta época, al menos no tanto como la obra de 1961. Así, el problema del otro, denominado por Husserl "experiencia del extraño" (*Fremderfahrung*), encuentra un lugar privilegiado en la filosofía de la liberación" (García, 2003: 175).

[45] Lyotard expresa el espíritu posmoderno de la siguiente manera: "lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable. Un artista, un escritor posmoderno, están en la situación de un filósofo: el texto que escriben, la obra que llevan a cabo, en principio, no están gobernados por reglas ya establecidas, y no pueden ser juzgados por medio de un juicio determinante, por la aplicación a este texto, a esta obra, de categorías conocidas. Estas reglas y estas categorías son lo que la obra o el texto investigan. El artista y el escritor trabajan sin reglas y para establecer las reglas de aquello que *habrá sido hecho*. De ahí que la

modernidad[46]: desde la *exterioridad* negada se levantan vivas aquellas culturas que han nacido con anterioridad a la Modernidad europea, y que aún sobreviven. Esas culturas guardan un potencial de humanidad muy necesario para la construcción de una Cultura humana futura, posterior a la Modernidad y al mismo Capitalismo. Esa Cultura será entonces Trans-moderna:

> Así como las selvas tropicales guardan inmensa cantidad de especies vegetales y animales, que genéticamente son esenciales para el futuro de la Humanidad, de la misma manera las *Culturas de la mayoría de la humanidad Excluidas* por la Modernidad (que no son ni serán Post-modernas) y por la globalización (porque la miseria es "necesidad sin dinero", sin solvencia, y por lo tanto no es mercado) guardan una inmensa capacidad y cantidad de invenciones culturales necesarias para la sobrevivencia futura de la humanidad, para una nueva definición de la relación Humanidad-Naturaleza desde un punto de vista ecológico, desde un punto de vista de relaciones interhumanas de solidaridad (no reductivamente definidas desde el criterio solipsista y esquizoide del mero aumento de la tasa de ganancia. (Dussel, 2001a: 406)

Teniendo como presupuesto esencial al Otro, la Ética de la Liberación va más allá de donde llegan los planteamientos de las principales corrientes filosóficas europeas y norteamericanas (Heidegger, Nietzsche, Kant, M. Weber, C. Schmitt, J. Rawls, M. Foucault, K. O. Apel, J. Habermas, entre muchos otros), porque parte de la periferia excluida del orden político hegemónico, y porque sus ideas y categorías constituyen un marco de reflexión crítica que gira en torno a la situación real en la que se encuentra inmersa la mayoría de la humanidad, ya que la vida no le está garantizada. Por eso, la libertad, la dignidad y la igualdad encuentran en esta *nueva* filosofía[47]un nuevo

---

obra y el texto tengan las propiedades del acontecimiento; de ahí también que lleguen demasiado tarde para su autor, o, lo que viene a ser lo mismo, que su puesta en obra comience siempre demasiado pronto. *Posmoderno* será comprender según la paradoja del futuro (*post*) anterior (*modo*)" (Lyotard, 2008: 25).

[46] Dussel la describe como una *nueva* etapa en la historia de la humanidad que, desde la tolerancia, democracia y pluralidad, llegue a superar a la Modernidad capitalista por su incapacidad de reconocer la dignidad y los derechos humanos de las demás culturas. Por ello, expresa: "Esa "Trans"-modernidad debería asumir lo mejor de la revolución tecnológica moderna -descartando lo anti-ecológico- para ponerla al servicio de mundos valorativos diferenciados, antiguos y actualizados, con tradiciones propias y creatividad ignorada, lo que permitirá una enorme riqueza cultural y humana que el mercado capitalista trasnacional intenta suprimir bajo el imperio de las mercancías "universales" -como la Coca-Cola, el MacDonald, que subsumen materialmente dentro del capital hasta el alimento, lo más difícil de universalizar" (Dussel, 2001a: 407).

[47] Como bien ha expresado David Sánchez Rubio, la Filosofía de la Liberación, surgida en Argentina "va a dedicarse a desarrollar una serie de temas comunes entre sus miembros, relativos a los conceptos de dependencia, liberación, pobreza, ética de la alteridad, humanismo e identidad cultural, entre otros" (Sánchez, 1999:46). En el coloquio de Filosofía en Morelia, celebrado en 1975, Dussel presentó una ponencia donde se hizo evidente el surgimiento de un nuevo movimiento que tuvo como origen el compromiso de un grupo de profesores y pensadores argentinos. Todos ellos compartían un pensar crítico metafísico, que tenía como fundamento la opresión que sufría Latinoamérica con respecto a Europa y Norteamérica. Entre estos pensadores cabe destacarse a Horacio Cerutti, Juan Carlos Scannone, Aníbal

horizonte teórico común entre los distintos seguidores de la misma. En este sentido, es importante considerar que esta línea de pensamiento tuvo grandes repercusiones en otros continentes, y pudo influir de alguna manera en numerosos filósofos[48], que comprendieron que era necesario tomar conciencia de la realidad de exclusión y explotación que padecía el mundo periférico, así como también de la pretensión de universalidad del pensamiento moderno que Europa y Norteamérica imponían al resto de culturas.

Al tener su origen en la injusticia del mundo, la Ética de la Liberación parte de la exigencia universal de los excluidos del orden vigente, de aquellos que no cuentan políticamente porque se encuentran en una situación de dominación económica, social, pedagógica, erótica, etc. E. Dussel expresa el punto de partida de esta ética surgida en la trágica periferia, y la distingue en gran medida de otras que se encuentran situadas en el contexto de la Modernidad capitalista de Europa y Norteamérica, al afirmar lo siguiente:

> La Ética de la Liberación es una ética de la res-ponsabilidad *a priori* por el Otro, pero responsabilidad también *a posteriori* (*à la* H. Jonas) de los efectos no-intencionales de las estructuras de los sistemas que se manifiestan a la mera conciencia cotidiana del sentido común: las víctimas. Pero, como ya lo hemos repetido frecuentemente, y como esta ética de la responsabilidad de las consecuencias es una ética que tiene principios materiales y formales, no se reducen a la buena voluntad, a la mera buena intención. La Ética de la Liberación es una Ética de la Responsabilidad radical, ya que se enfrenta con la consecuencia inevitable de todo orden injusto: las víctimas. Pero es una res-ponsabilidad no sólo sistémica (Weber) u ontológica (Jonas), sino pre y transontológica (Lévinas), porque lo es desde el Otro, desde las víctimas. (Dussel, 1998b: 566)

Precisamente, por haberse desarrollado como una ética de radical responsabilidad por el excluido, que criticaba la situación de desigualdad entre los seres

---

Fornari, Alberto Parisi, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Julio de Zan y Enrique Kinen (Sánchez, 1999: 60, nota 29).

[48]Todas estas filosofías se fueron desarrollando con posterioridad al surgimiento de la Filosofía de la Liberación, a partir de que Dussel presentara la ponencia "Metafísica del sujeto y liberación" en el II Congreso Nacional de Filosofía, en 1971. Así, en la India se puede destacar a Ranajit Guha, historiador marxista, que influido por M. Foucault, comenzó a explicar la historia de su continente utilizando nuevas categorías. De esta manera, en torno a la crítica epistemológica en contra de la hermenéutica característica del ámbito académico de Europa y Estados Unidos, en referencia a la historia, se creó el grupo de trabajo *Subaltern Studies*. Asimismo, en el continente africano, el escritor y filósofo Paulin Hountondji muestra en su obra *Critique de L´éthnophilosophie* (1977) que la interpretación desarrollada por P. Tempel acerca del material etnológico bantú no era realmente una filosofía propiamente africana, sino más bien europea. Para el filósofo africano, era necesario recurrir entonces a una nueva perspectiva desde la periferia africana. Así, al igual que Dussel defiende la idea de la existencia de un método filosófico surgido en el horizonte latinoamericano, Hountondji considera que el pensamiento tradicional africano se guía por un método propio riguroso. También, Edward Said, pensador árabe-palestino, llevará a cabo toda una labor descolonizadora desde su obra *Orientalism. Western conceptions of the Orient* (1990).

humanos, contenía en sí los presupuestos necesarios para la constitución, más tarde, de una Política. En este sentido, lo que permitió a Dussel elaborar las futuras categorías de una Política de la Liberación fue, sin lugar a dudas, el hecho de que su ética se fue construyendo como una respuesta solidaria por el pobre que no puede sobrevivir, que se muere en un determinado sistema: "Responsabilidad tiene relación no con responder-a (una pregunta), sino responder-por (una persona). Responsabilidad es tomar a cargo al pobre que se encuentra en la exterioridad ante el sistema" (Dussel, 1996: 78).

De pronto, la cuestión de la liberación de las víctimas se hizo inminente. Dussel se percata de que el tema de la responsabilidad por el pobre lleva, inevitablemente, a la crítica de la estructura de la *totalidad* del sistema, que es la que no permite que los seres humanos puedan desarrollar su vida: "Responsabilidad es así valentía suprema, fortaleza incorruptible, auténtica clarividencia de la estructura de la totalidad, sabiduría" (Dussel, 1996: 79). La Política de la Liberación ha nacido, pues, de la crítica ontológica al sistema corrupto por su incapacidad de "hacerse cargo" de la vida humana, pero también de la fe inquebrantable en que de sus *viejas* e inútiles estructuras se levantará, algún día, un *nuevo* orden más sólido y vital. Sin embargo, Dussel sabe muy bien que este extraordinario proceso humano, que sin duda alumbrará el camino histórico a los más pobres y desfavorecidos de este mundo, es un proceso infinitamente doloroso y cruel, ya que requiere de una auténtica "destrucción" de lo antiguo, que sólo se soporta si se tiene realmente esperanza. Por ello:

> Más que destrucción es aniquilación en su sentido negativo total. Por el contrario, la desestructuración de la flor que deja lugar al fruto, la ruptura o dolores de parto que dejan lugar al hijo, son destrucciones fecundas, afirmativas. Algo muere, es verdad, pero sólo como condición de posibilidad de nacimiento de algo nuevo. Todo momento de pasaje es agónico, y por ello la liberación es igualmente agonía de lo antiguo para fecundo nacimiento de lo nuevo, de lo justo. (Dussel, 1996: 79-80)

A lo largo de todo el extenso camino interpretativo que Dussel ha ido recorriendo durante varias décadas hasta la actualidad, el problema de la *dominación* siempre ha estado presente en cada una de sus obras, y ha sido el motivo principal por el que surgiría y se desarrollaría en el ámbito de la filosofía este nuevo pensamiento que, aferrándose con fuerza a la dignidad del pobre excluido, y a lo que de valiosa tiene su cultura, se negaba a aceptar, sin cuestionar primero, la universalidad moral, política, filosófica, cultural y pedagógica de una cultura (la occidental) que en realidad tiene como origen el desprecio a todas las demás, a las que, simplemente, consideró bárbaras,

inferiores. Así, como señala el filósofo de la liberación, la terrible situación del pobre excluido, del indio masacrado, del esclavo negro, del asiático de la guerra del opio, del judío en los campos de concentración o de la mujer convertida en objeto sexual, era necesaria reflexionarla ética y políticamente:

> Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el "hecho" masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como "señor" de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la "Modernidad") Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional- clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. (Dussel, 1998a: 20)

Como explica Dussel en la *Política de la Liberación* (2009), esa dominación tiene como fundamento la Voluntad de Poder de una determinada comunidad (la Occidental) que se ha ido imponiendo al resto de comunidades como la *única* válida. Era por ello prioritario explicar que en toda la estructura histórica capitalista se había desarrollado, desde sus inicios, un *poder* que se fue manifestando esencialmente como dominación, y que suponía la principal cuestión que debía plantearse para llegar a solucionar los problemas más urgentes que ocasionaba la desigualdad humana en el panorama político del presente siglo. De hecho, para el filósofo mexicano, el concepto de *poder* se convirtió en una categoría clave para descubrir cuál es la esencia de todas las contradicciones que están insertadas en la política burguesa capitalista, y que no ha sido aún pensada de manera convincente por los principales filósofos políticos modernos. Al respecto, pensamos que tanto la Filosofía, como la Ética y la Política de la Liberación (también, en cierto modo, la Teología de la Liberación[49]) comparten una

[49] La Teología de la Liberación se encuentra insertada dentro del marco interpretativo de la filosofía de la religión. Como expresa Scannone (2009: 585-586), en América Latina prosperaron dos corrientes actuales de la religión: "la filosofía de la religión *en la filosofía de la liberación*", que viene representada por Dussel, Kusch y Scannone; y una "filosofía *fenomenológica* de la religión", inspirada por Zubiri (Ellacuría y Antonio González). Ciertamente, la filosofía de la religión que desarrolló Dussel tiene categorías y presupuestos que comparte con la Filosofía de la Liberación, en cuanto critica las bases ideológicas de la civilización occidental y la religión cristiana. Al respecto, expresa Scannone (2009: 586): "Esa filosofía de la religión es antifetichista (aquí se nota el influjo de Marx) porque es crítica de la religión ideologizada justificativa de los fetiches sociales actuales (y los del tiempo de la conquista): el dinero, el capital, el estado, las estructuras de poder, "la civilización occidental y cristiana", etc., totalidades cuestionadas –en su fetichización- a partir de la exterioridad e infinitud irreductibles del rostro del otro, del *pauper*, del indio explotado, etc., aún más, hoy "en la época de la globalización y la exclusión". Sin lugar a dudas, en contra de la religión fetichista e idolátrica que se impone hegemónica, Dussel se apoya en una religión *infraestructural*, que consiste en el culto a Dios desde el ejercicio liberador del oprimido. Como expresa el filósofo argentino, se trata de una dimensión anterior a la ontología, al ser una cuestión esencialmente ética, metafísica y transontológica. Toda esta problemática la

cierta unidad estructural, metodológica y temática, por el hecho de que todas ellas tienen como origen la necesidad de mostrar y desvelar teóricamente que la supuesta universalidad filosófica, ética y política de la que goza Occidente en nuestros días esconde en realidad una terrible *dominación*. Dominación que es el resultado de un *poder* destructor, corrupto, que impide a las otras culturas (no occidentales) desarrollarse con libertad y dignidad, conforme a su propia identidad e historia. Pero, desde la Filosofía, Ética y Política de la Liberación se descubre una nueva alternativa a esa impuesta dominación, que viene determinada por el poder *creativo* y *liberador* de las víctimas del sistema, fundado en su lucha democrática por la justicia. No obstante, debemos aclarar que, aunque el problema del *poder* está presente en la Filosofía, Ética y Política de la Liberación, es en esta última donde mayor desarrollo teórico y análisis interpretativo ha experimentado, siendo definido más concretamente como *poder político*.

Sin duda, llegamos al fundamento de la Filosofía de la Liberación, que igualmente está presente en la Ética y en la Política de la Liberación:

> Las víctimas, desde el ejercicio de una razón crítica universal (escéptica de la verdad establecida desde la razón universal como crítica), constituyen una nueva comunidad de comunicación antihegemónica, con validez crítica, y como actores históricos que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos; actores que emergen como constructores de nueva universalidad (desde la Diferencia) por medio de la praxis de liberación. (Dussel, 1998a: 31)

Sólo ahora, desde todo este enfoque que venimos describiendo, se puede pensar nuevas categorías (pueblo, *poder político*, lucha, liberación, libertad, dignidad, comunidad, etc.) sin que estén impregnadas de elementos eurocéntricos, en cuanto no partimos ya de la *totalidad* del sistema político-económico occidental. Por eso, situada en la *exterioridad* del orden hegemónico, la Política de la Liberación originará un movimiento crítico que llevará a cabo toda una "deconstrucción" de las categorías empleadas hasta el momento por la filosofía política de Europa y Estados Unidos, y que nosotros expondremos a lo largo de toda esta investigación, porque, volvemos a repetir, éstas no sirven para responder a los problemas desde la óptica de los excluidos. En

---

podemos encontrar desarrollada en obras de gran alcance metafísico como pueden ser: *América Latina y conciencia cristiana*, *Caminos de liberación latinoamericana I: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano* y *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*.

Política de la Liberación (*Arquitectónica*), Dussel explica cuál es la finalidad de los planteamientos teóricos que subyacen en ella. Su importancia es por tanto decisiva:

> Es una *arquitectónica abierta* a nuevos temas, nueva posibilidad de construcción de conceptos o categorías interpretativas, de acuerdo a la novedad que la historia nos vaya deparando. Por el momento, pensamos esta *arquitectónica* localizados en la periferia mundial, desde un giro "descolonizador" (recordando el "giro lingüístico" estudiado por R. Rorty o el "giro pragmático" de un K.-O. Apel) que exige una nueva descripción de todos los momentos de la filosofía política, que ha sido pensada hasta el presente desde Europa y Estados Unidos, y además *eurocéntricamente* –que indica, no sólo el lugar *desde donde* se piensa, sino el *modo* de pretender elevar la perspectiva europea como la interpretación *universal*, válida para todos los otros lugares hermenéuticos–. Estaremos sumamente atentos a recordar siempre el *lugar* deconstructivo que adoptaremos en nuestra descripción político-categorial. (Dussel, 2009: 13)

Como advierte Dussel, el ámbito político-social merece una nueva descripción de todos aquellos momentos necesarios que intervienen en una filosofía política que sepa dar cuenta de los errores categoriales a los que se ha llegado, cuando de alguna manera se encubre el fundamento de toda dependencia, opresión y corrupción (que son inevitablemente el origen de toda injusticia mundial), para así conducir a las sociedades al establecimiento de un *nuevo* orden que tenga como horizonte histórico la realización de los derechos humanos. Teniendo presente el enfoque crítico de Marx, Dussel (2009: 12) expresa: "En la economía política burguesa las categorías utilizadas por los economistas estaban fetichizadas; se pasaba sin orden de una a otras, dando saltos, cometiendo contradicciones. Era un discurso puramente ideológico". Según piensa el filósofo latinoamericano, en consonancia con el filósofo alemán, las políticas burguesas modernas han ido construyendo un sistema de categorías filosóficas en las que se ha pretendido abordar problemas específicos, aspectos relevantes en el contexto mundial, pero parece que se han olvidado de la importancia de llevar a cabo una descripción de los elementos y categorías mínimas y necesarias que explique correctamente la esencia de la política.

Desde la Política de la Liberación se defiende la necesidad primordial de hacer una correcta descripción del concepto de *poder político*, idea que, como veníamos diciendo, se ha abordado de modo insatisfactorio para Dussel al haberse interpretado como *dominación*, para comprender en qué consiste éste realmente, y cuál es la importancia de una política justa. Es preciso, entonces, atender al concepto de *poder político*, analizarlo y llevarlo hasta sus fundamentos esenciales, para ver de forma clara

dónde radican los errores de las diferentes filosofías políticas, así como también para mostrar al mundo el origen de toda opresión y corrupción que tiene lugar en las comunidades humanas, debido al ejercicio político de aquellos que se autoafirman como la *sede* de todo poder.

1.2. Diversas interpretaciones reductivas de lo político

Como bien ha sabido contemplar Dussel, uno de los errores más frecuentes que comete la mayoría de los filósofos es la intención de describir el concepto de lo político partiendo sólo de un aspecto determinado. Así, para explicar toda la complejidad de dicho asunto, atienden sólo a un momento integrante del concepto de política como el momento esencial y único. Pero, como veremos, esto no es suficiente si queremos dar cuenta de todo el complejo mecanismo que constituye a la política. Por ello, con el firme propósito de clarificar toda esta cuestión, enumeramos aquellas interpretaciones reductivas de lo político que E. Dussel recoge en su *Política de la Liberación* (*Arquitectónica*). Podemos enunciar estas falacias reductivas siguiendo el orden que ha considerado oportuno el pensador mexicano:

> 1. *La política como acción estratégica.* Desde la perspectiva de la tradición china, la política es concebida como el arte de la estrategia por excelencia. Como explica Dussel, para esta tradición la política se encarnó en el arte del engaño, debilitando al fuerte gracias a la estrategia de rodear al enemigo desde la apariencia (ausentarse cuando se está presente y parecer estar presente cuando se está en realidad ausente), sin nunca enfrentarse directamente a éste. Muy diferente a dicha estrategia del engaño fue la tradición clásica occidental, que como nos explica E. Dussel, estaba regida por la *frónesis*, que preparaba al político a cumplir las acciones estratégicas con inteligencia práctica. Las decisiones políticas se tomaban en público desde la discusión retórica de los argumentos. Después, como advierte el filósofo mexicano, en una prematura Modernidad, la sabiduría práctica griega (y también latina y árabe) sería sustituida por otro tipo de virtud mucho más sutil. En efecto:

> La débil Florencia –entre el Imperio germánico, la república veneciana y el Estado pontificio (al que pertenecía territorialmente)- debía usar las artimañas de una hábil política de los pactos, alianzas, apoyos medidos (que podían cambiar de mano de un momento a otro), etc. La política como inteligencia de la sobrevivencia, sin embargo, se distanciaba mucho de la *gran política* de Venecia, por ejemplo, que con instituciones estables había sobrevivido setecientos años, casi sin revueltas sociales o militares, demostrando que la "estrategia" es parte de la política, pero que sin *instituciones* de poco sirve a largo plazo. (Dussel, 2009: 26)

Esta visión no es suficiente para explicar el fundamento de todo lo que llamamos política. Aunque ciertamente la acción estratégica es un momento necesario, la política necesita, por ejemplo, de unas instituciones estables que sepan permanecer sólidas en el tiempo.

2. *La política sólo como teleología instrumental medio-fin*. Desde esta perspectiva reductiva, los filósofos explican la política como una acción estratégica que debe cumplir aquellos fines concretos que se hallan en el sistema político, el cual es aceptado por consentimiento tradicional. Por ello, toda acción política se mide por el hecho de que los medios tienen que adecuarse a los fines, los cuales no llegan a cuestionarse. Como señala Dussel, desde esta perspectiva, nos olvidamos del papel esencial que tiene los principios normativos a la hora de ejecutar acciones políticas. Por eso, la crítica que lleva a cabo Dussel es tajante. Al respecto, podemos preguntarnos, ¿quién o qué va a poner límites a la hora de proceder de las acciones estratégicas cuando el fin que se persiga no pueda cuestionarse, y sus consecuencias sean nefastas para muchos seres humanos?

En este sentido, la importancia de los principios normativos es esencial para Enrique Dussel. Una política que no contemple dichos principios carece de motivaciones fuertes, llegando ésta a tornarse irracional e ineficaz para la vida humana:

> Paradójicamente si la racionalidad consiste en la adecuación del medio al fin, pero los fines no tienen fundamento racional, todo se torna irracional (o simplemente aceptado por una actitud tradicionalista, legal o carismática que no cuestiona ni puede cuestionar el fundamento). La política irracional se torna una apuesta con Mefistófeles; estamos en un horizonte fáustico y trágico. La política, sin principios normativos naufraga en las manos de una razón política formal medio-fin sin fundamento. (Dussel, 2009: 27)

Esta forma concreta de concebir la política cae en un formalismo sin *contenido*, que deja a la misma política desnuda de fundamentos éticos a la hora de contemplar los intereses de las comunidades políticas, y las situaciones desfavorables y míseras que viven éstas. Por eso, nos dice el filósofo latinoamericano: "Con una tal descripción de la política las élites políticas de los países periféricos pueden servir a los intereses de los imperios de turno sin contradicción de principios" (Dussel, 2009: 27).

3. *La política sólo como competencia amigo-enemigo*. Desde esta perspectiva se defiende el concepto de lo político como una relación de fuerza que se establece entre los actores del *campo político*, y que viene comprendida desde el enfoque "amigo/enemigo". Dussel cita a C. Schmitt para explicar esta forma concreta de entender lo político. Sin embargo, como expresa el filósofo mexicano, antes de establecer el criterio que organiza el *campo político* en agrupamientos de "amigos" contra "enemigos", sería conveniente aclarar los mismos criterios de "amistad" o "enemistad", ya que son el fundamento de este tipo de relaciones. Más aún:

> Como no se ha definido qué es campo político, ni poder político, ni las motivaciones fundamentales (los fines que permitirían advertir a algunos actores como "amigos" o "enemigos" para el fin concreto intentado), lo de "amigo" y "enemigo" es una trivialidad que nada aclara por su grado "intensivo" de cumplimiento. (Dussel, 2009: 27-28)

Además, como bien ha sabido apuntar E. Dussel, por ejemplo, en un partido de fútbol existen también relaciones entre amigos y enemigos organizados en equipos, y dichas relaciones pueden igualmente tener cierta intensidad hasta el punto de agredirse, o darse incluso la muerte los unos a los otros, lo cual no explica lo que de deportivo tenga esa "amistad" o "enemistad". Por ello, para tener una noción acertada de lo que verdaderamente está "permitido" en el fútbol entre los jugadores, deberíamos en primer lugar limitar y explicar con exactitud la naturaleza del *campo deportivo*. De manera similar ocurre con respecto al *campo político*, pues para saber esencialmente qué es la "amistad" o "enemistad" políticas, tenemos primero que desarrollar la idea correcta de lo político como tal.

4. *La política sólo como hegemonía*. Dussel la define como el ejercicio delegado del *poder político* que cumple las exigencias de toda "pretensión política de justicia". También, puede definirse como *el ejercicio obediencial del poder*, es decir, un ejercicio llevado a cabo por acciones que cumplen con las pretensiones y requerimientos que la comunidad exige para su desarrollo digno. Sin embargo, como opina el mismo filósofo, esta perspectiva no es suficiente para agotar todo el concepto de lo político:

> ¿Puede la política hegemónica, o el acto político hegemónico (o populista) que se lo identifica como el acto político en cuanto tal, sostenerse sin instituciones presupuestas y sin organización de nuevas instituciones que aseguren en el largo plazo la vitalidad histórica de un régimen apoyado en la hegemonía? ¿Habrá que reinventar en cada acontecimiento hegemónico de nuevo toda la política? Y, si son necesarias las instituciones, ¿cómo se plantea la relación entre las instituciones y las acciones hegemónicas? (Dussel, 2009: 28)

Por otro lado, al filósofo mexicano le inquieta también el hecho de que desde esta visión no se haya dado importancia al momento *material* o de *contenido*, describiéndose toda la problemática en un nivel narrativo o lingüístico. Éste es el caso del formalismo narrativo de E. Laclau[50].

5. *La política sólo como consenso discursivo*. Esta perspectiva ha sido desarrollada principalmente por K. O. Apel y J. Habermas durante la segunda mitad del siglo XX. Aunque el enfoque discursivo nos aporta grandes contribuciones en el terreno de los principios normativos, no deja de ser una visión reductiva del concepto de lo político. Como bien ha manifestado en su crítica E. Dussel, delimitar la política al consenso nos llevará de nuevo a caer en una falacia reductiva que se manifiesta en un formalismo racional discursivo, que no deja integrar la esfera *material* (principalmente la economía). Desde este enfoque se tienen en cuenta sólo las condiciones *formales* o *procedimentales* normativas de la legitimidad política. Pero, no haber asumido lo propio de la esfera *material* en la política, no permite tener presente, a la hora de criticar el capitalismo, los

[50] Al respecto, aclara Dussel: "El formalismo narrativo de la política de E. Laclau, que ha efectuado una tan adecuada crítica del apoliticismo del economicismo marxista estándar, cae al final en un politicismo formalista (que tiene en J. Lacan, evidentemente, la fuente de sus aciertos, por cierto muchos, y de sus defectos)" (Dussel, 2009: 28-29). Dicha cuestión será tratada más detalladamente en la segunda parte de esta investigación.

condicionamientos centro-periferia[51], capital-trabajo (cuando olvida la importancia de las críticas, aún vigentes, que desarrolló K. Marx) y la dominación eurocéntrica y americano-céntrica, que deben además estar presentes en todo tratamiento que se haga de lo político:

> Todo ello hace que la política de Habermas consista sólo en una *filosofía del derecho* (porque su formalismo le impide analizar otra dimensión de lo político; le falta una clara descripción del poder político, del Estado, de las instituciones en general, y, cuando habla de los principios normativos sólo puede hacerlo del principio de legitimidad o del derecho –como igualmente queda atrapado en su formalismo K. -O. Apel cuando hace algunas incursiones en la aplicación de los principios democráticos o del derecho. (Dussel, 2009: 29)

Además, la crítica de E. Dussel se extiende más allá, ya que desde este horizonte no se ha tenido en cuenta tampoco la argumentación simbólica, mítica, que sigue teniendo una gran importancia en la política, y sólo se ha prestado atención a un tipo de argumentación que parte de una racionalidad propia de la epistemología, la lógica o la filosofía, quitando, por ello, "la posibilidad política de *dar razones*, en las teatralizaciones populares, música folklórica o popular, cuentos, narrativas míticas, expresiones estéticas de todo tipo, que supondría entrar en otro horizonte argumentativo" (Dussel, 2009: 30).

6. *La política sólo como el espacio de negociación de acuerdos para resolver conflictos*. Enrique Dussel es consciente de que existen conflictos que conducen a posibles negociaciones para conseguir la paz social y la gobernabilidad política, pero esto no abarca completamente el significado de lo que se conoce como político. Desde este enfoque pueden surgir algunas cuestiones: ¿cuáles son los tipos de conflictos que pueden presentarse?

[51] Es evidente que Dussel parte de otro ámbito categorial (la *exterioridad*) que Habermas para abordar la problemática centro-periferia. En este sentido, el propio Dussel ha sido muy crítico con la Ética del Discurso, ya que ésta ha sido incapaz de asumir el sentido *material* de la ética, y, en cambio, sólo considera como condición universal de validez las normas o máximas que se adopten. Es decir, lo empírico, histórico y *material* carece de importancia para probar la validez de la universalidad de la consensualidad formal intersubjetiva. De esta manera nos lo explica el filósofo de la liberación: "La Ética del Discurso, como Kant, no intenta entonces fundamentar una ética material. A esta tarea la declaran innecesaria o imposible, y por ello sitúan desde el comienzo toda la problemática de la filosofía ética en el nivel de la moral formal. Quizá porque la muerte que enfrenta a la vida en los campos o las calles de Malí, Haití o Bangladesh, la pobreza y el estado de no-derecho de los países periféricos, no son hechos cotidianos masivos en Europa o Estados Unidos" (Dussel, 1998c: 7-8).

¿Cómo se confrontan los conflictos innegociables en una política a largo plazo? ¿Los conflictos innegociables no son políticos?

Ciertamente, Dussel llega a la idea de que en el ámbito político hay conflictos necesarios, imprescindibles, pero también innegociables, cuando la vida humana está en juego. Lo que el filósofo mexicano pretende mostrar con esta idea es que los conflictos estructurales nacen como exigencia de transformación del orden político, y el hecho de que existan dichos conflictos innegociables nos abre la posibilidad, en un futuro, de cambios hacia la consecución de nuevos regímenes de mayor libertad e igualdad. Por ejemplo:

> Cuando Miguel Hidalgo se levanta con su ejército de indígenas, campesinos y criollos decididos a alcanzar la independencia de los españoles que ostentaban el poder en México y desde la Península en 1810, creaba un conflicto, que en el *mismo orden* político vigente era innegociable. La negociación o la solución del conflicto acontecerá, de manera ambigua, en 1821. Derrotados Hidalgo y los españoles, triunfará una clase hegemónica, los criollos mexicanos, que en 1810 habían sido vencidos, y que vencieron por su parte a Hidalgo, y lograron el acuerdo con los españoles conservadores, contra los liberales de las Cortes de Cádiz. La solución del conflicto tuvo una negociación inesperada, insospechada en 1810, pero se trató de un conflicto innegociable con el *antiguo régimen colonial*, ya que supuso la *independencia*. Fue un conflicto innegociable cuya solución requirió el pasaje dialéctico *a otro orden*, porque de querer resolverlo en el *orden colonial* hubiera seguido siendo un conflicto innegociable. La liberación fue la condición de posibilidad de la superación del conflicto, al triunfar una de las partes y ser derrotada la otra. (Dussel, 2009: 31)

Con este ejemplo histórico, Dussel nos muestra que muchos conflictos innegociables e inevitables son necesarios en el ámbito de la política, pues, de alguna manera, gracias a estos los pueblos que se encuentran dominados tienen la posibilidad de liberarse de aquellos sistemas que les oprimen, y conducirse hasta la consecución de otros que impartan más justicia y dignidad. Así, la Historia guarda otros muchos ejemplos que revelan dónde se encuentra el límite de la dignidad humana a la hora de soportar la irracionalidad política de algunos regímenes. Tengamos presente lo ocurrido en el siglo XX con la Alemania nazi, ¿acaso se podría haber pactado la hegemonía de un régimen político que se sustentaba en la matanza y genocidio de millones de seres humanos?

Como nos explica Dussel, lo importante no es afirmar que la política tenga como esencia la negociación o solución consensual de los conflictos, sino

estudiar sus causas, el tipo de conflicto que es y sus posibles soluciones. Y, todo ello se consigue gracias al análisis de la estructura de la política. Pero de todas formas, hay que asumir que serán los principios normativos la condición indispensable para distinguir las causas, los tipos de estructura y las diversas soluciones de los conflictos.

7. *La política como supraestructura de lo económico*. Para el economicismo ingenuo o metafísico la política era contemplada como una instancia supra-estructural que no tenía gran importancia. El sentido de la política venía dado porque era considerado un instrumento que tenía como objetivo principal aumentar las contradicciones del capitalismo, para conseguir así llegar a superarlo, destruirlo. Sólo de esta manera se podría lograr el deseado socialismo, como intentó el marxismo en su tiempo cuando se propuso sustituir la hegemonía de la clase burguesa capitalista por la dictadura del proletariado.

Dussel, por su parte, defiende la autonomía del *campo político*[52] y el respeto a la libertad democrática para que la legitimad pueda hacer perdurar la gobernabilidad en el largo plazo. Por ello, es necesario saber que la política está inscrita en un *campo* propio e insustituible que no tiene *última instancia*[53]; y el *campo económico* es un campo *material* que debe articularse correctamente con el político en sus tres esferas (*material*, *formal* y de *factibilidad*). Esto daría lugar a una mutua determinación de ambos *campos*, que es determinante para permitir que se desarrollen todos los momentos

[52] En general, esta categoría es muy utilizada por Dussel a lo largo de toda su *Política de la Liberación*, y se define como el "espacio" que comprende la política, y que lo distingue de otros ámbitos como el económico, el tecnológico o el cultural. En concreto, Dussel (2009: 90) utiliza esta categoría en un sentido aproximado al de Pierre Bourdieu. Al respecto, expresa: "en cuanto utilizaremos dicha categoría para situar los diversos niveles o ámbitos posibles de las acciones y las instituciones, en las que el sujeto opera como *actor* de una función, como participante de múltiples horizontes prácticos, dentro de los cuales se encuentran estructurados además numerosos *sistemas* y *subsistemas* –en un sentido semejante al de N. Luhmann". Dussel nos explica que hay tantos *campos* como clases de actividades humanas (*campo familiar*, *económico*, *deportivo*, *cultural*, *artístico*, *filosófico*, etc.).

[53] Expresión también muy empleada por Dussel, cuando quiere expresar la idea de que el *campo político*, por ejemplo, está determinado por niveles (el estratégico, el institucional y el de los principios normativos) y esferas (*material*, *formal* y de *factibilidad*) esenciales y necesarias para comprender lo que constituye lo político como tal. En este sentido, no hay ningún nivel o esfera más importante. Todos ellos son igualmente necesarios. Partiendo de esta visión, Dussel criticará aquellos filósofos políticos (Arendt, Habermas, Weber, Laclau, etc.) que asumen sólo un nivel como determinante de lo político, sin tener en cuenta los demás niveles o esferas.

esenciales de la política, sin los cuales la sobrevivencia de la Vida no está asegurada. De esta manera, lo explica Dussel:

> Propugnamos entonces la articulación compleja en la que cada campo o instancia determina a los otros a partir de su propia naturaleza. La esfera *material* del campo y los sistemas económicos determinan el campo y sistemas políticos, no como última instancia sino como instancia *material* o de contenido. El campo y los sistemas políticos por su parte determinan al campo y los sistemas económicos, en su *formalidad*, otorgándole legitimidad; en su *contenido*, permitiendo su manejo gobernable (en la reproducción del capital en el corto plazo o de un trans-capitalismo, por ejemplo), en su *factibilidad*, haciendo posible el desarrollo económico (e igualmente ecológico, cultural, etc.). Mutua determinación determinante determinada. (Dussel, 2009: 33)

8. *La política como completamente independiente del campo económico*. En este caso, el liberalismo, y, sobre todo, el neoliberalismo económico, defiende la independencia del *campo económico* con respecto al *político*, ya que los sistemas económicos poseen sus propias leyes, y cualquier intervención política que se efectúe en el mercado llegaría a destruirlo, por lo que la propia sociedad sufriría graves males. John Locke, Adam Smith, John Rawls o Friedrich Hayek defendieron con gran optimismo y entusiasmo la idea de que el mercado, al tener implícito ciertas virtudes naturales, hace posible un equilibrio próspero en las sociedades humanas. Por ello, la política sólo sería útil en la medida en que sirviese como una instancia protectora del mercado. En este caso, nos explica el filósofo de la liberación:

> Si en el socialismo real hay un anti-politicismo que le asigna a la política un papel administrativo (aunque el Estado planificador es un "Estado máximo", completamente anti-anarquista), en el liberalismo, y más en el neoliberalismo, el anti-politicismo le asigna a la política el papel de guardián y protector accesorio y secundario del mercado, con la concepción de un "Estado mínimo", siendo, paradójicamente, un anarquismo de derecha. (Dussel, 2009: 33)

También, desde esta perspectiva, la política quedaría destruida. Pero, como nos advierte el mismo Dussel, no podemos anteponer la prioridad de la libertad con respecto a la justicia (como expresó el mismo principio de Rawls). En este sentido, la libertad y la autonomía política son tan sumamente importantes como lo es la economía. La participación simétrica de los afectados es esencial y determinante para que exista legitimidad

política, pero también la justicia económica es fundamental para la reproducción de la vida de los seres humanos de la comunidad. Además, ambas se necesitan porque están relacionadas, y deben por ello articularse correctamente para su propia realización. Por ello, como indica el filósofo latinoamericano: "no es cuestión ni de prioridades ni de últimas instancias. Es necesario articularlas en la distinción y la complejidad, sin dejar ninguna de las instancias en la oscuridad" (Dussel, 2009: 34).

9. *La política como la referencia exclusiva al Estado (como "toma del poder") o como lucha por la disolución del Estado*. Desde estas perspectivas E. Dussel critica tres tipos de tendencias políticas que, o bien defienden la política desde la existencia de instituciones intocables, o bien identifican dichas instituciones como instancias de opresión. En efecto, por un lado, está la visión de la derecha conservadora, que defiende las instituciones como estructuras intransformables e imperecederas; por otro lado, la izquierda estatista, que ve en las instituciones políticas instrumentos de dominación; y, por último, la posición de la izquierda extrema, o del idealismo ético-anarquizante, que concibe a las instituciones como opresión, y la política serviría para su propia aniquilación. Ante estas posiciones, la respuesta de Dussel es tan contundente como reveladora:

> Ante los anarquistas deberemos desarrollar el concepto de *postulados* (lógicamente posibles, aunque empíricamente imposibles), que permiten descubrir el sentido de criterios de orientación. La *disolución del Estado* es un postulado, útil y necesario, pero no suficiente […] Esta negación de las instituciones como el "mal", significa caer en lo que F. Hinkelammert denomina una "ilusión trascendental": intentar realizar lo empíricamente imposible por la razón de ser lógica, ética o idealmente pensable, posible. Ante los conservadores, admitiremos la *necesidad* de las instituciones (desde motivaciones materiales, formales o de factibilidad), pero demostraremos la necesidad de su *transformación* en el momento de su agotamiento entrópico. Ante el marxismo estándar que habla de la "*toma del poder*", analizaremos una descripción del poder y del Estado que mostrará el sinsentido de esa fórmula: el poder "*no se toma*" y el Estado hay que reconstituirlo en una política de liberación, y no simplemente "usarlo" como un instrumento de dominación (aun contra las clases y los grupos del "antiguo régimen"). Es una visión instrumentalista que aunque anti-anarquista guarda demasiadas semejanzas en su concepción de la *institución* política. (Dussel, 2009: 35)

10. *El comunitarismo del republicanismo conservador*. El llamado republicanismo conservador, defensor de la importancia de la comunidad y

de los derechos del pueblo, que aunque desconfía de las instituciones intervencionistas liberales, llega a admitir que este sistema económico es casi-natural. Es el caso de la experiencia metropolitana de un J. J. Rousseau o del propio J. Habermas. Por otro lado, Dussel hace también alusión a una vertiente que se apoya en un anti-estatismo, que ve al Estado benefactor como una supraestructura que debilita la vida comunitaria, pues empobrece a los sujetos por su burocracia y sus diversos programas sociales nada útiles. Así nos lo hace saber el filósofo de la liberación:

> Ese republicanismo se ha tornado francamente conservador, social-demócrata o meramente eurocéntrico (americano-céntrico) y usa sus argumentos para desacreditar movimientos políticos que también parten de la *comunidad*, pero al situarse en la periferia postcolonial adquieren tintes populares, indigenistas, anticapitalistas, de liberación, y entonces son rechazados por "populistas", neonacionalistas, etcétera. (Dussel, 2009: 36)

11. *La política sólo como la afirmación o como la absoluta negación de principios normativos*. Estas tendencias tan extremas nos la explica E. Dussel utilizando dos ejemplos irreconciliables: por un lado, la importancia de los principios normativos (y su aplicación) en K. O. Apel, y por el otro, la negación de estos en la política, como defienden R. Rorty o E. Laclau. Así:

> De hecho, todos ellos se inclinan de tal manera hacia una de las tesis extremas que nuevamente afirman una cierta falacia reduccionista. Habrá que dar importancia a los principios sin exclusivismos; descubrir su aspecto normativo sin descuidar su procedimentalidad constitutiva. (Dussel, 2009: 36)

Además de estas falacias reductivas, el propio filósofo mexicano nos advierte de la existencia de muchas otras. La importancia de una descripción mínima pero completa de la naturaleza de la política es esencial y necesaria, si no se quiere caer en posiciones unilaterales contradictorias como las que hemos mostrado. Para eso, como el mismo filósofo nos explica, es muy importante estudiar la compleja estructura de lo político, y hallar las relaciones co-constituyentes que la determinan. Por eso mismo:

> La necesidad de los principios normativos puede articularse a la contingente incertidumbre de la acción político-estratégica y a la necesidad de las instituciones (y también la necesidad de su transformación en el momento debido), mostrando la estructura compleja y mutua determinación de los tres niveles: acciones, instituciones y principios. Éste será nuestro intento. Observar cómo los principios inspiran las acciones e instituciones, sin quitarle lo de contingentemente creativo de las acciones y la permanencia y

> gobernabilidad que permiten las segundas. Mutua determinación sin última instancia. (Dussel, 2009: 36-37)

2. El fundamento ontológico del poder: hacia una nueva visión del *poder político* más allá del horizonte de la Modernidad eurocéntrica

En el capítulo anterior hemos visto que para Dussel los planteamientos que la mayoría de filósofos han desarrollado acerca de la política son insuficientes. Ciertamente, no tener un esquema mínimo y completo de lo que supone este campo, viene a ser un problema a la hora de comprender cómo y dónde se origina el *poder político,* y por qué éste puede llegar a corromperse. En la segunda parte de esta investigación, abordaremos el recorrido del poder desde los tres niveles que comprende lo político (la acción estratégica, las instituciones y los Principios normativos), y que dichos filósofos no han sabido descubrir. No obstante, ahora hemos dedicado este nuevo capítulo a esclarecer la concepción que E. Dussel ha ido desarrollando sobre el *poder político*, partiendo primero de la categoría de voluntad, que, como bien se sabe, ha estado muy presente en pensadores como Schopenhauer o Nietzsche. En su obra *Política de la Liberación* (*Arquitectónica*), el filósofo mexicano se apoya en el enfoque teórico de B. Spinoza, que pudo sugerirle la distinción entre *potentia* y *potestas*, fundamental para llegar a una idea acertada de la naturaleza del *poder político*. Sin embargo, como veremos, los planteamientos de Dussel van más allá de los del filósofo neerlandés, ya que incluyen la categoría de Voluntad de Vida, que es mucho más compleja y significativa que la de voluntad.

Sobre este tema, afirmamos de forma contundente que ningún otro pensador en la historia de la filosofía ha conseguido con tanta audacia y claridad mostrar que el poder no puede ser sólo pensado de forma *negativa* (como dominación), caso de la mayoría de los filósofos políticos, sino que es necesario llegar hasta su mismo origen para ver que merece ser pensado *positivamente* (como obediencia a la comunidad). Esta idea es esencial en Enrique Dussel, y, por ello, ha adquirido una importancia decisiva en sus últimas obras políticas. Además, estamos convencidos de que sin una comprensión *positiva* del *poder político*, hubiese sido imposible llevar a cabo toda la riqueza conceptual e interpretativa que, desde el comienzo, ha ido desplegando el filósofo mexicano, sobre todo, cuando defiende la necesidad ética de la *liberación de las víctimas* del sistema opresor y la construcción de una *nueva* hegemonía que reconozca *nuevos* derechos todavía no "descubiertos". En este sentido, mostraremos que el *poder*

político tiene como fin esencial cumplir con el desarrollo pleno de la vida de los seres humanos.

La importancia de pensar el poder más allá de un ejercicio de dominación es, ciertamente, la clave para, por un lado, descubrir aquellas instituciones políticas que están gravemente corrompidas, y, por otro, nos proporciona un gran conocimiento sobre la misma naturaleza humana y la necesidad que ésta tiene de afirmarse desde la comunidad, única sede del *poder político*. Al respecto, una cuestión que creemos conveniente destacar es el hecho de que en la Política de la Liberación se parte de la comunidad para poder expresar la propia esencia humana, y no al revés. En este sentido, podemos comprender que el poder es esencialmente *comunitario*, y no *individual*. Sólo si comprendemos esta idea, como defiende Dussel, estaremos preparados para aspirar a una política realmente limpia, transparente, con verdadera "pretensión de justicia mundial".

2.1. Voluntad de Vivir y poder: el Poder de la Voluntad

Para Dussel, el concepto de voluntad es esencial para comprender la naturaleza del *poder político*. En este aspecto, el filósofo mexicano considera que en la filosofía política actual (en general la que comprende Europa y Estados Unidos, pero también la de gran parte de la periferia) ha habido un cierto abandono o descuido de esta categoría por el hecho de que el pensamiento moderno ha dado prioridad al ámbito cognitivo. Así, para explicar la importancia decisiva del papel que tiene la voluntad con respecto al poder, y la necesidad de incorporar dicha categoría en los presupuestos de las diferentes filosofías políticas modernas, Dussel recurre a la explicación de la doble dimensión que manifiesta el dios egipcio *Ptah*. Por una parte, estaba el ámbito de *Horus*, que representaba el *corazón*, e indicaba el momento del poder, de la voluntad y del afecto; y por otra, se situaba *Thot*, que hacía referencia al momento racional, lingüístico, de la sabiduría, de las ciencias, de las matemáticas, de la filosofía, pero también de las artes y de las técnicas. Esta doble dimensión ha influido en el desarrollo de muchas de las corrientes de pensamiento que han tenido gran transcendencia en el panorama de la filosofía antigua y moderna. Al respecto, Dussel expresa:

> Una definición semita de lo divino dice también: "Dios es *amor*" (expresión de *1 Juan* 4, 8 y 16). La otra definición se enunciaba: "En el comienzo era la *Palabra*" (*Juan*, 1, 1) (la *dabar* hebrea o el *lógos* griego continuaban la

> tradición del *Thot* egipcio). Los semitas la pensaban como la *Sabiduría*; también los cristianos (como el *Verbo*), y éste fue el punto de partida e inspiración del Idealismo alemán, de Fichte, Schelling y Hegel (y, en general, de toda la filosofía moderna). (Dussel, 2009: 46)

Dussel pretende recuperar ese horizonte de *Horus*, el de la voluntad, que está igualmente presente en los enfoques interpretativos de Platón, Agustín de Hipona, Mu´tazilitas islámicos, Buenaventura, Escoto, Schopenhauer, Nietzsche, etc., para articularlo después a la corriente de la razón práctica, la tradición discursiva, con el propósito de desarrollar los presupuestos de una *filosofía política crítica*. Desde su particular tratamiento, lo que nuestro filósofo intenta es desvelar aquellas descripciones defectivas y negativas del *poder político* que han desarrollado erróneamente muchos pensadores. Pero, veamos primero en qué consiste la voluntad para Dussel, y cómo se relaciona ésta con el poder.

En su interpretación, Dussel se apoya en gran medida en los planteamientos que, a partir de Schopenhauer, mantiene Michel Henry en su obra *Genealogía del psicoanálisis*. Dichos presupuestos giran en torno a la idea de que la esencia del poder es la voluntad, y que ésta, a su vez, se fundamenta en la Vida. En torno a esta cuestión, Dussel revisa la visión que han ido adoptando Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, e incluso Schmitt[54], y extrae una serie de conclusiones importantes que son necesarias tener presente a la hora de entender cuál es el tratamiento que el filósofo de la liberación efectuará sobre el fundamento del *poder político*. La primera, se refiere a la idea de que el "primer" Schopenhauer (el que todavía afirma la Vida) se aproxima mucho a una idea correcta de lo que es la voluntad (*querer vivir*); la segunda, expresa que más "acá" que la Voluntad de Poder de la que habla Nietzsche se encuentra la originaria Voluntad de Vivir; y, la tercera, explica que esa Voluntad de Poder, cuando se cierra sobre sí misma como una *totalidad* que domina al Otro, se convierte en una determinación defectiva. Comenzamos por explicar que para el filósofo mexicano, siguiendo la interpretación de Schopenhauer, lo que la voluntad siempre quiere es *vivir*:

[54] Por tanto, es necesario tener claro que para Dussel lo fundamental es comprender también que partir de la mera voluntad, como hizo por ejemplo Schmitt en sus obras, implica la posibilidad de caer en un concepto de poder como dominación: "Porque si el fundamento de la política es la voluntad, el *estado-de-resuelto*, traducida como la *decisión* schmittiana, sólo podrá entenderse la política como un modo de dominación, como comando, como control, expresado en aquel "los que mandan mandan mandando" del movimiento zapatista. Es decir, tiene sólo un sentido *ontológico negativo* (y aún, como veremos, no es siquiera el fundamento primero del poder)" (Dussel, 2009: 48). En cambio, el filósofo mexicano propone que se parta, más concretamente, de la Voluntad de Vida, porque, de este modo, se está defendiendo un tipo de voluntad que *tiende* a la Vida, y a todo lo que ésta conlleva.

> Schopenhauer afirma ese querer que se encuentra en la vida, pero se encuentra como querer *permanecer* en la vida, vida que se va inevitable y continuamente perdiendo, y cuyo querer *la sostiene*. O al revés: sólo el viviente puede querer (la realidad del querer no es posible en los seres no-vivientes), y se tiene este querer para poder *sobre*-vivir. Es decir, se quiere seguir viviendo (en el futuro) la vida que ya se es (desde el pasado en el presente): el querer, así *une, liga* la vida presente con la vida-futura, con la *sobre*-vivencia como permanencia de la vida. Mientras haya querer (mientras exista este puente, esta tensión) la vida está "asegurada". (Dussel, 2009: 48)

Como veremos, es a partir de esta idea desde donde Dussel puede comprender que el poder como tal tiene como fundamento ontológico un *querer vivir*, un apego especial *siempre* presente en la corporeidad humana, que se manifiesta sobre todo en un *amor* incondicional a la Vida. Por eso mismo, inspirándose en el "primer" Schopenhauer, el pensador mexicano concebirá la voluntad como una Voluntad de Vivir, siendo esta categoría central en la construcción de una *ontología política fundamental*, arquitectónica de la *Política de la Liberación*. Recordemos que para Schopenhauer[55] la voluntad es esa realidad originaria que se constituye ante todo como la esencia última de cada ser vivo, en su afán perseverante por permanecer en todo momento *preso* de su propia existencia: "como el individuo es una objetivación concreta de la voluntad de vivir misma, todo su ser se resiste ante la muerte" (Schopenhauer, 2003: 378). En gran parte, esta perspectiva defendida tanto por Schopenhauer como por Dussel, se opone a la expresada por Nietzsche, en cuanto éste parece que ha descartado ese *querer vivir* de la voluntad. Al respecto, Dussel (2009: 48) cita al filósofo alemán, cuando éste expresa: "No ha encontrado ciertamente la verdad quien habla de querer-vivir. Este querer no existe. Porque el que no es no puede querer, y ¿cómo podría todavía desear la vida el que ya está en la vida? Donde se encuentra la vida, allí solamente se encuentra el querer". Según el punto de vista que defiende Dussel, el principal inconveniente que presenta esta argumentación se debe al hecho de

[55] Desde la Voluntad de Vivir, Schopenhauer todavía no ha encontrado una idea pesimista de la vida, y pareciera que mantiene incluso una percepción positiva de la muerte, cuando expresa: "Los dogmas cambian y nuestro saber es engañoso; pero la naturaleza no yerra: su rumbo es seguro y no lo encubre. Cada cual está enteramente en ella, y ella está enteramente en cada cual. En cada animal tiene la naturaleza su centro; el animal ha encontrado su camino seguro hacia la existencia, al igual que lo hará para salir de ella; entretanto vive sin temor ante la aniquilación y despreocupado, sostenido por la consciencia de que él es la naturaleza misma e imperecedero como ella. Sólo el hombre alberga dentro de sí en conceptos abstractos la certeza de su muerte; sin embargo, lo curioso es que esta certeza sólo puede angustiarle en ciertos momentos, cuando algo se lo recuerda a la fantasía. Contra la poderosa voz de la naturaleza bien poco puede hacer la reflexión. También en él, como en el animal que no piensa, impera como estado duradero esa íntima consciencia de que él es la naturaleza, el mundo mismo, una seguridad en virtud de la cual el pensamiento de la cierta y nunca lejana muerte no intranquiliza notablemente al hombre, sino que cada cual sigue viviendo como si hubiera de hacerlo eternamente" (Schopenhauer, 2003: 376).

que Nietzsche no tiene clara conciencia de que ese *querer vivir* de la voluntad permite aún que la propia vida humana pueda continuar su curso en el futuro. En este caso, no se ha tenido presente, por ejemplo, la Voluntad de Vida de aquellos seres humanos que se encuentran en una situación de miseria que, inevitablemente, les llevará algún día a la muerte. En este sentido, será esa misma voluntad la que *mueva* a estos seres humanos a luchar por la vida futura. Por eso mismo, expresa Dussel, siguiendo a Schopenhauer:

> Se niega aquí un querer que quiere ser viviente como futuro (desde el no-ser, pero el que no es no puede querer), o desde el ya ser viviente (y esto sí es posible), cuando se afirma al menos que cuando hay vida puede "encontrarse el querer". Schopenhauer afirma ese querer que se encuentra en la vida, pero se encuentra como querer *permanecer* en la vida, vida que se va inevitable y continuamente perdiendo, y cuyo querer *la sostiene*. (Dussel, 2009: 48)

Sin embargo, en un segundo momento, Schopenhauer termina por negar la Vida para eliminar así el fundamento del *principium individuationis*[56], ya que consideró que era la única manera de acabar con el dolor y el sufrimiento. En este sentido, el filósofo alemán terminó por aceptar que la Vida, como se manifiesta desde un continuo deseo siempre insatisfecho, es esencialmente sufrimiento. Según Schopenhauer, nadie puede escapar del dolor que causa el hecho de estar vivo. El dolor es, pues, consustancial a la Vida:

> La vida de la mayoría se reduce a una continua lucha por la propia existencia, con la certeza de que es una lucha que acabará por perderse. Pero lo que le hace al hombre perseverar en esta ardua lucha, no es tanto el amor por la vida, como el temor ante la muerte, que pese a todo se oculta tras las bambalinas y puede entrar en escena en cualquier momento. La vida misma se asemeja a un mar plagado de arrecifes y torbellinos, que el hombre esquiva con la mayor cautela y cuidado, aunque sabe que, aun cuando logre atravesarlo con todo empreño y arte, a cada paso se aproxima al inevitable e irremediable naufragio, ya que su rumbo va derecho hacia… la muerte. (Schopenhauer, 2003: 408-409)

Desde esta particular percepción de la realidad, Dussel sintió la necesidad de alejarse del pesimismo exagerado de Schopenhauer, y, finalmente, apoyarse en los

[56] Término escolástico utilizado por Schopenhauer, que aparece en su obra *El mundo como voluntad y representación* (1818), y que expresa un cierto egoísmo de la voluntad del sujeto al intentar someter a los demás. Dicho concepto hace referencia a aquello que condiciona y hace posible la individualidad de cada ser (gracias al espacio y al tiempo), y también viene a explicar la pluralidad de los individuos. El filósofo alemán consideró a la compasión como la capacidad de ir más allá del *principium individuationis*, que es el que hace que nos manifestemos como diferentes e individuales. El egoísmo, en cambio, fue interpretado por Schopenhauer como un no saber desprenderse de dicho *principio*.

planteamientos de M. Henry[57], y más concretamente de E. Lévinas, los cuales le permitieron superar la concepción de una voluntad negada desde sí misma, y obsesionada con escapar de la realidad del mundo para esquivar el dolor, a veces inaguantable, que causa vivir. Piénsese, al respecto, que si la esencia de la política parte de una voluntad que se manifiesta en general como represión o resignación desde el dolor, el poder, que depende tanto de aquélla, no tendrá más remedio que desplegarse empíricamente también de forma *negativa*, destructiva, apenas sin *fuerza* vital para cumplir con el desarrollo próspero de los seres humanos. Al fin y al cabo no podría hacer posible la satisfacción de las necesidades más demandadas por la dignidad humana. Pero, tenemos que señalar, todavía, que incluso para el filósofo alemán toda satisfacción conseguida por el ser humano no es más que un mero sueño que se desvanece muy pronto, y, por ello, no puede considerarse real. De hecho, para el autor, tanto el júbilo (la satisfacción de un deseo) como el dolor, a los que llama *exageraciones del ánimo*, "les subyace siempre como fundamento un error o una ilusión"[58]. Ciertamente, comprendemos que esta manera defectiva de explicar la voluntad (o la *liberación* de un sufrimiento) es totalmente incompatible con la lógica que descansa en los presupuestos de una Política de la Liberación, que piensa en los excluidos, en los que sufren en su corporalidad presente la "enfermedad" del sistema capitalista. Por ello, nos supone un deber, más que incluso una cuestión de índole intelectual, preguntarnos: ¿hasta que punto el hambre y la opresión pueden ser considerados un mero sueño o una efímera fantasía? Si fuese realmente así, ¿para que entonces luchar por la dignidad humana y conquistar nuevos derechos, si, después, cuando se logren estos, vendrán nuevas carencias por la que combatir y enfrentarse otra vez a la angustia de lo incierto?

[57] Con respecto a M. Henry, Dussel se apoya en lo que este pensador argumenta en su obra *Généalogie de la Psychanalyse*, dedicada a Schopenhauer. En esta obra, siguiendo al "primer" Schopenhauer, parte de la corporalidad viviente del ser humano como realidad, pero concebida como una realidad hambrienta, vulnerable, que *quiere* permanecer en la vida. Dussel está de acuerdo en Schopenhauer y Henry, cuando expresan que la corporalidad humana es el lugar de la voluntad. Sin embargo, pensamos que el filósofo mexicano piensa esa corporalidad humana desde un sentido más comunitario, al afirmar: "Ese "ser viviente" no es solipsista sino comunitario, no vive en un horizonte singular (que puede totalizarse egoístamente), sino que tiene pretensión universal, de abrazar toda la humanidad" (Dussel, 2009: 80, nota 65).

[58] Al respecto, añade el filósofo alemán: "Todo júbilo desmedido (exultación, insólita felicidad) descansa siempre en la ilusión de haber encontrado en la vida algo que no puede ser encontrado de ninguna manera en ella, cual es la perdurable satisfacción de los deseos o preocupaciones que nos atormentan y se reproducen sin cesar" (Schopenhauer, 2003: 414).

Desde un poder que arranca de una voluntad que niega la Vida, no puede haber lugar para pensar en la posibilidad de la liberación de los que padecen sufrimientos, de los marginados, los que son *la nada* para el sistema político hegemónico. Sólo nos quedaría aferrarnos a la resignación, y esperar que nos sorprenda en cualquier momento la temida muerte. Por eso, desde el pesimismo del "segundo" Schopenhauer es imposible llegar hasta un fundamento del poder entendido de manera *positiva*, como una Voluntad de Vida que se niega a ser destruida, y que se afirma soberana por encima del sufrimiento, porque *ama* profundamente la Vida, y no puede hacer otra cosa más que defenderla ante cualquier situación de peligro. Pero además, desde la propuesta que nos ofrece Schopenhauer es muy posible llegar incluso a pensar que para éste la idea de que el sufrimiento sea el fundamento último de la Vida ("*querer* es sufrir" o "sufrir es *vivir*") está íntimamente relacionada con el hecho de que el hombre tiende a ser egoísta por naturaleza. Para mostrar dicho planteamiento, partimos de dos presupuestos implícitos en el enfoque de Schopenhauer: 1) el egoísmo es la forma esencial de la voluntad humana, y 2) la voluntad humana parte, a su vez, del dolor que causa vivir. Ahora bien, piénsese, al respecto, que si la Vida es realmente sufrimiento e insatisfacción, la voluntad que emerge de ella no puede ser nunca un *querer que ama*, ya que el verdadero amor *quiere* la Vida, la reafirma, no la niega. Por ello, esa voluntad parte más bien de un *querer* que no *ama*. Aquello que no ama es sin duda la Vida. Pero, si no le ama, entonces, lo que *quiere* realmente es la no-Vida, es decir, el *vacío*, la *nada*. Y si queremos a estos, nos volvemos egoístas con la propia Vida. Este odio y egoísmo partirían, por tanto, de un *querer* que la niega, y que afirma su contrario. ¿Cómo amar entonces la vida del Otro? No hay escapatoria posible desde esta situación *negativa*: la felicidad del Otro "alimentaría" ese odio del que niega la Vida, odio que terminaría por transformarse en un profundo dolor y una desquiciante amargura. Pero además, desde dicha lógica, el dolor del Otro se volvería satisfacción y gozo para el que desprecia la Vida. Gozo que es, en realidad, patológico. Por eso, puede expresar Schopenhauer (2003: 416): "Tampoco cabe negar que a este respecto y, desde el punto de vista del egoísmo, que es la forma del querer vivir, el espectáculo o la descripción de los sufrimientos ajenos nos proporciona satisfacción y goce por el mismo camino que así lo hace la evocación del sufrimiento propio. Lucrecio expresa esto bella y sinceramente al comienzo del segundo libro". Para la Política de la Liberación, la voluntad que *quiere* el sufrimiento ajeno (el egoísmo) es, por ello, una voluntad enferma, contradictoria con la misma Vida. En este sentido, comprendemos que el que *ama* la Vida, no puede *odiar*.

Desde el enfoque de Schopenhauer, no nos parece nada desafortunado expresar que el pensamiento de este reconocido filósofo alemán no sólo se caracteriza por un indudable pesimismo acerca de la vida humana, sino además, hay que considerar que igualmente su perspectiva ética se fundamenta en un *trágico individualismo egoísta*, que, dicho sea de paso, viene a ser un asunto que la Filosofía de la Liberación no está dispuesta a pasar por alto. Desde esta idea, Dussel no tiene más opción que afirmar: "Quitaremos al concepto de Voluntad en Schopenhauer el sentido trágico de la necesidad de imponerse sobre otros seres vivos" (Dussel, 2009: 80, nota 59).

Desde el Otro de Lévinas, el filósofo de la liberación podrá encontrar un fundamento *positivo* del *poder político* más allá de Schopenhauer, Nietzsche o Heidegger, en cuanto parte de la idea de que ese *querer vivir* de la voluntad se desarrolla, o tiene como referencia primera, un *amor* que, en consonancia con el *querer vivir del otro*, ama la realización de éste, su pleno desarrollo histórico. Partiendo de tal presupuesto, Dussel puede llegar a comprender, ahora, que ese *amor* es el fundamento de la comunidad política misma, al expresar lo siguiente: "En este caso la voluntad volcada de cada uno al Otro constituye una *comunidad*, donde cada uno ama al Otro por el Otro. En su esencia estamos "de-fundando" el sentido de la Voluntad en Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche o Freud" (Dussel, 2009: 80, nota 61). Esta forma de asumir la esencia de la voluntad, partiendo de la víctima, del Otro ubicado en la angustiante *exterioridad*, nos permite situarnos más allá del fundamento del ser, del "yo" egoísta y solipsista impreso en la estructura de la subjetividad moderna, y abrirnos hacía lo que Dussel llama *fuente creadora*. Partiendo de este punto de vista, el autor mexicano expresa: "Si la esencia de la Política es la "Voluntad de vivir" no será una "Voluntad de guerra", sino una "Voluntad de paz"" (Dussel, 2009: 80, nota 63).

Ahora bien, para explicar realmente el alcance de la propuesta que nos ofrece Dussel acerca de una forma *positiva* de entender el fundamento del poder, tenemos que recurrir también a la crítica que lleva a cabo dicho filósofo a la forma *negativa* de asumirlo por parte de la filosofía política de la Modernidad hegemónica. Al respecto, el filósofo latinoamericano distingue dos formas de comportarse la voluntad: o bien como Voluntad de Vida, o bien como Voluntad de Poder. Para Dussel, esta segunda clase de manifestarse la voluntad está presente en filósofos como Nietzsche, Heidegger y Schmitt, siendo la responsable de que en el ámbito de la Modernidad el *poder político* haya sido considerado esencialmente dominación.

En relación a toda esta cuestión de la voluntad, empezamos primero por exponer la postura que adopta Heidegger en su obra *Nietzsche*. Como señala Dussel, cuando Heidegger habla en dicha obra *de todos los entes*, no hace referencia esta vez a la cuestión de los entes sabidos ni a la comprensión del ser (nivel cognitivo), que, como se sabe, son temas centrales en *Ser y tiempo*, sino a los *entes queridos*, prácticos, que sirven de mediaciones para la Vida. Este asunto cobra gran importancia para el filósofo mexicano, en cuanto esos entes se constituyen como momentos esenciales del *campo político*, ya que se relacionan directamente con la voluntad. Así, como nos hace saber el mismo filósofo, para Heidegger ésta es, sin duda, la esencia del mundo de los entes, *entes queridos*:

> Cuando se refiere aquí a "de todos los entes" (*Seienden*), toca el aspecto que nos interesa, porque no se trata de entes "sabidos", sino de entes "queridos", prácticos, mediaciones que en nuestro caso serán momentos de lo político, porque el *campo* político tiene ya siempre presupuesto como fundamento a la voluntad. No se trata de la "*comprensión del ser*" –como momento cognitivo en *Ser y tiempo*–, sino de la voluntad como fundamento del mundo de los entes *queridos*, de los entes prácticos (no meramente conocidos, interpretados o comprendidos), de los entes *políticos* (para sugerir el tema de nuestra reflexión). (Dussel, 2009: 50)

Siguiendo a Nietzsche, Heidegger ha encontrado que el fundamento de la voluntad es el *poder* de la Voluntad de Poder, y que la esencia de aquél está en la *fuerza* comprendida como autodominio. Dussel analiza un texto del filósofo alemán en el que recoge este aspecto. En este fragmento Heidegger explica que la *fuerza* es la capacidad de reunir en ella y de efectuar el *ser-en-estado-de (Instandesein zu)*, aquello que los griegos llamaban *dynamis, enérgeia* o *entelékheia*. Al respecto, expresa: "La fuerza, la facultad recogida en sí y preparada para actuar, el estar capacitado para…" (Heidegger, 2013: 68). Dussel es consciente de que Heidegger se mueve en el nivel ontológico, y afirma que para dicho filósofo "la voluntad es la *potentia* primera que instituye y abre el ámbito de todo lo querido desde un por-sí-mismo como el que maneja y controla lo que pone y en cuanto quiere ponerlo desde su soberanía, su *ser-señor*, su Poder-poner" (Dussel, 2009: 51). Ahora bien, partiendo de tal razonamiento, el filósofo mexicano distingue dos formas distintas de "Poder-poner", que nos dan la clave para comprender el notable contraste que existe entre una Voluntad que se manifiesta como *amor* y respeto al Otro, y otra, en cambio, que se autoafirma como dueña absoluta de éste. En otras palabras, dicho concepto puede aplicarse desde dos posturas muy diferentes: o bien como *mediación* para la permanencia y aumento de la vida humana (el "primer"

Schopenhauer), o bien como un imponerse sobre la voluntad del Otro, desde un "ser-señor" (Nietzsche y Heidegger). Es a partir de estas dos formas de entender la voluntad que Dussel podrá distinguir entre dos clases diferentes de ejercerse el *poder político*: o como *obediencia* al pueblo, o como *dominación* a éste. Por ello, acerca de este segundo modo de "Poder-poner", el filósofo latinoamericano concluye: "Esta segunda manera de ejercer el *poder político* lo llamamos reductivo, defectivo, negativo, segundo y distorsionado, y es la casi exclusiva descripción del poder político en casi la totalidad de la historia de la Modernidad, y hasta de los filósofos políticos más recientes" (Dussel, 2009: 51). En cambio, veremos a lo largo de toda esta investigación que la Política de la Liberación se asienta sobre la concepción de una voluntad que *quiere* la vida humana, y, por eso, su objetivo esencial no es dominarla, sino más bien hacer que ésta pueda desarrollarse y crecer dignamente desde la comunidad política.

Por otro lado, Dussel trata el tema del "valor político", que puede interpretarse como un conjunto de *mediaciones* que sirven de cumplimiento de fines instaurados en la Vida. Ahora bien, gracias a las cosas-sentido (entes) que pueblan nuestro horizonte (el mundo), desde un orden fundamental, podemos orientarnos en un modo concreto de vivir: "El mundo de mi hogar, de mi barrio, de mi país, de la clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido. No es una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido" (Dussel, 1996: 36).

Entonces, todo ente en el mundo tiene valor porque sirve de *mediación* para llevar a cabo fines destinados a la realización efectiva de la vida humana. Pensemos que cada cosa-sentido posee una utilidad indispensable para el correcto desarrollo de la vida en comunidad. Por eso, para Dussel (2009: 111), "los valores se fundan siempre en la necesidad de la permanencia (producción, reproducción) y aumento (desarrollo) de la vida humana". Siguiendo la argumentación de Nietzsche, Dussel expresa el hecho de que los entes son puestos como mediaciones en el horizonte de la temporalidad, la duración de la vida humana: "Duración que une las tres instancias de la temporalidad: de la vida-dada en el pasado, de la querida como *permanencia* (*Erhaltung*) en el presente, y del *aumento* (*Steigerung*) de la vida (como sobre-vivencia) en el futuro" (Dussel, 2009: 51).

Demos ahora un paso más en este asunto. El valor de cada ente en el mundo ha sido puesto por la voluntad del hombre, por aquello que nuestro filósofo mexicano ha llamado Voluntad de Vivir, que consiste en la capacidad humana de *querer vivir* (junto a los demás). Dussel afirma que la Voluntad de Vida es la predisposición originaria que

tienen *todos* los seres humanos a permanecer en la Vida. Desde esta tendencia natural, los sujetos están "obligados" a inventar medios de sobrevivencia para satisfacer sus constantes necesidades vitales. Así es como este *querer* de la voluntad nos garantiza de alguna manera que la vida humana pueda sobrevivir en el trascurso de los tiempos. Realmente, sin este *querer* la Vida se detendría ante la fatalidad de los acontecimientos, y no tendría posibilidad de desarrollarse, por lo que entonces moriría. Por tanto, como afirma Dussel (2009: 51), "la voluntad quiere, y su poder se ejerce poniendo las mediaciones, que en cuanto tales (en cuanto mediaciones-*para*) portan valor". Ahora bien, las mediaciones son necesarias para la realización de la vida humana porque "los entes-valiosos son las "condiciones" de la realización de la propia vida, de la voluntad y del poder" (Dussel, 2009: 51). Es en este sentido que se puede comprender hasta qué punto el poder está íntimamente relacionado con la Voluntad de Vivir de los seres humanos. Por ello, podemos afirmar que toda mediación es puesta por la voluntad humana para la realización efectiva de la vida en comunidad. Sin voluntad no es posible el desarrollo de ninguna sociedad. En definitiva, podemos comprender ahora que la Voluntad (de vida), el Poder y las mediaciones están codeterminados en una relación de dependencia mutua, de coexistencia: la *voluntad* (de vida) tiene un *poder* que es poner las *mediaciones* necesarias (entes valiosos) para el cumplimiento de los fines que están fundados en la Vida. Pero además, cumplir con las exigencias de la Vida es una actividad que concierne directamente a la política, pues ella tiene como deber organizar y promover la permanencia y aumento de la vida de los miembros de la comunidad:

> El *mundo* o *campo* político se abre desde la realidad como viviente, como corporalidad humana; se abre desde el fundamento de la vida humana como voluntad, como el *querer* ontológico de la vida, que tiene el poder (cuando lo tiene y no es Impotente, que sería políticamente defectiva) de poner los entes, las mediaciones, las posibilidades como *condiciones* (*Bedingungen*) de la permanencia y aumento de la vida. (Dussel, 2009: 52)

Precisamente, Heidegger y Nietzsche han utilizado el concepto de Voluntad de Poder para referirse a la tendencia que tiene la voluntad de crear valores (estructuras de dominio como la ciencia, el arte, el Estado, la religión, cultura, etc.) como condiciones por las cuales se cumple con la realización de la Vida. Dussel, por su parte, especifica que el sentido ontológico de la Voluntad de Poder debe comprenderse como una Voluntad que *quiere*, y que *puede poner*. Se trata, por ello, del Poder de la

Voluntad[59]como capacidad o *fuerza* que pone las mediaciones esenciales para la realización de la vida humana. De todas formas, consideramos oportuno afirmar que para el filósofo mexicano el concepto de Voluntad de Poder[60], que tanto Heidegger como Nietzsche emplean en sus obras, es sustituido por la categoría de Voluntad de Vida. Desde dicha categoría, Dussel puede llegar hasta una concepción *positiva* del *poder político*, ya que, como se ha dicho anteriormente, éste surge de un *querer vivir* que se fundamenta en un *amor* que busca *poner* los medios necesarios para que el Otro pueda realizar su vida con plenitud en la comunidad. Sin embargo, la Voluntad de Poder, al no tener como fundamento primero ese *amor* a la Vida, esa casi obsesión (más que preocupación) por el bienestar del Otro, parte más bien de una voluntad que tiene como esencia "dominar-más-allá-de-sí", pero desde un *querer* imponerse por encima de los demás, para así permanecer en lo más "alto". Es, entonces, puro egoísmo, una obstinación enfermiza por dominar, dominar así, sin más, y apoderarse de todo aquello que sirva para obtener más poder con el que aumentar aún más, si cabe, ese dominio sobre el Otro. Es, por ello, un tender al *poder* por el poder mismo. En este sentido, comprendemos que la Voluntad de Poder parte más bien del "amor a sí mismo". Expresa Heidegger, siguiendo a Nietzsche:

> ¿Qué entiende el propio Nietzsche con la expresión "voluntad de poder"? ¿Qué quiere decir voluntad? ¿Qué quiere decir voluntad de poder? Estas dos preguntas son para Nietzsche sólo una; porque para él la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer es: quererse a sí mismo. (Heidegger, 2013: 44)

En definitiva, lo importante de este asunto para Dussel es dejar claro que esa Voluntad de Poder ha sido pensada por dichos filósofos alemanes como una voluntad de imponerse al Otro como "capacidad de ser-Señor (*Herrsein*) y poder dominar (*Befehlen-Koennen*)" (Dussel, 2009: 52). Al respecto, Heidegger dice:

> Todo querer es un querer-ser-más. El poder mismo sólo es en la medida en que sea y mientras sea un querer-ser-más-poder. En cuanto se interrumpe esta

[59] Adviértase aquí que Dussel invierte el orden de las palabras de la expresión Voluntad de Poder, que emplean tanto Nietzsche como Heidegger, y en su lugar escribe el Poder de la Voluntad. Consideramos que en esta nueva expresión la *fuerza* interpretativa no recae absolutamente en la voluntad, sino en el mismo poder.

[60] Al respecto, expresa Dussel (2009: 48): "Por el momento, sólo podemos indicar que en esta *Arquitectónica*, o en una "ontología política *fundamental*" (a ser deconstruida en la parte *Crítica*), la voluntad se juega como *Voluntad de Vida*, y defectivamente como mera *Voluntad de Poder* (en el sentido de Nietzsche y Heidegger)".

> voluntad, el poder ya no es poder, aunque aún tenga a su merced a lo dominado. En la voluntad en cuanto querer-ser-más, en la voluntad en cuanto voluntad de poder se encuentra de modo esencial el acrecentamiento, la elevación; pues sólo en la continua elevación lo elevado puede seguir siendo elevado y seguir estando en lo alto. (Heidegger, 2013: 64)

Como conclusión a todo este tema, creemos conveniente expresar la diferencia ontológica que existe entre los presupuestos de Nietzsche y Heidegger con respecto a los de Dussel: mientras que para los filósofos alemanes la esencia de la Vida está en la Voluntad de Poder, para Dussel es justamente a la inversa, esa Voluntad de Poder debe tener como fundamento la misma Vida, sobre todo, la vida inconclusa del Otro. Precisamente, estas diferencias es lo que les lleva a desarrollar una visión diferente del poder.

2.2. La esencia del *poder político* y sus momentos constitutivos: *voluntad, razón* y *mediaciones valiosas*

Hemos visto que el fundamento de todo poder está en *poner valor*, que es poner las mediaciones necesarias para que la vida humana tenga permanencia en el tiempo. Todo poder se ejerce a partir del *querer* de la voluntad: "sin voluntad no hay poder, ya que la voluntad es la fuerza, la potencia, el motor, la condición del poder" (Dussel, 2009: 54). Esto supone que cada sociedad humana, toda comunidad, cuenta con cierto poder para crear un conjunto de mediaciones que tienen como fin primordial cumplir con la exigencia de la vida de todos los miembros que la integran. Por ello, la esencia del poder está precisamente en garantizar y hacer posible el aumento y permanencia de la vida de los seres humanos, desde el poder de la voluntad que *quiere* la Vida. Estas mediaciones, que garantizan la vida, constituyen el nivel óntico de la política. Por eso, como señala Dussel, lo político tendrá que ver siempre con una acción y una razón estratégica.

Partiendo entonces de estas ideas, el filósofo de la liberación podrá efectuar una fundamentación del poder teniendo presente todos sus momentos constitutivos. Interpretación que pensamos importante mostrar, puesto que muchos filósofos políticos no han sabido hacer una exposición completa de lo esencial que tiene lo político. Por tanto, siguiendo el esquema de Dussel (2009: 54), señalamos el orden de los momentos que fundamentan al poder. Estos son: 1) la *vida humana* "desnuda", que padece una serie de necesidades biológicas y psicológicas en su corporalidad que debe satisfacer; 2)

de esa corporalidad "necesitante" emerge la *voluntad*, que se manifiesta como un profundo *querer vivir*; 3) gracias a éste, surge el *poder poner* las mediaciones esenciales para hacer posible la vida de los miembros de la comunidad; 4) desde donde se crean los *medios valiosos* (mediaciones que constituyen el nivel óntico); y 5) los cuales posibilitan, a su vez, la *sobrevivencia*[61] de los seres humanos.

Dussel afirma la importancia que tiene para el ejercicio del poder todos estos momentos. Puede verse, incluso, que el momento *material* de la política, la voluntad, es esencial, porque sin el *querer vivir* de ésta la vida humana se encontraría en una situación de continuo "suicidio". En dicho sentido, como advierte el filósofo de la liberación, Carl Schmitt, desde su *Teoría de la Constitución* (1996), ha hecho bien en defender este fundamento *material* de lo *político*, pues ha comprendido correctamente que la vida política no depende tan sólo de las leyes como "posibilidades valiosas" o "entes políticos" (nivel 4 del esquema). Dicho de otro modo, desde la dimensión de la voluntad, el filósofo alemán ha cuestionado que dichas leyes sean la última instancia[62]de lo político (de la legalidad y de la legitimidad). Desde esta visión, ya no se trata entonces de afirmar sólo el mero "estado de derecho" (nivel institucional que depende de las leyes) como el origen y fundamento, pues anterior o posterior a éste podría establecerse igualmente un "estado de excepción"[63], al que podría considerarse lo propiamente político, por ser lo esencial y constitutivo de la voluntad política. De esta manera, como indica Dussel:

> El "estado de excepción" deja las leyes en suspenso, y el observador puede dirigirse a un momento anterior o posterior al "estado de derecho". Al dejar las leyes de ser la última instancia política es necesario preguntarse por el nivel en el que se debería situar el fundamento último de lo político. Con Kierkegaard, y posteriormente con Heidegger, Schmitt encuentra que el "estado de excepción" remite por último a una "decisión" (*Entscheidung*, como ya hemos visto), a un "estado-de-resuelto", a una voluntad (2.) como

[61] Este concepto cobra especial relevancia para Dussel, ya que, precisamente, el prefijo de la palabra sobrevivir (*sobre*) está íntimamente relacionado con la esencia misma del poder, porque se refiere a *sobrepasar* un límite o resistencia para *poder vivir*. Es, por ello, la vida humana que busca su plenitud, más allá incluso de la mera y simple *permanencia*. De esta manera, dice: "Deseamos dar un significado fuerte al componente "sobre" de la palabra "sobrevivir" (en alemán es el *über* tan usado por Nietzsche). "Sobre"-vivir sería, dentro de la narrativa de este libro, algo así como una "vida-que-se-trasciende", que pasa sobre sus límites. La "sobre"-vivencia indicaría una dimensión temporal de la duración de la vida, como "permanencia", pero también como "aumento". En nuestra Ética de la Liberación, a la mera permanencia la denominamos "producción y reproducción", y al aumento "desarrollo" de la vida humana. "Sobre"-vivir sería así desarrollo de la vida, mayor realización, proceso de la vida hacia la felicidad plena que siempre se desplaza como la sombra del caminante" (Dussel, 2009: 81-82, nota 95).

[62] Puede entenderse como el fundamento esencial sobre el que descansa los demás fundamentos. Para Dussel el fundamento último de la política y de la ética es la vida humana.

[63] En este tipo de régimen los derechos humanos quedan también suspendidos.

> voluntad originaria, instituyente (para C. Castoriadis) en referencia a todas las instituciones políticas, y constituyente (para C. Schmitt) con respecto a Constitución de un Estado (4.), voluntad anterior aún a la Asamblea constituyente de un sistema político empírico. Intenta así llegar al horizonte último ontológico de lo político, que es la "Voluntad del pueblo", que es exactamente el tema que hemos comenzado a tratar. (Dussel, 2009: 54-55)

Al respecto, Dussel comprende que esa "decisión" de la que habla Schmitt es un momento esencial del ejercicio del poder de la voluntad, ya que como indica el mismo filósofo, "es cuando se inicia el ejercicio efectivo de dicha voluntad" (Dussel, 2009: 55). No obstante, aunque el filósofo latinoamericano reconoce que en cierta manera Schmitt ha sabido intuir correctamente que la voluntad como tal viene a ser el fundamento ontológico *material* de la política, sin embargo, lo cierto es que aún le haría falta incluir en sus presupuestos el momento *formal* de ésta (la razón consensual). En efecto: "Su error estribará en otros momentos de su argumento antiliberal, en su irracionalismo, porque no logra situar adecuadamente el momento *formal* de la razón práctica, que dará al poder político su sentido, su dirección, su unidad" (Dussel, 2009: 55). No hay duda de que para Dussel dicho momento tiene tanta importancia en la política como el momento *material*. De hecho, a juicio del filósofo, Schmitt no ha sabido comprender que al faltarle la dimensión que constituye el nivel *formal* (el consenso racional entre las voluntades), cualquier discurso político terminaría por volverse falto de legitimidad, al contar sólo con la voluntad del líder que ejerce el poder desde una ambigua relación con la voluntad del pueblo. Por este motivo, como indica el filósofo mexicano, es necesario tener presente la siguiente cuestión:

> La pura voluntad sin *consenso* se anula, como bien lo viera el mismo Hobbes, y aun Schmitt (pero sin advertir explícitamente el tema). Pero para que las voluntades plurales de una comunidad tengan *un mismo* objetivo es necesario el *consenso racional práctico-político*, llámesele pacto, contrato, acuerdo tácito o constitución. Sin el *aunar* de las voluntades que puede lograr la argumentación política (en la forma que pueda adquirir), la voluntad es ciega, contradictoria e impotente, sin orientación que le evite el círculo vicioso. (Dussel, 2009: 82, nota 98)

Por ello, Dussel da un paso más, al haber comprendido la gran importancia que adquiere el momento *racional* o *discursivo* en la política, y que, sin embargo, no está satisfactoriamente presente ni en Schmitt, ni en Rousseau[64], ni en tantos otros filósofos,

[64] Al respecto, Dussel ha interpretado que aunque la "Voluntad general" de la que habla Rousseau tenga referencia a una *voluntad originaria* como fundamento ontológico *material* de la política, sin embargo, "las mediaciones que ese momento ontológico exige no pudieron ser articuladas explícitamente por

como veremos más adelante. En este sentido, Dussel establece otro esquema que versa sobre los diversos momentos de la voluntad, pero en el que introduce como un elemento fundamental del *poder político* la razón consensual. En este nuevo esquema (Dussel, 2009: 55), mucho más concreto que el anterior, queda articulado lo *material* y lo *formal* de esta manera: a) se parte de una comunidad política que se constituye como una intersubjetividad corporal viviente, libre y autónoma; b) de ella emergen (b1) la Voluntad general (lo *material*) y (b2) la razón consensual (lo *formal*); y, por último, c) al articularse ambas dan lugar al *poder consensual*, que es aquél que hace posible que todas las voluntades puedan ponerse de acuerdo para unificar sus diversas *fuerzas* en una que, conteniendo a todas las demás, tenga el poder suficiente como para crear las mediaciones valiosas que puedan cumplir exitosamente con las exigencias de la comunidad política.

En este esquema Dussel deja claro que el *poder político* no puede recaer sólo en un sujeto solipsista. Si esto fuese realmente así, el poder no tendría sentido, sería débil y carecería de la *fuerza* suficiente para garantizar la Vida a los miembros de una sociedad. Por ello, como advierte Dussel, el verdadero poder no está impreso en el sujeto, sino en la misma comunidad, cuando las múltiples voluntades se unen intersubjetivamente en una misma dirección y propósito: hacer posible que la vida humana pueda desarrollarse dignamente desde la comunidad[65]de voluntades, gracias a determinadas mediaciones valiosas. Para Dussel, el mismo Thomas Hobbes fue incapaz de ver esto. En su reconocido *Leviatán* el filósofo inglés expresa la necesidad de constituir un gobierno para garantizar a los seres humanos la sobrevivencia. No podía ser de otra manera: los hombres debían convivir en comunidad para que fuese garantizada la vida de cada uno. Pero Hobbes a la hora de solucionar el problema de cómo articular el ejercicio del *poder poner* los medios para garantizar la vida, expresó la idea de que fuese una sola voluntad, el Soberano (un hombre o una asamblea de hombres), la que tuviese concentrado todo el poder (Voluntad del Poder) por acuerdo de las demás voluntades, los súbditos. Éstos, por su parte, debían anular sus voluntades particulares en favor del Soberano. Esta

Rousseau"(Dussel, 2009: 55). En la *Historia* de *La Política de la Liberación* podemos encontrar nuevas referencias sobre esta cuestión. Véase en el [165 ss.].

[65] Por eso, como expresa Dussel (2009: 57): "Si la voluntad de cada miembro lucha contra las otras voluntades; si el querer-vivir de la vida de las corporalidades de cada miembro tiende hacia diversas direcciones contradictorias, el poder de la comunidad se torna impotente". De esta manera, la sociedad, como la entendemos, no sería posible, pues la guerra de todos contra todos no dejaría lugar alguno para su desarrollo.

solución es, desde el punto de vista de Dussel, una forma de organización del poder, pero bajo ningún concepto debe aceptarse como la más apropiada o efectiva. En efecto:

> Esta inadecuada solución es, sin embargo, una organización posible del ejercicio del poder, ya que el poder despótico de un solo actor, al no tener fuerzas contrarias de otros poderes antagónicos, *puede-instaurar* los medios para la permanencia y aumento de la vida humana de toda la comunidad. El ejercicio del poder del Rey es permitido *pasivamente* por las otras voluntades, sin poder contar el Rey con su participación *activa*. Es un poder *débil*, que depotencia el poder de la comunidad. (Dussel, 2009: 57-58)

Como bien expresa Dussel, el hecho de que todos los sujetos lleguen a anular sus voluntades en beneficio de la voluntad del Soberano es una posibilidad práctica. Sin embargo, desde esta forma solipsista el verdadero poder terminará con el tiempo por volverse impotente, débil. Evidentemente, para que el poder pueda poner los medios políticos necesarios, y conseguir así que los ciudadanos puedan ejercer su participación activamente, es fundamental el surgimiento de un consenso racional con el que poder "*unificar la fuerza* o potencia efectiva en *una cierta dirección*" (Dussel, 2009: 58), que es, sin duda, camino racional para el cumplimiento de los derechos más básicos y esenciales de la comunidad. Si no es de esta manera, si el poder no se ejerce desde la unificación de todas las voluntades que conviven en la comunidad, éstas quedarán subyugadas por una Voluntad ciega y descomprometida con la justicia, con lo cual la propia política habrá perdido su sentido original. Sin embargo, como explica Dussel, a pesar de que en un principio ese poder corrompido nos pueda parecer invencible, con el paso del tiempo terminará por autoaniquilarse, porque: "cuando le falta esta *unidad* el Poder de la Voluntad se torna impotente; el poder se auto-aniquila; la vida humana aunque quiera-vivir, aunque quiera ser *una* voluntad, se torna una voluntad sin voluntad política" (Dussel, 2009: 58). Precisamente, el fundamento y sentido de la política está en hacer cumplir con la permanencia y desarrollo de la vida de la comunidad. En todo caso, es a partir de esta *unidad de las voluntades* (consenso) desde donde surge todo el saber necesario para hacer factible la vida humana, ya que orienta al *querer vivir* de los miembros de la comunidad a tomar la dirección más apropiada para hacer posible tal propósito. Es significativo, además, entender que esa *dirección* y *contenido* que adopta la razón tiene como objeto último, o como fin primordial, no sólo que la vida humana sea vivida, sino que se haga plenamente.

Sin lugar a dudas, lo verdaderamente importante para nuestro filósofo mexicano es mostrar que el sentido de lo que conocemos por política recae casi exclusivamente en la responsabilidad que tienen las voluntades de mantener enérgico el *poder comunitario*, con el fin de que se puedan crear las mediaciones útiles para la permanencia y aumento de la vida de los seres humanos. De esta manera lo expresa Dussel:

> La política se ocupará, exactamente, del manejar la articulación de las voluntades de todos los miembros de una comunidad política en su mutuo ejercicio, para lograr la institucionalización, la constitución y la efectividad del poder, es decir, para que *pueda poner-ejercer* las mediaciones prácticas para la permanencia y aumento de la vida humana de esa comunidad, en última instancia de toda la humanidad. (Dussel, 2009: 58)

Como se acaba de exponer, para fundamentar de manera apropiada la esencia del poder, es necesario tener presente no sólo su momento *material*, el Poder de la Voluntad (de vida), como lo ha llamado Dussel, sino también prestar atención al momento *formal*, el Poder deliberativo de la razón práctico-política. Compréndase, entonces, que la voluntad carece de orientación si no va acompañada de *mediaciones racionales*. No obstante, como indica el filósofo de la liberación, existen posiciones teóricas que sólo han asumido como válida una de estas dos dimensiones, olvidando la importancia de la otra. Por ejemplo, las posiciones vitalistas caen en un cierto irracionalismo al tener sólo como marco identificatorio la voluntad. Al respecto, para el filósofo mexicano, a esta voluntad le falta el guía que la oriente a saber dónde y cómo debe dirigirse para hacer posible y asegurar así la vida de los miembros de la comunidad política. De esta manera:

> La vida humana, el modo de la realidad de la corporalidad intersubjetiva y comunitaria, *quiere*-vivir; ese "querer" es la voluntad como la "potencia de la vida". Pero la vida humana debe también *saber*-vivir, ya que la razón práctico-política es la "astucia de la vida". Sin voluntad la vida se inmoviliza, se aniquila, se vacía, no tiene poder como fuerza. Sin razón práctico-política la vida se desune, se contradice, es ciega, no sabe adonde va, no tiene poder como orientación, como dirección". (Dussel, 2009: 58-59)

Por tanto, como expresa el mismo filósofo de la liberación, ambas, la voluntad y la razón discursiva, son necesarias para que el poder tenga sentido y, sobre todo, efectividad. Sin embargo, al igual que las posiciones vitalistas, las liberales o racionalistas se vuelven también reduccionistas. Estas últimas, motivadas sólo por la razón discursiva (caso de H. Arendt o J. Habermas), se olvidan por completo de la

importancia de la voluntad. Desde este enfoque no se ha prestado atención al contenido *material*, el *querer vivir* de la voluntad como *fuerza* vital, creadora e impulsora del poder que los ciudadanos necesitan para sobrevivir. Por ello, como expresa Dussel (2009:58): "Aunque estos últimos hablan frecuentemente de la necesidad de la "formación de la voluntad" (Habermas, por ejemplo) no saben situar la *potentia* motora de la voluntad, y, por ello, no pueden tampoco saber cómo se la educa, cómo se la "forma", cómo se la disciplina (no digo: se la reprime), cómo se institucionaliza a la voluntad". Debemos, por último, dejar claro que para Dussel ni la voluntad, ni la razón discursiva pueden constituirse como última instancia. La última instancia es siempre la vida humana, ya que es a partir de ella desde donde surge ese *querer vivir* de la voluntad y esa razón discursiva como momentos esenciales del *poder político*. Dicho de otro modo, para el filósofo mexicano, la vida humana es el fundamento que determina a la propia política (también a la ética), y le otorga su razón de ser y de actuar. Dussel así lo expresa en su *Ética de la Liberación.* En efecto:

> Esta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética. Por ello deseamos aquí, desde el inicio, advertir al lector sobre el sentido de una *ética de contenido* o *material*. El proyecto de una *Ética de la Liberación* se juega de manera propia desde el ejercicio de la crítica ética […], donde se afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido". (Dussel, 1998b: 91)

En resumidas cuentas, el Poder de la Vida en la comunidad surge como voluntad desde un *querer vivir*, que se manifiesta como una potencia que *puede poner* las mediaciones (entes con valor político) para lograr la permanencia y aumento de la vida de los seres humanos. Sin embargo, esta voluntad necesita siempre de la razón práctico-política, como "astucia de la vida", que hace posible que no existan contradicciones en el momento de llevar a cabo su fin último: la *sobrevivencia humana*.

2.3. Crítica al *poder político* como dominación desde los presupuestos de la Comunidad de los pobres y excluidos de la Modernidad. Más allá de la Comunidad de Comunicación ideal de Apel

Una vez alcanzada una primera aproximación acerca de la interpretación que la Política de la Liberación ha abordado sobre el fundamento del *poder político* desde las nociones de voluntad y razón discursiva, planteamos ahora una nueva cuestión en la que analizamos el problema del poder como dominación. Por ello, nos situamos en la visión

que Dussel ha ido adoptando a partir de la Comunidad de los Excluidos (antihegemónica), como contrapartida ética-filosófica a la Comunidad de Comunicación (hegemónica), presente en la Ética del Discurso de Apel y Habermas. Exponemos primero el problema.

Dussel parte de una realidad histórica: Europa latina comenzó algo más de quinientos años la conquista de Amerindia. Lo que llamaron descubrimiento fue en realidad una terrible invasión que cambiaría para siempre el destino de los seres humanos. El hombre europeo, conquistador de mundos, ejerció primero un dominio militar sobre las poblaciones del continente americano, y, más tarde, político, económico, cultural y religioso. Era el comienzo de la terrible dominación que le tocaría padecer al mundo del Otro. En efecto:

> En nombre de esas leyes, cumpliendo valiosamente esas virtudes, y con el fin de cumplir dicho proyecto (de dominación mundial) salió el hombre europeo "con Colón y sus carabelas del insigne puerto de Palos" en Andalucía, en 1492. Cumpliendo las leyes, Francis Drake, pirata de profesión, asesino de débiles mestizos y violador de mujeres, asoló las costas latinoamericanas y recibió por premio el poder asegurar sus robos en los bancos de Londres y recibir el honor de ser un "Sir" de su británica majestad. ¡He allí la grandeza y la acumulación primera del capitalismo que ahora nos oprime! ¡Su origen fue el oro de los indios y las carnes de los esclavos negros! (Dussel, 1996: 75)

La Modernidad[66]comenzó así su largo recorrido en el horizonte histórico, derramando la sangre del inocente. En el siglo XVI, la situación de los indígenas era muy lamentable debido a la forzosa explotación y a la opresión que tenían que soportar, así como también a las numerosas epidemias que causaron grandes estragos entre sus comunidades de vida. Por ello, como la mano de obra indígena era cada vez más escasa, se empezó a importar esclavos africanos. Cada año, unos tres o cuatro mil negros eran arrancados cruelmente de sus tierras (Angola, Guinea, Senegal o el Congo), y eran llevados en barcos en pésimas condiciones hasta los puertos de Veracruz y Cartagena de Indias, aunque también entraron por Buenos Aires para ser trasladados luego a Brasil. Se trataba de un comercio humano de gran escala, que se extendió por gran parte del continente americano. Allí morirían, sin identidad ni justicia, a miles de kilómetros de

[66] Para Dussel, el concepto de Modernidad tiene un sentido diferente con respecto a como lo ha ido entendiendo Europa. Como expresa el filósofo mexicano: "la Modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea de la hegemonía de Europa, jugando la función de "centro" del sistema con respecto a las restantes culturas. "Centralidad" del sistema-mundo y Modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser "centro" *después* de ser "moderna" (Dussel, 2006a: 46). Sobre el problema eurocéntrico de la Modernidad europea en relación a las demás culturas que trata el filósofo mexicano, véase *Filosofía de la cultura y transmodernidad* (2015).

sus familias, y convertidos en una fuente de ingresos para los gestores europeos, que no tuvieron reparo en tratarles como meras piezas de compra y venta. Desde aquel terrible escenario, la opresión, las matanzas, las torturas y las violaciones fueron justificadas desde el discurso moderno europeo, que explicaba que se trataban de seres humanos semejantes a bestias a los que, sencillamente, había que civilizar. Así que fueron instrumentalizados y convertidos en objetos al servicio de Occidente, al servicio de un nuevo dios. Después, sería Asia la que le tocaría sufrir la colonización, la opresión, la humillación y también la muerte cruel. La interpretación que dedica Dussel a toda esta cuestión de la opresión del Otro, es el punto de partida de toda una crítica filosófica al sistema político, a un poder que se ha ido hegemonizando a partir de la temprana Modernidad, y que se materializa especialmente en una terrible dominación, manifestada en todos los ámbitos que podamos imaginar: en la cultura, en la política, en la economía, en la pedagogía, en la erótica, en la tecnología, en la religión, etc. Por ello, Dussel muestra la naturaleza de esa violenta lógica oculta en el orden político vigente:

> Europa está viviendo la muerte de su divinización y encuentra sangre en sus manos. Esa sangre es el fruto de la opresión de los pueblos que el sistema europeo había causado; hombres dominados que, siendo otros, habían sido reducidos a cosas por el europeo en sus colonias. La muerte del Otro –el indio, el africano y el asiático- era también, y originalmente, la ausencia del Absoluto alterativo, porque el Absoluto alterativo se manifiesta a través del pobre. Cuando acepto a un pobre como Otro y lo respeto en la justicia, dejo de ser un yo absoluto; me limito y no me considero absoluto. Si, por el contrario, no respeto al pobre como otro y lo incluyo en mi totalidad, me considero el centro, me divinizo. (Dussel, 1995: 218)

Divinizarse es, por tanto, no reconocer al Otro (latinoamericano, africano y asiático) como un ser humano con dignidad y libertad, e imponerse por encima de éste como *lo único*. Está claro entonces que para Dussel, América Latina, África y Asia se constituyen como el Otro pobre que ha sido incluido (dominado) en la Modernidad por Europa, la cual tras haberle negado su otredad, se ha considerado a sí misma la divinidad, organizándose como el centro hegemónico de un sistema político que se autoafirma dueño absoluto del mundo.

El tema del Otro y el derecho a la conquista fueron las cuestiones que dieron origen a la filosofía de la primera Modernidad. Para la Filosofía de la Liberación será fundamental el discurso crítico que llevó a cabo Bartolomé de Las Casas contra la terrible dominación que soportaron los indígenas amerindios tras la conquista de los europeos, y, por ello, adoptará muy en serio "la cuestión del consenso del pueblo como

origen del ejercicio legítimo del poder" (Dussel, 2007a: 17), que ya había tomado forma con este filósofo, el primer gran crítico de la naciente Modernidad:

> Desarrolla coherentemente una teoría de *pretensión universal de verdad*, de todo participante serio y honesto (europeo o amerindio, y aun africano o árabe) –contra el relativismo, o el escepticismo a la manera de Richard Rorty– en el diálogo intercultural, lo que no le impide, de todas maneras, articular de modo insigne una posición no sólo de tolerancia (lo que es puramente negativo) sino de plena responsabilidad por el Otro (que es una actitud positiva), desde una *pretensión universal de validez* que obliga ética y políticamente a tomar "en serio" los derechos (y por ello también los deberes deducibles de dichos derechos) del Otro, de manera ejemplar hasta el siglo XXI. (Dussel, 2007a: 17)

Para E. Dussel de Las Casas[67] había mostrado una posición política-crítica sorprendente que él mismo incorporaría como presupuesto relevante para una Política de la Liberación. Dicho presupuesto queda articulado por los siguientes momentos: en primer lugar, todo ser humano de cualquier cultura puede "afirmar o creer que su posición práctica y teórica es verdadera para todos" (Dussel, 2007a: 21); en segundo lugar, al enfrentarse dos culturas "debe admitirse que la otra cultura, sus participantes y como totalidad, tenga también dicha pretensión universal de verdad" (Dussel, 2007a: 21); en tercer lugar, la aceptación del disenso del Otro no sólo abre un espacio de tolerancia, sino también de la "aceptación de la posibilidad de la no aceptación de las razones (que con pretensión de verdad) profiere el europeo al indígena" (Dussel, 2007a: 21); en cuarto lugar, el indígena no sólo tiene el derecho de afirmar sus creencias como verdaderas, sino además tiene el deber de cumplirlas. Por ello, como precisará nuestro autor:

> Bartolomé llega al extremo de mostrar que los sacrificios humanos de ciertos indígenas a sus dioses no sólo no están contra la "ley natural", sino que es posible que se sitúen dentro de un argumento racional (al menos dentro de los recursos argumentativos de las culturas indígenas antes de la llegada de los europeos), y, por ello, no realizar dichos sacrificios para el que no se le ha demostrado su irracionalidad es un acto éticamente culpable. (Dussel, 2007a: 22)

En quinto lugar, de lo anterior se deduce que la otra cultura tiene total libertad para aceptar o no cualquier argumento, y, por eso, el hecho de que se le ocasione daños y males para que admita el contenido de verdad del europeo "es irracional teóricamente y éticamente injusto, porque nadie puede ni debe "aceptar" la verdad de otro sin

[67] Véase (Las Casas, 1989).

razones" (Dussel, 2007a: 21); por último, se puede concluir que válido es lo aceptado por el Otro de manera libre porque "si se niega la libertad del Otro se le impone una pretendida verdad *sin validez*" (Dussel, 2007a: 22-23). Este último presupuesto nos puede recordar la propuesta de la Ética del Discurso, y en cierta manera Dussel la defiende en su Filosofía y Ética de la Liberación, pero teniendo presente otras determinaciones importantes, como veremos ahora.

A pesar de que, en un primer momento, la perspectiva filosófica de Dussel se apoyaba[68]en la propuesta de una Comunidad de Comunicación, porque ésta superaba el paradigma solipsista de la conciencia ("yo pienso"), y, además, defendía la universalidad de la razón discursiva, que reconocía al otro participante como un participante simétrico[69]; sin embargo, este modelo teórico no fue suficiente para Dussel a la hora de asumir lo fundamental de la ética y criticar el ejercicio de un *poder político* que se despliega esencialmente como dominación. Señalamos dos motivos esenciales por los que la Ética del Discurso, defendida principalmente por Apel y Habermas, no llega a alcanzar el nivel ético universal esperado por el filósofo mexicano: por un lado, porque no ha sido capaz de desarrollar en su discurso la problemática de la exclusión, es decir, no se ha percatado de todos aquellos seres humanos que se encuentran en la *exterioridad* de la Comunidad de Comunicación; y, por otro lado, por el hecho de que no ha asumido el nivel *material* (propio de Marx y de la primera Escuela de Frankfurt), que es imprescindible, ya que hace referencia a la reproducción y desarrollo de la vida de los seres humanos de una comunidad. En cuanto al problema de la *exterioridad*, Dussel expresa:

> El "excluido" de la comunidad de comunicación (enfoque siempre primero en la Filosofía de la Liberación) planteaba una problemática que no era central para la Ética del Discurso, mientras que sí era esencial para una Ética

[68] Al respecto, expresa Dussel (2007a: 341): "Como latinoamericano, como filósofo de la liberación, que pretendía practicar una filosofía en sentido estricto, siempre bajo la presión de las escuelas analíticas y epistemológicas, que en nuestro medio reproducían el pensamiento anglosajón, la precisa y novedosa propuesta de Apel y Habermas nos parecieron de gran significación, utilidad. La indicación de una "comunidad de comunicación", a partir de una "comunidad indefinida" de Ch. Peirce (ya vislumbrada en la praxis de la comunidad educativa y dialógica de Paulo Freire, o en los movimientos populares o de las "comunidades de base" en América Latina), daba un cuadro teórico de gran importancia para nuestra filosofía crítica. De ahí que la superación del "paradigma solipsista de la conciencia" (que incluía inevitable e igualmente a la primera Escuela de Frankfurt) era un paso adelante de importancia. No se negaba el escepticismo ante la razón dominadora de la Modernidad (que era la posición de la primera Escuela), pero se afirmaba la universalidad de una razón discursiva que superaba la razón puramente analítica de la *Linguistic turn* (en aquello de que el que habla *presupone ya siempre* una comunidad lingüística, y reconoce al otro argumentante como un participante simétrico, como una persona que es fin y no medio con igualdad de derechos, siguiendo la "lógica socialista" de Peirce -donde la ética es el presupuesto de la "comunidad científica")".

[69] En concreto, como una persona que es fin y no medio.

> de la Liberación. "El Otro" de E. Lévinas nos advertía sobre la negatividad invalidante del excluido de la comunidad. El bárbaro, el asiático, el esclavo, la mujer, etc. en el mundo helénico nos habla de la negación de la humanidad del excluido. La definición aristotélica debe leerse así: "Es humano el viviente que habita la ciudad [griega]", los otros no lo son plenamente. (Dussel, 2007a: 342)

Para la Filosofía de la Liberación es fundamental tener en cuenta la exclusión en el momento discursivo, ya que es a partir del Otro, de la víctima, desde donde aparecen nuevas pretensiones de verdad[70]. Es decir, el *consenso* de la comunidad hegemónica podría ser puesto en cuestión desde el *disenso* de aquellos que han sido marginados en dicha comunidad. Desde el sufrimiento de las víctimas, que no pueden reproducir dignamente sus vidas en la comunidad vigente, se descubre una nueva "pretensión de verdad" más allá de la ya establecida, que servirá como motor de lucha ante la dominación que padecen, pero también valdrá como reivindicación por el reconocimiento y la conquista de nuevos derechos. En cuanto a la cuestión del nivel *material* de la política, Dussel (2007a: 343, nota 34) es aún más crítico, pues como afirma, "el argumentante no vive para argumentar, sino que argumenta para vivir". Se comprende así que la cuestión de la producción y reproducción de la corporalidad del sujeto es un asunto que no puede pasar desapercibido por ningún filósofo que analice los conflictos sociales y políticos presentes en nuestra conflictiva era. Partiendo de estos presupuestos, nuestro filósofo puede explicar lo siguiente:

> Si todos los participantes simétricos de una comunidad de comunicación decidieran suicidarse, para mostrar por ejemplo su valentía en cuanto tal, su decisión no sería *válida*. Se habrían cumplido las condiciones formales de la validez, pero su *contenido* (en su "no-verdad" diría Adorno) lo invalida. El *contenido* último, o el criterio de verdad, es la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad. (Dussel, 2007a: 344)

Dussel llega a la idea de que la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana en comunidad, como criterio de verdad, es el principio de orientación de la argumentación. Precisamente, por eso, este criterio *material* debe articularse al momento de la comunicación, pues la necesidad de comer y beber de los seres humanos de una comunidad se manifiesta siempre en un acto de habla, cuando, por ejemplo, alguien clama: "Tengo hambre, necesito comer". Es desde esta visión que pensamos que

[70] En Dussel, la Verdad siempre tiene como referencia la vida humana. En palabras del filósofo mexicano: "La vida humana es el criterio práctico de toda verdad posible, verdad *práctica* primero –en cuanto se dirige a la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto ético en comunidad" (Dussel, 1998b: 458).

el enfoque defendido por la Filosofía de la Liberación adquiere una dimensión interpretativa universal y novedosa, pues profundiza en la radicalidad del problema fundamental de la ética, desde el compromiso y el deber por los más débiles:

> Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación. No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La *Ética de la Liberación* pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando. (Dussel, 1998b: 11)

El planteamiento que Dussel defiende, y que tiene como origen al marginado social y político que no puede reproducir su vida materialmente, es articulado al enfoque argumentativo-crítico de Bartolomé de Las Casas, que defiende el derecho del Otro a ser tratado con dignidad e igualdad en un discurso. Desde esta articulación, Dussel puede exponer que la Ética de la Liberación goza de un sentido más amplio y profundo de justicia que el defendido por la Ética del Discurso. Ciertamente, la visión filosófica que Dussel propone cumple realmente con un modelo universal ético-político, en cuanto puede demostrar razonablemente no sólo la legitimidad que tienen los excluidos de un sistema político para rebelarse cuando se les ha negado la dignidad y la libertad, sino también que sin el *disenso* de las víctimas sería prácticamente imposible la conquista histórica de nuevos derechos.

Por otra parte, Dussel ha sabido mostrar estas deficiencias interpretativas, concernientes a la Ética del Discurso, apoyándose en el enfoque de Marx (desde la corporalidad humana, el *trabajo vivo*)[71], e inspirándose además en la perspectiva del Movimiento de las Comunidades de Base. Con respecto a dicho Movimiento, éste fue desarrollado por vez primera en Brasil a finales de los años sesenta. Sin embargo, hemos de reconocer que, por haber sido considerado por la filosofía académica hegemónica un proyecto de poca índole (surgido en el ámbito popular), ha sido poco estudiado y tenido en cuenta por los filósofos políticos europeos y norteamericanos más influyentes. En cualquier caso, lo interesante y original de este Movimiento, que se había inspirado en parte en la filosofía pedagógica de Paulo Freire, es que su propuesta filosófica muestra como el pueblo pobre, y a veces analfabeto, llega a superar el

[71] Para la cuestión del *trabajo vivo* en Marx y Dussel, véase (Sáenz, 2000).

solipsismo abstracto creado por la estructura del capital (al transformar éste la comunidad rural de seres humanos en una mera multitud de individuos aislados). Así, gracias al constante diálogo y reflexión crítica de las víctimas (una auténtica hermenéutica popular y política), se logra finalmente construir una verdadera comunidad, en la que a partir de argumentos propios se llega a acuerdos. Sin duda, a la Filosofía de la Liberación le será de gran interés y utilidad dicho Movimiento popular, puesto que ambos comparten el mismo espíritu de servicio, compromiso y lucha por los oprimidos y dominados del sistema capitalista. En definitiva, para Dussel (2007b: 247), se trata de "una experiencia única, ya que los miembros de dichas Comunidades de Base se encuentran en la "Exterioridad" de todas las "comunidades de comunicación" hegemónicas, en las cuales no han tenido ningún derecho en expresar su propia palabra".

Ahora bien, para explicar los errores propios de la Ética del Discurso, Dussel parte primero de su particular crítica a la teoría de la Acción Comunicativa. El filósofo mexicano ha reconocido que, aunque dicha Teoría tiene ciertas ventajas, al basarse en el lenguaje y la comunicación racional como dimensiones propiamente humanas, tiene, sin embargo, ciertas limitaciones que es necesario señalar. Como muestra el mismo filósofo refiriéndose a J. L. Austin, se pueden "hacer cosas" con palabras, como por ejemplo, un contrato o una promesa, pero jamás tales clases de palabras lograrán ser un pedazo de pan que llevarse a la boca, o un arado para trabajar la tierra y tomar su fruto. Por eso, como advierte Dussel, es lógico comprender que si partimos de la *exterioridad* del sistema, de las naciones capitalistas explotadas y pobres, una teoría de la Acción Comunicativa, que tiene como presupuesto esencial el mero lenguaje dialógico, no es suficiente:

> En naciones *capitalistas* periféricas, explotadas, pobres, cuyas masas miserables (como en Argentina o Venezuela, países hasta hace poco de los más "ricos" del Tercer Mundo, para no referirnos a la India o a otros del África) roban alimentos ("pan") para no morir de hambre, para "comer", en ellas, una mera Teología inspirada en la Teoría de la Acción Comunicativa, del lenguaje dialógico, de las palabras, de discursos, de textos, de conversaciones… no es suficiente. (Dussel, 2007b: 247)

Dussel pretende mostrar racionalmente la necesidad de pasar de la *Comunidad de Comunicación del lenguaje* a la *Comunidad de Vida humana*, por el simple hecho de que el lenguaje es sólo un momento práctico que se sitúa dentro del complejo proceso de reproducción de la vida, que es realmente el fundamento práctico universal de la

existencia humana como tal. Por eso, para nuestro filósofo mexicano es necesario ir más allá de la dimensión del lenguaje, hasta descubrir lo más profundo de la misma realidad humana. Desde la terrible experiencia del hambre y la miseria en el continente americano, realidad concreta-histórica y cotidiana que viven millones de seres humanos, Dussel toma conciencia de que se trata de un problema ético-político que no puede resolver satisfactoriamente la Teoría de la Acción Comunicativa. En efecto:

> Pero de lo que se trata ahora, y por una exigencia que nos viene impuesta desde la *realidad latinoamericana* (igualmente del Asia y el África), es de que la persona humana no es sólo "lenguaje (*lógon*)", sino que esencialmente y ante todo es un "viviente (*zóon*)", pero no meramente como "animal" irracional, sino como "viviente" *siempre humano*. La "lógica" de la *vida* se hace presente en todos los momentos del ser humano. Su propia racionalidad, lengua, espiritualidad, etcétera, son momentos de su propia *vida humana.* La racionalidad, lengua, etcétera, son funciones "de" la *vida*. Por ello, al mismo tiempo que la persona es parte de una "comunidad *de comunicación*" (y sujeto de la misma acción comunicativa), es siempre y *a priori* miembro de una "comunidad *de vida*"; y por ser parte de ella, hay una "comunidad de comunicación" (fundada y como función de la "comunidad de vida"). (Dussel, 2007b:251)

Con el firme propósito de alcanzar con suma precisión el sentido real de lo que abarca lo propiamente humano, el filósofo de la liberación expone cómo desde el planteamiento de una Comunidad de Comunicación se llegó a superar el ámbito solipsista de la conciencia, impreso en el subjetivismo moderno de Descartes y Kant. Recordamos que dicho modelo explicativo dejó de tener consistencia lógico-categorial para muchos filósofos que, al igual que Habermas, concluyeron que no podía existir ninguna mente sin un lenguaje previo, el cual, además, siempre se debería desarrollar desde una comunidad lingüística. Dussel aclara, al respecto, que la conciencia ("yo pienso") fue subsumida primero en un paradigma del lenguaje[72]("yo hablo"), y que posteriormente, éste fue situado en una Comunidad de Comunicación desde una pragmática trascendental, cuyos planteamientos pudieron superar así al modelo solipsista de la conciencia. Se trata del enfoque desarrollado por la segunda Escuela de Frankfurt. No obstante, este modelo, elaborado ampliamente por Apel y Habermas, no es suficiente para explicar la esencia humana, y mucho menos para desarrollar una macroética, como se pretende. Desde la visión que Dussel defiende, la compresión del

[72] Este paradigma fue desarrollado desde el llamado *linguistic turn* (giro lingüístico), por filósofos como Frege, Carnap, o el primer Wittgenstein. Como señala Dussel (2007b: 251), desde este enfoque, "el "lenguaje" subsume todas las funciones racionales de la "conciencia" y las supera, ya que –como bien lo ha mostrado Paul Ricoeur– no es lo mismo un concepto que una palabra, que un discurso, y aun éste tiene un estatuto totalmente diferente al del "texto"".

ser humano no debe limitarse sólo a la dimensión *discursiva* de la razón comunicativa, sino que hay que atender además a su dimensión *material* de ser viviente. Podemos comprender, así, que, para el filósofo de la liberación, la persona, el Otro, no es sólo lenguaje y comunicación, sino que se constituye ante todo como una corporalidad viviente. De hecho, para una *Ética de la Liberación*, "El Otro será la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano; un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico" (Dussel, 1998b: 16).

Ciertamente, más allá de toda Comunidad de Comunicación hegemónica, en la *exterioridad*, como lugar propio de aquellos seres humanos que han nacido con la capacidad de dialogar, pero no con la de ser escuchados o reconocidos por los demás, porque son considerados simplemente seres humanos de "segunda categoría", puede crearse también una comunidad: la Comunidad de los pobres y explotados de un sistema político. En efecto: "De pronto, la consensualidad de la razón discursiva, que no podía "aplicar" su norma básica porque los participantes afectados siempre empírica e inevitablemente están en asimetría, puede en cambio ahora "aplicarse" gracias a la intersubjetividad simétrica de las víctimas en comunidad solidaria entre ellas mismas" (Dussel, 1998b: 13).

Teniendo en cuenta el nivel *material* de la reproducción de la vida humana en comunidad, Dussel muestra entonces la necesidad de articular la Comunidad de Comunicación abstracta e imprecisa en una *Comunidad de vida*, en la que esté presente todo lo práctico y constitutivo de la condición humana. Este enfoque es necesario para el planteamiento que ha ido adoptando el filósofo mexicano a lo largo de varias décadas como contrapartida a la posición formal-discursiva de la Ética del Discurso. Dussel pretende con tal criterio que se entienda el hecho de que si bien el ser humano forma parte de una Comunidad de Comunicación es gracias a que *a priori* se constituye como miembro de una *Comunidad de Vida*. Dussel ha denominado esta dimensión *la económica*. Por ello, inspirándose en el *materialismo* de Marx, explica la necesidad de entender el concepto de *económico* como el momento que abarca todo lo práctico de la esencia humana, es decir, como todo aquello que comprende "las "relaciones" prácticas primeras, la producción de los objetos de la vida, su distribución, intercambio y consumo *para la vida* humana" (Dussel, 2007b: 252). Esta visión de *lo económico* ha sido ignorada por Apel y Habermas en sus contribuciones teóricas. Para Dussel, ciertamente, el problema fundamental se centra en que el nivel de *lo económico* ha sido

reducido por la mayoría de los filósofos políticos a una mera cuestión de dinero o mercado, y, por tanto, no se ha comprendido lo suficiente el alcance e importancia de este nivel para la vida humana. Así, Dussel, teniendo presente a Marx, aclara el significado y sentido de dicha categoría:

> La relación humana práctica primera es la de "persona-persona", y es el momento "económico" por excelencia. Lo económico no es sólo una cuestión de mercado o dinero, sino que tiene esencialmente que ver con la "corporalidad": la "relación" práctica de los cuerpos (el señor domina al esclavo o al siervo, el capitalista al asalariado), y en vista al "consumo" o reproducción material de la vida (la "circulación menor" o *kat´exokhén*, como decía Marx). (Dussel, 2007b: 252-253)

Conforme a esta idea, se puede afirmar que nuestro sistema capitalista, como modelo económico concreto y diferente por ejemplo al feudal, no sólo debe pensarse como un tipo de economía basada en la propiedad privada de los medios de producción y en el libre mercado, pues, ante todo, es el resultado de una forma determinada de relación entre los seres humanos. En todo caso, tanto Marx como Dussel han comprendido que el tipo de relación que caracteriza al sistema económico capitalista se basa en la *dominación* que ejerce una minoría rica a una mayoría pobre. De esta manera es como, sobre la explotación de la gran mayoría, se ha levantado todo un sistema que ha organizado la vida de las personas y de las naciones conforme a las necesidades que ha ido generando el capital, obligándonos a cumplir una condición suicida para nuestra frágil dignidad: quien no acumule valor, no podrá desarrollar una vida esencialmente humana. Por eso, Dussel llega a comprender lo siguiente:

> El "hambre" como necesidad (*Bedürfnis*) es el punto de partida de la economía (*Oekonomik*), en cuanto es la esencia del mercado (en el capitalismo, el "hambre" sin dinero no es mercado, porque no es "solvente", y en esto estriba el problema: ¿cómo dar de comer a los "hambrientos" que no tienen "dinero"? –ya que el sistema no les permite trabajar y por ello ganar un salario-). Y el sistema del capitalismo periférico, porque es un sistema explotado por el capitalismo central (es decir, "transfiere" estructuralmente valor), al no poder acumular suficiente valor, es un capital "débil" (es decir, no puede absorber la totalidad de la población como asalariada, y como consecuencia sobreexplota a la fuerza de trabajo con bajísimos salarios, que no crean mercado nacional suficiente): economía capitalista de miseria, donde las categorías habermasianas no pueden aplicarse (ya que el "mundo de la vida cotidiana [*Lebenswelt*])" y los "sistemas", responden a una lógica, y a una crisis, completamente distintas de las del capitalismo central, llamado "tardío" eufemísticamente). (Dussel, 2007b: 253)

Como expresa el filósofo mexicano, si la primera relación que establece *lo económico* es la relación práctica de "persona-persona", la segunda hay que buscarla en

la de "persona-naturaleza", que se efectúa precisamente por medio del trabajo. En nuestras sociedades capitalistas, como bien indicó en su tiempo Marx y ahora Dussel lo corrobora, el *trabajo vivo* es subsumido en la totalidad institucionalizada del capital, y sólo en este caso el obrero puede trabajar. Siguiendo la interpretación de *El Capital*, Dussel explica que la subsunción del *trabajo vivo* en el capital parte de un contrato que establecen dos partes desde un escenario de violencia y de dominación (por parte de los capitalistas). Sin embargo, en los países más vulnerables política y económicamente esa violencia y dominación[73]se acentúan aún con mayor intensidad. Por ello, podemos comprender que es desde el empobrecimiento que sufre el obrero explotado (sobre todo el que habita en las naciones periféricas, que muere en la miseria de la *nada*) desde donde parte la crítica de Dussel a la Teología o Teoría de la Acción Comunicativa, por su incapacidad de pensar críticamente la realidad global:

> Es aquí donde una Teología de la Acción Comunicativa queda limitada a los solos países "centrales", y la totalidad de sus conclusiones se limita a la región llamada Estados Unidos y Europa, incluyendo la Europa oriental emancipada del estalinismo (un 13% de la población mundial actual). Una Teología de la Liberación, que pretende situar el hecho de la dominación en el horizonte mundial, no puede circunscribirse *solamente* (y no por ello negará mérito a esta Teología progresista y de mucha importancia) al paradigma de la acción comunicativa (o al hecho de la comunicación en general). (Dussel, 2007b: 254-255)

Como advierte Dussel, más allá de una Teoría de la Acción comunicativa, que centra su análisis en torno a los presupuestos filosóficos de Europa y Norteamérica, es preciso instalarse metafísicamente (éticamente) en los problemas derivados del capitalismo periférico, en donde la sociedad que vive explotada y dominada nos exige más que nunca otros tipos de categorías analíticas. Por eso, Dussel ha centrado la cuestión en la necesidad de explicar una concepción de *lo económico* diferente a la que se ha ido desarrollando en el capitalismo tardío. Desde este contexto, se suele entender dicho concepto como un mero sistema yuxtapuesto. La falta de visión ético-mundial impide a dichas filosofías europeas-norteamericanas adoptar una interpretación más

[73] Dussel (2007b: 249-250) expresa: "el "sistema" económico puede "compensar" en el "centro" económicamente al obrero asalariado, lo que le hace "soportable" el "mundo de la vida cotidiana", porque es cómplice de la extracción de valor del salario del obrero periférico (a través de una tasa inmensa de explotación del plusvalor, y de transferencia internacional del mismo). En México, las llamadas, "maquiladoras" (en Santo Domingo se les denominan "zonas francas") pagan 80 dólares de salario mensual (por lo que anualmente las trasnacionales transfieren de la periferia al centro 20.000 millones de dólares, en este solo concepto, únicamente de México; es decir, en solo cuatro años este país pagaría íntegramente su deuda externa si se contabilizara esta transferencia de valor, contabilización imposible para la "economía capitalista")".

crítica y compleja sobre lo esencialmente humano, con la que poder descubrir las condiciones reales de miseria y sufrimiento que se dan en las sociedades actuales. Sin embargo, consideramos esencial expresar el hecho de que el aporte de Marx ha permitido en gran medida a la Filosofía de la Liberación explicar *lo económico* desde un punto de vista antropológico y ético, asunto que, sin duda, le ha ayudado a alcanzar en sus planteamientos una mayor consistencia teórica y una mejor concreción interpretativa de la realidad de la dominación política que sufren los oprimidos de la Tierra.

Para mostrar la necesidad de incorporar el pensamiento crítico de Marx en el ámbito de la filosofía política, Dussel parte del concepto de Comunidad de Productores[74] y lo compara al de Comunidad de Comunicación, probando así la riqueza conceptual e interpretativa de Marx. De esta manera, el filósofo de la liberación comienza por explicar que dicha Comunidad de Productores fue pensada por el filósofo alemán como una comunidad *ideal*, desde la que primaba el mínimo esfuerzo y el máximo de adecuación a la dignidad de las personas. En ella, habría trabajo con tiempo cero, utopía, creatividad artística y científica, y cumplimiento pleno de las necesidades humanas. Este planteamiento se desarrolló teniendo presente el principio kantiano, que expresa la idea de que el ser humano es un fin en sí mismo, y no un medio. Con respecto a dicha comunidad *ideal*, Dussel piensa que ésta constituye para Marx el verdadero comunismo[75]. Entiéndase comunismo[76] no como una etapa histórica de la humanidad, sino más bien como un "principio energético" o "regulativo" que impulsa al ser humano a buscar un modelo de sociedad más justo y digno. Como ha comprendido Dussel, esta relación comunitaria *ideal* entre los seres humanos le sirvió a Marx para

[74] Ciertamente para Dussel, la comunidad es el modo de la existencia humana, y el origen de la misma economía. Recordamos que esta idea se opone en cierto modo al pensamiento político neoliberal, para el que el individuo es la clave para comprender la esencia de la economía. Sobre dicha cuestión expresa el filósofo mexicano: "Un cierto individualismo metafísico pretende partir de individuos egoístas que estarían originariamente enfrentados por la competencia en un hipotético (pero imposible) *estado de naturaleza* hobbesiano. Dicho enfrentamiento siempre es posible sobre el fundamento duro de la comunidad como condición *a priori* de posibilidad de la misma competencia, porque ¿cómo podrían oponerse seres que no estuvieran en un mismo campo, que no tuvieran una misma lengua, que no tuvieran bienes comunes por los que lucharan y desde proyectos de existencia semejantes? La competencia de los singulares ya presupone siempre como condición de posibilidad ontológica a la comunidad, como el sustrato sobre el que se construye esa manera agresiva (y patológica) de afirmación del sujeto competitivo" (Dussel, 2014: 24).

[75] Sobre la Comunidad ideal que describió Marx en los *Manuscritos del 44*, Dussel(2007b: 282) explicó: "Estos textos nos dan argumentos para concluir firmemente en la posibilidad de que Marx no pensaba el "comunismo", el "Reino de la Libertad", como un "fin" o etapa histórica, empírica, sino mucho más como una "figura *necesaria*", como un "*principio energético*", como una idea regulativa, y, por qué no, como una "comunidad ideal de productores".

[76] Acerca de esta cuestión, Marx (1972: 156) dejó expresado: "El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana".

llevar a cabo su crítica al tipo de "relación social" que se desarrolla en el mundo capitalista: la explotación de la clase burguesa a la clase proletaria, que, finalmente, pervierte las relaciones entre las personas. En palabras de Dussel (2007b: 283): "Creemos que hemos indicado, suficientemente, el cómo Marx usa la "relación *comunitaria*" ideal como punto de referencia para clarificar críticamente la "relación *social*" *capitalista*".

Ahora bien, teniendo presente el planteamiento anterior, Dussel va a igualar la estructura lógica-semántica del enfoque apeliano de una comunidad *ideal* de comunicación con el planteamiento de una comunidad *ideal* de productores, para mostrar dos cuestiones fundamentales:

1) La importancia de descubrir la estrecha dependencia que existe entre *lo económico* y *lo ético*, cuestión que está presente en el pensamiento de Marx, y que no ha sido pensada ni por Apel, ni por Habermas. Por eso, en los países del Sur, donde la mayoría de la población es pobre, y no puede desarrollar una vida con dignidad, se hace necesario realizar una reflexión ética crítica que nos conduzca a la consecución de una *nueva* economía mundial[77], que sea equitativa y justa, y que sirva, sobre todo, para el progreso de la vida humana en comunidad. En este sentido, como advierte Dussel:

> Por lo general, la filosofía que se ocupa de la pragmática –como Searle, Apel o Habermas–, descuida la económica. En la periferia, en el capitalismo dependiente del Sur, la "económica" es fundamental para comprender el proceso de empobrecimiento creciente y masivo de la población (en América Latina, África y Asia, y entre minorías que aumentan del capitalismo central). La problemática planteada por el pensamiento de Marx deberá entonces retornar a la mesa del debate filosófico. (Dussel, 2007b: 288-289)

2) Para exponer que el acto de trabajar[78]honestamente presupone, al igual que el acto de argumentar, ya siempre *a priori* la norma ética básica[79], pues al igual que

[77] Expresa Dussel (2014: 35-36): "La justicia es un dar a cada uno lo que merece. El *don* da al Otro *algo* antes que pueda merecer, o aun lo que no merece. Lo *gratis*, anterior a toda venta o compra económica, es su horizonte esencial, fundamental. Porque la *gratuidad* es la esencia del don: entrega algo sin esperar retribución. Es la economía perfecta, originaria y utópica por excelencia.

[78] Sin embargo, Dussel muestra que un acto de trabajo viene determinado por un tipo de "mundo de la vida" y por un sistema que lo coloniza. Por eso, escribe: "En efecto, toda persona que efectúe honestamente un "acto-de-trabajo" lo hace, evidentemente, como un medio para reproducir *su* vida. Pero esta experiencia "solipsista" (reproducir *mi* vida) está ya determinada por el "mundo de la vida" moderno y por un "sistema" que lo ha colonizado: el "modo de *producción* capitalista". En una sociedad como la azteca, bantú, china o feudal europea, por ejemplo, cuando alguien efectuaba un acto-de-trabajo lo hacía para cumplir con un deber comunitario, para permitir la subsistencia de la comunidad, en una "división-

el argumentante no impone su razón por la fuerza y la violencia, de la misma manera, el que trabaja no intenta conseguir el producto empleando la fuerza o robando. Así, donde Apel escribe *argumentar*, Dussel expresa *trabajar*. De esta manera es como el autor mexicano transforma el texto de Apel en el siguiente: "Quien *trabaja* puede ser conducido a reconocer, o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente, en *tanto productor*, ya ha reconocido una *norma ética básica*" (Dussel, 2007b: 285). Esta norma ética es enunciada por nuestro filósofo de esta forma: "El que trabaja ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la razón práctica es responsable del actuar humano, es decir, que las pretensiones de *justicia* pueden y deben ser satisfechas a través de *actos-de-trabajo técnicamente* adecuados" (Dussel, 2007b: 285-286). En este razonamiento, Dussel ha sustituido *argumentar* por *trabajar*, y "pretensión de verdad" por "pretensión de justicia". Desde este profundo análisis, el filósofo mexicano aclara que cuando alguien trabaja desde una comunidad, siempre presupone *a priori* que los demás miembros que la integran trabajan en proporciones iguales, teniendo en cuenta, por supuesto, las capacidades y necesidades de cada uno. Partiendo de esta visión, el autor mexicano describe la justicia como un acto de igualdad en referencia a la distribución de los productos del trabajo: "a cada uno según lo que le corresponde por sus capacidades y necesidades *en la comunidad*" (Dussel, 2007b: 286). Así pues, Dussel, refiriéndose a Habermas, concluye que al igual que en el capitalismo la propaganda puede provocar la manipulación de los acuerdos públicos, a los que no se llega por argumentación sino por distorsión, de la misma forma, dicho capitalismo ha distorsionado nuestra subjetividad hasta el punto de que nuestras relaciones prácticas con los demás se han ido degenerando, dando lugar a determinadas relaciones de dominación, que impiden la realización de la verdadera justicia. Dicha subjetividad moderna capitalista ha negado la Comunidad de Productores, al sustituir la relación *comunitaria* humana (relación de justicia) por una relación *social* de producción (la relación se establece entre las mercancías o productos y no entre los trabajadores). Recordemos que, como

---

del-trabajo" (que se va generalizando y complificando desde el neolítico), que determina, por ejemplo, que cuando alguien no trabaja, no simplemente se le permite morirse "solipsistamente", sino que se le pide de todas maneras el cumplimiento de su deber para la sobrevivencia de la comunidad" (Dussel, 2007b: 284).

[79] La norma básica parte del principio de simetría entre todos los participantes de la comunidad.

explicó Marx (1989: 17-18), dicha relación *social* se caracteriza por ser de opresión, pues convierte al obrero en un medio (en un objeto) para alcanzar los fines irracionales del capitalista: la valorización del valor del capital. Con este razonamiento, Dussel intenta mostrar, además, cómo este solipsismo económico, que ha propiciado una sociedad de sujetos aislados y descomprometidos con la constitución de una verdadera comunidad en la que prime la igualdad entre todos, tiene tanta importancia como el *ego cogito* (solipsismo epistemológico), que ha reinado durante dos siglos como un triunfo fundamental de la filosofía europea: "El "solipsismo" *económico* (del cual Apel no se ha ocupado) es en realidad tan fundamental como el mero *ego cogito*" (Dussel, 2007b: 286). Sin embargo, Dussel recrimina el hecho de que aquél ha pasado totalmente desapercibido para filósofos que han criticado muchos de los aspectos negativos del capitalismo, como es el caso de Habermas. De esta manera es como Dussel alcanza en su discurso una profundidad interpretativa-crítica tal que es muy probable que llegue incluso a superar el análisis conceptual del mismo Marx:

> El *ego cogito* nació simultáneamente con un *ego laboro*; ambos debieron negar la "comunidad ilimitada ya siempre presupuesta *a priori*", para poder organizar un mundo fundado sobre el *ego* de la razón instrumental (teórica, en la filosofía moderna; práctico-productiva, en la economía capitalista moderna)". (Dussel, 2007b: 286-287)

Al respecto, Dussel piensa que la única solución estaría en la superación de la subjetividad moderna (el "Yo Conquisto", impreso en la conciencia del hombre occidental desde el "descubrimiento" del continente americano) y, por tanto, en la creación de una *nueva* subjetividad reconciliadora con la vida y la dignidad de la humanidad y del planeta. Subjetividad que debió perderse completamente en el pasado, cuando el *ego europeo* conquistó otros mundos, y sometió al Otro a la dominación y a la desaparición definitiva de su comunidad de vida. Por ello, criticar la política capitalista supone para Dussel pensar la posibilidad de una *nueva* etapa en la historia de la humanidad, donde los explotados y excluidos de la Comunidad de Comunicación y de la Comunidad de Productores alcancen un espacio propio y genuino en el que poder desarrollar libremente sus derechos esenciales. Por ello:

> Si recuperamos la "comunidad de comunicación", no podemos menos que recuperar también la "comunidad de los productores", que simultáneamente había sido negada, y es desde donde podemos reconstruir críticamente la

> superación de la modernidad como transmodernidad. Es necesario entonces reconstruir esta *económica ideal*. Ese fue el objetivo de la obra de Marx: desde una *económica ideal* (como modelo universal) criticar la economía del "sistema" capitalista. (Dussel, 2007b: 287)

Sin embargo, nuestro filósofo es consciente de que no se puede partir solamente de *lo económico* para explicar la complicada realidad humana, ya que podría caerse en un economicismo tal que terminara por reducir la comunicación de los seres humanos a un mero reflejo de lo productivo. Por eso es que Dussel no descarta rotundamente, ni completamente, los presupuestos ontológicos de una Comunidad de Comunicación. Lo que pretende es articular dicha Comunidad a una Comunidad de Productores, con el fin de llegar a un nivel más complejo y satisfactorio que el desarrollado hasta ahora por Apel y Habermas. Pensamos que, de esta manera, Dussel consigue responder de forma concreta a los problemas que se dan no sólo en el centro del sistema (países industrializados), sino en *todo* el planeta Tierra. En otras palabras, lo que desea Dussel es indicar la utilidad de las categorías propias de la Teoría de la Acción comunicativa, siempre y cuando éstas sean reconstruidas para ser provechosas no sólo en el "tercer mundo", sino también para que en el "primer mundo" tengan un *nuevo* sentido de justicia. Por tanto, lo que interesa al filósofo de la liberación es establecer correctamente la relación entre *la económica* y *la pragmática* por dos motivos básicos:

1) Porque el hablante-argumentante de la pragmática ya siempre se encuentra *a priori* situado en una trama de acciones económicas, que han sido institucionalizadas en una *Comunidad real de Productores*. Pero, como señala Dussel (2007b: 292), refiriéndose a *la económica*, "esta determinación ni es absoluta ni es última instancia: es *una* determinación *sui generis* (la determinación *económica*, ni más, ni menos)".

2) Porque, de la misma manera, el trabajador siempre presupone *a priori* una comunidad pragmática de comunicación real y lingüística, en la que argumenta con los demás miembros sobre sus relaciones prácticas económicas. Por eso, como señala el filósofo de la liberación:

> La determinación "pragmática" sobre la "económica" ni es absoluta ni es última instancia (como pareciera afirmarlo Habermas): es una determinación *sui generis* (la determinación pragmática, que debería tomar el lugar de toda la cuestión ideológica en el marxismo tradicional y enriquecerla enormemente, y

> en esto consiste el valor de la labor de Habermas y Apel). (Dussel, 2007b: 292-293)

Pero debemos matizar que para Dussel no advertir lo fundamental de *la económica* es caer en el mismo error que han cometido Apel y Habermas, al no comprender lo suficiente que dicho ámbito se establece como una relación práctica entre las personas, y que por ello pertenece al nivel de la razón práctica, no al de la razón estratégica, instrumental o comunicativa. Es necesario afirmar aquí que *la económica* resulta del ámbito de la razón instrumental sólo si el *trabajo vivo* es subsumido en el capital, en cuyo caso, la valorización del valor, una *cosa*, se convierte en un fin supremo: "una "economía" instrumental, bajo un paradigma productivista (el capitalismo y no la exposición crítica de Marx)" (Dussel, 2007b: 293). En este caso, los seres humanos dejan de ser un fin en sí mismo y se convierten en un medio, un instrumento al servicio del *poder del capital*. En esto estriba para Dussel la peligrosa confusión de Habermas y Apel. En efecto:

> No caeremos en un simplismo economicista, pero tampoco caeremos en un pragmatismo idealista, que es el peligro de Habermas o Apel al olvidar la determinación práctica de la "económica", como ámbito universal (diríamos con Habermas) o transcendental (con Apel), y sólo reduciendo la "económica" al nivel de ciencia "empírica" capitalista, neoliberal (un "sistema" colonizador): la "economía". (Dussel, 2007b: 295)

Precisamente, para evitar caer en el mismo error de ambos filósofos europeos, Dussel (2007b: 293-294) ha establecido una recíproca relación entre *la pragmática*, *la económica* y *las relaciones prácticas* (*la política*, *la erótica*, *la pedagógica*, etc.). Así, *la pragmática* se ocuparía del producto material-simbólico, desde una Comunidad de Comunicación lingüística, para todo acto de habla; *la económica* se centraría en el producto material-tecnológico, desde una Comunidad de Productores, en todo acto de trabajo; y, en cuanto a las *relaciones prácticas*, por ejemplo, la política, tendría como producto el institucionalizar las relaciones prácticas de *la económica* y *la pragmática*. Como indica el filósofo mexicano, se trata de un objeto teórico sumamente complejo, pero que es imprescindible tener presente y aclarar.

Finalmente, concluimos que la crítica de Dussel a Habermas es imprescindible, porque ha sabido indicar que desde la pragmática idealista, el filósofo alemán no ha podido diferenciar correctamente *la económica* (dimensión universal de la humanidad, necesaria para el desarrollo de la Vida) de un nivel concreto de su posible ejercicio, por ejemplo, el sistema económico capitalista, el cual, como se ha dicho, se ha ido

desarrollando como un sistema que impide que la vida de los más desafortunados económica y políticamente pueda desarrollarse dignamente. Es, por eso, que el sistema capitalista está corrompido. Desde lo esencial de la filosofía de Marx, Dussel expresa:

> Subjetivamente, es desde el "trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)" *desde-donde* Marx efectúa la crítica al modo defectivo de subsumir dicho trabajo en la "institucionalidad" económica del capital (del capitalismo, por la clase capitalista, por los países capitalistas centrales). Este modo defectivo es lo que Habermas llama "sistema" económico (pero no es toda la "económica", sino el modo defectivo capitalista, sólo). (Dussel, 2007b: 291-292)

Presuponer, además, una Comunidad de Comunicación sin referencia alguna a la dimensión económica, convierte el enfoque de Habermas en un planteamiento erróneo, impreciso, incompleto, porque considera a los seres humanos como meros sujetos racionales que dialogan entre sí para llegar a un consenso que no tiene apenas relación con los condicionantes *materiales* que les han llevado a interactuar lingüísticamente. En cambio, para Dussel, reflexionar lo humano es atender no sólo a su dimensión comunicativa (lingüística), sino además a todas las demás esferas esenciales (*económica*, *política*, *pedagógica*, *erótica*, *religiosa*, etc.), que parten inevitablemente de la corporeidad humana, en su incesante lucha por vencer la miseria, la opresión y la muerte. El Otro como víctima, como corporalidad sufriente que *grita* agonizando por el hambre atroz y la humillación absoluta, como pueblo que es despreciado y dominado violentamente por un poder que se autoproclama dueño absoluto de la Verdad y del sentido de la Historia, es el horizonte interpretativo del que parte Dussel en su crítica a la pragmática idealista de Habermas, y al eurocentrismo propio de aquellas filosofías europeas y norteamericanas que se empeñan en seguir manteniendo los *ojos cerrados* a la trágica y dolorosa realidad del mundo:

> Es esto lo que nos interesa en América Latina, en la Periferia mundial, donde desde la invasión a Panamá y la guerra de Irak un Nuevo Orden Mundial hegemónico del "Norte", bajo el poder militar norteamericano, impone a la *mayoría de la Humanidad*, en el "Sur", el deber moral de resignarse con un mínimo vital de consumo, en la miseria, contemplando pasiva la dilapidación ecológica del planeta en manos de la irresponsabilidad destructora del Norte. El cinismo ocupa el lugar de la ética, y la moral burguesa del sistema capitalista desarrollado (que justifica la invasión de Panamá, pero se opone a la invasión de Kuwait) se impone como la "Macro-moral de la Humanidad": la pura violencia coactiva, irracional e injusta del *más fuerte* (sea esa fuerza tecnológica o económica, pero, por último, militar). (Dussel, 2007b: 296-297)

Situado en este desconcertante contexto al que hemos hecho referencia, el maestro de la liberación afirma que ya desde el comienzo de la Modernidad se fue

desarrollando una concepción del poder fundamentalmente como dominación. Desde el "Yo Conquisto", el hombre occidental puede hacer lo que desee, pues no tiene ninguna otra voluntad lo suficientemente fuerte que ponga resistencia a sus actos. Por ello, el tipo de dominación que se le fue ejerciendo a los seres humanos fue interpretado por la mayoría de filósofos como la definición propia y fundamental del *poder político*. En 1971, en un Congreso de filosofía en Argentina, Dussel expresaba algo que no nos puede parecer indiferente:

> Cuando en la provincia de Yonne, uno se acerca a la antigua iglesia romana de Vézelay, una cruz indica bajo el monte, donde según la tradición, Bernardo de Clairvaux habría predicado las Cruzadas. Cuando uno llega, en las explotaciones bolivianas del Comibol, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros, que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de los quince años del ejercicio de su profesión, a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso -siglos después- de un largo proceso que debemos pensar filosóficamente". (Dussel, 2009: 22-23)

Desde el poder como dominación los pueblos periféricos viven sometidos a los designios caprichosos del imperialismo, una nueva manera de establecer la esclavitud quizá no menos terrible que la que padecieron muchos seres humanos en el Antigüedad, o en la todavía cercana Edad Media. En nuestra era, los seres humanos son meros objetos, instrumentos de ganancia de capital, como nos ha mostrado el pensamiento de Marx y Dussel. Por eso, todo aquel que no tenga valor como tal *cosa* será excluido totalmente de la Vida y del Mundo que ha diseñado el sistema neoliberal. De esta manera, como expresa Dussel:

> La cosificación del otro permite que las aristocracias manejen a los pueblos como pluralidad, multitud, *lumpen*, animales con *lógos* pero no hombres, como ya enseñara el clásico Aristóteles acerca de los esclavos en Grecia. El rostro del campesino, expulsado del campo empobrecido, suplicante, es negado como el rostro de alguien y es interpretado como un asalariado más, subsumido realmente, materialmente, como un accesorio conciente maquínico. La máquina, el robot, el "rostro material" del capital ha hecho del "rostro del hombre" un instrumento de sí mismo. (Dussel, 1996: 72)

Y, como consecuencia de esta terrible *cosificación* humana, muchas comunidades mueren a la intemperie, fuera de la Humanidad, porque se les han anulado sus voluntades, su *poder poner* los medios necesarios para la permanencia y desarrollo de sus vidas. Están sometidas, y desde la miseria, las mujeres y los hombres obedecen los mandatos divinos de los amos del mundo, sin poner apenas resistencia. No obstante,

son estos mismos vencidos (las víctimas de las naciones oprimidas, los campesinos sin tierra, los pobres hambrientos que agonizan en cada rincón del planeta) la prueba aún viviente de que el verdadero poder viene de *abajo*, pues éste fluye vigoroso del ansia inagotable del *querer vivir* de las mujeres y de los hombres, de la misma Vida que nos exige su máximo cuidado. Como veremos más adelante, el verdadero poder está al servicio de la vida humana, de la comunidad, y sólo por ello tiene sentido real como tal.

Desde el Norte hasta el Sur, desde el Este hasta el Oeste, una Voluntad de Poder recorre todos los lugares de la Tierra, y como un huracán tropical destruye todo a su paso sin mirar atrás: "Desde Hernán Cortés, el primer conquistador -si no contamos la conquista accidentada de Panamá-, que se constituye en 1523 como "el Señor de México-Tenochtitlan", hasta la guerra de Irak, una *Voluntad de Poder* se ha extendido sobre el Planeta Tierra, definiendo el *poder político* como dominación" (Dussel, 2009:23).

2.4. Max Weber y el poder como dominación

Dussel tiene muy presente el pensamiento de Max Weber, ya que el tratamiento que éste ha efectuado sobre el tema del *poder político* corresponde en gran medida al defendido por la Modernidad capitalista desde su origen, por lo que se contrapone completamente al enfoque que ha plasmado el filósofo de la liberación en sus numerosas obras. En este sentido, es importante que analicemos el punto de vista del filósofo alemán acerca de esta cuestión, para mostrar claramente por qué sus planteamientos son tan cuestionados por Dussel, pues no sirven para el establecimiento de una política que sea realmente responsable con los más vulnerables y desfavorecidos del mundo.

En un primer momento, cuando el pensador alemán trata el tema del poder, parte de la categoría de *Macht*, "capacidad de imposición", que interpreta como "la probabilidad de imponer en una relación social la voluntad de uno, incluso contra la resistencia del otro, con independencia de en qué se apoye esa probabilidad" (Weber, 2006: 162). Sin embargo, para el filósofo este concepto parece un tanto ambiguo para expresar con exactitud el significado que comprende la categoría de *poder político*. Al respecto expresará: "Cualquier cualidad concebible en una persona o cualquier situación concebible pueden ponerle a uno en situación de poder imponer su voluntad en una situación concreta" (Weber, 2006: 162). Por ello, terminará por adoptar la categoría de *Herrschaft*, que es mucho más precisa que la anterior, ya que hace referencia al hecho

de que un orden político encuentra una determinada obediencia. Está claro que Weber concibe el poder como dominación, y partiendo de la definición que estableció en *Conceptos sociológicos fundamentales*, lo describirá concretamente como "la probabilidad de que, en un grupo determinado de personas, determinadas órdenes, o todas las órdenes, encuentren obediencia" (Weber, 2007: 59). Para el pensador alemán, la dominación cumple así un papel fundamental para establecer una regulación o equilibrio en la sociedad, y evitar así el caos y la anarquía. Pero, para conseguir tal propósito, se necesita además de un aparato o *cuadro* administrativo, el cual podría "estar obligado a prestar obediencia al gobernante o gobernantes por pura costumbre o por sentimientos o por intereses materiales o por motivos ideales (*wertrational*)" (Weber, 2007: 60).

Una de las consideraciones más importantes que mantiene Weber sobre la dominación es que ésta puede surgir desde un contrato formalmente libre entre el que ejerce la dominación y el obediente, como el caso, por ejemplo, de la relación que se establece entre un empresario y un obrero. Para el autor alemán, sólo en la situación del esclavo habría claramente una falta absoluta de libertad. Según Weber, la aceptación del mandato se produce por el hecho de considerar legítimo al poder, y se da una real obediencia cuando la acción del sujeto que obedece se desarrolla "como si esa persona hubiera convertido en máxima de su comportamiento el contenido de la orden por sí mismo, es decir, *solamente* por la relación formal de obediencia sin tomar en consideración su propia opinión sobre el valor o ausencia de valor de la orden como tal" (Weber, 2007: 63). A partir de los motivos por los que se puede considerar legítimo al poder, el filósofo alemán expondrá una clasificación de las diferentes *formas de dominación según el tipo de legitimación*[80]. En otras palabras, según sea la clase de legitimación que se defienda, así será el tipo de obediencia, el *cuadro* administrativo encargado de garantizarla, el carácter que toma el ejercicio de la dominación y sus efectos. Desde este planteamiento, Weber explica tres tipos de dominación en relación al fundamento de una determinada legitimidad.

En primer lugar, la dominación "legal-racional", que establecida en los Estados modernos, se caracteriza principalmente por la obediencia a un "*ordenamiento* legal *impersonal* y objetivo y a *las personas* establecidas por ese ordenamiento en virtud de

[80]Para Weber, la legitimidad consiste en la capacidad que tiene un determinado poder para conseguir obediencia de los sujetos, sin utilizar para ello la violencia o la coacción. Weber distingue tres tipos de legitimidad: la tradicional, la carismática y la racional.

la legalidad formal de sus órdenes y dentro del ámbito de esas personas" (Weber, 2007: 65). En esta situación, legalidad y legitimidad tienden a confundirse. Una de las características esenciales que Weber puntualiza es que el soberano legal, en tanto que ordena y manda, debe también obedecer a dicho orden impersonal por el que él mismo dirige sus acciones. En este tipo de dominación es fundamental *el principio de jerarquía de cargos*, que se determina por "el establecimiento de órganos de control y supervisión de modo que el cargo inferior tenga el derecho a recurrir o a quejarse ante su superior" (Weber, 2007: 70). En relación a dichos órganos, también es esencial para lograr la racionalidad requerida una formación profesional. En cualquier caso, sólo pueden participar en el *cuadro* administrativo aquellos sujetos que estén realmente cualificados para llevar a cabo una determinada función dentro de la asociación. Al respecto, expresa Weber (2007: 70): "para participar en el aparato administrativo de una organización, sólo está cualificada la persona que tenga una formación especializada demostrable, y sólo este tipo de personas pueden ser elegidos como *funcionarios*". Otra cuestión esencial en Weber es que la administración burocrática pura (administración burocrático-monocrática) es la forma más racional de ejercer una dominación desde el punto de vista técnico-formal. Pero además, para que se cumpla con éxito esta clase de dominación es preciso tener en cuenta una serie de elementos: precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal para todas las tareas; y susceptibilidad técnica de perfección para alcanzar de forma óptima los resultados (Weber, 1944: 178). En definitiva, para Weber el gran instrumento de la superioridad de la administración burocrática se basa en el *saber profesional especializado*, que depende de los caracteres de la técnica y economía modernas, ya sea en la forma capitalista, ya sea en la forma socialista.

En segundo lugar, Weber describe la dominación tradicional, que proviene del carácter sagrado de las tradiciones y de quienes dominan en su nombre. Por ello, expresa: "Llamamos tradicional a una dominación cuando su legitimidad se basa y se cree en ella en virtud del carácter sagrado del poder y del ordenamiento consagrado por el tiempo ("existente desde siempre")" (Weber, 2007: 85). En este caso, las relaciones del *cuadro* administrativo para con el soberano no se determinan por el valor objetivo del cargo, sino por la fidelidad personal del servidor. No se obedece entonces a disposiciones establecidas, sino a la persona llamada por la tradición o por el soberano. De esta manera: "Quien ejerce el poder no es un "superior" sino un señor personal, su

aparato administrativo no se compone básicamente de funcionarios sino de "servidores" personales, y los administrados no son "miembros" del *Verband* sino "súbditos" o "camaradas" tradicionales" (Weber, 2007: 85). Para Weber los mandatos de esta *persona* son legítimos por dos razones principales: por un lado, por la fuerza de la tradición, que señala el contenido de los ordenamientos; y, por otro, por el arbitrio libre del señor, a quien la tradición le señala el ámbito correspondiente. Este arbitrio tradicional descansa, según el filósofo, en la limitación de la obediencia por piedad.

Por último, Weber sitúa la dominación carismática, que se basa en la creencia de que un individuo posee unas características propias que lo hacen extraordinario con respecto al resto. Están dotados de un carisma que los convierte en grandes líderes en sus sociedades. Por lo general: "Llamamos "carisma" a la cualidad de una persona individual considerada como una cualidad extraordinaria" (Weber, 2007: 113). Weber explica, además, que, aunque en esta clase de dominación es esencial que los dominados mantengan un gran reconocimiento y respeto hacia el jefe, que se mantiene por corroboración de sus pretendidas cualidades carismáticas y propiedades extraordinarias, este reconocimiento no es precisamente el fundamento de la legitimidad como tal. Al respecto, el filósofo alemán expresa que para que exista tal legitimación es necesario que nazca el *deber* de los sometidos a reconocer esas cualidades en virtud de sus pruebas[81]. Por ello, expresa: "este "reconocimiento" es una devoción totalmente personal, nacida del entusiasmo, de la esperanza o del desamparo" (Weber, 2007: 114). Por eso, una de las características más importantes que señala el filósofo alemán es que la dominación carismática se constituye como un proceso de comunicación de carácter emotivo. Además, el *cuadro* administrativo no corresponde a ninguna burocracia, con lo cual, como indica el mismo pensador:

> No se seleccionan según un criterio estamental ni tampoco atendiendo a una relación de dependencia personal o de la casa del señor, sino en virtud de características carismáticas: al "profeta" le corresponden sus "discípulos", al "príncipe guerrero" el séquito, al "líder" hombres de confianza en general. En una organización de índole carismática no existe "contratación" de personal ni "destitución", ni "carrera" ni "ascensos". Lo que se da es la selección según la inspiración del líder sobre la base de las características carismáticas del seleccionado. (Weber, 2007: 116)

[81] Al respecto, Weber aclara que si faltan las pruebas del carisma de forma duradera, bien porque el líder se sienta abandonado por su dios o por sus poderes mágicos, bien porque su liderazgo no traiga ningún beneficio a sus seguidores, es razonable que su autoridad carismática se vea gravemente dañada.

Teniendo presente estos tres tipos diferentes de ejercer el poder, Weber defiende que no es posible un orden político y social sin una legitimación de la dominación, la cual no se consigue por medio de la violencia, sino por el hecho de que los sujetos la aceptan libre y voluntariamente gracias a ciertos mecanismos de fascinación por el poder. Sin embargo, podemos cuestionarnos el hecho de que si bien la dominación es necesaria para mantener un cierto orden en las sociedades, ¿cómo explicaría Weber que a lo largo de la historia hayan existido pueblos que se hayan levantado en lucha en contra de sus líderes políticos? Y, ¿cuánta dominación estarían dispuestas a soportar las comunidades? En este sentido, se ve entonces que Weber no responde satisfactoriamente a dichas cuestiones.

La visión weberiana sobre el *poder político* (poder como dominación), tal y como hemos visto, se contrapone totalmente a la manera que tiene Dussel de concebirlo. En cierto modo, para el filósofo de la liberación es un error comprender la noción de legitimidad política en relación a algún tipo de dominación, o mejor dicho, no acepta que una determinada dominación ejercida pueda ser o considerarse realmente legítima. Por ello, expresa en su *Ética de la Liberación*: "Esto es lo que constituye a la legitimidad como un concepto contradictorio y de imposible normatividad: lo legítimo es lo aceptado como válido, pero fundado en una estructura social donde la mayor parte (los dominados) cumple la voluntad de otro como la propia, realizando los intereses de los dominadores y no los propios" (Dussel, 1998b: 544).

Partimos del hecho de que para Dussel el único soberano que existe como tal es la comunidad de seres humanos. Desde ella, el *poder político*, en su sentido originario, nace de la unión consensual de las múltiples voluntades para crear determinadas mediaciones que hagan posible, a su vez, la producción y aumento de la vida humana. La legitimidad, entonces, es el modo de alcanzar el consenso por parte de los miembros de esa comunidad, pero desde la equidad entre todos los participantes, sin que por ello tenga que existir alguno en concreto que goce de una serie de privilegios por encima del resto. Como señala Dussel, sin este tipo de legitimidad todos los momentos del *campo político* estarían faltos de una fundamentación comunicativa, consensual, que diese *fuerza* discursiva a la comunidad, para así hacer más efectivo el poder a medio y a largo plazo. Por ello, expresa:

> La "legitimación" siempre, para Weber, encubre o acepta esa *dominación* como única posibilidad del ejercicio del poder. Lo que hace que la misma legitimación sea intrínseca e inevitablemente distorsionada, ya que oculta,

> como fundamento de la obediencia (en último término en contra de la permanencia o aumento de la vida del dominado), el hecho de la opresión, fetichizada como la *realidad misma de las cosas*. (Dussel, 2009: 113)

Por tanto, Dussel critica la perspectiva weberiana, que defiende un poder que se desarrolla ante todo como dominación, ya que para el filósofo mexicano éste debe ejercerse necesariamente como lo contrario, como una acción que tiene como fundamento la obediencia y la responsabilidad por los más débiles. En este sentido, consideramos que si partimos de relaciones de dominación (desde una voluntad, ya sea una persona o un aparato burocrático, que se impone al resto) para instaurar un cierto orden social, la democracia como tal no podría desarrollarse plenamente. Al respecto, ¿podríamos hablar de la posibilidad de una verdadera democracia aún cuando las relaciones prácticas entre los seres humanos no se realicen desde la igualdad y simetría entre todos ellos? En definitiva, siguiendo el criterio de Enrique Dussel, afirmamos que *democracia* y *dominación* son incompatibles.

Ciertamente, a Dussel le interesa en gran medida analizar concretamente la dominación legal y burocrática que desarrolla Weber, ya que es la que está presente y hace posible el funcionamiento del sistema capitalista. Con respecto al planteamiento de Weber sobre el tipo de dominación característico de los Estados modernos, podemos ver un gran distanciamiento en relación a los presupuestos defendidos por la Política de la Liberación. Por ejemplo, como para Weber en esta clase de dominación la política se limita a ser un mero ejercicio administrativo fundado en la racionalidad estratégica medio-fin, resulta que los sujetos que pretendan defenderse de algún abuso de poder por parte de alguna administración o institución, no tendrán más remedio que hacerlo mediante la creación de una contraorganización que esté igualmente sometida a la burocracia. De esta manera, Weber afirma lo siguiente:

> Sin un aparato burocrático, en una sociedad como la nuestra -en la que hay una *separación* del funcionario, del empleado, del obrero respecto a los medios administrativos y en la que es imprescindible la disciplina y la formación especializada- cesaría para todos la posibilidad de vivir, excepto para aquellos que todavía posean los medios de subsistencia (los campesinos). (Weber, 2007: 79-80)

Así, para Weber el aparato burocrático tiene un papel esencial que fundamenta al Estado occidental moderno. No existe, por tanto, la posibilidad de trascenderlo, ni siquiera cuando se infiera ciertas injusticias a los ciudadanos, porque todo está sujeto y depende completamente de su racionalidad burocrática. Esta idea de que no se puede

sobrepasar los límites raciones impuestos por la propia burocracia es incomprensible para una Política de la Liberación que no se conforma con pequeñas reformas, cuando éstas en cierto modo son incapaces de contribuir a minorar los continuos abusos de poder que ejercen muchas instituciones a los seres humanos. En este sentido, el *poder político* no puede partir de las instituciones, de su burocratización, al contrario, éstas y su ejercicio deben estar al servicio del pueblo, de las víctimas.

Para el filósofo mexicano la política parte sencillamente del *querer vivir* de la comunidad de seres humanos, como vimos en su momento. Por ello, la justicia como tal no puede depender sólo de la mera racionalidad medio-fin, ni puede entonces provenir de ninguna instancia burocrática, sino que, principalmente, debe partir de la obediencia que los representantes políticos deben tener a su pueblo. En este sentido la burocracia administrativa debería situarse en un segundo lugar, como un instrumento que favorezca el bien común de la comunidad, nunca como la sede del poder. Por ello, expresa Dussel:

> Tiene "pretensión *política* (subjetivamente) de justicia *política* (según las condiciones ontológicas)" el que actualiza o ejerce plenamente el *poder político*, como la fuerza que *desde abajo* (*potentia*) conduce la acción estratégica y la creación de instituciones justas (y son justas porque están animadas o impulsadas por el *poder político* que puede recibir el nombre de tal) dentro del cumplimiento integral de los principios políticos (tal como lo hemos definido, como motivación normativa interna de los momentos constitutivo de lo político en cuanto tal): lo llamaremos ejercicio de un "poder *obediencial*". (Dussel, 2009: 520)

Desde la Política de la Liberación, se defiende un sentido humilde de la política, en donde los gobernantes sean realmente responsables del pueblo, de los pobres. En otras palabras, Dussel comprende que la política necesita de verdaderos servidores, y que a diferencia de Weber, estos no deben corresponderse en absoluto con los ciudadanos o súbditos, sino con sus representantes políticos. Además, es necesario señalar que mientras para Weber los políticos son meros funcionarios profesionales que fueron escogidos mediante una serie de pruebas que le acreditaban estar preparados para cumplir una determinada función dentro del *campo político*; Dussel, en cambio, considera esencial que el político deba serlo sobre todo por vocación[82], que es lo que posibilita que éste se muestre *cercano* y *entregado* al pueblo. Ciertamente, en el enfoque interpretativo del filósofo alemán está claro que no existe tal *cercanía* del

[82] Acerca de la vocación, expresa Dussel (2006b: 34): "el oficio político puede ser interpretado y vivido existencial y biográficamente por el sujeto como una "profesión" burocrática, en ciertos casos muy lucrativa, o como una "vocación" motivada por ideales, valores, normas de contenidos normativos que movilizan la subjetividad del político a una responsabilidad a favor del otro, del pueblo".

representante, ya que éste está en cierto modo sometido a la naturaleza *impersonal* de la estructura burocrática.

En conclusión, desde el punto de vista del pensador mexicano, este tipo de poder descrito por Weber es el que ha reinado en el mundo desde el inicio de la Modernidad, cuando Europa se convirtió en el centro del Sistema-Mundo y dominó al Otro desde una Voluntad de Poder que le negaba la dignidad humana. Por eso es que expresa la idea de que "contra la *Voluntad de Poder* de la Modernidad, desde el tiempo de la conquista, debemos describir un modelo del *poder político positivo*, que puede torcerse (y de hecho se tuerce constantemente) pero cuyo concepto *negativo* no debe entrar en su definición, sino en su defección" (Dussel, 2009: 24). Por tanto, la principal crítica a esta forma defectiva de comprender el poder se basa en que ésta no puede servir para una política de principios, normativa, necesaria para la reproducción y aumento de la vida de la mayoría de seres humanos, sobre todo, de aquellos que no pueden desarrollar sus vidas con normalidad porque se les mantiene en una situación de extrema marginalidad económica y social.

2.5. Una forma de concebir el *poder político* más allá de la filosofía política hegemónica. Desde la *potentia* y la *potestas*

En *Política de la Liberación*, Enrique Dussel describe una nueva forma de entender el poder muy diferente a como lo ha ido concibiendo la Modernidad europea y norteamericana hasta el momento presente. Intelectuales de notable trayectoria académica como N. Maquiavelo, T. Hobbes, M. Weber, M. Bakunin, L. Trotski, o, incluso, V. I. Lenin han descrito el poder como algún modo de dominación. Por esta razón, para el filósofo mexicano se hace imprescindible invertir el sentido de poder, volverlo *positivo*, porque es la única manera de criticar y transformar aquellas instituciones hegemónicas vigentes que son las responsables de mantener en vilo a la mayoría de la humanidad. Efectivamente:

> La cuestión es esencial para poder defender "el noble oficio de la política" por parte de los movimientos sociales, de los partidos políticos críticos o progresistas, de los ciudadanos que desde la sociedad civil militan en asociaciones de bien común. Si un cierto economicismo de leyes necesarias del marxismo estándar negó la posibilidad de la política (como ha mostrado Ernesto Laclau en sus primeras obras), una descripción exclusivamente negativa del poder *como dominación*, quita nuevamente la posibilidad de la honestidad, de la justicia, de la necesidad del compromiso político. ¿Quién desearía comprometerse en una responsabilidad política si es intrínsecamente

> perversa, corrupta, un verdadero pacto fáustico con el diablo –como llega a expresarlo Weber? (Dussel, 2009: 24)

Desde el punto de vista de la Política de la Liberación, el poder no puede ser concebido como dominación sobre los otros. Si el poder se despliega como anulación de las voluntades que forman la comunidad de sujetos, la política estaría en grave peligro. Nos situaríamos frente a un poder que mantendría a los seres humanos en una situación constante de vulnerabilidad, dejándolos sin *fuerza* ni medios suficientes para cumplir con la exigencia moral de hacer posible el desarrollo y permanencia de la vida de los miembros de la comunidad. Por el contrario, como afirma Dussel, el poder debe comprenderse como el *motor* de una Voluntad creadora que cumple con éxito el *poder poner* los medios adecuados para garantizar la sobrevivencia de la vida en una sociedad, y también, ahora, en el mundo. Pero, nunca habremos de olvidar que este poder debe brotar de la comunidad de seres humanos. En definitiva, hay que asumir que el poder lo tiene el pueblo en su totalidad, sin exclusión que valga; es suyo *desde siempre*, pues nace de una genuina afirmación de Vida por la comunidad. Por eso, afirma el filósofo mexicano:

> El poder lo *tiene* siempre y solamente la comunidad política, el pueblo. Lo tiene siempre aunque sea debilitado, acosado, intimidado, de manera que no pueda expresarse. El que ostenta la pura fuerza, la violencia, el ejercicio del dominio despótico o aparentemente legítimo (como en la descripción del poder de en M. Weber) es un poder fetichizado, desnaturalizado, espurio, que aunque se llame poder consiste por el contrario en una violencia destructora de lo político como tal. (Dussel, 2006b: 26)[83]

Desde el principio de los tiempos, los seres humanos ya vivían unidos creando instituciones cada vez más complejas para sobrevivir en medio de la hostilidad. De esta unión por la vida comunitaria, emergía con fuerza un impulso poderoso de superación de cada uno de los problemas que iban apareciendo en la sociedad. Era el poder que, como símbolo de *coherencia de Vida* y también de *fuerza* humana, hacía posible la satisfacción de las necesidades más fundamentales. Precisamente, es desde esta idea que debemos comprender, como así lo manifiesta Dussel, que arrancárselo al pueblo es aniquilarlo, fragmentarlo, dejarlo abandonado a la intemperie, pues se le está robando el *alma* a la comunidad, el *poder de vivir*. Por ello, ahora más que nunca, es necesario

[83]Y además expresa que "el totalitarismo es un tipo de ejercicio de la fuerza por medios no políticos, policiacos o cuasi-militares, que no puede despertar en los ciudadanos la adhesión consensual fuerte de voluntades movidas por razones de libres que constituye propiamente el poder *político*" (Dussel, 2006b: 26-27).

recordarnos que el poder pertenece de suyo al pueblo, siéndole propio e inherente a su naturaleza comunitaria. Sólo en tal sentido, la comunidad significa *Poder de Vida*, y puede cumplir entonces con el *querer vivir* de los ciudadanos. Por esta razón es imprescindible situarnos más allá de un poder descrito como dominación: "Necesitamos un fundamento *positivo* último que nos permita describir la voluntad y el *poder político* en su sentido fuerte, con pretensión de verdad y legitimidad, desde donde sea posible *criticar* las descripciones defectivas, reductivas de dicho poder" (Dussel, 2009: 47). Ahora bien, ese fundamento *positivo* del poder, que pone en cuestión la descripción del *poder político* como un *poder poner* sobre la voluntad del Otro, lo analiza Dussel desde la categoría de *potentia*. Esta categoría es el tema central, y sirve además de guía, de hilo conductor, en su obra *Política de la Liberación* (*Arquitectónica*), en la que, como se ha dicho, Dussel pone de manifiesto una descripción puntualizada de la totalidad política[84].

Ciertamente, la *potentia* es un concepto que utiliza el autor mexicano para explicar que la esencia originaria de la política parte del ejercicio de un poder que se despliega de manera *positiva*, es decir, que no es ni dominación ni violencia. Este término latino está inspirado en la concepción del poder que desarrolló el pensador B. Spinoza desde el racionalismo del siglo XVII. En el desarrollo de su filosofía política, el filósofo neerlandés siguió en parte a Hobbes. Al igual que éste, también Spinoza trató de mostrar que el hombre está constituido de tal forma que, para evitar los males que provoca vivir en una situación de completo caos, tiene que unirse a los demás en una vida social organizada, aunque para ello deba poner algunas restricciones a su derecho natural. En una sociedad organizada se establecen determinados derechos de propiedad y reglas sociales mediante el convenio de todos, que proporciona en cierta manera una vida más segura que la que otorgaba el mero "estado de naturaleza":

> Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio. (Spinoza, 1997: 335)

En Spinoza, una sociedad realmente autónoma y poderosa es aquella que se encuentra regida por la razón, que hace posible que los seres humanos puedan

[84] Sobre dicha cuestión véase (Martínez Andrade, 2009: 218).

desarrollarse conforme a su original condición. Por ello: "el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente. Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres" (Spinoza, 1986: 104).Vemos, entonces, que para Spinoza el *poder político* más efectivo es el que surge de la unión de voluntades, y no, en cambio, de una sola voluntad, como en el caso, por ejemplo, de Hobbes.

Precisamente, este poder originario, que emana de la unión de las voluntades, es la propia *potentia*. Según nos muestra el filósofo mexicano, desde esta instancia la política podrá ir construyendo todas las demás categorías para su plena y efectiva realización. En efecto:

> Denominaremos entonces *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político. Este poder como *potentia*, que como una red se despliega por todo el campo político siendo cada actor político un nodo (usando las categorías de M. Castells), se desarrolla en diversos niveles y esferas, constituyendo así la esencia y fundamento de *todo lo político.* (Dussel, 2006b: 27)

Por tanto, la *potentia* es el punto de *partida* y también de *llegada*. La *potentia* es el poder de la comunidad, que está formada por la unión de diversas voluntades gracias al consenso, y que además, cuenta con mediaciones instrumentales para ejercer su *poder poner* los medios necesarios para el aumento y permanencia de la vida. Estas tres determinaciones de lo político (la pluralidad de todas las voluntades, el consenso racional y los medios instrumentales) hacen posible el sentido originario del *poder político*. De estas determinaciones podemos extraer las siguientes conclusiones:

1. El poder le pertenece a la comunidad. El poder es la esencia del pueblo, su origen y progreso, en cuanto éste se manifiesta como la capacidad que tiene la comunidad para desarrollarse con plenitud; es decir, el poder surge de las diversas voluntades que se unen para sobrevivir frente a las tesituras que la propia Vida presenta en muchas ocasiones. Para explicar la *raíz* originaria del poder, Dussel recurre al argumento que expresa B. Spinoza en su *Tratado político*, que dice: "Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí sólo. Y cuanto más sean los que estrechan así

sus vínculos, más derechos tendrán todos unidos"[85]. De este argumento se sigue que cuantos más sujetos se unan en una comunidad, mayor será su poder para vivir; y cuanto mayor sea la unión entre éstos, mayor será la *fuerza* de la comunidad, y mayor será también la eficacia política para conseguir fines fundados en la Vida. Además, compréndase que el simple hecho de que el objetivo primordial de la política esté en conseguir realizar con eficacia dichos fines, significa que el poder nunca puede desplegarse como violencia o dominación, pues, en este sentido, estaría en contra de su propia esencia, de su fin último: hacer posible el aumento y permanencia de la Vida en la comunidad. Por ello, se puede afirmar que la dominación y la violencia son contrarias a la verdadera política, pues terminan por destruirla, llevando a la comunidad a un futuro nada próspero.

2. La unidad de voluntades indica el consenso, que es el momento *formal* discursivo, imprescindible para el buen funcionamiento del ejercicio político de la comunidad. Debemos de tener claro que toda comunidad, en parte, es una Comunidad de Comunicación, lingüística, en la que sus miembros participan dando razones para llegar a diversos acuerdos (aquí coinciden E. Dussel y J. Habermas). Al respecto, las múltiples participaciones argumentativas de los ciudadanos para llegar a consensos, además de constituirse como un ejercicio democrático, conducen a los sujetos a un bien común. En efecto:

> Mediante el uso de argumentos de los más diversos tipos (que pueden ser relatos míticos, expresiones artísticas como el teatro, o hasta las más abstractas formulaciones explicativas científicas) como expresión retórica pública en referencia a la comunidad de voluntades, y cuando el ciudadano participa simétricamente, se puede llegar a *consensos*, a veces no intencionales sino aceptados por tradición y no por ello menos vigentes, que producen la convergencia de las voluntades hacia un bien común. Esto es lo que podemos denominar propiamente "poder político". (Dussel, 2006b: 24-25)

Por tanto, el *poder político está* en la comunidad y es *para* la comunidad. Por eso, el consenso no puede estar sujeto nunca a ningún acto de

[85] SPINOZA, B., (1986): *Tratado político*, Madrid: Alianza Editorial, p. 92, citado por E. Dussel (2009): *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Madrid: Trotta, p. 61.

dominación o violencia donde se obligara a los miembros de la comunidad a rechazar su *querer vivir* en favor del *querer vivir* del representante:

> En ese caso el poder político quedaba debilitado al extremo de que sólo contaba una sola voluntad activa, creadora, la del único actor (el Rey como Estado, como Leviatán despótico), y cada ciudadano negaba su voluntad. Sin el fundamento de la voluntad decidida de los ciudadanos, de la comunidad política, del pueblo, el que ejerce el poder queda él mismo debilitado, como tomado de la brocha y sin la escalera que necesita el pintor. (Dussel, 2006b: 25)

3. La necesidad de las mediaciones para poder ejercer el poder con garantías. Como las voluntades de los miembros de la comunidad unidas consensualmente no son suficientes para que la comunidad llegue a poseer la facultad del poder que permita cumplir la Voluntad de Vivir desde el consenso comunitario, es necesario aún atender a otra determinación fundamental: las mediaciones técnico-instrumentales o estratégicas. Por esta razón:

> Si una comunidad política, por ejemplo, es atacada por otra, deberá poder resistir el ataque del enemigo con instrumentos y estrategia militares. Si una comunidad tiene una crisis de hambruna, deberá poder desarrollar los sistemas agrícolas adecuados para proveer de alimentación a la población (como exigía Aristóteles en su *Política*). Si descubre un grado bajo de recuerdo de sus tradiciones culturales, deberá impulsar una política educativa, artística, de investigaciones históricas para que la comunidad, el pueblo, recupere la conciencia de su identidad cultural (sub-esfera *material* central de la política, como veremos), momento igualmente esencial de la unidad de las voluntades como poder. (Dussel, 2006b: 26)

   Por ello, hay que reconocer que sin esta *factibilidad estratégica* la comunidad no podría nunca llevar a cabo con éxito los fines de la vida humana y su aumento histórico-social. Ella es, por tanto, una condición indispensable para el desarrollo del *poder político* en todos sus ámbitos y niveles.

Teniendo en cuenta estos tres aspectos fundamentales del *poder político*, podemos expresar ahora lo siguiente: en los pueblos de la periferia mundial donde la dominación que sufren los seres humanos anula o debilita las condiciones de posibilidad para la sobrevivencia, aún en esas circunstancias tan precarias y difíciles, el pueblo permanece unido por una misma voluntad, el *querer vivir*, y esto, de alguna manera, lo hace poderoso, sobre todo cuando pretenda poner en marcha algún proceso de

liberación contra aquellos gobiernos que no hayan sabido cumplir con sus responsabilidades políticas. Por eso, es necesario dejar claro que esta unión de voluntades no persigue otro fin que la defensa de la vida digna. Desde esta realidad, es imposible que la misma comunidad ignore o renuncie a su verdadera finalidad, que está íntimamente relacionada con la Vida. Además, una cuestión que nos parece sumamente interesante señalar es el hecho de que para el filósofo mexicano los tres momentos constitutivos de la política (el *querer vivir* de la voluntad, el consenso y los instrumentos o mediaciones estratégicas) no sólo están presentes en un determinado sistema político vigente, sino que ya, incluso, existen de alguna manera en la propia *conciencia de liberación* de un pueblo que rechaza o se enfrenta al poder hegemónico, porque éste no ha cumplido realmente con sus principales obligaciones o compromisos políticos. Por ello:

> En las revoluciones centroamericanas de los años ochenta se hizo popular una expresión que dice: "¡El pueblo unido jamás será vencido!". La unidad es el momento discursivo; el pueblo mismo indica la comunidad de vida; la lucha nos habla de los instrumentos, de la estrategia; el grito expresa una voluntad. La fuerza, el poder *desde abajo*, es *potentia*, es positivo, es la vida que quiere vivir y se da los medios para sobre-vivir. El poder *no es dominación*, no es sólo opresión, no es sólo el poder como lo entiende la Modernidad colonialista. (Dussel, 2009: 60)

Dussel sabe la importancia que tiene para los nuevos movimientos sociales la asimilación de una descripción *positiva* del poder, pues se necesita una nueva visión de éste para lograr, en un futuro no muy lejano, el establecimiento de una *nueva* política que tenga como fin esencial el cumplimiento de la justicia como bien comunitario, histórico.

Pero, demos ahora un paso más en nuestra exposición, porque todavía nos falta describir una nueva categoría, la *potestas*, sin la cual no podríamos mostrar de forma completa la esencia misma del *poder político*. Así, si la *potentia* es aquella *fuerza* unitaria que late fervorosa en el seno viviente de la comunidad política, ese poder consensual que la determina, aunque sea el fundamento último, no puede permanecer eternamente en la mera indeterminación, y debe por ello actualizarse empíricamente, *materialmente*. Al respecto, Dussel (2009: 62) muestra un texto de Spinoza[86],

[86] Aunque por lo general Dussel defiende el sentido que Spinoza le ha dado al *poder político*, expresado desde los conceptos de *potentia* y *potestas*, sin embargo, para Dussel el planteamiento de Spinoza no es suficiente, ya que el filósofo neerlandés no ha podido descubrir las categorías de *exterioridad* y Otro, que

perteneciente al *Tratado político*, donde éste ha sabido distinguir claramente entre estas dos dimensiones del *poder político*: por una parte, cuando se refiere al poder de la multitud (*potentia*) y, por otra, cuando habla de aquella persona que ha sido designada por *consentimiento general* para velar por lo público (*potestas*).

En una primera aproximación, esta cuestión de la *potentia* y la *potestas* nos puede recordar al esquema conceptual de la *potencia* y el *acto* que desarrolló en la Antigüedad clásica Aristóteles. Así pues, al igual que éste enunció la categoría de la *potencia* para expresar aquel ámbito de la realidad física y natural que, siendo una posibilidad futura, todavía no ha sido desplegada en el mundo real; Dussel, por su parte, recurre a la *potentia* para describir a una Voluntad general que aún no tiene existencia real y objetiva, por lo que permanece todavía en la indeterminación, atrapada en sí misma. Como explica Dussel en *20 tesis de política*:

> Es como la semilla, que poseyendo en *potencia* el árbol futuro, todavía no es un árbol, ni tiene raíces, ni tallo, ni ramas, ni frutos. Podrá tenerlos, pero todavía no los tiene. La semilla es un árbol *en-sí*, no habiéndose desplegado, realizado, crecido, aparecido a la luz del mundo. De la misma manera el poder como *potentia* (en su doble sentido de fuerza y de ser una posibilidad futura), aunque sea el fundamento de todo poder político, si no fuera actualizada (por medio de la acción política con poder) o institucionalizada (por medio de todas las mediaciones políticas para poder cumplir las funciones de lo político), quedaría en potencia, como una mera posibilidad inexistente. (Dussel, 2006b: 29)

Por eso, al igual que Aristóteles expresó el paso de la *potencia* al *acto* para explicar la existencia de todo lo real, Dussel mostró que el poder tiene que pasar del *en sí* (indeterminación)[87]al *fuera de sí* (existencia), con el fin de que éste pueda organizarse, desplegarse y actualizarse en diversas instituciones con las que alcanzar los fines esenciales para el desarrollo pleno de la vida humana. Este poder *posterior*, que se

---

son esenciales para el filósofo mexicano. Al respecto, debe comprenderse que para Dussel dichas categorías son fundamentales para explicar con claridad todo el sentido del *poder político*. De esta manera, una política con "pretensión de justicia" siempre tendrá como mira al Otro, al excluido de la comunidad hegemónica.

[87] Para explicar este paso de la *potentia* a la *potestas*, Dussel recurre a la explicación que Hegel lleva a cabo acerca del ser en su *Lógica*, cuando expresa que éste es lo absolutamente indeterminado; y la que desarrolla también en su *Filosofía del Derecho*, cuando dice que la voluntad es libre de toda determinación. A partir de estas ideas, el filósofo mexicano concluye: "En este sentido el "ser" es "nada" -sin contenido alguno de *ente* (*Da-sein*)-; la "voluntad" todavía no es voluntad concreta; es sólo una voluntad abstractamente vacía ("nada" en concreto). La "escisión" ontológica *determina*, *finitiza*, transforma al "ser" en un "ser-*ahí*" (*Da-sein*): un ente. De la misma manera, debe entenderse que la *potentia* (el poder originario, in-escindido, in-determinado, referencia última en la construcción de todas las categorías, bajo pena de caer en fetichismo) de la comunidad política (origen y lugar de la regeneración de la *potestas*) es como el "ser", el fundamento abismal de la política (de lo político, del campo político como político)" (Dussel, 2009: 60).

manifiesta como una mediación institucionalizada por medio de representantes, es la *potestas*. En concreto, el pasaje de la *potentia* a la *potestas* se produce cuando la misma comunidad se autoafirma como *poder instituyente*. Cuando la comunidad se institucionaliza crea una serie de funciones y mediaciones fundamentales para su posible ejercicio político. Además, Dussel explica que en este acto se lleva a cabo una *escisión* entre la comunidad indiferenciada (sede y fundamento del poder) y las diferentes instituciones (que permiten que el poder llegue a ser real, empírico). Esta *escisión* es necesaria para la existencia de la política, pero no deja de ser, sin embargo, un peligro inminente, porque es la que abre toda posibilidad a la corrupción, a la traición de los representantes a su pueblo. En otras palabras, es la que da lugar al surgimiento de un poder que se desarrolla como dominación. De esta manera lo explica nuestro filósofo:

> Esta escisión entre *potentia* y *potestas* (con B. Spinoza y A. Negri, pero al mismo tiempo más allá de ellos), y entre a] el poder de la comunidad política como sede, origen y fundamento (el nivel oculto ontológico) y b] la diferenciación heterogénea de funciones por medio de instituciones que permiten que el poder se haga real, empírico, factible, que aparezca en el campo político (como fenómeno), es necesaria, y marca la aparición prístina de la política, siendo al mismo tiempo el peligro supremo como origen de todas las injusticias y dominaciones. Gracias a esta escisión todo servicio político será posible, pero también toda corrupción u opresión inicia su carrera incontenible. (Dussel, 2006b: 30)

En resumidas cuentas, como afirma Dussel, debemos tener presente que en este pasaje dialéctico de la *potentia* a la *potestas* radicarán dos posibilidades: o bien se hace un uso debido del poder[88], o bien se llega a la corrupción de éste. En cualquier caso, sólo desde la *potestas* se puede corromper el poder, pues desde el *en sí* de la *potentia*, como manifestación del *querer vivir* de la voluntad intersubjetiva, no hay aún lugar para la injusticia, la tiranía y la dominación, tan características de los Estados corruptos.

2.6. El ejercicio delegado del poder desde la obediencia a la comunidad

Como defiende Dussel, el poder siempre lo tiene en potencia la comunidad política. Deviene real gracias al papel de la *potestas*. Así, cuando la comunidad de voluntades decide darse un gobierno, al asumirlo comunitariamente, constituye verdaderamente un

[88] Dussel (2006b: 30) escribe: "El anarquista sueña con el paraíso perdido del poder indiferenciado en-sí de la *potentia* (donde no hay posible injusticia); el conservador adora el poder fijado y dominado como *potestas* (y en tanto se ejerce el poder institucionalizado como dominación)".

acto democrático de poder. Sólo después de este primer ejercicio institucional, constituyente de la discursividad simétrica propia de la *potentia*, podrá decidirse si se institucionaliza la *potestas* como monarquía o como república, por ejemplo. En todo caso, como bien expresa Dussel, al institucionalizarse la *potestas*, comienza el ejercicio delegado del poder en manos de los representantes. Tengamos en cuenta que al hablar de *ejercicio del poder* quiere expresarse concretamente la actualización del poder en algunas de sus posibilidades institucionales:

> De hecho, todo ejercicio del poder es institucional, porque el poder de la comunidad como *potentia* en-sí no es un momento empírico inicial en el tiempo, sino un momento fundamental que permanece siempre en acto *debajo* de las instituciones y acciones (debajo de la *potestas*). Cuando se habla entonces de "*ejercicio* del poder" significa que se lo actualiza en alguna de sus posibilidades institucionales. Como toda mediación es determinada heterogéneamente. No es lo mismo ejercer el poder electoral como ciudadano, que ejercer el poder presidencial como jefe del gobierno. Ambos, sin embargo, son *ejercicio*, actualización, aparición fenoménica en el campo político de una acción, de una institución cumpliendo una función por su operador. (Dussel, 2006b: 31)

El ejercicio delegado del poder significa que es una función que se cumple en el nombre del *todo* (unión de las múltiples voluntades) de la comunidad de vivientes[89]. En esto radica precisamente su universalidad: el fundamento de dicho ejercicio está en el poder de la comunidad. Por eso, el que ejerce el poder siempre lo hará *por* otro y *para* otro, nunca para él mismo. Por tanto, desde el ejercicio delegado, los representantes deben actuar en nombre del *todo comunitario* en cada uno de los actos que estos lleven a cabo. Debemos comprender entonces que ese poder es como una flecha que ha sido antes proyectada con *fuerza* por el *cuerpo vivo* del pueblo, en su impulso histórico por permanecer en la Vida. La dirección que toma la flecha en su trayectoria se da como un acto institucional de cumplimiento real de ese *querer vivir* que le caracteriza. De esta manera lo explica Dussel:

> Lo de *delegado* indica que actúa en nombre del todo (universalidad) en una función diferenciada (particularidad) emprendida con atención individual (singularidad). El ejercicio *singular* (privado) de una acción es la que se realiza en nombre propio. El ejercicio *delegado* (público) es la acción que se cumple en función del todo. El fundamento de dicho ejercicio es el poder de la comunidad (como *potentia*). El que ejerce el poder lo hace por otro (en

[89] Ese *todo* de la comunidad no debe entenderse como la mera suma de todos los miembros, sino como algo mucho mayor y significativo: como un organismo vivo, un *todo* orgánico. Desde el enfoque interpretativo de Dussel, la comunidad tiene mayor importancia que el individuo, visión muy diferente a la defendida por el pensamiento neoliberal.

> cuanto al origen), como mediación (en cuanto al contenido) para el otro. (Dussel, 2006b: 32)

Sin embargo, el poder se corrompe en su esencia si el representante de la comunidad decide actuar "ciegamente", movido por su propio interés, y olvidando que fue *llamado* para servir a su comunidad. En cierto modo, esta última idea nos recuerda de algún modo al planteamiento que en su tiempo desarrolló Tomás de Aquino. Al igual que Aristóteles[90], el filósofo italiano consideró que tanto la sociedad como el propio Estado son estructuras naturales, inherentes a la misma esencia humana. Además, ambos filósofos pensaron, como Dussel, que el hombre no es un individuo aislado que pueda alcanzar fines por sí mismo, sino que por naturaleza el ser humano es un ser social y político que necesita vivir en comunidad para llegar a desarrollarse plenamente, dignamente. Por eso, el bien propio no puede existir sin el bien común. Teniendo presente esta idea, Tomás de Aquino (2003) concibió al Estado como una "sociedad perfecta" que tiene a su disposición todos los medios e instrumentos necesarios para la consecución de su propio fin: el *bonum commune* de los ciudadanos. Por ello, el papel principal del gobernante es el de procurar que la sociedad viva de manera buena.

Entonces, si la verdadera política debe poner las mediaciones necesarias para hacer posible la realización del bien comunitario, el político, como representante de la comunidad, tiene el deber de *servirla*, de conseguir que el ejercicio delegado del poder beneficie a los miembros de su comunidad. Para eso, dicho político debe ejecutar correctamente aquellos actos que cumplan con el *querer vivir* de su pueblo, porque él ha sido *llamado* para poner en marcha la misión de ofrecerle lo que éste requiere para su permanencia y aumento de vida. Por ello, todo representante está obligado a utilizar el poder que le ha delegado la comunidad para servir a ésta, jamás en beneficio propio. En este sentido, Dussel nos recuerda que una verdadera política siempre necesita de

[90] En gran parte, Dussel asume muchos de los aspectos de la ética de Aristóteles, como, por ejemplo, la idea de que el Estado existe para lograr que los seres humanos de una comunidad puedan desarrollarse plenamente. En este sentido, sin el Estado el ser humano no podría vivir feliz. Recordemos que para Aristóteles el ser humano era considerado un animal político por naturaleza. Sin embargo, hay otras cuestiones en las que el filósofo mexicano se mantiene en una posición crítica con la filosofía aristotélica. De hecho, para Dussel, Aristóteles no pudo nunca superar el condicionamiento histórico, ya que le faltaba una conciencia crítica en relación al helenocentrismo. Al respecto, expresa el filósofo mexicano: "Esta "vida buena" suprema sólo podía vivirse en la *polis* griega, porque los bárbaros, los asiáticos o los esclavos no eran humanos en sentido estricto. Es una ética material ontológica (con elementos formales, como veremos más adelante), pero todavía regional, particular. Define una vida buena con pretensión de universalidad, pero cae en un particularismo convencional que deberá superarse" (Dussel, 1998b: 123). Para Aristóteles la esclavitud es considerada natural, y, por ello, la justifica como necesaria en la sociedad.

personas que tienen como prioridad esencial velar y cuidar de su pueblo, muchas veces tan oprimido y renegado por aquellos que dicen ser sus verdaderos representantes:

> Por el contrario, habrá que luchar para el nacimiento y crecimiento de una nueva generación de patriotas, de jóvenes que se dedican a reinventar la política, la "otra política", como Espartaco, Juana de Arco, G. Washington, M. Hidalgo o S. Bolívar, hasta un "Che" Guevara, Fidel Castro o Evo Morales. Todos ellos no fueron políticos de "profesión". Eran esclavos, pastoras, hacendados, curas o intelectuales, médicos, abogados o sindicalistas, pero por responsabilidad ética se transformaron en servidores de sus comunidades, de sus pueblos, en muchos casos hasta la muerte. ¿Qué puede ofrecerse más que la vida? (Dussel, 2006b: 35)

En este sentido, debemos comprender que para Dussel obedecer al pueblo supone en sí un acto de responsabilidad, entrega y amor a los seres humanos, al Otro. Por eso, nos recuerda desde el movimiento zapatista de liberación que "los que mandan deben mandar obedeciendo": "Cuando desde Chiapas se nos enseña que "los que mandan deben mandar obedeciendo" se indica con extrema precisión esta función de servicio del funcionario (el que cumple una "función") político, que ejerce como *delegado* el poder *obediencial*" (Dussel, 2006b: 36). Para el filósofo mexicano, el problema de la política comienza precisamente cuando no se reflexiona lo suficiente sobre esta concepción *servicial* del poder.

En definitiva, lo importante es asumir que se establece un círculo esencial que manifiesta el poder *positivamente*: el poder de la comunidad (*potentia*) forma instituciones políticas (*potestas*), que son puestas en marcha por representantes elegidos para cumplir la misión de cuidar de la vida de los miembros de la comunidad, con los requerimientos de un sistema de legitimidad, y dentro de una estrategia política que sea realmente factible para la vida humana. Por ello, los representantes no deben actuar movidos *desde sí* como fuente de autoridad absoluta, sino como ejercicio delegado, *obediencial*, para que sus objetivos tengan como fundamento primordial el bienestar de la comunidad. Este círculo es un proceso que, como bien ha sabido expresar Dussel, es esencial para producir, reproducir y aumentar la vida de la comunidad, siempre dentro de la legitimidad democrática, y en el horizonte de una factibilidad estratégica e instrumental crítica, que sea al mismo tiempo normativa.

El poder que se ha descrito es un poder *positivo*, que se manifiesta como la *fuerza* propia de la voluntad consensual de los ciudadanos, y que crea instituciones en beneficio siempre de la comunidad política. Por eso:

> Cada una de las instituciones, desde las micro-instituciones de la sociedad civil (a las que tanta atención presta M. Foucault) como las macro-instituciones de la sociedad política (a la que tanto crítica M. Bakunin), tienen un cierto ejercicio del poder, en estructuras diseminadas en todo el campo político, dentro de sistemas específicos, de manera que en cada una de ellas se puede cumplir ese carácter *obediencial*. (Dussel, 2006b: 37)

Sin embargo, el poder puede desplegarse de forma *negativa*, como dominación. Entonces, ya no podemos hablar del *poder obediencial* de un gobernante hacia su pueblo. En este caso, se puede expresar que el poder de la *potestas* se ha fetichizado. Este término, que utiliza Dussel, y que toma prestado de Marx cuando éste habla del capital, viene del portugués y significa hacer "dioses" como consecuencia de la imaginación dominadora del ser humano. En efecto: "Fetichismo e idolatría es semejante. Es un hacer "dioses" como producto de la imaginación dominadora del ser humano; dioses "hechos", que luego se los adora como como lo divino, lo absoluto, lo que origina el resto" (Dussel, 2006b: 40).

Recordemos que para Marx (1989), la fetichización del capital se producía por una inversión: el *trabajo vivo* (la subjetividad corporal del viviente), que es en realidad el fundamento de todo valor (y, por tanto, del capital) se convierte en una cosa u objeto al servicio del capital; mientras que éste, el producto cósico del *trabajo vivo*, se vuelve persona, fundamento. De manera semejante, Dussel explica el mismo proceso para mostrar cómo se produce la fetichización en el *campo político*:

> De la misma manera en la política, la *potestas* o el poder institucionalizado, que es un ejercicio *delegado* del poder originario de la comunidad o del pueblo (la *potentia*), […] *potestas* que está fundada en dicho poder del pueblo, se afirma ahora como la sede, como el fundamento, como el *ser*, como el *poder político propiamente dicho.* La "voluntad" del gobernante, del representante, de las instituciones, del Estado, que Marx expresa correctamente en "la voluntad es la razón", se torna el lugar del poder político en nombre del mismo gobierno o gobernante. (Dussel, 2006b: 42)

En cualquier caso, al igual que Marx (1972) explicó que el proletariado se convirtió en la clase alienada en relación a la clase burguesa; Dussel muestra, de forma semejante, que la *potentia* se puede convertir en una "masa pasiva" cuando cae en manos del poder corrupto de sus gobernantes, de la *potestas*. En este sentido, tanto el *poder del capital* como el de los representantes políticos corruptos son un poder ajeno y separado de la comunidad de productores, en el caso de Marx, y del pueblo, en el caso de Dussel. Al respecto, en la obra *Las metáforas teológicas de Marx*, el filósofo mexicano se apoya en una cita del autor alemán, en la que se percibe la esencia

fetichista del capital y del dinero, describiendo además la naturaleza de su patológico poder. El *poder del dinero* se fija como un poder externo a los productores e independiente de ellos. Y lo que originariamente se presentaba como un medio para suscitar todo lo concerniente a la producción humana, se convierte en una relación extraña a los productores (Dussel, 2007b: 65). Sin embargo, para Marx, que ese poder sea extraño a la Comunidad de productores no debería ser lo natural, porque en realidad el poder como tal pertenece realmente al proletariado, pues nace del producto de su trabajo *infinitamente* creador, el único que posibilita la dignidad de los seres humanos y su autorrealización en el mundo. Pero ese poder de la Comunidad de productores ha sido invertido, y como resultado de este proceso se ha producido toda una contradicción en nuestra sociedad: "El obrero es más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce" (Marx, 1972: 105).

Este alejamiento que hace que el poder se "desprenda" de la Comunidad de productores y se concentre en manos de capitalistas está igualmente presente en la concepción del *poder político* como dominación, pero tiene lugar desde otras categorías por tratarse del *campo político*. Lo vemos claramente cuando Dussel (2006b: 42) expresa la idea de que "la *potestas* se ha divinizado; se ha separado de su origen, y se ha vuelto sobre sí misma, autorreferencialmente". Se trata entonces del mismo proceso. Así pues, si el primero surge cuando el capital, una cosa, se absolutiza y diviniza sin tener en cuenta al proletariado, el segundo, aparece cuando una voluntad se aleja y absolutiza con respecto al pueblo. Pero para Dussel, lo esencial sería que el *poder político* se desplegara con el objetivo de hacer posible el aumento y desarrollo de la vida de la comunidad, necesario para cumplir con las dignidades humanas. Consideramos, entonces, que tanto para Marx como para Dussel el poder es esencialmente comunitario, y no individual. En el caso de Marx, éste debe pertenecer a la Comunidad de productores, y, sólo así nos aproximaríamos realmente al verdadero comunismo; en el caso de Dussel, el poder debe pertenecer a la comunidad política de los pobres y explotados de la Modernidad, y de esta manera, llegaríamos a conquistar una nueva etapa en la historia, que, sin lugar a dudas, superaría con creces las contradicciones que viven todavía arraigadas en nuestro presente y enfermo mundo humano.

Por último, pretendemos mostrar que si bien Marx manifestó la idea de que la enajenación propia que sufren los trabajadores se hace posible porque el *poder del capital* mantiene a estos separados unos de otros durante la actividad productiva; Dussel

también comprendió que una de las características esenciales del *poder político* en la sociedad neoliberal se produce porque la *potestas* termina destruyendo a la *potentia*, en el sentido de que "desune la comunidad, impide el consenso "desde abajo" del pueblo; crea conflictos. "Dividir para reinar" dice el adagio fetichista. El poder autorreferente sólo puede triunfar si destruye el poder originario y normativo de toda política: el poder de la comunidad política" (Dussel, 2006b: 45). Para nosotros, ambos filósofos han visto de forma adecuada que uno de los aspectos significativos del poder como dominación está en debilitar al máximo los lazos comunitarios de los seres humanos, para volverlos meras máquinas o marionetas sin Voluntad de Vida.

Parte Segunda

EL DESPLIEGUE DEL PODER DESDE LA *TOTALIDAD* DEL ORDEN POLÍTICO HEGEMÓNICO. LEGITIMACIÓN

Una vez comprendido la naturaleza del *poder político* y su importancia para el desarrollo digno de las comunidades humanas, nos hemos visto motivados a analizar una nueva cuestión: ¿cómo se despliega el poder en un orden político legítimo? En esta parte, hemos abordado ontológicamente el ejercicio del poder en los tres niveles que comprende el *campo político*: el *estratégico*, el *institucional* y el de los *principios normativos*. De esta manera, situados en el marco conceptual de Dussel, habremos cumplido honestamente con el propósito de reflejar todos aquellos momentos y dimensiones indispensables para el ejercicio efectivo del poder en un sistema político vigente que aún no presenta conflictos, y que muy a nuestro pesar, no están presentes de forma clara, completa y precisa en los planteamientos de los filósofos y corrientes de pensamiento concernientes a la esfera de la filosofía política europea-norteamericana.

1. El *espacio* de actuación del *poder político*: el *campo político*

El concepto de *campo político* es central en la Política de la Liberación porque servirá para situar los diferentes niveles de las acciones e instituciones en los que los sujetos llevan a cabo diversas funciones, dentro de las cuales se encuentran organizados numerosos sistemas y subsistemas. Desde la interpretación que hemos efectuado sobre dicho concepto, hemos considerado oportuno describirlo para explicitar todo lo mejor posible el concepto de *poder político* dusseliano. De esta manera, comprender en qué consiste realmente el *campo político* y qué elementos lo integran, nos servirá esencialmente para diferenciar el ejercicio del *poder político* de otro tipo de poder. Por tanto, en una primera aproximación podemos considerar el *campo político* el horizonte mismo donde se mueve el *poder político*.

Como indica Dussel, el tratamiento que le ha ido dando a esta categoría es similar al uso que en su momento le otorgó Pierre Bourdieu[91], ya que considera que la propuesta del filósofo francés resulta menos ontológica, más empírica y concreta que, por ejemplo, el *mundo* heideggeriano, la *Lebenswelt*[92] husserliana o el *sistema* luhmanniano. De todas formas, el filósofo mexicano tendrá en cuenta los aportes ontológicos y fenomenológicos de todos estos filósofos. Por ello, expresa: "no los descartaremos sino que los situaremos dentro del *mundo*; incluiremos así diversos *sistemas* y *subsistemas* en el campo político que las hacen nociones muy útiles para nuestro propósito" (Dussel, 2009: 90).

Dussel parte de la idea de que el *campo político* es un ámbito atravesado por numerosas *fuerzas*, es decir, por múltiples actores que se *mueven* con una determinada

[91] Como expresa Dussel, Bourdieu utilizó la categoría de *campo* para llevar a cabo un estudio sobre la biografía de Heidegger. Dussel sintió interés en el modo en cómo Bourdieu articuló metodológicamente y de forma compleja los campos *político, universitario* y *filosófico*, que vinieron a explicar muy bien la posición del filósofo alemán al comienzo del siglo XX. En relación a esta cuestión, expresa Dussel (2009: 95), teniendo en cuenta a Heidegger: "Creyó poder utilizar el partido nazi como instrumento para su proyecto teórico de renovación en el *campo universitario*, pero al final quedó enredado en el *campo político* en posiciones con las que simpatizaba (y por ello nunca pudo negarlas), y no logró realizar nada significativo en el campo universitario, pero alcanzó verdadera notoriedad en el *campo filosófico* (nivel en el que logró expresar de manera apasionada una compleja construcción textual de lo que acontecía en los dos otros campos, y del cual el mismo Heidegger no podría dar acabada cuenta de su éxito). Magnífica demostración metodológica, la de Bourdieu, del modo como tres campos se articulan y se cruzan en complejísima estructura". Para nuestro filósofo, sin duda, esta forma rigurosa de articular dichos campos le influirán notablemente en su propia manera de comprender, no sólo la relación que existe entre los *campos político, económico, social, educativo, cultural*, etc., y la forma que tienen de estructurarse, sino también la relación de coexistencia que tiene lugar entre los diversos *niveles* con respecto a las *esferas* del *campo político* (ecológica, económica y cultural).

[92] Con respecto a esta categoría, aclara Dussel (2009: 163, nota 11): "El *Lebenswelt* no es el "en-donde" los sistemas colonizan, sino que es el todo dentro del cual hay sistemas componentes de la misma "vida cotidiana"".

voluntad y un cierto poder. Ahora bien, es importante tener en cuenta que esas *fuerzas* o voluntades no pueden identificarse, simplemente, con "un simple agregado de individuos, sino de sujetos intersubjetivos, relacionados ya desde siempre en estructuras de poder o instituciones de mayor o menor permanencia. Cada sujeto, como *actor*, es un *agente* que se define en relación a los otros" (Dussel, 2006b: 16). Desde este punto de vista, es erróneo considerar entonces que cada una de las funciones que lleva a cabo un sujeto en un determinado ámbito práctico se pueda realizar sin tener como referencia las otras muchas funciones que desempeñan los demás sujetos en ese mismo ámbito. En este sentido, la subjetividad de cada actor se va construyendo (y es posible) gracias a las relaciones intersubjetivas mantenidas con los demás. Veamos primero cómo explica Dussel las características esenciales que comprende la categoría de campo.

En primer lugar, es necesario entender que el *mundo cotidiano* está constituido por diversos *campos* (como por ejemplo el *campo económico* de relaciones de producción o el *campo social* de las clases), y cada uno de ellos puede estar atravesado por muchos otros. A su vez, un determinado campo puede estar también cruzado por múltiples sistemas; es decir, como indica Dussel (2006b: 18), "el campo político puede estar institucionalizado por un *sistema* liberal o socialista real, o por el *sistema* de participación creciente (como lo intenta la Revolución bolivariana de Venezuela o la de Evo Morales en Bolivia)". Al igual que los *campos* se cruzan, los sistemas de cada campo también lo hacen. Por ejemplo, el sistema capitalista puede cruzarse con el sistema liberal.

En segundo lugar, cada campo tiene grupos de intereses, de jerarquización y de maniobras que se establecen con sus propias expresiones lingüísticas, simbólicas, explicativas e imaginarias, las cuales, a su vez, se encuentran insertadas en determinadas acciones puestas con finalidades, repetidas en instituciones y estructuradas en consensos y alianzas, pero también en enemistades. En todo caso, como afirma Dussel (2006b: 17), "son estructuras prácticas de poder de la voluntad y narrativas para ser conocidas por la razón práctica intersubjetiva". Estas características hacen que un determinado campo esté comprendido por un *espacio* político de cooperación[93], de coincidencias e, incluso, de conflictos.

[93] En efecto: "No es entonces la estructura pasiva (del estructuralismo), sino un ámbito de interacciones, que no sólo se distingue de la lógica de la mecánica cartesiana, newtoniana o einsteiniana, sino que se aproxima más a la lógica de la termodinámica de la teoría de la complejidad, con relaciones bifurcadas (o plurifurcadas) de causa-efecto no lineales sociales, políticas" (Dussel, 2006b: 17).

En tercer lugar, como aclara el filósofo mexicano, aunque es inevitable que existan determinadas tensiones, el *campo* guarda una cierta unidad, que si desapareciera, dejaría de ser un *campo*, dando lugar a posibles prácticas contradictorias y sin sentido. De esta forma: "en dicha unidad existe una cierta agenda, una cierta actualidad de temas, cuestiones, oposiciones más urgentes antagonistas. Hay que saber descubrirlos en cada caso" (Dussel, 2009: 91-92). Para Dussel, el concepto de *shi* (potencial estratégico) en la estrategia china ilustra muy bien este asunto. Como sabemos, la estrategia china se caracteriza ante todo por ser una práctica que viene determinada por el cálculo lógico, en cuanto la sociedad es entendida como un *campo de fuerza* en continua tensión, y, por ello, es necesario un hábil conocimiento para derrotar al enemigo.

En último lugar, todo *campo* se encuentra delimitado. Lo que está situado *dentro* de éste queda definido por las reglas que estructuran las prácticas que se han permitido en dicho *campo*. Por el contrario, lo que queda *fuera* es aquello que no le corresponde en absoluto. Pero lo interesante de esta cuestión es ver como "los *límites* definen la superficie que fija la esfera del cumplimiento normativo de su contenido, diferenciando lo posible de lo imposible" (Dussel, 2006b: 17). En este sentido, Dussel (2009: 163, nota 20) afirma que lo imposible "es aquello que *supera* el horizonte del campo y lo transforma en *otra práctica*". El ejemplo que nos presenta el filósofo latinoamericano es muy significativo. El fútbol es un juego que, como sabemos, forma parte del *campo deportivo*, y por tratarse de una práctica dentro de un determinado *campo* debe cumplir unas reglas determinadas (normatividad del deporte) que deben ser respetadas por todos los participantes. Así, si en un partido de fútbol un jugador le propiciase un golpe a un jugador del equipo contrario, recibiría, según las reglas de este juego, una penalización. Pero, si volviese a golpearlo de forma irracional y brutal, esta vez no se consideraría cierto acto una mera falta, pues habría traspasado, por así decirlo, el *campo deportivo*. Ahora más bien se situaría en el *campo político* de la vida cívica, y no habría más remedio que denunciarlo a la policía, y considerarlo un transgresor de la ley. Se concluye, por tanto, que cuando el *campo político* es atravesado por la dominación, dicho *campo* cambia de naturaleza y da lugar al "campo de guerra" o del "cálculo", propio de una ingeniería técnico-instrumental. De esta manera, se habría pasado a un tipo de acción o de institución imposible como *política*. En palabras de Dussel (2009: 94): "Se habría sobrepasado la "línea" de lo políticamente "posible". Esa acción, que ya es resultado de la corrupción de la política, puede ciertamente ser de otro tipo; puede ser

una acción puramente violenta, dominadora y negadora extrema de la autonomía, la libertad o simplemente de la vida del Otro". Por ello, cuando nuestro filósofo se refiere a *campo político*, quiere expresar concretamente un *espacio* donde los actores políticos actúan públicamente cumpliendo una serie de principios: "los ciudadanos (como *potentia*); y, en segundo lugar, los representantes de los ciudadanos en las instituciones políticas (como *potestas*). Esto supone que los participantes del campo respetan la disciplina mínima que esto supone" (Dussel, 2009: 94), al igual que debe respetarse en el caso del deporte. Se trata entonces del *espacio* de actuación del *poder*, que desde las numerosas instituciones, debe ejercerse cumpliendo para ello con unas determinadas reglas (normatividad) concernientes a ese *espacio* en concreto. El poder como *poder político* queda limitado entonces por una determinada lógica y racionalidad, que sirve de frontera entre lo que pueda considerarse un acto político legítimo y otro ilegítimo o injusto. Precisamente, por ese motivo, toda acción violenta que excluya al Otro de la vida de la comunidad no puede considerarse racional (y mucho menos justa) desde el punto de vista político, porque, como bien nos recuerda Dussel, y esto es central en la Ética y Política de la Liberación, todo ejercicio violento emprendido contra ese Otro es negación de la fraternidad, y de toda racionalidad práctica, que impide en cierto modo que la política como tal cumpla exitosamente su *propia* y exclusiva finalidad: hacer posible el desarrollo y permanencia de una vida humana digna. Por tanto, cada campo que comprende el *mundo de la vida* existe necesariamente para que los seres humanos puedan vivir plenamente, porque, al fin y al cabo, el *campo* posibilita, estructura y fortalece la intersubjetividad. Ciertamente, cada uno de nosotros hemos sido creados gracias a esa intersubjetividad, comprendida ésta como la relación que establecen entre sí los seres humanos con el objetivo de asegurar que un determinado orden permita a estos desarrollarse dignamente. Por el contrario, la violencia termina destruyendo la intersubjetividad en el momento en el que se rompen los "lazos" de la fraternidad entre los seres humanos, dando lugar a determinadas relaciones de dominación, que hacen que el mismo *campo* de la política quede sembrado por la tiranía y el terror.

En definitiva, el concepto de *campo político* comprende ese *espacio* de acción del *poder político* que despliegan los actores, siempre por el cumplimiento estricto de una serie de normas y parámetros que delimitan de alguna manera la acción, para que ésta pueda desarrollarse realmente como *política*. Ciertamente: "Si la voluntad es el querer vivir, y el poder es el poder-poner las mediaciones para la permanencia y aumento de vida, gracias a la razón estratégico-discursiva el *campo político* se

constituye como un espacio del ejercicio delegado del poder disciplinado, racionalmente: humanizado" (Dussel, 2009: 94).

2. La "construcción" del *poder político* desde la *totalidad* del orden hegemónico. Los tres niveles de lo político

Al estudiar la naturaleza del *poder político* debemos analizar con cierto detalle los tres niveles que comprende la política (la acción estratégica, las instituciones y los principios). Curiosamente, la relación que existe entre el poder y estos diferentes niveles puede parecernos semejante a la estrecha conexión que hay establecida entre la propia Vida, como principio y fuerza interna de la naturaleza, y toda aquella estructura material que realiza las diversas funciones vitales, y que puede ser desde una simple célula hasta el organismo más complejo que podamos imaginar. La Vida como tal se encuentra inmersa en cada célula de nuestro cuerpo, y es su *fuerza vital* inagotable la que de forma efectiva consigue coordinar y dar unidad a todas las estructuras y sistemas fisiológicos (esquelético, digestivo, nervioso, muscular, respiratorio, circulatorio, endocrino, etc.) que comprende nuestro organismo vivo. Ahora bien, si alguno de estos sistemas enfermara, nuestra propia vida correría grave peligro, y podría incluso desaparecer. Lo mismo ocurre en el caso del poder, que es sin duda aquella *fuerza humana* que hace posible la existencia del *cuerpo político*. Pero además, gracias a la coordinación y codeterminación de todos sus niveles y esferas es posible también que el propio poder pueda efectuarse de forma *positiva*, llegando así a desarrollarse de tal modo que las comunidades humanas puedan gozar de plena dignidad.

De todas formas, al igual que el científico sólo puede explicar el fenómeno de la Vida estudiando las estructuras características de los organismos vivos, el filósofo político podrá comprender también qué es realmente el poder y cómo se desarrolla éste en las comunidades humanas gracias a la indagación que puede efectuar sobre los niveles y esferas que abarcan lo político, porque el poder como tal se encuentra de alguna manera "funcionando" en todos y cada uno de ellos, otorgándoles sentido, unidad y consistencia, aunque también la compleja y racional coordinación de todos estos niveles y esferas son los que, al fin y al cabo, hacen posible que el poder pueda desplegarse exitosamente.

Más allá del tratamiento que llevó a cabo K.O. Apel en el nivel transcendental, Dussel defiende la idea de que es necesario establecer tres niveles para organizar

correctamente la estructura de la política. Por eso, según nos advierte el filósofo mexicano, es necesario superar el planteamiento que Apel realiza de la política, en la que establece una parte "A" (corresponde al principio discursivo) y una parte "B" (de aplicación de los principios a la economía, a la política, etc.), pues aún le faltaría establecer el nivel *estratégico*. La crítica a Apel es rotunda en este sentido:

> Apel no ha imaginado un "nivel C" (porque le interesa solamente la "fundamentación" de los principios o su primera "aplicación", pero no el desarrollo suficiente de una ética completa, y mucho menos de una política), que debería incluir el *nivel* de las acciones y de las instituciones políticas concretas, empíricas, actualidad del proceso estratégico de la razón política. (Dussel, 2009: 39)

Al igual que Apel, John Rawls también describe los niveles de lo político, pero los clasifica de la siguiente manera: a) los principios, b) las instituciones y c) los fines de la acción. Dussel está de acuerdo con el esquema de Rawls, pero invierte el orden de exposición de éste. El motivo de este cambio es por el hecho de que Dussel ha preferido "ascender de lo abstracto a lo concreto" –siguiendo así al mismo Marx–, pues, como el mismo filósofo afirma, "la acción política es más abstracta y simple que las instituciones, que son más complejas y que, además presuponen a la acción estratégica que las funda, las alienta o destruye por dentro" (Dussel, 2009: 40). De esta manera, identificará el "Nivel A" con la acción estratégica, el "Nivel B" con las instituciones y el "Nivel C" con los Principios normativos.

Ciertamente, hemos considerado importante analizar dichos niveles porque no sólo explican la naturaleza del poder y su particular ejercicio dentro del *campo político*, sino que además nos proporcionan las claves necesarias para comprender dónde y por qué radican las grandes injusticias, que siembran el caos y la muerte de tantos seres humanos en nuestro mundo. Es, por ello, un asunto primordial que no puede pasarse por alto, pues ahora más que nunca necesitamos un fundamento *positivo* último, que se apoye en la *pretensión de verdad y legitimidad*, y que, además, consiga efectuar una descripción de la *voluntad* y del *poder político* en su sentido *fuerte*, *positivo*.

2.1. La acción estratégico-política. El éxito del *poder político*

Como indica Dussel, el "nivel A" ha sido considerado el elemento fundamental de la política para muchos filósofos. En concreto, para el filósofo mexicano es importante que tengamos presente que la acción estratégica es el objeto práctico por excelencia de la

política, aunque no el único. Sin embargo, su importancia es incuestionable: tanto los principios y normas, como las macro o micro estructuras, son momentos de una determinada acción, o surgen por sus múltiples relaciones.

Para conseguir una mayor concreción en nuestro análisis, hemos considerado oportuno hacer una descripción de los diferentes puntos de vista que recoge Dussel a la hora de abordar el tema de la acción estratégica. Por eso, hemos señalado diversas dimensiones propias de este nivel que desarrolla Dussel en diálogo con determinados filósofos y corrientes de pensamiento. La importancia de todas ellas es decisiva, y, aunque los enfoques de todas estas corrientes filosóficas por sí solas son insuficientes para el autor mexicano, siempre arrojan luz en el desarrollo de una compleja Política de la Liberación. Dichas dimensiones son: la *acción estratégica*, *la acción hegemónica,* el *poder consensual político* y la *acción colectiva: "el bloque histórico en el poder*". Como veremos, cada una de estas determinaciones juega un papel esencial para que el ejercicio del *poder político* pueda desplegarse de forma efectiva.

1. *La acción estratégica*

Nos hemos percatado de que Dussel, a la hora de explicar lo característico de la *acción estratégica,* tiene en cuenta un factor sumamente determinante: la *contingencia política*. En este sentido, hay que comprender que toda acción política llevada a cabo es de una u otra manera un tanto incierta, inexacta y nada segura. Como indica el mismo filósofo, la *contingencia* como tal tiene como causa esencial la indeterminación de la libre voluntad. Es importante tener claro que toda acción estratégica debe encontrarse siempre insertada en los límites de lo posible, pues como señala Dussel, intentar lo *imposible* empíricamente nos llevaría a una acción política improbable de realizar con éxito. Por eso, nos movemos en el nivel de lo *contingente*, que de alguna manera se opone a lo *necesario,* que sería, por ejemplo, el caso del efecto de una ley físico-natural. Pero, precisamente, como nos movemos en el ámbito de lo posible, que nos proyecta inevitablemente a la forzada contingencia humana, la acción estratégica, como nos indica Dussel (2009: 107), se situará "en el centro de una indefectible dificultad en el proceso de la decisión en su operabilidad", por lo que toda decisión estará sometida a una cierta incertidumbre a la hora de su ejecución, "en cuanto imprevisible e impredictible con exactitud matemática y ni siquiera estadística, irrepetible, indecidible con certeza, indecible con perfecta verdad, y siempre *singular*" (Dussel, 2009: 108).

Por tanto, desde el concepto de *contingencia* llegamos a aproximarnos a la noción de *acción estratégica* que nos brinda el pensador mexicano:

> Su complejidad y concreción es máxima, y es igualmente la que se presenta (fenómeno) primero (siendo por ello superficial, visible, y lo inmediatamente detectable) en la política, ya que sustancialmente "lo político" tendrá siempre que ver con una *acción estratégica*. La acción estratégica es el *objeto práctico* por excelencia de la política, pero no el único. En cierta manera la política es un tipo de acción. Las normas, máximas o leyes, las micro o macro estructuras, siempre son momentos de una acción o están constituidas por sus relaciones". (Dussel, 2009: 108)

Al tratar la cuestión de la *contingencia* en la estrategia política es imposible no mencionar a Nicolás Maquiavelo[94], que, como se sabe, tuvo como máxima prioridad restaurar la unidad de Italia. Por ello, centró casi por completo su reflexión en el modo más apropiado en que los príncipes debían utilizar ciertos medios y tácticas para mantener y aumentar el poder y la autoridad. Sin embargo, Dussel se ha percatado de un factor que no ha tenido muy en cuenta el filósofo italiano a la hora de desarrollar el tema, y que supone un inconveniente que no podemos eludir aunque quisiéramos: despojar a la acción política de toda normatividad[95]. Ciertamente, sin el apoyo de ésta, la acción estratégica quedaría reducida a una mera acción técnica o instrumental, como la que describe Weber, y que veremos más adelante.

Dussel parte de la idea de que toda acción política es estrategia. Pero estrategia no como mera acción instrumental, que como bien sabemos tanto preocupó a la Escuela de Frankfurt en su momento, sino como una acción política que va dirigida a determinados sujetos que se encuentran siempre ocupando espacios prácticos de relaciones en cuanto a una jerarquización, ofreciendo por ello resistencia, o cooperando

[94] En *El príncipe* el pensador italiano se centró principalmente en aconsejar a Lorenzo II de Médicis una serie de cualidades que debía poseer un gran príncipe para gobernar a su pueblo con *virtud* política. Entre las cualidades más importantes estaban la fidelidad, la integridad, la clemencia, aunque bien era cierto que más que poseerlas para Maquiavelo lo fundamental era que el soberano supiera aparentarlas de cara a los súbditos. En este sentido, para Maquiavelo no era una cuestión tan sumamente importante conocer cuál era el mejor y legítimo gobierno como la de encontrar la táctica política más adecuada para conservar y aumentar el poder. En nuestro anterior capítulo, hemos visto la relevancia que tiene la factibilidad estratégica para la supervivencia y el desarrollo de las comunidades humanas. Sería impensable, por lo tanto, que una comunidad pudiese vivir sin desplegar en la práctica la acción estratégica. Nicolás Maquiavelo así lo contempló.

[95] Como expresa Dussel (2009: 468), para Maquiavelo conservar la vida de la comunidad era un medio para que el príncipe se mantuviera firme en el poder: "Maquiavelo libera a la política de las virtudes antiguas que se habían tornado hipócritas e inútiles. Pero en su lugar deja *reglas estratégicas*, entre las cuales la sobrevivencia de la comunidad es conveniente para garantizar al príncipe la continuidad del ejercicio del poder. En este caso, la referencia a la vida de la comunidad no es *un fin en sí* (diría Kant), sino un *medio* para el fin de ejercer el poder como *potestas*-dominación".

en un campo de fuerzas que forma el *poder*. Por ello, es necesario también apoyarse en la *voluntad consensual*, la cual otorgará la *unidad* necesaria para alcanzar los proyectos políticos requeridos. Porque si no existe un verdadero consenso entre los ciudadanos el *poder político* tenderá a debilitarse, y, finalmente, a corromperse (ya que el poder habrá sido expropiado de la comunidad, convirtiéndose en un ejercicio de dominación por parte de los representantes políticos).

Por otro lado, al mostrar la *contingencia* como un elemento imprescindible en la política, también nos interesa rescatar la interpretación que ha desarrollado Dussel sobre el pensamiento chino. Al fin y al cabo, éste supone el más antiguo arquetipo de reflexión estratégica, al interpretar toda la realidad cósmica y social como estructuras de *fuerza* en continua tensión. Al respecto, expresa Dussel:

> Los chinos observan en primer lugar la estructura misma de fuerzas estratégicas enfrentadas de ciertos miembros, grupos o ejércitos. La ontología china, ya lo hemos indicado, es una *ontología estratégica*, polémico-política y aun cósmica, porque la misma naturaleza es interpretada desde la estrategia, militar en último término. (Dussel, 2009: 108)

Y, particularmente, al filósofo mexicano le interesa recordar algunas características propias de la acción estratégica bélica, así como también la larga reacción crítico-filosófica que encierra su peculiar contenido filosófico, y todo ello porque, como nos indica el mismo filósofo, la ontología china es una ontología de la estrategia (bélica). En este sentido, hemos de considerar que en la guerra existe una gran coordinación de señales y movimientos de los combatientes donde impera más el conocimiento fáctico que la utilización de la fuerza. Por ello, la guerra se convierte en el arte de la estrategia por excelencia:

> El general no es hombre de espada sino de señales (tambores, banderines, estandartes) por las que orienta a su ejército; no es el héroe que arriesga la vida (como Ciro o Alejandro Magno al frente de su caballería), sino un sabio reflexivo, astuto y lejano. La guerra como la teatralización ritual de la nobleza primitiva deja lugar al silencioso y secreto conocedor del arte estratégico. El gran guerrero, a partir del período de los catorce Estados Guerreros (desde el siglo v a. C), invierte los valores militares al universalizarse la guerra. (Dussel, 2009: 108)

En los ejércitos predominaba una actitud sumisa, obediente y astuta por encima de la fuerza, la violencia y el riesgo. Nada mejor que ser un auténtico desconocido para el enemigo, al mismo tiempo que se hace imprescindible conocerlo muy bien: "plegándose a su forma concreta, como el agua adopta la forma de la superficie por la

que discurre, aunque sea muy rugosa, áspera e irregular" (Dussel, 2009: 109). En este sentido, el *principio organizativo* (*li*) de la realidad debe conocerse para poder controlar aquello que enfrenta al estratega.

Por tanto, para el pensamiento político chino es más importante, a la hora de alcanzar la deseada victoria, mostrarse "sin forma", parecer invisible, que manifestar las intenciones al enemigo, lo que ayudará de alguna manera a reflexionar sobre sus puntos débiles. Por el contrario, el que se manifiesta visible ante el contrincante puede ser descubierto, actitud peligrosa que le conducirá a ser controlado y, finalmente, vencido. Por esta razón, el *desconocido* es quien realmente tiene el poder, el cual lo ejerce sobre el que es *conocido*:

> La dominación es panóptica: ver sin ser visto. Hay que conocer la naturaleza humana; y en especial sus pasiones e inclinaciones: el deseo de recompensas y el temor al castigo mueve a los hombres, piensa el empirismo chino. El general debe ser más temido que los enemigos, y más admirado que la vida. Cada batallón lo constituían cinco miembros. Si mataban un enemigo y moría alguno de ellos en igual número, no había mérito alguno. Si eliminaban un enemigo eran recompensados. Si perdían hombres sin lograr eliminar contrarios eran condenados a muerte ellos y sus familias. Todo era regulado por un principio de "economía de fuerzas". (Dussel, 2009: 109)

Para Dussel, esta forma de emplear la acción estratégica encierra en realidad un autoritarismo donde el ejercicio del poder se confunde con la manipulación y el ocultamiento de los actores y de sus actos. Por eso, aunque este tipo de estrategia política tiene buenos resultados para ganar una guerra, carece por completo de una ética de principios normativos que promueva la realización de la dignidad de los seres humanos. Partiendo de esta consideración, se puede pensar que la vida de los combatientes chinos tenía como fin último ganar la batalla. De hecho, ante la sangrienta lucha, la vida de los soldados carecía de un reconocimiento digno, ya que sólo tenía valor si el enemigo finalmente era derrotado. Desde este enfoque, el *poder político* puede explicarse como el despliegue de una *violencia disciplinada* que tiene como fin esencial el aumento y desarrollo del propio poder gracias a la muerte del Otro. En este sentido, la estrategia calculadora sin Principios éticos era la fórmula perfecta, por así decirlo, para aumentar y mantener vivo ese poder dominador, con el objetivo de controlar a los sujetos. Por ello, Dussel (2009: 110), desde una cita perteneciente a la obra *Tratado de la Eficacia* de Jullien François, expresa: "No es extraño que toda la filosofía china, comenzando por Confusio, se levantó contra este manejo de la estrategia

y elaboró una ética en la que "el poder no es un fin en sí, y el *Tao* de la sabiduría es decididamente superior al *shi*"".

A partir de esta explicación, distinguimos una diferencia considerable entre la concepción de estrategia política que defiende la filosofía china, y la que sostiene la Filosofía de la Liberación. Recordemos que para Dussel el poder no puede enmarcarse nunca en un ámbito que se sitúe *fuera* de una ética de Principios normativos, ya que en ese caso se desarrollaría como el despliegue de una dominación irracional que llevaría a los seres humanos al sufrimiento, y más tarde a la muerte violenta. Por el contrario, el *poder político*, al poner las *mediaciones* necesarias para la permanencia y desarrollo de los miembros de una comunidad, se puede definir como la "expansión de una Voluntad realizadora de la Vida como sobre-vivencia" (Dussel, 2009: 113).

Ahora bien, si partimos de visiones diferentes acerca del significado y sentido del papel de la estrategia, es inevitable que caigamos en concepciones opuestas o diversas sobre el *poder político*, pues éste empieza a desplegarse en la acción política, y a partir de ésta el poder irá tomando un camino u otro en la vida compleja de una comunidad política. En la filosofía china, el poder tiene sentido si se despliega como dominación a los sujetos, los cuales deben ceñirse a las leyes y normas lanzadas *desde arriba* por muy irracionales o caprichosas que puedan parecer; en cambio, en la Filosofía de la Liberación, el poder tiene sentido si está al servicio del desarrollo de la vida humana, por eso, siempre tiene como prioridad proteger y mejorar la vida de los más débiles.

Dussel también se centrará en el pensamiento de Max Weber y Hannah Arendt para tratar el tema de la *acción estratégica*. Ambos pensadores se encuentran influidos por la cuestión de la división tripartita aristotélica (el pensamiento o la inteligencia, *theoretikê*, la acción práctica, *praxis*, y la producción, *poiésis*).

En relación a Weber, éste analiza el sentido de la "acción social" dentro de la línea neokantiana, desde la que distinguirá, por un lado, el nivel empírico de los hechos explicables por la ciencia (juicios empíricos), y, por otro, el nivel *noumenal*, que ahora es sustituido por el de los valores (juicios de valor)[96], ya que la tradición neokantiana optó por descartar de su teoría del conocimiento la noción de *noúmeno* o *cosa en sí*, al considerarla una adherencia conceptual que no podía ser probada por los hechos. Desde esta visión, el pensador alemán distingue una acción racional con arreglo a fines, que

[96] Estos juicios son subjetivos, como el juicio del gusto.

procede a partir de juicios empíricos en relación a la ciencia, y una acción racional con arreglo a valores, que opera con juicios de valor. Con el primer caso, el filósofo alemán se refiere a aquellas acciones que van motivadas estrictamente por el fin, los medios y las consecuencias implicadas. En estas acciones deben necesariamente sopesarse racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias y los diferentes fines entre sí, y, además, están destinadas a "quien *no actúe ni* afectivamente (emotivamente, en particular) *ni* con arreglo a la tradición" (Weber, 1944: 21). Con el segundo caso, Weber hace referencia a una determinada acción que no tiene en cuenta las consecuencias previsibles derivadas de ésta, y que, por ello, "obra en servicios de sus convicciones sobre lo que el deber, la dignidad, la belleza, la sapiencia religiosa, la piedad o la transcendencia de una "causa", cualquiera que sea su género, parecen ordenarle" (Weber, 1944: 20-21).

Sin embargo, lo realmente importante para Dussel es mostrar que Weber, partiendo de toda esta visión sobre los tipos de racionalidad, concibe el fundamento de la política desde el nivel *material* de la estrategia de relacionar ciertos fines a determinados valores, los cuales son necesariamente particulares, es decir, dependen por completo de la visión particular que desarrolle un determinado sujeto o cultura. Lo que significa que todos los valores tienen el mismo peso, por lo que no habría ninguno más importante que otro. Indudablemente, este enfoque será duramente criticado por Dussel, ya que impide en cierta manera que los valores lleguen a establecerse desde un criterio intersubjetivo y universal, que como sabemos, articulado a la necesidad de hacer posible el desarrollo digno de la vida humana (fin esencial de la política), es el que aporta validez y legitimidad a la hora de llevar a cabo diversas acciones en el *campo político*. Por ello:

> Hemos intentado mostrar en nuestra *Ética de la Liberación*, que los valores se fundan siempre en la necesidad de la permanencia (producción, reproducción) y aumento (desarrollo) de la vida humana. Hemos igualmente indicado allí como reductiva toda filosofía práctica fundada en última instancia en los valores. Por ello, en Weber, la razón estratégica quedaría subsumida en una racionalidad formal medio-fin. (Dussel, 2009: 111-112)

De esta manera, aquello que mueve al político a ejercer el poder es una cuestión de fe personal, por lo que la razón estratégica corre el riesgo de caer en una abstracta fidelidad motivada por ciertas convicciones individuales. Para Dussel, sin duda, Weber

caerá en ciertos dilemas irresolubles[97], ya que, por un lado, cuando relaciona la ética con la política, opone una "ética de la convicción" y una "ética de la responsabilidad" (dualismo), y, por otro lado y al mismo tiempo, ambas se presentan como una unidad en tensión, "Ética de la convicción" y "ética de la responsabilidad". Como sabemos, con la primera el filósofo alemán se refiere a un tipo de ética que nos lleva a actuar de acuerdo a nuestras propias ideas, pero sin relación alguna con las consecuencias. La segunda, en cambio, valora las consecuencias de los actos, y confronta los medios con los fines. Ciertamente, para nuestro filósofo mexicano, Weber comete varios errores importantes, al no conocer el Principio ético universal (desde una razón material de la reproducción de la vida) ni el Principio moral formal intersubjetivo (desde una razón discursiva): por un lado, "niega que la ética de la convicción (de recta intención) tenga algo que ver con la objetividad científica, con el mundo empírico de los juicios de hecho" (Dussel, 1998b: 277). Hay que dejar claro que para la Ética de la Liberación sí se puede llevar a cabo juicios de hecho en relación a la verdad practica vida-muerte del sujeto ético: "No nos referimos a juicios de hecho de la razón instrumental que proceden del cálculo medio-fin, *formales*, sino juicios en referencia a la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, materiales (pero materialidad no en el sentido weberiano) y desde cuyo ámbito se pueden juzgar críticamente los fines y valores" (Dussel, 1998b: 134). Pero, por otro lado, Dussel se percata de que Weber cae en ciertas contradicciones y articulaciones erróneas, puesto que al mismo tiempo que niega que la "ética de la convicción" tenga relación con el mundo empírico de los juicios de hecho, pretende mostrar que la "ética de la responsabilidad", relacionada con la calculabilidad de las consecuencias compatible con la ciencia, no puede actuar sin la convicción valorativa en el campo práctico de la política.

Por tanto, para Weber, como expresa Dussel (1998b: 277): "La ética de convicción consiste sólo en juicios de valor, de gusto, subjetivos, relativos a las culturas, exentas de calculabilidad medio-fin posible". Para el filósofo mexicano, lo relevante es señalar que Weber confunde lo *material* con el mero ámbito de los valores culturales, sin tener en cuenta el Principio material universal de la Ética de la Liberación (que tiene que ver con la problemática de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de la víctima), y lo *formal*, con la relación abstracta medio-fin de la

[97] Como expresa Dussel, estos errores se producen por el hecho de que en Weber "tanto el dualismo como la forzada articulación son fruto de no conocer ni el principio ético material universal (crítica anticipada de Marx desde una razón reproductora de la vida), ni tampoco el principio moral formal intersubjetivo (crítica de Habermas desde la razón discursiva)" (Dussel, 1998b: 277).

racionalidad instrumental, ignorando el Principio formal universal defendido por la Ética del Discurso, en donde es imprescindible el consenso entre todos los miembros de la comunidad para que lo acordado alcance validez universal. En este sentido, expresa Dussel (1998b: 278): "Ambos ámbitos se encuentran así dentro del estrecho horizonte que hemos denominado de razón instrumental, consistiendo en juicios de hecho abstractos o de valor meramente culturales, enunciados desde un paradigma de la conciencia solipsista pre-lingüística".

La solución que aporta Dussel puede parecer en cierta manera semejante a la de Weber, aunque, como él mismo indica, es contraria. En este sentido, el filósofo de la liberación articula una *ética de la convicción* de la intención recta y la calculabilidad factible con una *ética de la responsabilidad*, pero lo hace de forma distinta a la de Weber. Por una parte, subsume la razón axiológica de los valores desde el horizonte de la verdad práctica vida-muerte (*razón material*), que es universal, porque como el mismo filósofo expresa, "se funda en juicios de hecho, concretos, empíricos, y que son, sin embargo, la fuente de la fundamentación de los normativos, compatibles con el tipo de racionalidad científica" (Dussel, 1998b: 278). Por otra parte, también asume la *razón instrumental formal*, con factibilidad técnico-económica, desde dicha *razón material universal* y desde la *razón discursiva* (que por argumentación racional logra validez universal). Dichas subsunciones permiten que la articulación entre la *ética de convicción* y la de *responsabilidad* no desemboquen en la mera vocación particular voluntarista del político, como en el caso de Weber. Por eso, al articularse en la subsunción de la racionalidad *material* y *formal* universales, y teniendo presente al mismo tiempo un Principio de factibilidad ética, que los sintetiza correctamente, concluye: "podemos apreciar positivamente y tener en cuenta todos los detalles del análisis weberiano, pero superando su dualismo teórico y la yuxtaposición voluntarista desde nuevos tipos de racionalidad (no sólo la razón instrumental) y principios éticos (la mera acción referida exclusivamente a valores)" (Dussel, 1998b: 278).

Por tanto, para Dussel (2009: 112), la acción estratégica en Weber está "infundada", ya que se reduce a "la expresión subjetiva de una opción singular o biográfica que responde a una mera vocación sin mayores razones Universales". Ciertamente en Weber hay una clara separación entre ética y normatividad política, que es la responsable de que el filósofo alemán haya caído en una visión reductiva de la política y del poder. En este sentido, como indica Dussel, tanto la razón política práctico-material como la discursiva son desconocidas para Weber, lo que le hace

sumirse en el reduccionismo propio de la razón instrumental. En el filósofo alemán, la racionalidad formal está sujeta al número y al cálculo, y se encamina a fines: "lo "formal" es exclusivamente la relación abstracta medio-fin de la racionalidad instrumental" (Dussel, 1998b: 277). Por el contrario, Dussel defiende la idea de que el problema ético-político de la razón estratégica consiste más bien en poder descubrir la relación que existe entre los fines de la acción (racionalidad formal) con la posibilidad del desarrollo de la vida humana (la verdad del fin) y con la legitimidad democrática de su elección (la validez del fin).

En contra de la visión reductiva[98] de Weber, Dussel defenderá el establecimiento de unos valores que obedezcan a unos criterios universales (que no corresponden a ninguna opción subjetiva o individual, sino comunitaria), pues los valores se fundan necesariamente en la "necesidad de permanencia (producción, reproducción) y aumento (desarrollo) de la vida humana" (Dussel, 2009: 111). En este sentido, hay que comprender, desde el punto de vista del filósofo mexicano, que estos valores universales son posibles gracias al establecimiento de un consenso político intersubjetivo, que no sólo obedece a criterios *formales* de validez y legitimación democrática (por mera participación contractual, caso de la tradición neokantiana), sino también se apoya en contenidos *materiales*: la posibilidad del desarrollo de la vida humana. Si no se tiene este presupuesto en cuenta, es posible caer en una perspectiva reductiva del *poder político* semejante a la de Weber: el poder como *dominación* sobre los otros. En cambio, si partimos del reconocimiento del principio que expresa la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana, podemos llegar a afirmar lo siguiente:

1. La suma importancia de atender reflexivamente a la cuestión de la corporalidad[99] para el desarrollo de una política mundial que se comprometa de manera seria con las exigencias biológicas y culturales de la Humanidad: "Hoy, en la periferia

[98] Para comprender por qué el enfoque sobre el poder que desarrolla Weber es reductivo para Dussel, tenemos que tener en cuenta lo siguiente: "se define un concepto por una significación secundaria y negativa; el *hecho* frecuente pasa a constituir la estructura fundamental del fenómeno. De igual manera la "legitimación" siempre, para Weber, encubre o acepta esa *dominación* como única posibilidad del ejercicio del poder. Lo que hace que la misma legitimación sea intrínseca e inevitablemente distorsionada, ya que oculta, como fundamento de la obediencia (en último término en contra de la permanencia o aumento de la vida del dominado), el hecho de la opresión, fetichizada como la *realidad misma de las cosas*" (Dussel, 2009: 113).

[99] Como bien expresa Pedro Enrique García (2003: 237), "La Filosofía de la Liberación supone una antropología arraigada en la corporalidad y la sensibilidad; su punto de partida es la alteridad que no tiene derechos y que es, sin embargo, el criterio ético último".

mundial, la mayoría de la humanidad "sufre" en sus "membranas" (en la mucosa estomacal el hambre, en la piel el frío, etc.) el efecto traumático de una estructura -no intencional ético-económica *injusta*" (Dussel, 1998b: 106).

2. Toda política con exigencias universales de justicia tiene que asumir como proyecto la permanencia y el aumento de la vida de los sujetos de una comunidad. En este sentido, Dussel es muy crítico con la posición teórica que defienden aquellos filósofos que han descartado de sus presupuestos políticos la esfera *material*. En general, dicho enfoque está insertado en la filosofía política liberal, como la desarrollada por John Rawls (desde el neocontractualismo) o Robert Nozick (desde el anarquismo conservador), o la procedimental discursiva, característica de Apel o Habermas. De esta manera:

> Al erradicarse del campo político las determinaciones ecológica, económica o cultural (que son campos materiales que cruzan el campo político), se recluye la política exclusivamente en la esfera de la legitimidad formal democrática, de las estructuras institucionales del derecho, de la mera participación contractual (J. Rawls) o discursiva (J. Habermas) del ámbito público. (Dussel, 2009: 17)

3. Para que se cumpla con tales exigencias (esencia de la política), debe tenerse en cuenta los diversos momentos de una estrategia política que tenga como origen la Voluntad de Vida de la comunidad de sujetos, sin la que es imposible el establecimiento de determinadas instituciones que cumplan con el *querer vivir* de los seres humanos. Desde éstas, el *poder político* será orientado y guiado gracias a unos principios normativos que obligan a los diversos actores políticos a afirmar, ante todo, esa Voluntad de Vida del pueblo, respetando, para ello, el consenso comunitario, y desde la pretensión de cumplir con las tareas propias de cada *esfera* institucional para que la vida humana pueda permanecer y desarrollarse conforme a la dignidad humana.

Por todo ello, el poder tendrá sentido y efectividad si se desarrolla como *poder obediencial* a la comunidad de vivientes, poniendo los medios necesarios para la sobrevivencia de los sujetos. En todo caso, como expresa Dussel (2009: 137): "el uso obediencial del poder a favor de la comunidad permite la instauración de un círculo

entre la *potentia* que alimenta a la *potestas*, y ésta que sirve a la primera. Así el poder cobra su sentido pleno y es usado según su propia naturaleza".

El caso de Hannah Arendt también presenta algunos inconvenientes que nuestro filósofo ha sabido mostrar con mucho acierto. Como hemos dicho al principio, a la filósofa alemana también le influyó la división tripartita aristotélica a la hora de reflexionar sobre diferentes cuestiones políticas. En su obra *La condición humana* queda reflejado el tema de la acción estratégica que interesa tanto a Dussel. En esta obra, Arendt introduce la expresión *vita activa* para designar las tres actividades que corresponden a las condiciones básicas que hacen posible la vida humana en la Tierra. Se trata de la *labor*, del *trabajo* y de la *acción*. Con la primera, la pensadora se refiere a aquellas actividades que tienen que ver con el proceso biológico del cuerpo humano, cuyo metabolismo está relacionado con las necesidades vitales. Por eso, expresa: "la condición humana de la labor es la misma vida" (Arendt, 2005: 35). Con la segunda, Arendt describe aquella acción propia de una actividad que tiene que ver con lo no natural del ser humano, y, por ello, "no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo" (Arendt, 2005: 35). Por último, con la tercera, la filósofa especifica que se trata de la condición indispensable para la vida política. De esta manera, sostiene: "Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición […] de toda vida política" (Arendt, 2005: 35). Por ello, expresará que solamente la acción es privilegio exclusivo del hombre; ni una bestia ni un dios puede desarrollarla, y únicamente ésta depende por completo de la presencia de los demás (Arendt, 2005: 51). Sin embargo, de todas las acciones necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideran realmente políticas: la *acción* (*praxis*) y el *discurso* (*lexis*). Sin embargo, como expresa Arendt, en el pensamiento político griego, la *acción* y el *discurso* se separaron, y el interés se fue desplazando desde la *acción* al *discurso*, con lo cual: "Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas" (Arendt, 2005: 53). Desde esta forma concreta de entender lo político, todo lo necesario o útil para el mantenimiento cotidiano de la vida (esfera doméstica) queda totalmente excluido de ese horizonte: la labor era entonces aquella acción humana que se caracterizaba por

pertenecer al rango más inferior en la jerarquía de actividades, ya que prácticamente correspondía al ámbito doméstico de los esclavos[100].

Ahora bien, para Dussel todo este planteamiento sobre la acción sostenido por Arendt presenta algunos inconvenientes que impiden tener una concepción completa y satisfactoria del *poder político*. En efecto, Arendt, al haber adoptado la perspectiva del *bíos polítikós* de los griegos y romanos, le fue imposible incluir en sus presupuestos el ámbito económico de la producción, ya que, como nos recuerda Dussel, para los griegos este ámbito era propio de los esclavos. De hecho, la filósofa comprenderá la *acción* como la "única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia"[101]. Sin duda, esta visión supone un problema para nuestro filósofo mexicano, en cuanto no se ha comprendido correctamente la esencia misma de la relación *práctica* (persona-persona) que, inevitablemente, viene mediada por la relación *productiva*. En efecto:

> ¿Y qué es la relación *práctica* (persona-persona) a través de la relación *productiva* (persona-técnica-naturaleza-producto) en la que consiste la *relación económica*? Nuevamente Arendt no comprende que la actividad económica tiene una mediación productiva (se relacionan dos personas por medio del intercambio de un producto del trabajo: una cosa, la materia del intercambio). (Dussel, 2009: 166, nota 85)

En definitiva, teniendo entonces presente la tradición griega, la acción política (lo estratégico) en H. Arendt se encuentra limitada por la esfera de lo público, en concreto, como se refiere Dussel (2009: 114), "en la *pólis*, en especial como ejercicio retórico del discurso en el *ágora*, como "espacio de aparición" que se modifica en la Edad feudal". En este caso, aunque la filósofa expresa una sensata importancia sobre la *comunicación* como momento esencial de toda acción política, su enfoque queda todavía muy reducido en el esquema público-político retórico, ya que, como bien advierte E. Dussel, a éste aún le faltaría incluir los momentos *material* o *social*. Momentos fundamentales que, a juicio del filósofo, Arendt no ha sospechado siquiera como necesarios a la hora de esclarecer los elementos implícitos en toda acción política.

Otro de los filósofos que especialmente interesa a Dussel al tratar la cuestión de la *acción estratégica*, y que no podemos pasar por alto, es Carl Schmitt. Como bien nos

[100] Al respecto, expresa Arendt (2005: 135): "La carga de la vida biológica, que lastra y consume el periodo de vida humano entre el nacimiento y la muerte, sólo puede eliminarse con el empleo de sirvientes, y la función principal de los antiguos esclavos era más llevar la carga de consumo del hogar que producir para la sociedad en general".

[101] Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 35, citado por E. Dussel, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009, p. 166, nota 85.

recuerda el autor mexicano, el pensamiento de Schmitt se fue desarrollando desde el caótico escenario que propició la crisis de la República de Weimar, el nazismo al que él mismo ayudó teóricamente a crear, el Holocausto judío, la posguerra de Alemania y la Guerra Fría del muro de Berlín. Sin duda, todos estos momentos contribuyeron en gran medida a la madurez teórica-política del filósofo alemán. En cierto modo, todas sus categorías se fueron construyendo teniendo como escenario político una debilidad liberal-parlamentaria que era incapaz de tomar "decisiones" ante la trágica situación que estaba pasando Alemania por aquel entonces, cuando fue vencida en la guerra, humillada en los tratados posteriores europeos y, por último, hundida económicamente. Todos estos hechos dieron lugar a que el filósofo alemán intentara hacer una fundamentación de lo político partiendo de la Decisión de una Voluntad que se manifestara desde el "Estado de excepción", en el preciso momento en el que un determinado sistema de derecho dejara de tener vigencia. En dicho contexto se debe remitir entonces a una situación en la que se dispondría, de nuevo, de la *soberanía originaria*, constituida por una Voluntad *fuerte*, firme, líder, como última instancia del Estado, y en cierto modo similar al Leviatán de Hobbes[102]. Como explica Dussel en el tomo II de su *Política de la Liberación*:

> Ante el caos de posguerra, enfrentando al vacío de poder en una Alemania humillada, Schmitt reclama reflexionar sobre una *institución* romana en tiempos de excepción, en momento en que el *populus romanum* era atacado por un enemigo total (como el Aníbal cartaginés). Se suspendían todas las otras *instituciones* de la República y se instauraba, en el extremo peligro, al *dictador*. Schmitt pensaba que Alemania se encontraba en esa situación límite. Estamos en 1921. Schmitt muestra cómo para Maquiavelo el dictador no debía "deliberar" con otros (parlamentariamente) sino "consigo mismo" (*per se stesso*). (Dussel, 2009: 116)

Según Dussel, para Schmitt esa Voluntad como fundamento ontológico no es sólo la *fuente* misma del orden jurídico vigente, sino que además aparece cuando ese orden vigente ha sido puesto en cuestión como *Voluntad creadora*[103], y busca por ello la

[102] Al respecto, Dussel (2009: 115) expresa: "Si Hobbes se opuso a la guerra civil inglesa y clamó por un Leviatán en una época de caos, por un soberano fuerte, el Carl Schmitt de los años veinte fue impactado por el mismo *pathos*: exhortó por ello al ejercicio de un poder fuerte como el analizado en el *Leviatán*; poder unificador, decidido, según la antigua tradición".

[103] Es en este sentido que estos planteamientos de Schmitt se acercan en cierto modo a los de la Política de la Liberación, en cuanto ésta parte del bloque de los oprimidos (*voluntad creadora*) que pone en cuestión la comunidad política vigente por su incapacidad de hacer posible la permanencia y desarrollo de la vida humana. Se trata entonces del pasaje de la *Arquitectónica* a la *Crítica*, que se encuentra implícito en la *Política de la Liberación*. Sin embargo, el filósofo alemán desviará todo su potencial teórico hacia el nazismo, por lo que nunca llegará a fundamentar dicha teoría política en el pobre y excluido, desde la víctima, como sí hizo Dussel. En cierta manera, su propia formación como pensador conservador católico

instauración de una nueva Constitución mucho más eficaz y prometedora para los seres humanos.

En 1927 Schmitt publica *El concepto de lo político*, en donde el filósofo expresa el sentido debilitado de la política liberal. Como expresa Dussel, el autor alemán, al situarse en contra del vaciamiento formal o legalista del individualismo liberal, plantea que el fundamento de la acción política tenga su origen en la dialéctica amigo-enemigo. Por ello expresa: "La oposición y el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo" (Schmitt, 2009: 59). Desde el punto de vista de Schmitt, en el *campo político* se da una cierta tensión entre diversas agrupaciones que se van organizando en torno al criterio de convergencia o enfrentamiento (amigo-enemigo). Pero, la relación de enemistad política que surge entre distintos grupos debe distinguírsela aún del *enemigo total*, que es el enemigo en la guerra. Al respecto expresa Dussel (2009: 120): "Contra el liberalismo que define el Estado sólo como "estado de derecho", Schmitt quiere definirlo como decisión, como voluntad de poder declarar la guerra, es decir, decidir sobre la vida y la muerte, y desde el criterio (más allá de la moral y de toda normatividad) del amigo-enemigo". Para Dussel (2009: 119) esta forma de comprender el fundamento de lo político como agrupación de amigos y enemigos políticos viene a ser un tanto ambigua, en tanto que es insuficiente definir lo político sólo por la *fuerza* e *intensidad* de esta relación. La política, como tipo concreto de ejercicio, es mucho más compleja y requiere igualmente de otras tantas determinaciones arquitectónicas[104] y dimensiones para explicarla (razón discursiva, poder consensual, instituciones, principios normativos, hegemonía, poder fetichizado, vida humana, etc.).

---

lo limitaba profundamente. Como indica el autor latinoamericano: "El romántico conservador católico, estaba muy lejos de los revolucionarios progresistas democráticos latinoamericanos cristianos que tenían en cuenta la "segunda Ilustración" (la de Marx) desde los anhelos de las masas populares, indígenas, afro-latinoamericanos, postcoloniales…" (Dussel, 2009: 167, nota 114).

[104] Al respecto, expresa Dussel (2009: 167, nota 126): "Desde ya deseamos indicar metodológicamente que, por nuestra parte, está claro que el concepto de lo político supone *muchas* determinaciones, y no pretenderemos describirlas todas en esta obra, porque son cambiantes y progresivas en la historia. Podría, al final de la historia humana, saberse la plenitud del concepto de lo político, pero sería tarde intentarlo. Se trata, en cambio, de descubrir las *determinaciones arquitectónicas* (más pertinentes en la actualidad) *necesarias* pero *suficientes* para poder manejar teórica y prácticamente *lo político*. Al final de esta obra habremos dado un primer recorrido por dichas *determinaciones.* Por ello, en cierta manera, el intento de Schmitt de describir la esencia de lo político de manera directa, inmediata, y a partir de *una* determinación o criterio va destinado al fracaso. Sin embargo, será útil, porque nos mostrará *una* determinación o criterio *defectivo* de lo político, pero necesaria (si la articulamos arquitectónicamente a muchas otras) para tener una visión *mínima*, pero todavía *no-suficiente* del asunto".

Pero además, Dussel critica que dicho esquema amigo-enemigo se piensa más allá de toda normatividad[105], y por esta razón el filósofo alemán termina cayendo en un irracionalismo voluntarista muy peligroso. Sabemos, en cambio, que para Dussel la política tiene como objetivo principal lograr que la vida humana pueda desarrollase plenamente en el transcurso del tiempo y, para ello, es necesario que la voluntad del pueblo se guíe por ciertos principios normativos. Precisamente, el enemigo es el que pone en grave peligro dicho fin, y, al hacerlo, vacía de sentido a la política como tal:

> El criterio de amigo-enemigo no es último ni fundamental, porque el criterio de tener a algunos como amigos es, en "último término", el poder comunitariamente perpetuar y aumentar la vida de todos los miembros; por otra parte, enemigos son los que, en último término, pueden poner en riesgo la vida de un grupo de amigos. La vida humana y la muerte son los criterios determinantes, en última instancia, de la amistad o enemistad. Quedaría así indicado que en lo político, ciertamente, hay amigos y enemigos, pero no es el último criterio, y ni siquiera el principal (sino el secundario y negativo, ya que para Schmitt los amigos son los que tienen el mismo enemigo). Nuevamente la muerte (ya que el enemigo es tal en cuanto es riesgo de muerte para el viviente) y no la vida es la referencia fundamental, como para Freud y Heidegger. (Dussel, 2009: 121)

2. *La acción hegemónica*

En esta parte dedicada a la acción estratégica hay que concederle un espacio importante a la cuestión de la *hegemonía*. Dussel la considera como la acción propiamente política. Pero, para mostrar lo esencial de esta categoría, el filósofo mexicano comienza con la siguiente cuestión: "¿Cómo una comunidad política, o el pueblo, alcanzan un consenso suficiente para hacer gobernable el ejercicio del poder y la participación ciudadana?" (Dussel, 2006b: 51). Ciertamente, cuando los diversos movimientos o sectores sociales se unifican dando lugar a una única demanda, llegamos hasta el establecimiento de una determinada *acción* política que será propiamente hegemónica. En efecto: "Las luchas reivindicativas son acciones políticas. Si las acciones alcanzan ese nivel de unidad, podemos decir que la acción deviene hegemónica. Esto no significa que no haya grupos antagonistas, minorías opuestas, cuyas reivindicaciones muy probablemente deberán ser atendidas en el futuro" (Dussel, 2006b: 52).

[105] Explica el filósofo alemán: "En cualquier caso aquí no nos interesa saber si es rechazable o no el que los pueblos sigan agrupándose de hecho según que se consideren amigos o enemigos, ni si se trata de un resto atávico de épocas de barbarie; tampoco vamos a ocuparnos de las esperanzas de que algún día esa distinción desaparezca de la faz de la tierra; ni de la posible bondad o conveniencia de hacer, con fines educativos, como si ya no hubiese enemigos. No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óntica y de la posibilidad real de esta distinción" (Schmitt, 2009: 58).

Para tratar toda esta cuestión, Dussel estudia con profundidad el enfoque teórico de Ernesto Laclau, y para ello revisa algunas de sus obras más influyentes como, por ejemplo, *Política e Ideología en Teoría marxista*, *Hegemony* o *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Al concebir lo político como lucha por la hegemonía dentro del campo estratégico, el filósofo argentino se lanza contra el dogmatismo de izquierda, por concebir a las leyes económicas como si fueran naturales. En este sentido, el filósofo de Buenos Aires defendió la idea de que si se afirma un determinismo fundado en leyes universales, se terminará por negar el papel esencial (estratégico) de lo político.

En referencia a esta problemática, una cuestión muy importante para el análisis del filósofo latinoamericano sobre Laclau es la crítica que éste dedica a Rosa Luxemburgo, pues la filósofa habría caído en un reduccionismo político, que consiste, esencialmente, en haber dado prioridad a la *necesidad* de las "leyes económicas". Este hecho, según Laclau, limitaría en gran medida el nivel concerniente a lo contingente, posible y no-necesario, esencial para el nivel estratégico político del que parte en su interpretación filosófica. En concreto, como indica Dussel, para el filósofo argentino, Luxemburgo habría caído en un tipo de dogmatismo fixista, esencialista y fundacionalista (de las "leyes necesarias") que le impediría sacar todas las consecuencias posibles a su análisis. En este sentido, dichas "leyes necesarias" garantizarían el éxito de lo "pretendido" históricamente, lo que reduciría a la política a un mero accesorio que ya tendría prefijado de por sí su destino a largo plazo. No habría entonces lugar para una auténtica política estratégica.

Pero además, como indica Dussel, desde el nivel contingente de la estrategia política, Laclau se opone a la visión de los "estadios necesarios", que considera que la clase obrera tendría que hegemonizar el proceso para llevar a cabo la misión que no pudo cumplir en su momento la burguesía rusa, con la ayuda de una acción "contingente política" complementaria. Se trata de una acción hegemónico-política cuyo fin esencial es conocido dogmáticamente *a priori*: la instauración del socialismo. Ahora bien, en todo este proceso, como el mismo Dussel expresa al interpretar la crítica de Laclau, la relación hegemónica sería más bien una mera maniobra de estrategia instrumental que usa la alianza de clases para el inevitable establecimiento del socialismo. El filósofo de la liberación, apoyado en parte en la crítica de Laclau a este tipo de dogmatismo, llega incluso más allá de éste, cuando afirma: "El campo político en este nivel no tiene densidad propia –no hay "lógica de la contingencia" diría Laclau, y, yo agregaría, no

hay posibilidad de una normatividad política ya que se trata de un instrumentalismo estratégico cínico, como "concepción reduccionista y manipulatoria"" (Dussel, 2009: 124).

Ciertamente, para Laclau la "clase" dejó de tener consistencia política, oponiéndose entonces a la idea de que tuviera que ser necesariamente la clase obrera la responsable de liderar el proceso de lucha contra el capitalismo a través de la alianza de clases. Por ello, frente a la concepción del marxismo clásico, Laclau defendió una visión de la hegemonía construida desde una *voluntad colectiva*, que llegara a formarse como un unificado *bloque histórico*. Sin duda, este concepto nos muestra la cercanía filosófica que Laclau mantiene con Gramsci. Sin embargo, como señala Dussel, Laclau criticará el hecho de que Gramsci no llegara nunca a superar ni el "dualismo del marxismo clásico", ya que lo "nacional-popular", implícito en los presupuestos del filósofo italiano, no lograba superar del todo el ámbito de una clase privilegiada[106] que contiene en cierto modo la universalidad[107]; ni el "carácter necesario" del marxismo clásico, por el hecho de haber relacionado lo político con lo económico. Desde esta tesitura, Dussel se muestra quizá más cercano a la interpretación de Gramsci, ya que para el filósofo mexicano es esencial que exista una clara articulación entre el ámbito político y el económico. Por ello, expresa: "una adecuada articulación de lo económico no es caer en la necesidad ontológico-esencialista, sino que se evade de un formalismo politicista que no sabe integrar el nivel de los *contenidos* de la política" (Dussel, 2009: 168, nota 155).

Pero además, si para la tradición marxista el objetivo era claramente la revolución anticapitalista, para Laclau fue en cambio la "democracia radical". Como señala Dussel, el pensador argentino pensó que desde la lucha democrática que llevan a cabo los nuevos movimientos sociales (las etnias, los marginales, las clases, etc.) desparecerían los viejos antagonismos socio-económicos, que impedían tener una clara noción de lo realmente político. Lo importante para Laclau era, sobre todo, mostrar la importancia de una *democracia plural*, aunque sin salirse de la ideología liberal-democrática. No obstante, dicha cuestión supone para Dussel un nuevo inconveniente que debe tenerse presente. Así, desde su particular crítica al antieconomicismo propio

[106] Al respecto, expresa Dussel (2009: 124-125): "Gramsci, en la interpretación de Laclau, no pudo entonces sobrepasar el "dualismo del marxismo clásico", porque habría todavía establecido una última referencia al "principio unificante" de "una clase fundamental", de una "última fundación ontológica", esencialista, que torna ambigua la "guerra de posiciones"".

[107] Dussel recuerda que en el concepto de hegemonía que desarrolla Laclau, los elementos fragmentarios se relacionan sin ningún *a priori*, fundamento, esencia, clase, determinaciones de últimas instancias o leyes necesarias. En cambio, sí tendrán cabida en el nivel estratégico de la formación social categorías como *voluntad colectiva*, masas o sectores populares.

de las luchas democráticas, y refiriéndose concretamente al enfoque de Laclau, se pregunta: "¿no se habría caído en un "formalismo politicista?" (Dussel, 2009: 126). Ciertamente, para el filósofo de la liberación el nivel *material* de lo *económico* y *social* habría podido mostrar a Laclau una concepción de democracia mucho más rica, compleja y universal que la que se defiende desde la mera ideología *liberal-democrática*:

> Me pregunto: ¿no estamos ante un "etapismo" (*stagism*) político, no ya economicista, como cuando se cumplían las "tareas" (*tasks*) de la burguesía? ¿No será que una democracia social, popular, que sabe articular la esfera "material" puede *deconstruir* la democracia liberal y reconstruir una democracia sobre *nuevas* bases y, por lo tanto, no la asume como simplemente "liberal"? (Dussel, 2009: 169, nota 161)

Por su parte, Dussel reconoce a Laclau su crítica al marxismo estándar por su radical reduccionismo economicista, ya que gracias a ella pudo mostrar nuevas categorías no-clasistas que han tomado gran relevancia en la construcción de la Política de la Liberación. Nos referimos, claro está, al concepto de *pueblo*, que fue tomando verdadero protagonismo frente al de *clase*. Sin embargo, como dijimos al principio, para Dussel, el error de Laclau estuvo, más que todo, en no haber visto que el ámbito *estratégico-político* necesita ser articulado con el nivel *material* de lo económico, para que la propia hegemonía pueda desarrollarse plenamente. El hecho de realizar tal articulación entre ambas *esferas* no nos tendría por qué llevar necesariamente a caer en ningún tipo de economicismo dogmático, propio del marxismo ortodoxo, que pusiese en grave peligro el horizonte de la política estratégica. Como indica Dussel (2009: 127), "para Laclau son los antagonismos concretos, sin ningún conocimiento previo ni necesario, los que permiten descubrir el horizonte propio de la contingencia y la lucha política". Pero Laclau no sólo asumió la crítica al marxismo estándar, sino que también, injustamente, condenó los presupuestos de Marx, al considerar su propuesta una teoría dogmática que se apoyaba en "leyes necesarias". Dussel aclara, al respecto:

> Su conclusión es que "Marx claramente permanece dentro del campo idealista por la afirmación de la racionalidad de lo real", porque habría afirmado que "hay una ley última del movimiento que puede ser conceptualmente captada [como] leyes inexorables". Marx, como ya lo hemos expuesto, afirma en cambio que la realidad no puede ser nunca *completamente* conceptualizada (no puede darse transparentemente "en la cabeza"), aunque existen "regularidades" que se dan "a la espalda", o no-intencionalmente, de los actores y que pueden ser llamadas leyes *sociales*,

> aun en el nivel de las estructuras económicas (con un cierto grado de abstracción). (Dussel, 2009: 127)

Desde el nivel de la contingencia política, Laclau pensó que el mundo no está dado de antemano, sino que se va construyendo en cada acción humana que se lleve a cabo. Es, por ello, el resultado de un proceso siempre inacabado, incluso muchas veces incierto. Pero, esta obsesión exagerada por lo puramente estratégico, olvidando la esfera *material* de la producción y reproducción de la vida humana, fue la que no le permitió ver con suficiente claridad cuál es, en definitiva, el objetivo de toda acción estratégica política, y qué sentido tiene entonces la *hegemonía* como tal. Dussel nos lo recuerda de esta manera:

> Todo esto –de importancia en el nivel de la contingencia política- le lleva a adoptar en ese momento un contingencialismo cuasi-rortyano en el que tenía fundadas sospechas de que no le permitiría ya *descubrir criterios* que condujeran a la acción política estratégica a encaminarse no sólo a un ejercicio de *la hegemonía por la hegemonía misma*, sino, en su momento, a ejercer una *hegemonía en favor de los oprimidos* en los sistemas históricos. (Dussel, 2009: 127)

Para una Política de la Liberación el oprimido es fundamental. De hecho, Dussel hablará de *bloque social de los oprimidos*, que es el que funda realmente la verdadera hegemonía futura, como veremos en la tercera parte de este presente trabajo. De todas formas, para Dussel el hecho de que Laclau haya negado en su propuesta la *lógica material* de la reproducción de la vida humana, y haya reducido lo político a una cuestión puramente estratégica, es, precisamente, lo que le ha impedido en cierta manera profundizar y llegar hasta la misma raíz de lo que abarca la esencia de la hegemonía. Desde esta visión, Dussel (2009: 130-131) dedica a Laclau unas cuestiones fundamentales: "¿cuál es el objetivo práctico de las luchas de esos nuevos movimientos sociales? ¿Qué es lo que los mueve, sólo un deseo vacío en función del ejercicio del poder desde la pura voluntad de hegemonía autorreferencial?".

Dussel ha sido realmente consciente de que la lucha contra el dogmatismo de izquierda sí fue relevante para la etapa final de la Guerra Fría, porque en gran parte ayudó a crear el horizonte necesario para que emergiera una revolución socialista que contara con mayores posibilidades estratégicas de éxito, y también sirvió como cumplimiento de las demandas populares, en especial las del mundo periférico. No obstante, ahora, después de que ese dogmatismo finalmente se derrumbase, surge la necesidad de repensar el sentido de la hegemonía para un nuevo sistema económico-

político que se ha instalado de lleno en el mundo, y ha echado *fuertes raíces* en éste. En este sentido, el filósofo mexicano es plenamente consciente de que el tipo de hegemonía que hoy impera en el mundo con Estados Unidos encierra realmente un aterrador etnocentrismo: "cuando se trata de una nación armada hasta los dientes con una voluntad de *total dominación militar mundial.* ¿Qué significa, después de 1989, "hegemonía" bajo la geopolítica norteamericana manifestada en la guerra del Golfo, de Yugoslavia y nuevamente en Irak?". (Dussel, 2009: 131).

En definitiva, aunque en cierto modo Dussel comparte con Laclau una intuición antidogmática, para el filósofo de la liberación no es suficiente el modelo de *hegemonía política* que defiende Laclau, por el hecho de que abandonar la esfera *material* (lo económico, lo militar, la lucha anti-hegemónica, etc.) deja a la propia política sin *contenidos* suficientes para llevar a cabo una estrategia realmente eficaz y productiva para los seres humanos, sobre todo, para aquellos que tienen gran dificultad en desarrollar sus vidas dignamente. Y, citando un fragmento de la obra *Emancipación y diferencia* de Laclau, Dussel expresa como conclusión a todo este tema la siguiente consideración:

> Dejar fuera del horizonte contingente de la política y de la lógica el poder del Estado (la "sociedad política" gramsciana), la economía, lo militar, la lucha anti-hegemónica del bloque social de los oprimidos… es haberse quedado con muy poco político entre las manos: "Lo único que tendríamos –escribe Laclau- es la sucesión discontinua de los bloques hegemónicos, que no están gobernados por ninguna lógica racionalmente aprensible", sin ninguna articulación de contenido en referencia a las exigencias de la reproducción de la vida de las víctimas a punto de morir… de hambre, de desprecio, de exclusión, siendo blanco de las bombas y de acciones punitivas antiterroristas… en un sistema que se globaliza. (Dussel, 2009: 131

3. *El poder consensual político*

Para diferenciar una acción meramente instrumental (acción técnica medio-fin) de la acción esencialmente estratégica, que es la que defiende la Política de la Liberación por tratarse de una acción política que incluye una mayor complejidad y normatividad, sin la cual el ejercicio del *poder político* no podría desarrollarse como tal, Dussel expresa la necesidad de articular el momento *material* de la voluntad con el momento *formal* de la razón discursiva. Por ello, nuestro filósofo mexicano ha comprendido que para que el actor político de la *acción estratégica* cumpla satisfactoriamente con su objetivo, debe ejercer el poder desde la unidad de la pluralidad de voluntades, cuyo consenso ha sido fruto de la razón discursiva. Pero, además, como indica el mismo filósofo

latinoamericano, es fundamental antes distinguir entre varios niveles: a) el *poder político* como *poder consensual* (la *potentia*); b) el *poder hegemónico* como posibilidad empírica de su ejercicio (la *potestas*); y c) dicho ejercicio deberá separarse semánticamente del ejercicio de la dominación política, que puede desplegarse bien como mera gobernabilidad de las instituciones desde una técnica de control, o bien como violencia de las dictaduras, autoritarismos o totalitarismos. Por ello:

> Sin estas distinciones mínimas, una política normativa es imposible. Si el ejercicio de la *fuerza* en esas cinco dimensiones no puede ser discernida con criterios normativos caeremos inevitablemente en una confusión en la que toda normatividad política ha cedido el lugar a la estrategia cínica de la dominación o la violencia, que se confunde con un supuesto carácter "trágico" o "fáustico" de la política en cuanto tal. (Dussel, 2009: 132)

Desde estos planeamientos está claro, entonces, que para Dussel la acción estratégica se apoya en una cierta normatividad política, gracias al poder consensual de los ciudadanos, que es la que posibilita de algún modo que el ejercicio de la política no caiga en una acción meramente instrumental, característica de la razón técnica medio-fin (propia de Weber), que convierte, finalmente, al *poder político* en un ejercicio de dominación a los seres humanos. La importancia de la unión de las voluntades para constituir una Voluntad general y una *razón común* es por tanto fundamental para esta cuestión de la acción estratégica política.

Ahora bien, sobre esta cuestión, aclaramos que el concepto que desarrolla Dussel sobre Voluntad general es mucho más preciso que el defendido por Rousseau[108] en su obra *El contrato social,* ya que no sólo indica que las voluntades persiguen un *bien común*, sino que además especifica que éste se funda en la existencia de múltiples intereses particulares que unidos persiguen un mismo fin: la *permanencia y aumento de la vida de todos*. Y sólo en este sentido esa Voluntad general (como *potentia*) llega a ser inalienable: "en cuanto que el actor político consiste en tener esa facultad como el mismo querer-vivir" (Dussel, 2009: 134). Por ello, el desarrollo de la vida humana es lo que pondría en común a las múltiples voluntades, dando lugar así a una Voluntad general. Además, aunque en Rousseau sí es posible, en todos los casos, la *alienación de*

[108] Rousseau, por su parte, parece no especificar cuál sea ese fin o *bien común* que persigue la Voluntad general para constituirse como tal.

las voluntades particulares[109]con respecto a la Voluntad general, Dussel, sin embargo, descarta dos situaciones en las que esas voluntades serían alienadas:

> *a*) En el caso de Hobbes, cuyo contrato originario exigía a todos a renunciar (es decir, alienar) su propia voluntad, para permitir a que la sola Voluntad del soberano pudiera ejercerse sin oposición o contra-inercia alguna; o *b*) simplemente, que algunas voluntades dominasen a otras (siendo así, estas últimas habrían alienado su voluntad por el miedo, por la obediencia a la dominación legítima weberiana, o por una pretendida sumisión a las leyes divinas, de la naturaleza, o por otros motivos). (Dussel, 2009: 134)

En este sentido, Dussel parece ir más lejos que Rousseau, por su interés en mostrar que es incluso posible que desde la unión de las múltiples voluntades (Voluntad general), cada voluntad particular pueda permanecer aún autónoma y libre: "Queda todavía una manera de poder *aunar la pluralidad de voluntades*, permitiendo que cada voluntad permanezca sin embargo en su afirmación, en su autodeterminación, es decir, sin perder su autonomía ni libertad; sosteniéndose en su soberanía" (Dussel, 2009: 134). Precisamente, para explicar esta posibilidad, el filósofo mexicano desarrolla el concepto de *poder consensual*, que es el que hace posible que se *aúnen* las múltiples voluntades, cuando se ponen de acuerdo discursivamente en determinados asuntos para el bien de la comunidad. Según el filósofo mexicano para que esta *unidad* entre todas las voluntades (Voluntad general) sea posible realmente, cada voluntad debe participar libre y simétricamente a la hora de mostrar y aceptar las razones más convincentes para el *bien común* de la comunidad. Por ello, el consenso político no puede estar sujeto nunca a ningún acto de dominación donde se obligara a los miembros de la comunidad a rechazar su *querer vivir* en favor del *querer vivir* del soberano. Por tanto, en ese aunar de la pluralidad de voluntades, cada participante debe seguir siendo autónomo y libre. Es aquí y ahora donde aparecen, nuevamente, H. Arendt y J. Habermas.

Dussel ha sabido ver que H. Arendt ha sacrificado injustamente los elementos de la acción estratégica. En efecto, aunque H. Arendt ha contemplado la suma importancia del *poder comunicativo*, la filósofa no ha podido interpretar correctamente el concepto de *poder político* en toda su extensión, por lo que sus planteamientos políticos son insuficientes. Con el fin de comprender lo mejor posible todo este asunto,

[109] Expresa Rousseau (2012: 21-22): "Esta persona pública, que se constituye así gracias a la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo *ciudad-Estado*, y ahora recibe el nombre de *república* o de *cuerpo político*, que sus miembros denominan *Estado* cuando es pasivo, *soberano* cuando es activo y *poder* al compararlo a sus semejantes. En cuanto a los asociados, reciben colectivamente el nombre de *Pueblo*, el de *ciudadanos* en tanto son miembros de la autoridad soberana y el de *súbditos* en cuanto están sometidos a las leyes del Estado".

partimos de la idea de que para el maestro de la liberación, el poder puede manifestarse de dos formas opuestas: o bien como obediencia y servicio al pueblo, o bien como dominación a éste. Dussel analiza esta distinción con el objetivo de mostrar concretamente cómo el poder que emana de la comunidad puede corromperse cuando los representantes desobedecen aquello que ha sido exigido por el pueblo (soberano) para el desarrollo digno de la vida de los ciudadanos, centrándose sólo en el cumplimiento de sus propios intereses. Teniendo presente este doble enfoque del poder, Dussel puede elaborar un concepto *positivo* de éste, que le permite al mismo tiempo desarrollar una crítica a los diversos representantes e instituciones políticas que, negando al pueblo como *absoluto* soberano, fetichizan el poder y lo convierten en un instrumento de represión de la vida de los seres humanos. En este caso, a juicio de Dussel, H. Arendt está en lo cierto a la hora de plantear el tema del poder, pues parte de una descripción afirmativa y normativa, cuando expresa: "El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan"[110]. En este sentido, la filósofa ha sabido intuir de manera correcta que el poder surge entre los seres humanos cuando éstos actúan juntos, y desaparece cuando los mismos rompen sus relaciones; y, además, establece la idea de que aquello que verdaderamente mata a las comunidades es la pérdida de poder: "Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final"[111]. En este aspecto, tanto E. Dussel como H. Arendt coinciden en la idea de que quien gobierna utilizando la violencia mantiene a los sujetos desconectados unos de otros, rompiendo así toda comunicación entre ellos. Sin embargo, Arendt al no comprender que el *poder político* puede desplegarse también como dominación[112], pues su enfoque parte casi exclusivamente de los planteamientos propios de la filosofía clásica griega sobre la esfera pública de la *polis* (el discurso y la acción), se ve obligada a hacer una distinción entre *poder*, *fuerza* y *violencia*. Precisamente esta distinción[113], a

[110] ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 226, citado por E. Dussel, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009, p. 138.
[111] ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 226, citado por E. Dussel, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009, p. 137.
[112] Para Arendt, el poder no tiene nada que ver con la violencia o la fuerza. Por ello, expresa: "El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades" (Arendt, 2005: 226).
[113] Al respecto, expresa Arendt (2005: 229): "Resulta bastante curioso que la violencia pueda destruir al poder más fácilmente que a la fuerza, y aunque la tiranía siempre se caracteriza por la impotencia de sus súbditos, que pierden su capacidad humana de actuar y hablar juntos, necesariamente no se caracteriza

juicio de Dussel, es lo que le ha impedido a la filósofa tener una interpretación acertada del poder, y ver así de qué manera puede éste desplegarse realmente en la sociedad: bien como *uso obediencial*, que tiene lugar cuando se cumple con las exigencias de la vida de los ciudadanos; bien como *uso fetichizado*, que al autocentrarse en la institución como sede del *poder político* no cumple con lo exigido por el pueblo. Dicho de otro modo, Arendt, al no haber descubierto el paso de la *potentia* (unión de la pluralidad de voluntades en consenso: ausencia de corrupción política) a la *potestas* (ejercicio *delegado* de la *fuente originaria*), no ha podido intuir la posibilidad de articular *violencia* y *poder*, y, por tanto, no puede explicar cómo tiene lugar el desarrollo del poder como dominación, que es el responsable de aplicar toda clase de represiones políticas a los miembros de una comunidad con el fin de mantenerles en un estado de total vulnerabilidad. Como defiende Dussel, esta distinción es fundamental para la Política de la Liberación:

> Arendt llama "poder" a lo que yo llamaré (y con otras determinaciones que Arendt no puede apuntar) el "poder *obediencial*". Mientras que lo que Arendt llama "violencia" puedo ahora llamarlo "poder fetichizado" o poder como dominación, como ejercicio no-delegado del poder sino auto-referente por parte del Estado, la autoridad o el representante (que se arroga el derecho de ser la sede última del poder político). Esta *corrupción ontológica* del poder es todavía poder político, pero como traición de la *potestas* a la *potentia*. (Dussel, 2009: 144)

Como señala Dussel, H. Arendt considera que el poder se opone a la violencia, y subsume a la fuerza y a la coacción, ya que toda violencia destruye la unión de los sujetos, aniquilando así al propio poder. El mismo que, siendo una "*potentia* inteligente" (Dussel, 2009: 138), actúa en favor de la permanencia y aumento de la vida de los seres humanos. En este sentido, como para la filósofa el poder es contrario a la violencia, ya que viene a ser "la sangre vital del artificio humano" (Arendt, 2005: 229), su ejercicio no tendrá cabida en el ámbito de "amigo-enemigo" (planteamiento que defiende C. Schmitt, y que para H. Arendt es contradictorio en relación al desarrollo del poder), sino, como señala Dussel (2009: 138), en "el espacio abierto por la "fraternidad" (los amigos), en la producción de un horizonte de apertura de la esfera pública (diría

---

por la debilidad y esterilidad; por el contrario, las artes y oficios pueden florecer bajo estas condiciones si el gobernante es lo bastante "benévolo" para dejar a sus súbditos solos en su aislamiento. Por otra parte, la fuerza, don de la naturaleza que el individuo no puede compartir con otros, hace frente a la violencia con más éxito que al poder, ya de modo heroico, consistiendo en luchar y morir, ya estoicamente, aceptando el sufrimiento y desafiando a la aflicción mediante la autosuficiencia y el retiro del mundo; en ambos casos, la integridad del individuo y su fuerza permanecen intactas".

Arendt) donde la Voluntad de unidad es anterior y donde se encuentran recursos para superar los conflictos". Es aquí, precisamente, donde la Política de la Liberación se separa de la interpretación que H. Arendt efectúa del *poder político.*

En resumidas cuentas, Arendt no es capaz de sobrepasar la esfera pública, a la que considera el potencial *espacio* propio del poder, y, por ello, se queda atrapada en una "*Voluntad general plural unida* discursivamente" (Dussel, 2009: 138) en la que todos los ciudadanos fundan un acto político intersubjetivo, cuyo poder consiste en "la potencia de su unitaria articulación" (Dussel, 2009: 138). Recordemos que para nuestro filósofo el *poder político* (originario) es una facultad o capacidad de los seres humanos para poder, mediante el cumplimiento de las mediaciones, reproducir o aumentar la vida. Por tanto, son necesarias también las *acciones estratégicas*[114] en el propio desarrollo del *poder comunicativo*, para que de alguna manera se haga realidad ese *querer vivir* de las voluntades, momento que H. Arendt parece haber excluido de su propuesta.

En cuanto a Habermas, Dussel destaca dos épocas muy diferentes en su trayectoria filosófica, que vienen determinadas por dos crisis: la primera época gira en torno a la crisis política (el izquierdismo estudiantil del 68), y la segunda se desarrolla desde la crisis teórica, que viene motivada por la subsunción[115] sistemática de la filosofía del *linguistic turn.*

En la primera etapa Habermas se aleja considerablemente del enfoque de Hannah Arendt. El filósofo alemán no considera correcto la ausencia del momento estratégico en la política descrita por la filósofa. Como señala Dussel desde su análisis, Habermas, siguiendo a Weber, criticó los errores que cometió Arendt por tres razones básicas: en primer lugar, por haber eliminado del ámbito de lo político todos los elementos estratégicos, por el hecho de haberlos considerados comunes a la violencia; en segundo lugar, por descartar de la política el ámbito *económico* y *social* (todavía se sitúa Habermas desde la posición de la primera Escuela de Frankfurt) ; y, por último, no haber sido capaz de comprender el concepto de violencia estructural. Su crítica a Arendt en este sentido es comprensible para Dussel. Sin embargo, Habermas termina por cometer un error que no le permitió ver con claridad la profundidad del significado de

[114] No es de extrañar que Dussel (2009: 173, nota 242) escriba: "Por mi parte, tomo los análisis de Arendt en su sentido más abstracto y fundamental, sabiendo que deberé desarrollar ese concepto de "poder comunicativo" gracias a muchas mediaciones estratégico-instituciones, que Arendt no hace".

[115] Para Dussel (1998b: 225, nota 151) es importante reconocer que en cada debate Habermas no rechaza a su contrario, sino que lo subsume, enriqueciendo así sus presupuestos teóricos.

poder político: establece una semejanza con M. Weber cuando integra en su planteamiento *poder* y *violencia*, asumiendo este último elemento como esencial en el ejercicio del poder. En este sentido, como expresa Dussel (2009: 141): "Si la violencia es ejercicio de pura dominación sin legitimidad, entonces no está al origen del "poder político", sino de su debilitamiento". Ciertamente, el filósofo alemán, al considerar decisivo el papel de la acción estratégica en la política, concibe la violencia como la capacidad de impedir a otros seres humanos o comunidades la percepción de sus intereses. E. Dussel ha sabido ver, en esta primera etapa de Habermas, las siguientes particularidades que, en cierta manera, suponen un enfoque del *poder político* defectuoso y *negativo*:

1. Habermas (al igual que a Arendt) carece de una doble distinción en donde quedan definidos tres términos y no dos (consenso o violencia). Para Dussel comprender correctamente la naturaleza del *poder político* significa tener claro tres elementos esenciales, que no llega a vislumbrar satisfactoriamente el filósofo alemán: 1) la *potentia* es el poder de la comunidad como *poder comunicativo*, 2) la *potestas* es el poder de la comunidad *institucionalizado*, y 3) hay que saber discernir entre un *uso obediencial* del poder, que para Dussel no es sólo poder consensual, sino el ejercicio delegado que está en correspondencia con dicho poder básico; y un *uso fetichizado* del poder, que se caracteriza porque se auto-centra en la institución como el lugar de la soberanía, y no en la comunidad política misma.

2. Como Habermas tiene por referencia a Weber, llega a aceptar que el poder puede ser legítimo siendo dominación. Para Dussel, esta relación entre *legitimidad* y *dominación* guarda en sí toda una contradicción. Si para Habermas el *poder legítimo* sólo puede surgir entre aquellas personas que forman sus convicciones comunes en una comunicación carente de coacciones, y además comprende que dicho poder es el poder como *potentia* (unión de la pluralidad de voluntades que llegan a un acuerdo), entonces, ¿cómo puede explicar Habermas que una acción legítima sea al mismo tiempo dominación? Para la Política de la Liberación, el concepto de dominación es el origen a partir del cual se ha levantado toda una *filosofía de vida* que tiene como objetivo, no sólo desenmascarar todas aquellas acciones que dan lugar a que la gran mayoría de

seres humanos padezca todo tipo de sufrimientos, sino también mostrar que la naturaleza humana siempre tenderá a liberarse de la dominación de los que se creen los dueños del mundo. Para Dussel dominar a un ser humano o a un pueblo está relacionado con la imposibilidad de reconocer su dignidad e igualdad. Por eso mismo, Dussel no puede concebir ningún tipo de dominación como parte integrante de un poder que se autoproclame legítimo, pues éste es aquel que se manifiesta concretamente como absoluta obediencia a la *fuente regeneradora* de su ejercicio (la *potentia*). Así, refiriéndose a Habermas escribe: "¿Cómo puede ser *legítima* una *dominación*? El ejercicio del poder comunicativo sí puede ser legítimo, pero nunca la dominación en cuanto tal (o sería pura apariencia o fetichismo de legitimación)" (Dussel, 2009: 173, nota 246). Además, como señala Dussel, por un lado, Habermas ha sido incapaz de captar la contradicción que se establece entre *dominio* y *legitimación*, cuando expresa que el dominio político sólo puede durar cuando se lo reconoce como legítimo; y, por otro, no ha sabido diferenciar el ejercicio institucional (*potestas*) de la *fuente* de su ejercicio (*potentia*). Para Dussel (2009: 141), lo correcto hubiera sido decir: "el ejercicio delegado del poder institucional sólo puede durar cuando surge de un consenso que lo legitima".

3. Habermas, como indica Dussel, llega a superar el concepto estático y teórico de verdad en Arendt, al expresar que el *poder político* es el resultado de la opinión de un grupo de sujetos que se han puesto públicamente de acuerdo. Sin embargo, para Dussel, si el poder, tal como lo expresa Habermas, nace del acuerdo (y no parte de una verdad universal) que se establece entre los ciudadanos, el filósofo alemán debería incluir en su planteamiento un criterio para diferenciar las convicciones engañosas de las que no lo son, y las concepciones ideológicas de las críticas.

Dussel describe, a continuación, una segunda etapa (desde 1981) en la que Habermas, apoyado en cierta manera en K.-O. Apel y en la razón discursiva, excluye del sentido y fundamento del *poder político* a toda acción estratégica e instrumental. A diferencia de Habermas, nuestro filósofo ha mostrado la necesidad de saber articular el *poder comunicativo* con las mediaciones estratégicas, las instituciones y los Principios políticos para distinguir adecuadamente entre diversos ejercicios delegados del *poder*

político, como pueden ser: el *poder obediencial* y el *poder fetichizado*. Nociones imprescindibles en un análisis completo del concepto de poder[116], y que tanto Arendt como Habermas no han sospechado siquiera. Como afirma Dussel, Habermas, al haber descubierto la importancia de la *acción comunicativa* (acción orientada al acuerdo) la desvincula inadecuadamente de la *acción estratégica* o la *acción orientada al éxito*, y de la mera *acción instrumental*. Para el filósofo de la liberación no relacionar dichas acciones con la *acción comunicativa* supone caer en una visión reductiva de la política y del propio poder. En este sentido, Habermas no se ha percatado de que la acción orientada al éxito (estratégica) es de vital importancia para el desarrollo óptimo de la vida humana en sociedad, y, por esa razón, no hay que descartarla del ámbito de los acuerdos políticos. En palabras de Dussel:

> Si "éxito" indica permanencia y aumento de vida, dicho "éxito" no es externo, secundario o accidental al "acuerdo", ya que, en último término, el acuerdo siempre trata algún aspecto *de la reproducción o crecimiento de la vida humana de la comunidad política*. El formalismo debilita el sentido de lo estratégico, y, paradójicamente, se aleja de una política *realista* (lo que no quiere decir que el realismo crítico político no pueda sostener principios universales implícitos de la razón y la voluntad políticas). (Dussel, 2009: 173, nota 251)

Más allá de Habermas, la arquitectónica de Dussel ha sabido integrar tres momentos esenciales de lo *político*, el *instrumental*, el *estratégico* y el *comunicativo*, para no caer en una visión reductiva, como en el caso del formalismo de Habermas.

A modo de conclusión, esta investigación recoge aquellos aspectos esenciales que ha tenido presente Dussel para descubrir este doble enfoque del *poder político* (*poder obediencial* y *poder fetichizado*), y que pensamos que deben reflexionarse en el ámbito de la filosofía política actual:

[116] Recordemos que Dussel explica que el *poder político* surge de una *escisión originaria* (debemos interpretarla como una *separación* o *ruptura* entre *potentia* y *potestas*), que es la responsable de toda fetichización, desvío o corrupción del ejercicio empírico delegado del poder. Dicho de otro modo, lo que propicia que el *poder político* de una comunidad llegue a corromperse es el hecho de que en el paso de la *potentia* (poder indeterminado) a la *potestas* (*poder institucionalizado*), ésta última, al desarrollarse desde diferentes funciones políticas, termina alejándose o rechazando a la *potentia*. De esta manera lo describe Dussel (2009: 145): "El desdoblamiento entre el poder consensual originario de la comunidad política, dada en su inmediación primera como pura potencia comunitaria indeterminada (*potentia*), y los tipos empíricos del ejercicio del poder político institucional (*potestas*) al desdoblarse heterogéneamente, al determinarse (recordando que *omnia determinatio negatio est*)[116]en funciones políticas, permite "alejamientos" que pueden terminar en definitiva negación de su *fuente creadora*, perdiendo la posibilidad de su regeneración".

1. Partir de la *exterioridad*, del Otro, de los pueblos que sufren hambrunas, violencia, torturas y toda clase de dominación. Sin este concepto sería imposible tener una visión crítica de aquellos representantes o instituciones políticas que no cumplen realmente con los intereses vitales de la comunidad.

2. Tener claro los conceptos de *potentia* y *potestas*, ya que ambos son necesarios para comprender qué es realmente el *poder político* como tal.

3. Relacionar correctamente los conceptos de *poder*, *poder consensual*, *violencia*, *dominación*, etc.

4. Saber cuándo la *potestas* se desarrolla como *poder obediencial* (sirviendo a la comunidad de sujetos) y cuándo se autoafirma como sede del poder, rompiendo así los lazos con la *fuente originaria* del *poder político*, que es la comunidad de seres humanos.

5. Tener conciencia normativa. Saber que sin unos Principios políticos (Principio democrático, Principio material y Principio de factibilidad) todo ejercicio del poder se desplegará como dominación y llegará a corromperse, pues toda acción e institución deben ser orientadas desde unos marcos universales que fijen unas normas que guíen a los actores políticos a garantizar la sobrevivencia de los seres humanos y sus derechos.

6. No olvidar la importancia decisiva del nivel *estratégico*, que debe articularse correctamente con el nivel *material* y *formal*, para que el *poder político* pueda desplegarse con efectividad y legitimidad.

7. Saber diferenciar el *poder comunicativo* o *consensual* del propio *poder político*. Así, el *poder consensual*[117] de la comunidad se efectúa cuando empíricamente se establece la unión de las múltiples voluntades gracias a los acuerdos discursivos. No obstante, para que exista *poder político* como tal, el *poder consensual* de la comunidad debe todavía institucionalizarse en un sistema político concreto,

[117] Recordemos que en este momento todavía no es posible ninguna corrupción política.

desde donde se desarrollen diversas funciones internas heterogéneas. Esta institucionalización del poder es necesaria para que la vida de los seres humanos pueda tener cierta estabilidad en el tiempo. Efectivamente:

> Como a la comunidad política le es imposible ser siempre unánime en todo, esto exige fijar formas procedimentales para la toma de decisiones. La diferenciación heterogénea de las funciones de los actores para tal fin es una mediación necesaria para la permanencia y aumento de la vida. Estas mediaciones (materiales y formales) determinan estructuras prácticas, grupos, sub-comunidades, asociaciones, partidos, dentro de los cuales se maduran posiciones diferentes. Nacen así, inevitablemente, sectores o movimientos que tienen parte en el ejercicio delegado del poder, en proporciones diferentes dentro de la comunidad política, mayorías o minorías de ciudadanos que se adscriben a dichos movimientos que sostienen diversas concepciones de la vida política y diferentes maneras de solucionar los problemas que afrontan. El ejercicio delegado del poder produce una diferenciación interna para convertirse propiamente en *poder político*. (Dussel, 2009: 149)

El desarrollo *arquitectónico* y *crítico* de la Política de la Liberación tiene claro todas estas consideraciones, llevándolas hasta sus últimas consecuencias teóricas, y partiendo de la realidad global, que mantiene en vilo a la gran mayoría de seres humanos que no pueden ver desarrollar sus vidas, porque, sencillamente, sus comunidades han dejado de ser la *fuente de creación* e inspiración del ejercicio delegado del poder. En este sentido, se ha dejado a la política exenta de *vitalidad creativa*, y ha pasado a ser una *acción ciega*, descomprometida con su genuina finalidad humanizadora. En este caso, el poder ha traicionado el destino de los pueblos.

4. *La acción colectiva: El "bloque histórico en el poder"*

Dando un paso más en nuestra investigación, podemos preguntarnos: ¿qué ocurre entonces en el caso en el que no exista un *consenso unánime* entre todos, y la comunidad política quede así dividida entre diversos grupos que persiguen diferentes intereses? ¿Cómo, sin tal *consenso unánime*, se podría gobernar con legitimidad cumpliendo con un *uso obediencial del poder*? Para responder a dichas cuestiones, no sólo tenemos que tener en cuenta el concepto de *hegemonía política*, que explicamos anteriormente desde los presupuestos de Laclau, y que, por supuesto, debe tener presente al *poder consensual* de la comunidad si pretende ser realmente hegemónico, sino también el de *bloque histórico en el poder*. Así, si la *hegemonía* fue interpretada por Dussel como el ejercicio del poder delegado que se desarrolla desde un grado suficientemente aceptable por parte de toda la comunidad política, el *bloque histórico*

en el poder es aquel grupo que, ejerciendo dicho poder desde las instituciones, ha conseguido proponer a toda la comunidad un proyecto que cumple al menos con unos intereses mínimos. En efecto:

> El "bloque histórico en el poder", que ejerce dicho poder político delegado en las instituciones, es el que ha logrado proponer al todo político un proyecto que aunque *particular* cumple con los intereses mínimos (al menos por el momento) del *universalidad concreta*, es decir, de la mayoría de la comunidad política. Los obedientes (de M. Weber), los oprimidos (de K. Marx), los excluidos (de E. Lévinas), *todavía* pueden cumplir aceptablemente sus intereses en el orden hegemónico propuesto, o, al menos no ven por el momento con claridad, o con posibilidad de menores sufrimientos, otras alternativas. El poder consensual institucionalizado como poder político ejercido delegadamente por un gobierno, en tanto poder político fundado en la *potentia*, cobra así la fisonomía de *poder político hegemónico*. (Dussel, 2009: 151-152)

Para explicar la importancia del concepto de *bloque histórico en el poder*, Dussel se apoya en Gramsci[118], quien, como expresa el filósofo mexicano, propuso dicha categoría cuando fue realmente consciente de que la Italia anterior al fascismo estaba en cierta manera dividida. En sus obras, cabe expresarse que Gramsci se inspira en el concepto de hegemonía que desarrolló en su tiempo Lenin; aunque, como bien indica el filósofo mexicano, si para éste la hegemonía tenía que ver con una *táctica de alianzas*, para Gramsci se fue convirtiendo en toda una *estrategia del consenso intersubjetivo*. En este sentido: "No interesa tanto que el consenso funde la legitimidad (en la esfera formal), sino que el consenso constituya intrínsecamente el *poder hegemónico*" (Dussel, 2009: 152). En cualquier caso, hay que aclarar que la posición teórica que defiende Lenin, sobre la concepción de *hegemonía política*, no resulta muy convincente a Dussel, ya que el líder del Partido Comunista ruso interpretó dicha categoría como el ejercicio del poder que un determinado grupo de actores aplica sobre algunos estratos de la población desde una cierta *dominación*. En este caso, como apunta Dussel, la hegemonía se empaña de *negatividad*, cuando se configura, además, como la "dictadura" bajo el mando del Partido Comunista soviético, que concentraba

[118] Dussel tiene claro que el concepto de hegemonía es central en la filosofía política-estratégica de Gramsci, ya que además le permitió a éste establecer la categoría de *bloque histórico en el poder*, fundando una verdadera teoría estratégica del consenso intersubjetivo, que, dicho sea de paso, es de gran utilidad para una *Política de la Liberación* que tiene como uno de sus principales presupuestos servir de inspiración a todos aquellos partidos y movimientos sociales críticos que luchan incansablemente por la justa liberación de las víctimas del orden opresor. Por tanto, es una obra que, aunque construida en el contexto latinoamericano, tiene, sin embargo, un alcance político universal.

toda la energía revolucionaria de la clase obrera. Para Dussel, el concepto de *dictadura del proletariado* que defendió Lenin es un tanto ambiguo por varias razones:

> Lo de "ambiguo" consiste, en primer lugar, por el equívoco que sugiere la palabra "dictadura", que no es tomada como una institución romana temporaria, sino como "anti"-democrática; en segundo lugar, el hecho de que un "bloque histórico" deba construir un orden con disciplina, en especial en referencia a los miembros del antiguo "bloque", es universal y claramente justificable, pero no hubo de llamarse a esa instancia "dictadura"; en tercer lugar, como veremos, la aceptación de la palabra "dictadura" permitió investir a la "vanguardia" (el Partido Comunista soviético) de una autoridad que no emanaba (ni pretendía emanar) del poder consensual de la mayoría de los obreros y campesinos, del pueblo ruso (sino del Partido), lo que permitió institucionalizar una burocracia auto-referente en el campo político. El error estratégico (y de principio) producirá inevitables efectos negativos tácticos que desencadenarán *en el largo plazo* el colapso del socialismo de la Europa oriental, por no haber podido *fundar* ni *regenerar* la autoridad del Estado en la URSS en el "poder consensual de la comunidad política" como un todo. La llamada "dictadura" fue el ejercicio, en el momento posrevolucionario, de la dominación con *algún* consenso (en especial de la clase obrera), y, posteriormente, la violencia sin consenso. (Dussel, 2009: 175, nota 280)

Dussel se acerca más al planteamiento de Gramsci, aunque reconoce en alguna que otra ocasión que el filósofo italiano se mueve también en una cierta visión del concepto de poder como dominación, debido a la fuerte influencia que ejerció Lenin sobre él. En cualquier caso, para Gramsci, en Rusia, "la clase obrera, como hegemónica, cumple una función de "clase dominante y dirigente", es decir, "la dictadura del proletariado aparece [como] una relación no sólo de dominio, sino también de alianza y de dirección, de subordinación" (Dussel, 2009: 153). En esta cuestión que planteamos, Dussel propone llevar a cabo una precisión semántica para diferenciar el *ejercicio del poder* de la propia *dominación*, de tal manera que el poder hegemónico de la clase que plantee el proyecto mayoritario a todas las demás clases o fracciones no tendrá que concebirse entonces como *dominación*. En tal caso, el poder hegemónico debe ejercerse democráticamente si pretende llamarse tal. De hecho, como afirma Dussel (2009: 176, nota 299), "un poder hegemónico, aun posrevolucionario, no puede dejar de ser "democrático"".

Para el autor mexicano, lo importante es mostrar cómo se va formando ese *bloque histórico en el poder*, y qué factores le hacen ser realmente hegemónico. Este aspecto que presenta Dussel tiene una gran importancia por tratarse de una cuestión político-estratégica esencial en el ejercicio del *poder político*. Gramsci escribió que la clase obrera rusa, mediante su partido político, podía construir un Estado gracias a que dicha clase era capaz de convencer a gran parte de la población (clase media, clases

intelectuales y campesinos) de que sus intereses particulares eran también los de la mayoría. Al respecto, Dussel coincide con Gramsci en que el Estado tiene como fundamento el consenso de la mayoría, cuyos intereses se ven cumplidos por la propuesta de un determinado grupo de la comunidad política, el cual, sin duda, resultaba ser para Gramsci el de la clase obrera. Pero lo importante para el filósofo mexicano es mostrar que ese consenso es fruto del convencimiento y no de la violencia o la dominación. Así, "la pluralidad de las voluntades ha sido aunada por el consenso, convergencia en la que consiste el poder, que, por su parte, *desde abajo hacia arriba* funda el ejercicio delegado del poder de las instituciones del Estado" (Dussel, 2009: 153). De este planteamiento se puede deducir el hecho de que un Estado que no se ampare en el consenso, no puede ser nunca hegemónico. Por eso mismo, para Gramsci en el fascismo no existía ningún *bloque histórico* en el poder, sino más bien un partido que ejercía una terrible tiranía contra todos los demás partidos, hasta eliminarlos del *campo político*.

En relación a toda esta cuestión, Dussel enfatiza la importancia de incluir en el concepto de hegemonía una clase subalterna que tenga posibilidad de llegar a ser hegemónica en el futuro. De esta manera, el autor mexicano consigue que el concepto de hegemonía adquiera un sentido más pleno y dinámico, evitando así caer en una visión cerrada, autoritaria e incluso dogmática de éste. Ciertamente, sin la existencia de esta clase subalterna, que parece vivir en la *sombra política*, la hegemonía como tal sería tan sólo una vaga quimera, porque no habría una real democracia que fuertemente la sustentara. Dussel, teniendo presente en su reflexión la situación de alienación y dominación política que sufre Latinoamérica y el mundo entero, escribe:

> ¡La historia dirá cuál será el destino de esta lucha por la hegemonía en el continente americano y en el mundo! Pero, entiéndase, cuando una potencia lanza una guerra significa que *no es hegemónica* sino despótica, dominadora; es decir, al no poder ejercer un poder hegemónico compartido, lanza irracionalmente la fuerza pura sin *consenso*, y esto tanto en el horizonte de un Estado particular (el suyo propio), como en la relación global ante el resto de los Estados de este pequeño planeta Tierra… en camino de su autodestrucción, de no corregirse la irracionalidad política de la pretensión del ejercicio de una fuerza de dominación militar unilateral ante subalternos vencidos, pasivos, explotados… ¿Será éste el destino que el Imperio del Norte ha asignado a América Latina y al mundo? ¿Tendrá recursos en el largo plazo para llevar a cabo tal irracional proyecto? Esta *Política de la Liberación* pretende mostrar que en el largo plazo manifestará su imposibilidad. (Dussel, 2009: 162)

El hecho de que un determinado Estado parezca indestructible, o al menos se mantenga estable en la vida política por un largo periodo de tiempo, se debe en gran parte a la eficacia de su ideología, pues cuenta con una serie de aparatos materiales (escuelas, universidades, medios de comunicación, profesores, periodistas, etc.) que, por ser "aparatos de hegemonía", organizan la cultura dominante, creando un tipo de conciencia social y cultural. Como indica Dussel, estos aparatos, al tener un papel relevante en el ejercicio del *poder político*, deben ser materia de discusión y debate. Efectivamente:

> Es aquí donde debe situarse la importancia política de los "intelectuales" creadores de explicaciones *ad hoc*, que tienen gran eficacia en cuanto a la integración social. Para deconstruir esa cultura hegemónica era necesario considerarla detenidamente, y con categorías adecuadas. La filosofía política debía crear esas categorías estratégicas para iluminar la lucha política. La creación de teoría tenía un doble frente: luchar contra la argumentación de la cultura dominante y justificar la misma lucha política de los oprimidos. (Dussel, 2009: 155)

Como bien afirma Dussel, el filósofo y periodista italiano supo ver que uno de los problemas más relevantes estaba, precisamente, en saber cómo formar a los *intelectuales orgánicos*[119] de las clases subalternas con el fin de crear una nueva cultura, ya que la clase hegemónica o dominante contaba con sus propios intelectuales, que justificaban de algún modo su propia ideología política. Sin embargo, el contexto histórico-político que por aquel momento presentaba Italia no era muy prometedor: por un lado, existía un cierto "obrerismo anti-intelectual"; y, por otro lado, estaba la pequeña burguesía que tendía a apoyar a las clases dominantes. Por ello, "el ejemplo de *intelectual orgánico* que Gramsci tenía en mente era una articulación entre Marx, el teórico político con principios económicos, y Maquiavelo, el teórico de la estrategia" (Dussel, 2009: 155-156). Lo que proponía Gramsci se apoyaba en una doble tarea: por una parte, estudiar las relaciones reales entre Marx y Maquiavelo, por ser ambos teóricos de la práctica militante y de la acción; y, por otra parte, crear un libro que extrajera de las teorías marxistas una exposición razonable sobre la actualidad política de Italia, desde el modelo del *Príncipe*; pero, en dicha reflexión, serían los oprimidos (clase obrera y campesina) los protagonistas de ese nuevo *Príncipe* (Dussel, 2009: 176,

[119] Debemos aclarar que para Dussel el intelectual adquiere un papel no sólo teórico, sino activo en la política, ya que del fruto de su fecunda teoría dependerán el sentido y la dirección que tome la lucha hegemónica de las clases, fracciones y partidos políticos para la consecución de sus objetivos y futuros derechos.

nota 305). En todo este admirable proyecto, los intelectuales que interesaban a Gramsci eran los del norte industrial y urbano que se constituían orgánicos con la clase obrera, entre los que se encontraban grandes empresarios de nuevas firmas, técnicos e ingenieros de fábricas, periodistas influyentes, escritores populares y dirigentes de partidos o de movimientos de masas.

Otro aspecto importante que cobra gran transcendencia para Dussel es que no sólo hay que considerar a ese *bloque histórico en el poder* desde el nivel *formal* o discursivo, sino que debe comprenderse también como una articulación entre lo *material*, que indiscutiblemente tiene que ver con la permanencia y aumento de la vida de los miembros de la comunidad; lo *formal*, como aparato legal del sistema de derecho y también como justificación del proyecto por parte de los intelectuales; y lo *estratégico de factibilidad institucional*, desde donde el Estado puede ejercer un *poder hegemónico*. Sin embargo, Dussel considera que, dada la importancia de la función del *bloque histórico* en el *campo político*, es necesario ampliar el concepto de Estado, en el que debe incluirse entre sus muchas determinaciones una cierta utilización de instituciones tales como la escuela, los periódicos, los sindicatos, etc. Todas estas estructuras sociales tienen para Dussel una función política incuestionable, gracias a la cual el *bloque histórico en el poder* goza de una mayor legitimidad democrática política. Téngase en cuenta que este asunto no ha sido considerado relevante por parte de la burguesía o el marxismo leninista.

Por último, para abordar estas ideas de manera más clara, Dussel expone dos ejemplos que apoyan empíricamente lo hasta ahora explicado acerca de la relación entre el *bloque histórico* y el ejercicio del poder. Destacamos la importancia de exponer ambos ejemplos porque consideramos que no se trata sólo de meros hechos históricos aislados que se sucedieron en un pasado, sino más bien de *enseñanzas vivas* que nos revelan cómo se articula la categoría estratégica de *bloque histórico* al ejercicio del *poder político*. En especial, nos referimos a un tipo de poder que se desarrolla como un *impulso emancipador* contra otras fuerzas políticas que se despliegan como dominación, tan características de todos aquellos Estados o sistemas políticos que se han inventado su propia hegemonía en el mundo.

El primer ejemplo que describe Dussel está relacionado directamente con el mundo dependiente del capitalismo. Dussel expone lo sucedido en el continente americano cuando Napoleón invadió Portugal y "pasó" por España (1808-1814). En tal contexto, la clase dirigente criolla (blancos nacidos en América de padres europeos)

hegemonizó la emancipación contra la clase dominante del régimen colonial (europeos). Para ello, se articuló con los mestizos, los esclavos, los indígenas, es decir, con las clases aliadas subalternas que buscaban también cumplir de algún modo su propia liberación en la historia. En todo este proceso de emancipación, la pequeña burguesía liberal (graduados de universidades en la colonia o en la Península ibérica) se convirtió junto a otros dirigentes en los intelectuales orgánicos del *bloque histórico*. Para Dussel, estas "pequeñas" fuerzas subalternas (en su gran mayoría constituidas por campesinos e indígenas) tenían un papel esencial en la emancipación contra la clase dominante: su unión creaba una *fuerza* que, nacida *desde abajo*, se imponía legítima contra la mera legalidad de los que todavía se mantenían como clase hegemónica *en la violencia*:

> Las clases subalternas, muchas veces rurales (a finales del siglo XVIII el 46% -en el siglo XVII habían sido el 80%- de la población era indígena, y sólo había un 20% de blancos –en el siglo anterior sólo había sido el 6%-, entre los que se encontraban los "criollos"), aportaron su fuerza y unificaron el poder *desde abajo*, produciendo un poder consensual que destruyó la antigua dominación colonial, despótica, con legalidad (apoyada en las *Leyes de los Reynos de las Indias*, recopilada en 1681) pero sin legitimidad. Los monárquicos ejercieron una pura violencia. (Dussel, 2009: 160)

En todo aquel proceso de emancipación, los criollos consiguieron ser la nueva clase dirigente hegemónica, pero, como recuerda Dussel en sus textos, debido a largos e interminables transcursos históricos, ésta nunca lograría organizar un Estado autónomo. No obstante, cobra gran relevancia expresar que, al menos, dicho proceso postcolonial aún sigue latente, esperando efectuar algún día la tan ansiada independencia política, económica y cultural que no pudo alcanzarse en su momento. Esta cuestión histórica tiene una importancia crucial para la política que articula Dussel, porque se trata de un proceso que, aunque bastante largo y doloroso, tiene como proyecto el sueño ambicioso de la liberación de los oprimidos de la Tierra. Se trata, por tanto, de un asunto político de alcance universal, que debe ser repensado desde aquellas categorías que se *muevan* más allá de las meras categorías eurocéntricas con las que cuenta todavía el horizonte de la filosofía política europea-norteamericana de nuestro tiempo.

El segundo ejemplo está conectado con los llamados populismos de entre-guerras (1914-1945), y, como advierte Dussel, está muy relacionado con la intención de Gramsci. En Latinoamérica, las nacientes burguesías industriales ("conservadoras" y "liberales") comenzaron a crear un proyecto hegemónico que, al organizarse por alianzas, se fue constituyendo como "bloque hegemónico". Entre sus principales

propósitos estaban la autodeterminación política nacional, la industrialización, la afirmación de una cultura con identidad recuperada y el desarrollo capitalista autónomo. Este "bloque histórico" tenía como enemigas a las potencias industriales y a sus burguesías metropolitanas en la competencia librecambista mundial. Por eso, como afirma Dussel, la burguesía nacional se transformó en la fracción de clase dirigente, cuyos grupos aliados fueron los campesinos, que competían por introducir sus productos en el mercado nacional, y también los obreros. Para Dussel es sumamente importante comprender que esa alianza histórica latinoamericana era muy distinta a las que tuvieron lugar en Italia y Alemania desde 1920, donde se desarrolló el nazismo de posguerra, porque éstas se originaron desde un ejercicio del poder como dominación:

> Ambos nacionalismos burgueses, italiano (que analizaba Gramsci) o alemán (cuyos antecedentes sufrió Rosa Luxemburg), intentaban la supremacía en el mundo político, militar, económico y cultural europeo. Eran proyectos de dominación. Por el contrario, el nuevo "bloque histórico" latinoamericano (desde Irigoyen en Argentina en 1918, Getulio Vargas en Brasil desde 1930 o Lázaro Cárdenas en México desde 1934), nacionalista (porque protegía un mercado nacional a la industria naciente), anti-imperialista (en competencia burguesa contra el capital central, metropolitano, mucho más desarrollado), ejerció un poder *hegemónico* desde un proyecto que fue asumido por las grandes mayorías campesinas, obreras, pequeño burguesas (culturalmente afirmará la identidad histórica de la cultura nacional, reivindicando o lo hispánico ante lo anglosajón, o lo indígena ante lo extranjerizante), que se transformaron en "intelectuales orgánicos" del nuevo Estado –el *Estado nuovo* de G. Vargas-.(Dussel, 2009: 161)

Pero el *sueño populista* (Dussel, 2007c: 435-436) pronto se vería truncado: en torno a 1955, Estados Unidos había dominado sin oposición la totalidad del sistema capitalista, por lo que fracasaba el proyecto del capitalismo nacional independiente al que aspiraba con tanto empeño la naciente burguesía periférica. Durante todo este proceso de expansión imperialista estadounidense, cayeron, finalmente, los gobiernos de Vargas (1954), en Brasil; de Perón (1955), en Argentina; de Rojas Pinilla (1957), en Colombia; y de Pérez Jiménez (1957), en Venezuela. Desde un sentimiento de impotencia, Dussel recuerda cómo en 1954 Estados Unidos, después de organizar su dominio sobre el capitalismo del *centro*, volvió su despiadada *mirada* hacia Latinoamérica para dar un golpe de Estado al gobierno de Jacobo Arbenz[120], con ayuda de la CIA: "*fruto amargo* que comienza toda una época que incluye el tiempo dentro del cual escribo esta *Política de la Liberación* -que si es de *liberación* es porque no se ha

[120] Sobre esta cuestión véase (Dussel, 1977).

alcanzado la independencia por la que lucharon los "criollos" y sus aliados en el comienzo del siglo XIX" (Dussel, 2009: 161).

Perder la hegemonía significaba haber perdido el consenso de la comunidad. En este sentido, ya no se puede gobernar democráticamente con "pretensión de justicia". Hoy, Estados Unidos ha conseguido imponer en el mundo una política de dominación sin alternativa para la totalidad de Estados periféricos del Sur. Tanto la categoría estratégica de "bloque histórico", que ha desarrollado Dussel desde los planteamientos de Gramsci, como los ejemplos históricos que hemos descrito, nos muestran que los Estados pierden el consenso y la hegemonía en el momento en que el ejercicio de su *poder político* se apoya en la represión y la violencia, con el único fin de seguir gozando del privilegio de sentirse los *dueños absolutos del mundo*, del género humano e incluso del planeta y del universo en su totalidad. En este caso, la hegemonía se transforma en una irracional y detestable dominación que deja a muchos gobiernos periféricos sin una última esperanza de vida y libertad a la que poder aferrarse, en un mundo que se torna cada vez más incomprensible para los pueblos oprimidos:

> En efecto, cuando comienza a aumentar la presión de la potencia de turno, Estados Unidos, apoyando a las fracciones de clase enemigas del "bloque histórico", comienza a perder hegemonía, su fuerza ya no se apoya en el *consenso*. Va pasando lentamente, al final de dichos regímenes, de poder hegemónico a dominación con poca legitimidad hasta que, en algunos casos, cruza el límite de la violencia sin consenso. Pero los nuevos gobiernos, dependientes de la política norteamericana, nunca lograrán imponer un nuevo "bloque histórico" hegemónico. Los gobiernos llamados "populismo radicales" o "neopopulismos" postneoliberales (como N. Kichner en Argentina, Luiz Inacio "Lula" en Brasil o H. Chávez en Venezuela) sufren la embestida del Imperio del Norte, y sin medios de comunicación a su favor, se les hace casi imposible crear el *consenso* necesario para integrar la pluralidad de voluntades con la unidad necesaria para poder desde abajo ejercer un poder hegemónico, con alianzas estratégicas en el largo plazo. (Dussel, 2009: 161-162)

2.2. Las instituciones políticas: las mediaciones del *poder político*

El *poder político*, que en la acción estratégico-política hemos visto que se mueve dentro de una determinada contingencia, conseguirá cierta permanencia y estabilidad dentro de lo posible y lo no-necesario debido a la creación de las instituciones. En este sentido, la vida política ha ido organizando diversas estructuras que aseguran, en gran medida, la permanencia política, social y cultural de una comunidad. Como es lógico suponer, estas estructuras "artificiales" van evolucionando a lo largo de la historia de las culturas gracias a las diversas creaciones intersubjetivas, que como expresa Dussel (2009: 179),

"son invenciones de las anteriores generaciones que permiten hacerse tradición y efectuar un progreso político, aprendiendo de las experiencias pretéritas de la humanidad".

La Política de la Liberación, más allá del pensamiento anarquista, que rechaza las instituciones políticas por considerarlas estructuras de opresión y represión de los seres humanos, defiende la necesidad de éstas para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos en la comunidad. Su importancia es entonces indiscutible: con las instituciones se originó el ámbito de las libertades, ya que, precisamente, fueron ellas las que liberaron a los seres humanos de los instintos, abriendo camino al desarrollo de la cultura y al despliegue de la propia Historia.

Dussel (2006b: 55) señala tres tipos de instituciones: las de la esfera *material*, que "funcionaliza la producción y aumento del *contenido* de las acciones e instituciones políticas"; las de la esfera de la *legitimidad democrática*, que son estructuras procedimentales-normativas de legitimidad, y las de la esfera de la *factibilidad política*, que permiten la realización empírica de las dos anteriores.

2.2.1. El origen y la necesidad de las instituciones

El hecho de exponer el origen de las instituciones nos ayudará a comprender en cierta manera que es imposible entender una sociedad sin la existencia de las mismas. En un primer momento, debemos entender que las instituciones son mecanismos y estructuras sociales que guardan el secreto de nuestra particular evolución como especie humana. Sin ellas, el ser humano o se hubiera extinguido hace millones de años, o seguiría tal vez oculto entre los árboles de alguna región perdida de África, huyendo constantemente de los depredadores que lo acechan.

Partimos primero de la idea de que en todos los animales y seres vivos que pueblan la Tierra (menos en la especie *sapiens*) los instintos[121] gobiernan sus comportamientos en el medio natural, adaptándolos a la vida, para que, de esta manera, éstos puedan permanecer y desarrollarse en el trascurso de la *historia natural*. Por eso, los instintos forman un conjunto de pautas hereditarias que poseen finalidades

[121] Si analizamos con detenimiento la cuestión, la complejidad de los instintos es indudable: primero, se da una percepción de la necesidad; segundo, hay una búsqueda del objeto para calmar esa necesidad; tercero, se utiliza dicho objeto de una determinada manera; por último, aparece la satisfacción y la desaparición del estado de necesidad. Este esquema descrito por muchos biólogos para explicar el comportamiento animal, muestra el instinto como una garantía de supervivencia de la especie.

adaptativas, fijas en cada especie, y que tienen como objetivo perpetuarlas generación tras generación.

Pero la evolución de los seres humanos siguió un camino muy diferente. Los instintos dieron lugar a un mecanismo mucho más complejo y flexible a la hora de actuar para buscar el objeto de satisfacción. Y, esto fue así porque el margen de actuación de los homínidos fue cada vez mayor, escapando por ello de la estrecha conducta biológica que ofrecen los instintos a los demás seres vivos. Sin embargo, tenemos que reconocer que, aunque la evolución biológica de los homínidos superiores haya ido por un camino muy distinto, su finalidad consistía, al igual que en los demás seres vivos, en la adaptación del organismo a la Vida. Esta adaptación era posible por el establecimiento de una compleja red de relaciones que poco a poco se fue consolidando en estructuras y modelos de comportamiento cada vez más concretos y específicos. Aparecía así el mundo de la cultura, y con ésta todo un mecanismo que abría el horizonte humano a la dimensión de la ética y la política. Dussel lo expresa de esta manera:

> Sólo en la especie *homo*, gracias al desarrollo cerebral de la memoria, de la categorización conceptual, de la jerarquización evaluativa, de las capacidades lingüísticas, del fenómeno de la conciencia y autoconciencia, el instinto certero, pero fijo, dejó lugar al aprendizaje disciplinado y flexible. Ahora el desarrollo de la especie se liberaba del mero desarrollo anatómico-fisiológico o físico del cerebro y de la seguridad del instinto, y aceleraba generación tras generación una gigantesca cantidad de novedades propias de la especie histórica humana. (Dussel, 2009: 186-187)

Empezaba así el largo recorrido de los sistemas políticos gracias al desarrollo de ciertas normas comunitarias y de la organización interna del Paleolítico. En todo este sorprendente proceso, el instinto era controlado por reglas autoconscientes, como por ejemplo el tabú. Se establecían las primeras alianzas entre familias para que la caza fuera un ejercicio con mayor efectividad. Dussel se apoya en Edgard Morin para explicar este acontecimiento, cuyo origen desencadenó, más tarde, todo un entramado de relaciones intersubjetivas que daría lugar a un complejo sistema de instituciones. Probablemente, la primera institución establecida entre los seres humanos fue la del incesto:

> El grupo de familias debe organizarse internamente, pero igualmente debe concertar alianzas para la caza (como indica Edgard Morin), lo que exige el pacto interfamiliar que probablemente determina la institución del incesto. El padre y la madre no realizan relaciones sexuales con sus hijos, que son reservados a los hijos de las otras familias para consolidar ese pacto. Nacen

> así las instituciones en el campo abierto por la sublimación cultural de los instintos. (Dussel, 2009: 187)

Con la aparición de las instituciones nacía el ámbito de las libertades humanas, porque los instintos ya no gobernaban nuestra conducta, y ya no estábamos sujetos a cumplir determinadas "reglas fijas" que provenían de nuestro organismo; ahora, en cambio, obedecíamos a nuestras propias "normas intersubjetivas", que convertían nuestra primigenia conducta en una conducta institucionalizada y *libre*. Por tanto, para que exista libertad[122] es necesario sobrepasar el mundo prescrito de los instintos y abrirse al ámbito de las instituciones, que, como expresa Dussel (2009: 188), son "las maneras múltiples y complejas en que los sujetos sociales (políticos) se transforman en actores de roles, de relaciones estables, por la repetición en el tiempo (tradición en la historia) y en la ocupación de lugares con sentido, que se van complificando al pasar de los milenios".

Precisamente, el ámbito de la libertad humana está comprendido por las múltiples relaciones intersubjetivas que se establecen dentro de las comunidades con el objetivo último de poder reproducir y desarrollar la vida de los seres humanos. De aquí que la libertad sea tan importante como lo son las instituciones para la sobrevivencia humana, y que, además, cada una de éstas no pueda ser comprendida sin la existencia de la otra. En otras palabras, la libertad humana abre un espacio de posibilidad para la sobrevivencia de nuestra especie gracias a la presencia de las instituciones:

> En las primitivas ciudades se complificaron al infinito las funciones. Había agricultores (de la reciente revolución agrícola), pastores y jinetes (de la reciente revolución pastoril), constructores y orfebres de todas las categorías (los fogoneros o especialistas en las artes derivadas del fuego, curtidores, zapateros, alfareros, hilanderos, manejadores de los metales, etc.), comerciantes, escribas (al comienzo muy primitivos pintores), sabios sacerdotes (astrónomos, protomatemáticos, hermeneutas de los mitos originarios, etc.), guerreros, grupos dominantes, hasta jefes o primitivos monarcas. El campo proto-político estaba ya arquitectónicamente bosquejado. (Dussel, 2009: 188)

En todo caso, la libertad humana depende de la intersubjetividad, que se constituye como la estructura cultural de una comunidad determinada. De esta intersubjetividad se irá configurando la subjetividad de cada actor, al ir depositando en su inconsciente "un "super-yo", para expresarnos como Freud, una jerarquizada y

[122] Aclara Dussel (2009: 324, nota 45): "La libertad tanto de determinación (elegir o no elegir) como de especificación (elegir esto o aquello) no puede darse en la acción instintiva. La libertad negativa (no debe obrar algo: prohibición) o positiva (deber obrar algo: obligación) tampoco tiene lugar en el instinto".

memorizada categorización de las mediaciones prácticas que permitían la reproducción de la vida comunitaria y la participación en sus válidos consensos (no necesariamente como *unanimidad violenta*)" (Dussel, 2009: 188). La subjetividad de cada actor se construye desde una familia, una aldea, una confederación, que, como explica el autor mexicano, son el fundamento objetivo-institucional e intersubjetivo, y el origen de toda subjetividad. Por eso, es tan importante comprender que las "*instituciones*" *objetivas* son también *estructuras subjetivas* presentes en la intersubjetividad de los agentes en los sistemas institucionales. Este presupuesto muestra la relevancia que presentan las instituciones en la constitución de nuestra particular condición cultural-política[123].

Ahora bien, teniendo en cuenta la importancia de las instituciones para nuestra particular evolución histórica-cultural, Dussel desarrolla toda una crítica a aquellas posiciones extremas que rechazan las instituciones como el fundamento de todo desarrollo histórico. Entre estas posiciones se encuentran el anarquismo antiinstitucional, como en el caso de Bakunin, para el que toda institución es asimilada como una forma de represión; la derecha liberal que, como en el caso de R. Nozick, la única institución que cuenta es la del mercado; la posición de Freud desde el psicoanálisis, que interpretaba la institución desde el "instinto de muerte"; o la posición postestructuralista, en la que el filósofo Foucault interpretó a la institución también como represión.

Es evidente que para nuestro filósofo latinoamericano las instituciones son necesarias, el problema surge cuando dichas instituciones se vuelven armas de represión social y política, y terminan por impedir que la vida de los seres humanos pueda prosperar como es debido. En este caso, se hace necesaria sus transformaciones en otras más eficaces, racionales y, por supuesto, más humanas. Como advierte el maestro mexicano siguiendo a Hinkelammert, imaginar la permanencia de la vida humana sin instituciones puede ser "lógicamente" posible, pero "empíricamente" imposible, "y por ello es irracional y contradictorio el intentarlo de manera inmediata" (Dussel, 2009: 190). Partiendo de esta argumentación, lo crucial del asunto es reconocer, además, que toda institución lleva en sí una cierta disciplina, que hay que distinguir claramente de la mera represión:

[123] Expresa Dussel (2009: 188-189): "Las instituciones que enfrentaban a la conciencia en vigilia como funciones objetivas, intersubjetivas, comunitarias socio-históricas, construían al mismo tiempo su inconsciente desde abajo y desde antes (como relaciones de las instituciones dentro de las cuales se había nacido, había sido educado y se había crecido)".

> Una institución se torna represiva cuando los que la sufren llegan a un grado de conciencia que la juzgan como una expresión de "displacer" intolerable (aunque hay mucha flexibilidad en los márgenes de la tolerabilidad). Aceptaré el concepto de "disciplina" (en este punto más allá de Foucault) como la acción regulada del actor social (o político), que exige también un cierto control sobre la corporalidad, situación en la que ésta puede sentir frecuentemente un cierto "constreñimiento", y hasta dolor, temor o fobia. (Dussel, 2009: 189)

De esta manera, hay que tener bien claro que para que la vida humana pueda desarrollarse como tal es necesario un cierto sacrificio por parte de cada miembro de la comunidad, pero que, al fin y al cabo, se verá en cierto modo recompensado con el establecimiento de una vida más segura y tranquila para todos. En este sentido, el sacrificio disciplinario y regular, que congela el gratificante placer del momento, aportará orden, seguridad y una cierta estabilidad *civilizatoria*, inevitables para el porvenir de nuevos *renaceres* históricos en la vida futura de la humanidad:

> Cierta "disciplina" es necesaria, aunque postergue por un corto tiempo el cumplimiento del "deseo" (por ejemplo, el seguir durmiendo y no ir a trabajar el campo), y poder por el "trabajo" (que junto a las ceremonias rituales por las que el cadáver es devuelto *al orden civilizatorio*, como lo muestra E. Morin o Bataille) obtener de manera regular, segura, repetitiva, el abundante alimento a la mano, el fruto de la institución inaugurada con la revolución de la agricultura –que inauguraba igualmente el desastre ecológico de la destrucción de los bosques-. Todas las "instituciones" exigen disciplinar al *éros* placentero, a la corporalidad gozosa, a la subjetividad deseante. (Dussel, 2009: 189)

Toda institución comprende un sistema que ordenado desde las relaciones intersubjetivas forma un complejo aparato que permite la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los seres humanos. Por eso, es más que sensato reconocer que el ser humano no puede actuar desde la pura y libre espontaneidad, traducida ésta en una falta de conciencia comunitaria, porque sería incapaz por sí solo de propiciarse su propia supervivencia. Por eso mismo, no puede haber otra alternativa para la sobrevivencia: o *instinto* o *institución*; o *seguridad* o *libertad*[124]. Al fin y al cabo, ambos tienen en común que se desarrollan siempre en comunidad, porque, inevitablemente, en la incertidumbre y en el caos del ámbito natural, todos los seres vivos necesitan de un modelo de comportamiento compartido (ya sea regulado por los instintos o por las instituciones) donde impera una cierta renuncia al deseo *individual* por el bien de la

[124] Desde la libertad humana, el campo de actuación se ha ampliado enormemente, abriendo nuevas dimensiones que se van creando desde el horizonte de las necesidades históricas de los seres humanos.

comunidad. En definitiva, hay que afirmar la necesidad de las instituciones que, además, exigen una cierta disciplina y que, como afirma Dussel (2009: 190), "enmarca y orienta objetivamente a las acciones estratégicas, a los actores políticos dentro de ciertos límites", para que el *poder político* pueda desplegarse conforme a la manera natural en que nuestra vida vive queriendo la vida humana como humana (y no como gato, perro, pez o árbol). En este sentido, *vivir* es materializar ese *querer* de la vida, que se afirma valiosa por encima de lo perecedero, caprichoso e irracional.

Por último, Dussel explica la relación que existe entre los sujetos y las instituciones, con el fin de mostrar la suma importancia que tienen éstas para poder reproducir con éxito la vida de los seres humanos. Por un lado, todo sujeto humano es un actor social, político, histórico, económico, que se ha ido constituyendo como tal gracias a las instituciones. Ciertamente, son éstas las que fijan, concretamente, la función que debe cumplir cualquier actor dentro de la comunidad para que el orden social y político no se venga abajo. Por otro lado, también debemos tener en cuenta que las instituciones son estructuras que han sido creadas por los sujetos que, como actores, constituyen la misma institución *in actu*. Dicho de otra manera, se establece un círculo en el que ambos momentos (el sujeto como actor y las instituciones como estructuras necesarias) son sincrónicos y co-determinantes. Este hecho quiere decir que sin la presencia de uno de estos dos momentos, el otro se torna imposible. Sin embargo, Dussel muestra una diferencia sustancial entre ambos: mientras la determinación del actor es subjetiva-funcional, la de la institución es objetiva-sistémica. De esta manera, comprendemos que si bien el sujeto es condición absoluta *material* de la existencia de la institución, la institución, por su parte, es condición *intersubjetiva* de cada sujeto como actor político. De este modo, es necesario afirmar que las instituciones existen como mediaciones para "la reproducción legítima y factible" de la vida en la comunidad, y precisamente es esa vida comunitaria de todos los sujetos que conviven, el criterio de verdad y validez de toda institución política (Dussel, 2009: 195). En el caso de que no se cumpla dicho criterio, la institución no podrá llevar a cabo su *fin originario*, y, como consecuencia, el poder se desarrollará como un ejercicio de dominación a los seres humanos.

Teniendo en cuenta la importancia de las instituciones para la realización plena y efectiva de la vida humana, el problema será, ahora, mostrar qué instituciones son las más adecuadas para cumplir con dicho fin. Por su parte, Dussel establece una condición indispensable que debe desempeñar cualquier institución que sea legítima: cumplir con

el Principio democrático. Dicho principio, que desarrollaremos con más detalle en el próximo capítulo, expresa que en el *campo político* debe operarse de tal manera que toda norma, acción o institución sea fruto de un acuerdo por consenso en el que puedan participar pública y simétricamente todos los afectados, siempre teniendo en consideración el momento *material*, claro está, que es el que tiene presente la reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos, y el momento de *factibilidad estratégica*, en el que "las instituciones permiten ejecutar los *contenidos* dentro de los márgenes de la *legitimidad*" (Dussel, 2006b: 58).

2.2.2. La importancia del *poder diferenciado*. La materialización y actualización del *poder político*

Recordemos que desde la *potentia* el poder se encuentra en la indeterminación e inmediatez. La *fuerza* que emana de la pluralidad de voluntades aunadas en el consenso discursivo no puede desarrollarse todavía como ejercicio concreto del poder (factibilidad empírica), porque en este nivel no existen aquellas mediaciones que sirvan para su efectiva y real actualización. Es decir, como señala Dussel (2009: 198), "las "instituciones políticas" son las que empírica y efectivamente hacen posible el ejercicio concreto delegado del poder político". Y, esto es así porque sin la existencia de instituciones políticas el poder abstracto contenido en la *potentia* se convertiría en una posibilidad impracticable. En este sentido, como bien ha sabido determinar el filósofo mexicano, las instituciones son verdaderamente las *mediaciones del poder*. Sin duda, las necesitamos para que el poder pase de la indeterminación a la factibilidad empírica, que es donde el *poder político* encuentra su ejercicio concreto.

Para Dussel, la sociedad política es la *institución instituida* que ejerce el poder diferenciado (*potestas*). El gobierno, en este caso, es el que ejerce la autoridad delegada gracias a que la comunidad, que es sede del *poder político*, se ha *obligado* a sí misma a obedecerse. Por eso:

> En cierta manera, la *autoridad* de un policía es la reflexión del ciudadano sobre sí mismo, en tanto que su voluntad se ha escindido (la *Entzweiung* de Hegel), determinándose como respetuosa de sí misma y de la comunidad, en cuanto legítimo origen de la ley que le obliga. En último término la *autoridad* del poder (*potestas*) es el rostro del mismo ciudadano que se *manda* como el que se *obedece* por ser la raíz del *mandato*. Es poder *obediencial* (aspecto pasivo al final del círculo reflexivo de la *potentia* sobre la *potentia* misma). (Dussel, 2009: 199-200)

Desde el respeto a la vida comunitaria, y como origen legítimo del poder, la comunidad política "entrega" su *mandato reflexivo* para ser puesto o determinado por las *mediaciones* del gobierno, cuya finalidad no es otra que hacer factible empíricamente el *mandato* del pueblo. Por eso, el *poder político* debe ser ejercido desde el gobierno como una *obediencia* incondicional, en cuanto arranca originalmente del *querer vivir* de los miembros de la comunidad, mostrando como única esencia un *servicio de cumplimiento* a lo exigido por ésta.

Ahora bien, ese *todo*, que forma el *cuerpo* del *poder político*, debe sostenerse *vivo* y efectivo gracias a la plena y continuada coordinación comunicativa de sus múltiples partes. Debemos partir de la idea de que el poder es siempre querido, compartido, cuidado, analizado, porque supone nada menos que la posibilidad para la realización de la vida humana en comunidad. Este hecho requiere que cada miembro de la comunidad, aunque actúe en solitario para cumplir su propia función, tenga que estar permanentemente vinculado a los demás miembros, pues todos ellos tienen como objetivo común la reproducción y permanencia de la vida de ese *todo* en que cada uno es *parte* fundamental. En otras palabras, para que tenga efectividad el *poder político*, las múltiples voluntades deben operar unidas desde un consenso racional y desde la diferenciación funcional heterogénea de sus diversas funciones políticas y sociales. Así:

> Cada uno de los miembros ejercen *diferenciadamente* parte del poder del grupo, de la fuerza que poseen todos, porque sus voluntades operan mancomunadamente por consenso racional (la racionalidad de la especie *homo* dio a los cazadores de las estepas africanas superioridad sobre todos los otros animales, porque su plural querer estaba más aunado por un consenso lingüístico articulado y una diferenciación funcional más heterogénea en sus funciones sociales); es decir, se ejercía un poder *empíricamente diferenciado*. *Diferenciación o institucionalización* son grados de la eficacia instrumental en el ejercicio del poder de la comunidad política. (Dussel, 2009: 200)

De esta forma, Dussel ha conseguido crear el concepto de *ejercicio delegado del poder* de manera acertada. Cuestión que, precisamente, no ha sido reflexionada suficientemente por la filosofía política europea, y que, sin duda, es de vital importancia para esclarecer los momentos necesarios que existen en todo ejercicio político. Así, por ejemplo, no caeremos en un concepto de poder similar al que propuso J.J. Rousseau en su obra *El contrato social*, en la que expresó la idea de que para superar el *estado de naturaleza* los seres humanos debían encontrar un tipo de asociación que defendiera tanto a las personas como a sus bienes, y que todos los asociados al unirse fuertemente darían lugar a un *yo común*, al que todos debían alienarse sin reservas para salvaguardar

la vida y proteger los derechos. No obstante, como bien afirma Dussel, en esta argumentación se percibe una cierta pasividad por parte de los miembros de la comunidad, la cual termina convirtiendo a éstos en sujetos alienados con respecto al poder que ellos mismos han creado como institución. En efecto, como señala Dussel (2009: 201): "Hay como un dilema no resuelto entre la existencia individual como lo que hay que salvar, la comunidad política que protege a sus miembros y los órganos del ejercicio del poder que se autonomizan". En contra de esta forma ambigua y poco clara de concebir el *poder político*, Dussel parte más bien de la explicación de una comunidad política, no de individuos, que aún no ha sido diferenciada (institucionalizada), pero que tiene concentrada en sí misma el poder inmediato (*potentia*). Dicho poder, para que cumpla con la necesaria factibilidad empírica, debe diferenciarse, es decir, debe haber una "*escisión institucional de las diversas funciones requeridas para la sobrevivencia legítima de la comunidad, para su factibilidad empírica*" (Dussel, 2009: 201). Sin tal diferenciación el *poder político* no puede actualizarse, *materializarse*, como se explicó en su momento. Por eso, cada miembro de la comunidad debe cumplir una función determinada (según las cualidades juzgadas más aptas de cada uno) para que exista un orden que permita una cierta factibilidad que, finalmente, haga posible el desarrollo de la vida de todos los miembros de la comunidad. En este sentido, todas las funciones son igualmente necesarias para mantener en buen estado ese orden político, tanto las del que gobierna como las de quien "elige" al gobernante, porque, al fin y al cabo, todos son en cierto modo *activos* políticamente. Por eso, "el marinero que despliega la vela del barco es tan necesario como el piloto, porque el barco no avanzaría sin velas desplegadas, por más golpes de timón que diera el piloto" (Dussel, 2009: 201).

Existen, por lo tanto, dos formas diferentes de concebir el ejercicio del *poder político*: por una parte, los clásicos contractualistas (Hobbes, Locke, Hume o Rousseau) lo interpretan como una *transferencia* de poder, que va desde los seres humanos hasta una instancia suprema que termina por concentrar en una sola persona todo el poder para crear así un orden que haga posible, como en el caso del Leviatán, el desarrollo de un determinado sistema político; por otra parte, está la posición que defiende E. Dussel, que llega a superar el dualismo representante-representado desde un concepto de diferenciación delegada del *poder político*. No se trata entonces de *transferencia*, sino de *delegación*. Así, las múltiples funciones delegadas que se realizan desde el poder siempre tienen como última instancia la comunidad de vivientes, y no al representante, que en realidad ha sido elegido para cumplir una función política, y cuyo ejercicio no

debe perseguir otro fin que el de contribuir a la permanencia y desarrollo de esa comunidad. El poder, entonces, no es *individual* sino *colectivo*. En efecto:

> El tal representante es un actor político, un ciudadano indeterminado que ha sido elegido (según diversos procedimientos legítimos) para cumplir una función política (por ejemplo, juez en un jurado, policía municipal o barrendero del Estado), transformándose de mero sujeto en un actor político electo o nombrado con responsabilidad con respecto al elector. A cada institución o función política se le *asigna* una cuota alícuota del poder político, que le permita cumplir con sus fines. El actor de esa función ejerce la indicada cuota de poder *diferenciado* y *delegado*, pero no en tanto sujeto último del ejercicio del poder, sino en nombre de la totalidad de la comunidad política *en esa función determinada*, *delegada*. (Dussel, 2009: 204)

Además, el que elige al representante no es solamente un mero representado sin más (*pasivo*), sino que por el hecho de pertenecer a una comunidad tiene la obligación de saber distinguir cuándo el representante desempeña correctamente el ejercicio del poder desde una función que se le ha asignado, y cuándo no lo hace. Pero, igualmente, el representante, el que ejerce diferenciadamente la parte alícuota de poder asignado por delegación, es también *funcionario* de una estructura en la que todos lo son. En este caso, para evitar que el representante actúe por su cuenta, rompiendo con el funcionamiento legítimo de esa estructura, Dussel (2009: 204) propone la necesidad de que "el elegido, no sólo debería rendir cuenta a sus electores, sino que debería ser fiscalizado *permanentemente* por órganos específicos públicos (procuradurías y fiscalías de los ciudadanos, como en el caso de la Constitución bolivariana de Venezuela)".

2.2.3. El ejercicio del *poder político* en las "tres esferas" o instituciones de la política

Hemos visto anteriormente que para que el poder pueda ejercerse empíricamente ha de haber una diferenciación interna donde queden divididas unas funciones heterogéneas. Desde esta diferenciación existen al menos tres esferas o tipos de instituciones que analiza Dussel en sus obras, y que son de crucial importancia para nuestro tema. Estos tres tipos de instituciones se diferencian en que cada uno de ellos va dirigido a una "ocupación determinada" dentro de toda estructura política. Dussel parte de las siguientes consideraciones: a) en la política existe una determinación *material*, que da el *contenido,* como, por ejemplo, la riqueza, que hace posible que existan las mediaciones necesarias para el desarrollo de la vida en la comunidad; b) una determinación *práctico-*

formal, que es la responsable de una normatividad a la hora de tomar las decisiones surgidas por el consenso intersubjetivo (validez práctica); y c) una determinación de *factibilidad*, que va dirigida al cumplimiento efectivo de las *mediaciones* necesarias. En definitiva, se trata de las tres determinaciones que dan lugar a tres tipos de instituciones, sin las cuales sería imposible el despliegue del ejercicio del poder. Por este motivo:

> Hay instituciones políticas (o al menos *subsumidas* en los sistemas políticos o manejadas como instituciones necesarias para el ejercicio delegado del poder diferenciado de un sistema político) que se refieren, *por su contenido*, a la reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad política, o, *por su procedimiento* o forma, a la normatividad de las tomas consensuales de decisión; o, *por su eficacia*, a la factibilidad de la acción y la institucionalidad políticas. (Dussel, 2009: 206)

La esfera *material* como tipo de institución está comprendida a su vez por tres subesferas que describe Dussel, y que son estructuras que hacen referencia a la producción, reproducción y aumento de la vida comunitaria. Dussel expresa que la esfera institucional del *campo político* será el efecto del cruce de ciertos campos a los que el filósofo denomina *materiales*. De este modo: "El campo político es cruzado y cruza, entonces, por/a muchos campos, y debe, desde un punto de vista político, manejarlos a fin de que la comunidad pueda realizar sus *contenidos* prácticos últimos (el bien común como lo realizado con honesta pretensión de justicia, como veremos)" (Dussel, 2009: 216). Como indica Dussel, este nivel en el que nos situamos ahora indica la emergencia en el *campo político* de la esfera *material* de la producción y reproducción de la vida humana. En este sentido, debemos tener presente que las condiciones *materiales* están relacionadas con la propia corporalidad del ciudadano. Se trata entonces de la esfera ecológica-económica-cultural y sus agentes (grupos, estratos, asociaciones, etc. que son subsumidas en el *campo político*). Así, la sub-esfera *ecológica* hace referencia al ámbito de la naturaleza y a lo viviente, la *económica* al horizonte de los productos intercambiables, y la *cultural* tiene que ver con la construcción simbólica, fruto de tradiciones históricas de cosmovisiones, artes, lenguas, ciencias, etc. Dichos momentos, a su vez, darían lugar a una política ecológica, una política económica y una política cultural.

Pero además, para el filósofo mexicano es muy importante aclarar que el nivel *material* de la permanencia y crecimiento de la vida, que se halla por el cruce del *campo político* con los *campos ecológico*, *económico*, *cultural* y otros, determina el ámbito

político que se denomina *lo social*[125]. Por esta razón, para Dussel *lo social* es inevitablemente una cuestión política. En efecto, como expresa el filósofo mexicano:

> "Lo social" es, en un segundo sentido, un momento de "lo político", fruto de la presencia de otros campos no políticos, produciendo así un sub-campo político (y subsistemas o esferas institucionales) efecto de la intersección con dichos campos materiales. Habrá entonces una política "social"; es decir, la política *social* (desde el Estado hacia lo social; si cabe: "de arriba hacia abajo") se origina en el sub-campo político para intervenir en todo aquello que está más allá del campo político (que son los momentos no-políticos de los campos materiales), pero a través de las instituciones políticas. (Dussel, 2009: 214-215)

Desde esta esfera que tratamos, Dussel critica la posición reductiva de H. Arendt, al dejar fuera del *campo político* el ámbito de *lo social*[126], pues para la filósofa la libertad era un bien que estaba muy por encima de la justicia social. Arendt, al mantener su postura cercana a la tradición griega, desarrolló un concepto de felicidad política basado casi exclusivamente en la participación de los ciudadanos en la esfera pública (libertad), olvidando la necesidad de articular esta dimensión con otra que parta de la satisfacción de las necesidades materiales (justicia social), para que dicha felicidad llegue a ser completa, o al menos suficiente. En cambio, Dussel no dudará que en toda política *lo social* es un factor imprescindible que hay que tener en cuenta a la hora de comprender el fin esencial de la política y del propio poder. En efecto:

---

[125] En referencia a todo este asunto, podemos preguntarnos: ¿qué diferencia habría entonces entre un *actor social* y un *actor político*? La respuesta no parece muy complicada de explicar. Por un lado, tenemos que tener en cuenta que el *actor social* es el que presiona al *campo político* desde sus reivindicaciones provenientes de los campos materiales, sociales, pero lo hace sin tener conciencia de utilizar las mediaciones institucionales concernientes al *campo político*. En este aspecto, se trata entonces de "una acción reivindicativa en cierta manera pre-política, al menos para la conciencia del agente (porque no se quiere o no se sabe cómo actuar como agente político)" (Dussel, 2009: 215). Por otro lado, el *actor político* es el que lucha desde determinadas reivindicaciones sociales, pero lo hace ahora como ciudadano y ejerciendo conscientemente el *poder político* desde ciertas acciones políticas. Por ello: "Es una acción en el campo político que está determinada por lo social (por la "esfera" material de la política), y que *de abajo hacia arriba* actúa sobre el Estado (en sentido restringido) con conciencia y medios políticos" (Dussel, 2009: 215). Por tanto, *lo social* no es ni *lo civil*, ni *lo político*, ya que mientras estos dos últimos ocupan el *campo político* como dimensiones institucionales del actor político; *lo social*, en cambio, tiene lugar por determinación de otros campos que no son políticos, pero que aparecen en el *campo político* porque, como se ha dicho, *lo social* determina en cierto modo a *lo político*.

[126] Recordemos que Arendt en su obra *Sobre la revolución* intenta exponer el éxito que tuvo la Revolución americana para alcanzar un orden próspero de libertad a diferencia de lo acontecido en la Revolución francesa, que fracasó estrepitosamente en este sentido, ya que se centró principalmente en solucionar los problemas sociales (en cuanto a la miseria de los sujetos), apartando el objetivo de alcanzar un orden de libertad. Expresa la filósofa al respecto: "Bajo el imperio de la necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de los pobres. Cuando éstos se presentaron en la escena de la política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del propio proceso vital" (Arendt, 2004: 79).

> Si el actor político se encuentra en la miseria, como la mayoría de los ciudadanos en los países del Sur del capitalismo global en la actual etapa de Imperio, mal se puede pedir que cumpla con sus funciones políticas de manera adecuada. El alimento, el desarrollo económico y cultural es al sujeto viviente, en la esfera material de la política, como la libertad y la igualdad al sujeto del consenso, en la esfera formal de la política. Un desarrollo cualitativo suficiente de la vida humana es indispensable para el desarrollo de un sistema democrático, y viceversa. (Dussel, 2009: 216)

Por tanto, para Dussel no se trata simplemente de elegir entre libertad, en cuanto a las condiciones de validez y de legitimidad (lo *formal*), y justicia social, como lucha para erradicar la pobreza (lo *material*). Precisamente, nuestro filósofo mexicano hace hincapié en la importante articulación del ámbito de la *libertad* y de lo *social*, porque, sencillamente, la instauración de la libertad "es tan necesaria como la erradicación de la pobreza o la injusticia ecológica, económica y cultural (lo *material*)" (Dussel, 2009: 218). Como afirma Dussel, un ciudadano muerto de hambre no puede participar completamente en su comunidad política. En este caso, de nada le sirve gozar de libertad. En cierto modo, vemos que este planteamiento es muy similar al mantenido por Amarya Sen. Al respecto, una de las cuestiones más importantes que ha tenido en cuenta la Política de la Liberación es el hecho de que Sen en su teoría de las capacidades ha sabido articular correctamente el nivel *formal* de las libertades con el nivel *material* del desarrollo de la vida humana (Dussel, 2001). Desde sus rigorosas investigaciones, el premio Nobel centró todo su interés en explicar que la expansión de las capacidades[127] de una persona (diversas combinaciones de funciones que pueden ser realizadas para llevar el tipo de vida que se tiene razones para valorar) se desarrolla gracias a la codeterminación entre el nivel *formal* de las libertades políticas y económicas y el nivel *material* de la reproducción y aumento de la vida humana. En este sentido, las libertades políticas (libertad de expresión y elección libre) contribuyen a fomentar la seguridad económica:

> Las oportunidades sociales (en forma de servicios educativos y sanitarios) facilitan la participación económica. Los servicios económicos (en forma de oportunidades para participar en el comercio y la producción) pueden contribuir a generar riqueza personal, así como recursos públicos para financiar servicios sociales. Los diferentes tipos de libertades pueden reforzarse mutuamente. (Sen, 2000: 28)

[127] Para la Política de la Liberación, la privación de las capacidades básicas de los seres humanos esconde todo el tema de la dominación que sufren Latinoamérica, África y Asia por parte de Occidente.

Estos tipos de libertades a los que se refiere el pensador economista son las libertades políticas, los servicios económicos, las oportunidades sociales, las garantías de las transparencias y la seguridad protectora. Para Sen[128], se trata de libertades instrumentales por el hecho de que contribuyen en buena medida a "la capacidad general de las personas para vivir más libremente, pero también contribuyen a complementarse" (Sen, 2000: 57). A su vez, la renta y la riqueza como medios de uso general permiten el aumento de la libertad con la que poder llevar el tipo de vida que tenemos razones para valorar. Sin embargo, debemos hacer hincapié en que para Sen esta relación tiene un carácter limitado, en el sentido de que una concepción satisfactoria de desarrollo debe sobrepasar la mera acumulación de la riqueza y el crecimiento del PNB[129] y centrarse mucho más en la función indispensable de las instituciones sociales y económicas.

Con referencia a las instituciones de *factibilidad política*, si la factibilidad estratégica consistía en una "acción política *contingente* punto de partida de lo político como tal" (Dussel, 2009: 244), la factibilidad institucional, por su parte, va a suponer una estructura con una cierta permanencia y estabilidad. Por ello:

> Es ahora un modo de lo *no-contingente* (como de *lo estable* en la diacronía de las relaciones intersubjetivas sistémicas objetivas), aunque también de lo *no-necesario* (puede no ser; también puede ser concebido de muchas maneras según diversos modelos o proyectos, y, además, es transformable) y de lo *posible* (en cuanto empíricamente operable o factible; no es imposible). (Dussel, 2009: 244)

De lo que se trata ahora es de comprender que la política sin factibilidad instrumental o administrativa dejaría a la comunidad de sujetos sin poder suficiente para ser gobernada. Por eso, por una parte, la política necesita de unas *micro instituciones de factibilidad política*, que al tener unos fines públicos particulares, comprenden "todas las instituciones de la *sociedad civil* (aun escuelas privadas, comunidades religiosas, medios de comunicación, etc.), y las asociaciones sociales que cruzan el umbral de lo

[128] Véase también (Sen, 1998).

[129] Sen explica el concepto de desarrollo humano como un proceso de expansión de las libertades de las que disfrutan los individuos, pero estas libertades no dependen sólo del crecimiento del PNB o de las rentas personales, como muchos economistas habían sostenido, sino que también hay que tener muy presente el papel esencial de las instituciones sociales y económicas, como, por ejemplo, los servicios de educación y atención médica[129]. Al respecto, expresa Amarya Sen (2000: 117): "La mejora de la educación básica y de la asistencia sanitaria no sólo aumentan la calidad de vida directamente sino también la capacidad de una persona para ganar una renta y librarse, asimismo, de la pobreza de renta. Cuando mayor sea la cobertura de la educación básica y de la asistencia sanitaria, más probable es que incluso las personas potencialmente pobres tengan más oportunidades de vencer de la miseria".

meramente social y penetran el ámbito propiamente político del Estado" (Dussel, 2006b: 66). Por otra parte, también es necesario un *macro sistema institucional* que como totalidad permita la realización efectiva de sus fines. Este macro sistema lo constituye el Estado o la *sociedad política*[130], que posee unos determinados fines universales que abarcan a toda la comunidad política. Además posee la policía, el ejército, las instituciones de educación pública, empresas del Estado, etcétera. Dussel nos explica que esta *macro institución* ha tenido un papel muy importante en los últimos cinco milenios (desde las primeras dinastías faraónicas o desde el antiguo mundo maya) (Dussel, 2006b: 66). En cualquier caso, la gobernabilidad, que se hace posible gracias a tales *instituciones*, es una virtud del sistema político esencial para Enrique Dussel (2006b: 67): "Sin gobernabilidad no hay vida política; con una gobernabilidad fetichizada tampoco hay vida política estable en el largo plazo". Sin embargo, para que la gobernabilidad sea eficaz y legítima tiene que apoyarse en el Principio democrático, pero Dussel va a criticar en cierta medida la expresión "gobernabilidad de la democracia", a la que denomina, sin reservas, expresión *cínica*, porque considera que desde ésta la legitimidad democrática no sería la última instancia del juicio, sino que existiría "una valoración *superior*, que no es ya la de la comunidad política misma, sino la de un poder extranjero, metropolitano, imperial, militarmente poderoso" (Dussel, 2006b: 67). En todo caso, sería una Voluntad de Poder que se manifestaría como juez supremo para dictaminar a otros lo que realmente es democrático de lo que no lo es:

> Como cuando un miembro del Departamento de Estado de Estados Unidos declara que H. Chávez pudo ser elegido mayoritariamente, anotando que lo mismo aconteció con A. Hitler. El imperio se arroga así el derecho de *calificar* todo proceso democrático. Si el elegido es sumiso a la Voluntad de

[130] El filósofo mexicano establece una diferencia importante entre *sociedad civil* y *sociedad política*, que hay que tener en cuenta. Al respecto, los términos *civil* y *político* se distinguen por su "grado de sistematicidad institucional", que se refiere a la "diversa complejidad de estructuras, de mayor o menor coherencia, con mayor o menor duración en el tiempo, con repetición más intensiva en profundidad, con más extensión territorial de su vigencia, con contenidos más diferenciados del ejercicio del poder comunicativo" (Dussel, 2009: 245). En este sentido, *lo civil* es menos institucionalmente sistemático que *lo político*. Debemos considerar, primero, que el Estado se manifiesta institucionalmente de dos formas diferentes: por un lado, como "*sociedad política* o Estado (en sentido *restringido*) *desde arriba* (desde los *representantes* elegidos en su división de Poderes)" (Dussel, 2009: 250), que convierte al Estado en una totalidad donde los actores principales son los representantes, pero que los ciudadanos representados, como tales, forman la última instancia del Estado; por otro lado, desde una menor sistematicidad, como *sociedad civil* en la que el Estado se articula *desde abajo*, es decir, desde los ciudadanos que como participantes plenos forman la última instancia de la política. De esta manera, "no involucra al Estado como totalidad, sino a la *parte* de la comunidad política que, en cuanto parcializada en su institucionalidad, depende de los intereses particulares de los diversos grupos de la propia sociedad civil, de los movimientos sociales manifestados en su sub-campo" (Dussel, 2009: 251). Por tanto, como bien ha expresado el filósofo de la liberación, el ciudadano puede formar parte como actor en las organizaciones de la *sociedad civil*, pero también puede serlo como representante desde la *sociedad política*.

> Poder externa, es declarado *verdaderamente* democrático; si responde al pueblo ejerciendo obediencialmente el poder (y no obedeciendo al imperio de turno) *no es* democrático. (Dussel, 2006b: 67, nota 5)

Por último, en esta esfera hay que tener en cuenta la función esencial de la *opinión pública*:

> La "opinión pública" juega una función insustituible. La "opinión pública" penetra la totalidad del cuerpo político, siendo el momento "hermenéutico" (interpretativo) de todos los otros aspectos de la vida del campo político; de allí su centralidad ontológica: es como una precomprensión antediscursiva de lo político (que no puede dejarse sin reglamentar jurídicamente en manos de las transnacionales privadas del "negocio" de las noticias y la "diversión"). La política como "espectáculo", y no como "participación" y como "cultura" en la que hay que educar al pueblo, es la *corrupción* política de la información a la que nos conduce la medio-*cracia* (el poder político fetichizado del dinero penetra todos los intersticios de los sistemas políticos, invirtiéndolo: poniéndolo al servicio del poder *como dominación*). La comunidad política puede ser alienada. (Dussel, 2006b: 67-68)

Finalmente, Dussel expone la esfera *formal* de la legitimidad democrática. En primer lugar, el filósofo mexicano comienza explicando que esta esfera es *formal* porque se trata de la "*forma* o *procedimiento* que debe usarse para que la acción o la institución (y las decisiones que estén debajo de ambas) sean legítimas" (Dussel, 2006b: 62). Precisamente, para crear la *unidad* entre los participantes y conseguir aumentar la legitimidad, las comunidades fueron creando una serie de instituciones[131] a lo largo de los tiempos. Ya, después de una larga experiencia histórica, los diversos sistemas de gobierno se fueron decantando por la democracia[132] como el modo más eficaz de alcanzar la legitimidad. Sin embargo, llegados hasta este punto, de lo que se trata para Dussel es de mejorar los diferentes tipos de democracia que hay implantados, como, por ejemplo, la democracia republicana, la liberal, la social demócrata, la populista de los

[131] En los últimos cinco mil años (al menos desde las ciudades fenicias del este del Mediterráneo), las comunidades políticas fueron inventando *instituciones* que permitían ir creando las mediaciones entre la comunidad política como un todo y los gobernantes que, necesariamente, son mucho menos. La representación, la discusión reglamentada (con votaciones y otros instrumentos) en órganos que deciden y dictan las leyes, la aparición de códigos donde se comienza a estipular comportamientos definidos que pueden recibir premio o castigo, la formación de cuerpos cuasi-policiales que pueden aprender a los infractores, la vigencia de jueces con autoridad de juzgar, la superación de la ley bárbara del talión, el salvaje del "ojo por ojo" –previa a toda ley y fruto de la venganza y el "hacer justicia con las propias manos"–, hizo surgir lentamente "sistemas institucionales de legitimación" (Dussel, 2006b: 62).

[132] Dussel muestra que la democracia no es sólo una institución *procedimental*, sino que, además, es *normativa*, ya que por el hecho de aspirar a una mayor y mejor simetría y participación de los ciudadanos, no se la puede considerar solamente como un mero comportamiento externo o legal (caso de Kant), puesto que comprende también "una obligación subjetiva del ciudadano que en comunidad ha promulgado ciertas leyes para fijar lo que debe obrar y, al mismo tiempo, lo que debe obedecer él mismo (ella misma), por haber participado por principio en dicha decisión" (Dussel, 2006b: 63).

estados postcoloniales, etcétera, porque, como nos advierte el autor mexicano, "los diversos sistemas democráticos *empíricos* son siempre concretos, inimitables en bloque por otros estados y siempre mejorables. La democracia es un sistema perpetuamente inacabado" (Dussel, 2006b: 63).

Una vez aclarado este asunto, Dussel explica el recorrido que realiza el *poder político* desde la pluralidad de voluntades consensuadas (la *potentia*) hasta la creación de un Estado de derecho, que, sin duda, es un momento central en el sistema de la legitimidad política. En un primer momento, partimos del poder indiferenciado (*potentia*) que decide organizarse institucionalmente, dando lugar al poder instituido (*la potestas*) que, desde una Constitución, "se *pone* a sí misma como poder constituyente (que se concreta como Asamblea constituyente)" (Dussel, 2006b: 64). En un segundo momento, la Constitución establece un órgano cuya función es dictar las leyes. Precisamente: "Así nace el *poder legislativo* que promulga y actualiza permanentemente el *sistema de derecho* constitucionalmente" (Dussel, 2006b: 64). En todo este complejo proceso, el *poder judicial* se encargará de interpretar el sistema de derecho para aplicarlo a los casos particulares, resolviendo los diversos conflictos que puedan tener lugar en la comunidad política. Todos estos niveles señalados se hacen un hábito en la comunidad de manera estable, consensual y normativa, y crean, al fin, un Estado de derecho. Desde éste, hay que tener presente, además, al *poder ejecutivo*, que dentro de la esfera de la factibilidad, "actúa legítima y administrativamente dentro del marco legal (del derecho)" (Dussel, 2006b: 65); al *poder electoral*, que tiene dos funciones esenciales, "confecciona el padrón y las listas de los candidatos, y juzga la legitimidad de todos los procesos electorales de todos los poderes restantes y de todas las instituciones (políticas y civiles, si lo requieren estas últimas)" (Dussel, 2006b: 65); y por último, al *poder ciudadano*, que es la última instancia fiscalizadora de todos los demás poderes e instituciones. Dussel es plenamente consciente de que toda esta descripción necesita de una mayor profundización, que deberá estudiarse en el futuro.

2.3. Los Principios normativos de la política: *obligación* y *deber* de justicia como orientadores del ejercicio del *poder político*

Llegamos al último nivel que constituye a la política y al propio ejercicio del *poder obediencial*, y que es tan importante como los dos niveles anteriores. Sin embargo, al igual que existen pensadores que han descartado injustamente de sus presupuestos a las

instituciones como elementos indispensables en la política, también hay quienes se muestran escépticos con respecto a los Principios. Por ello, la crítica del filósofo de la liberación a los planteamientos teóricos de Richard Rorty y Ernesto Laclau es más que justificable, en cuanto ambos han suprimido los Principios del ámbito de la política: "posiciones que yo aceptaría si los principios fueran definidos de manera explícita, dogmática o metafísica" (Dussel, 2007a: 303). Para Dussel, en cambio, la discusión se centra más bien en cómo hay que entender dichos Principios:

> Si son un *a priori* de la razón, explícitos, que deban conocerse para poder ser "aplicados", se trataría de algo así como un conciencialismo universalista imposible, porque ningún político ha actuado así nunca. Si por el contrario se entiende el principio como lo que permite fijar el horizonte que delimita concretamente el campo político *como político*, en este caso el principio es constitutivo del campo y de la misma acción política *como política*. (Dussel, 2007a: 303)

Los Principios normativos constituyen entonces las condiciones de posibilidad de lo político como tal. Ahora bien, si antes hemos definido lo político como el ejercicio del *poder consensual* que ejercen los miembros de una comunidad para cumplir las mediaciones empíricas necesarias para el desarrollo y permanencia de la vida, ahora afirmará Dussel (2009: 347-348) que "los principios son los *presupuestos ya siempre dados* que permiten como exigencia deóntica tanto el querer vivir mismo como contenido de la comunidad, como la posibilidad de gestar el consenso […], como la consideración de las circunstancias para su desarrollo". En otras palabras, estos Principios delimitadores son constitutivos de la *potentia* y de la *potestas*. En este sentido, el poder de la comunidad y el ejercicio delegado del poder se establecen desde una "obligación" que se impone como *deber*[133]a todos los actores políticos y a sus diversas acciones estratégicas, que siempre se encuentran asumidas desde las múltiples y necesarias funciones que cumplen las instituciones. No olvidemos que el *poder político* parte de una afirmación de la voluntad humana por la Vida y no por la muerte o la violencia. Por eso es que "el que no cumple los principios normativos de la política no sólo es un político injusto (subjetivamente), *sino que objetivamente debilita y*

[133] Para Dussel, el propio deber humano descansa en la necesidad de cumplir con las exigencias productivas y reproductivas de la vida, de la subjetividad viviente del Otro. El deber entonces tiene su origen primario en satisfacer las necesidades humanas (desde las más sencillas, como comer, hasta las más complejas, como la contemplación estética), y supone entonces una obligación. Este asunto es fundamental para comprender realmente el trasfondo, la complejidad y la concreción a la hora de esclarecer la importancia del Principio material de la política, Principio al que muchos filósofos han tratado de eliminar de sus presupuestos. Sin embargo, es una cuestión que no puede pasar desapercibida, porque es el meollo de toda política que cumpla seriamente con el deber de justicia.

carcome el poder" (Dussel, 2006b: 71), pues no ha respetado la Voluntad de Vida de la comunidad[134].

Estos Principios que describe Dussel son el Principio material, que obliga acerca de la vida de los seres humanos; el Principio democrático, que establece el deber de actuar cumpliendo con los procedimientos de la legitimidad democrática; y el Principio de factibilidad, que permite operar teniendo en cuenta sólo lo *posible*. Como indica nuestro filósofo, todos ellos se determinan mutuamente, "siendo cada uno de ellos la condición condicionante condicionada de los otros" (Dussel, 2006b: 72).

En definitiva, los Principios son esenciales para el *campo político* porque producen un impulso normativo que permite organizar las instituciones y ejecutar sus acciones, y, por eso, vienen a ser las condiciones mismas de posibilidad de un ejercicio del *poder político* pleno y democrático, que garantiza en gran medida la dignidad de los seres humanos en la comunidad.

2.3.1. *Ética y política*

Antes de comenzar a describir los Principios políticos, hemos considerado necesario aclarar primero la relación que existe entre *ética* y *política*. Para Dussel esta relación es fundamental, ya que sin ella es prácticamente imposible entender el valor que tienen los Principios políticos en el ejercicio concreto del poder. Sin embargo, existen determinados filósofos que no han sabido articular adecuadamente *ética* y *política*. Es, por ejemplo, el caso de Kant, que reduce el derecho y la política a la pura legalidad externa, quedando reducido el ámbito de lo moral a un mero acto ético-individual. Como bien señala Dussel, desde esta posición formalista, la política quedará carente de *contenido*, de Voluntad de Vida, de su relación con las motivaciones de los miembros

[134] Para que comprendamos mejor el trasfondo de todo este asunto, Dussel nos pone un claro ejemplo: si un actor político asesina a su antagonista se va estableciendo una "enemistad" creciente con los "amigos" del asesinado. Este hecho irá desencadenando un clima de inseguridad que envolverá a los miembros de su comunidad política, los cuales ocultarán posibles críticas para no transformarse en posibles y nuevos "enemigos". Pero, irremediablemente, crecerá la tensión, y, entonces, el asesino político necesitará crear un sistema de terror para paralizar a los antagonistas, "enemigos", y a aquellos que siendo "amigos" van alejándose cada vez más de él por miedo. Como consecuencia, el *poder consensual* se debilitará, y el *campo político* se irá transformando poco a poco en un *campo militar* o *policial*, por lo que, finalmente, se irá perdiendo el consenso necesario y mínimo para mantener viva la hegemonía vigente. Por último, este totalitarismo corromperá de tal manera al *campo político* que el *poder comunitario* terminará por debilitarse. Precisamente, es por ese mismo motivo que los Principios normativos son tan importantes en el *campo político*: sin ellos toda política está condenada en el corto-largo plazo a extinguirse.

de la comunidad, y, por tanto, el *poder político* como tal se limitará a ser un ejercicio de pura dominación:

> Esta política legalista con una normatividad puramente formal, externa, conduce, a la larga, a la despolitización o al "maquiavelismo" (no al del propio Maquiavelo) de una política sin parámetros éticos. Después no es posible criticar los efectos de una política corrompida: si la política es una formalidad (con el tiempo sólo una técnica del ejercicio del poder como dominación), ¿por qué no sería un instrumento para el cumplimiento de los intereses de los grupos, clases, naciones, Estados más poderosos? (Dussel, 2009: 360)

En el planteamiento de Kant faltaría expresar la necesidad de una convicción subjetiva de cumplir con una ley acordada por todos. Si no existe tal convicción defendida por la Voluntad de Vida de la comunidad, el corrupto no podrá ser nunca juzgado como aquel que dejó de cumplir una exigencia normativa. En su lugar, será considerado más bien un sujeto que no supo o no pudo técnicamente ocultar ante la ley los hechos que pudieran haber dado lugar a algún acto delictivo. Como bien ha sabido explicar E. Dussel, sin una conciencia ética intersubjetiva articulada con la legitimidad comunitario-objetiva, será casi imposible exigirle al ciudadano o al representante político el cumplimiento de determinados objetivos a los que se comprometió efectuar como miembro de la comunidad o como representante. En este sentido, sólo los Principios normativos nos ayudarán a hacer una crítica lo suficientemente fundada como para considerar tales actos delictivos una falta grave de responsabilidad política (una injusticia), por lo que dicho representante quedará reflejado en la Historia como un tirano, y no sólo como un actor político incompetente.

Por otra parte, Dussel establece tres formas reductivas de describir la relación entre *ética* y *política*, para expresar, más tarde, la verdadera y necesaria relación que se establece entre ambas:

1. *Por exclusión*. La ética y la política se oponen como dos momentos diversos. Desde esta posición, se afirma la existencia de una política sin exigencias normativas. Como advierte Dussel, esta opción la desarrollará la Modernidad europea en su relación con la periferia colonial, con el oponente mercantil, con la clase trabajadora, etc. Triunfó así un cierto procedimentalismo formal, relacionado con ciertas teorías de la democracia actual, que acabaría por eliminar las exigencias normativas de la política. Por ejemplo, el

procedimentalismo particular de Bobbio es para Dussel (2009:40) incluso más reprochable que el propio formalismo legalista kantiano, pues podría expresarse: "la democracia es un conjunto de procedimientos para alcanzar acuerdos negociables".

2. *Por inclusión*. Desde este enfoque se tiene la idea de una articulación entre ética y política que da lugar a una "ética política". En este caso, la política quedaría sin su componente normativo. Como resultado, la ética política sería una parte constitutiva de la ética, y no habría una política propiamente dicha. La intención de E. Dussel es la de mostrar que la política tiene sus propios Principios, los cuales subsumen a los Principios normativos de la ética, que, como veremos más adelante, aunque resulten abstractos, son verdaderamente universales.

3. *Por yuxtaposición*. En este caso, se trata de articular la relación de los Principios éticos con determinados tipos de Principios tales como el Principio democrático o del derecho. Es la posición de Habermas y de Apel. Ambos filósofos parten de un Principio discursivo que juega el papel de un Principio moral. Sin embargo, hay diferencias considerables entre ambos filósofos. Por ejemplo, Apel no comparte la idea de Habermas de que el Principio moral y el Principio del derecho tengan el mismo origen, ya que siguiendo la interpretación de Kant, el Principio moral sirve como fundamentación de validez universal. No obstante, a juicio de Dussel, un Principio formal-discursivo no puede identificarse nunca con "el Principio ético", ya que podría existir igualmente un principio discursivo de la razón teórica (caso de los científicos en una comunidad epistémica). En cualquier caso, la ausencia del aspecto *material* y *estratégico* en Habermas y Apel les impide poder realizar una verdadera filosofía política. Como indica el filósofo mexicano, Habermas sólo puede desarrollar una filosofía del derecho, y Apel ni siquiera eso, ya que quedaría atrapado en el nivel de la fundamentación transcendental. Dussel muestra que la falta del ámbito *material* en la ética y la política llevaría tanto a Apel como a Habermas a aceptar el capitalismo de mercado como una forma de ordenamiento que garantiza de alguna manera la libertad de todos los participantes del mercado. Por tanto, el mercado sería ese ámbito jurídico desde el que parten las libertades de los miembros de la comunidad.

Estas tres soluciones a las posibles relaciones entre ética y política no son aceptadas por nuestro filósofo mexicano. Por el contrario, E. Dussel busca una solución mucho más razonable que no deje a la política en una situación de falta de normatividad, que no confunda la relación entre ética y política y, por supuesto, que no llegue a equiparar el ámbito ético con lo meramente *individual*, y el ámbito político con lo *formal* (el derecho y la democracia).

Ante esta encrucijada, Dussel parte de otra perspectiva, donde sí tiene en cuenta la necesidad normativa en la política. Partiendo de esta nueva visión, será posible poder desplegar toda una crítica a aquellos representantes o sistemas políticos que no cumplan con la responsabilidad política de proteger a la comunidad, para garantizar así la reproducción y desarrollo de la vida de sus miembros. Al mismo tiempo, debemos entender que con dichos Principios normativos el *poder político* podrá desplegarse con mayor *fuerza* y proyección para que, al menos, toda comunidad tenga permanencia y estabilidad política en el largo plazo.

Ahora bien, para comprender la relación que se establece entre ética y política, Dussel explica que la "pretensión de bondad" del acto ético debe ser subsumida de una forma compleja y sistemática como "pretensión política de justicia" en un *campo* específico práctico (económico, pedagógico, cultural, etc.). Por ese motivo, se debe advertir que el actor que no cumpla con las exigencias normativas de la política no sólo podrá ser considerado un hombre perverso (moralmente), sino además, será un mal político, que cometiendo acciones contradictorias en el *campo político*, debilitará al mismo ejercicio del *poder consensual*, que, como hemos visto, es esencial. Por tanto, la cuestión es la siguiente: cada acto político realizado se ejercerá al subsumir un principio ético (abstracto) a una acción en un *campo* determinado. Esto es posible porque, como nos explica Dussel, los Principios éticos determinan el ámbito semántico en el que tienen semejanza con los *campos* prácticos y concretos. De hecho, los Principios éticos deben coincidir con los Principios políticos por su semejanza. Por ello:

> Los principios prácticos de los campos específicos y concretos (económico, pedagógico, ecológico, político, religioso, deportivo, familiar, cultural, del género, de la raza, etc.) *subsumen* ese núcleo de semejanza (*similitudo*) dentro de un horizonte noético con mayor complejidad, de diversa *extensión*. Es decir, son "asumidos" (*subsumidos*) en un concepto más concreto. (Dussel, 2009: 365)

En el enfoque de Dussel, todo *campo* concreto tiene una vital importancia a la hora de describir los sistemas y ámbitos de actuaciones humanas. Por eso, para nuestro filósofo, el "mundo de la vida cotidiana" (*lebenswelt*) que describe Habermas es en realidad una abstracción inexistente, porque en éste las diversas relaciones intersubjetivas de los seres humanos carecen de un *campo* o sistema concreto en donde cada acción pueda desarrollarse como tal. De esta manera, aclara nuestro autor:

> Al final todo acto es un acto ético *en un campo*… al menos familiar, por ejemplo. En este caso, y como tal, los principios éticos correspondientes son subsumidos en los principios normativos de una familia, con características históricas y sociales determinadas, aunque sea en una sociedad post-convencional (donde la familia tiene, inevitablemente, una cierta organización "convencionalmente" post-convencional: la post-convencionalidad absoluta es imposible, ya que intentaría la determinación empírica imposible del postulado). (Dussel, 2009: 367)

En la *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*[135], Dussel describe detalladamente los tres Principios éticos. La propuesta del filósofo mexicano para llegar a una fundamentación de la ética parte de la articulación entre un Principio *material* universal y un Principio *formal* discursivo de validez, que son complementados ambos desde una ética de la *factibilidad*, para que de esa manera la ética pueda tener "pretensión de bondad". Así, "todo acto (máxima, micro o macro-institución, sistema de eticidad, etc.), cuando cumple las condiciones universales ético-morales (materiales y formales) puede tener la "pretensión de bondad"" (Dussel, 1998a: 30). El pensador latinoamericano describe el Principio ético-material de esta manera: "El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar auto-responsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una "vida buena" cultural e histórica" (Dussel, 1998b: 140). Pero, para poder aplicar el Principio material a una norma, acción, microestructura, institución,

[135] Como sabemos, esta obra es una de las más relevantes y novedosas en el pensamiento de Enrique Dussel, y sin lugar a dudas viene a ser muy útil para comprender críticamente la situación de penuria y exclusión que vive hoy la gran parte de la humanidad. Sobre ella, expresa Scannone: "Enrique Dussel tituló su importante obra publicada en 1998: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, señalando con estas dos últimas palabras dos importantes momentos de la "nueva cuestión social", después de la caída del muro de Berlín: primero, una *globalización* promovida según el así llamado "pensamiento único" *neoliberal*, que pretende carecer de alternativas. Y, segundo, una de las consecuencias más funestas de éste para la persona humana, a saber, la *exclusión* de millones de personas, de decenas de países y aun de continentes enteros, cuya máxima expresión entre nosotros es el *desempleo estructural*" SCANNONE, J.C. *Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación* [en línea]: documento electrónico de Internet. Fecha disponible [fecha de consulta: 18 abril 2015]. Disponible en: http:// www.afyl.org/Scannone.pdf.

.

etc., Dussel necesita también apoyarse en el Principio moral formal o de racionalidad discursiva practico-intersubjetiva del acuerdo, que alcanza validez por medio de la argumentación de los sujetos, como vimos en su momento. Éste se puede enunciar de la siguiente manera:

> El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcado dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido. (Dussel, 1998b: 214)

Por último, Dussel describe el Principio de *factibilidad*, que es necesario para reproducir con éxito la vida de los sujetos, ya sea en el ámbito cultural, político, económico, religioso, científico, etc.:

> El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica *debe* cumplir a) con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural, etc.), es decir, que sea realmente *posible* en todos estos niveles, desde el marco de b*) las exigencias*: b.1) éticos-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde b.i) las acciones *permitidas* éticamente (que son las meramente "posibles" que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.ii) las acciones *debidas* (que son las éticamente "necesarias" para el cumplimiento de las exigencias humanas *básicas*: materiales –de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano– o formales –desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones-). (Dussel, 1998b: 270)

Adviértase que el Principio de factibilidad debe apoyarse en las exigencias de los Principios *materiales* (verdad práctica) y *formales* (de validez) para que la acción en sí tenga "honesta pretensión de bondad". Sin embargo, Dussel es consciente de que no existe ningún acto (micro o macro institución) que pueda pretender no tener ningún efecto negativo (aunque sea no-intencional) sobre determinados miembros de una comunidad, pues siendo el ser humano un ser muy limitado, es imposible que éste lleve a cabo alguna acción que pueda considerarse perfecta moralmente, y, por ello, es inevitable la aparición de personas que sufran el efecto negativo de dicho desafortunado ejercicio. Será entonces a partir de la situación de sufrimiento de la víctima "que toda la

ética comienza nuevamente su descripción *ahora crítica*, o como ética de la liberación" (Dussel, 1998a: 30).

Ahora bien, debido a la naturaleza abstracta de los Principios éticos, Dussel fue elaborando una Política de la Liberación para abordar los problemas éticos (derivados de un orden político defectuoso o conflictivo) desde una mayor concreción y complejidad (los Principios políticos exigen las instituciones públicas para el despliegue del *poder consensual*) (Dussel, 2009: 388). Como bien expresa el filósofo mexicano, los Principios éticos, a diferencia de los políticos, carecen de un *campo* propio por el hecho de ser sumamente abstractos. Por ejemplo, el "¡No robarás!" tiene una dimensión universal sin *campo* práctico ni contenido concreto. En cambio, Dussel afirma que el imperativo "¡No robarás *el salario al obrero en la empresa capitalista*!", está subsumido en un campo determinado, el económico del sistema burgués. Dicho de otro modo, Dussel explica que los Principios políticos subsumen a los éticos en cuanto estos carecen de un campo específico concreto, ya que el sujeto ético abstracto siempre es un *actor* que, inevitablemente, está determinado por una función dentro de algún *campo* o *sistema*. En este sentido, el filósofo mexicano ha comprendido que lo *ético* se realiza siempre en las acciones que tienen lugar en los diversos *campos prácticos* (familiar, religioso, militar, económico, político, pedagogo, etc.). En efecto:

> Cada uno de estos campos "subsume" los principios éticos y los transforma en el principio específico. De esta manera los principios políticos (o familiares, de género, deportivos, económicos, etc.) son estrictamente políticos: subsumen a los principios éticos en *cuanto políticos*. Por ejemplo, si es un principio ético material el producir y reproducir la vida humana, el enunciado ético: "¡No matarás a ningún ser humano!", se transforma en política: "¡No matarás al antagonista político en la lucha por la hegemonía en la que te encuentras comprometido!". Este imperativo político no es igual al que manda: "¡No matarás a tu competidor en el mercado!" –que sería económico". (Dussel, 2007a: 305-306)

Lo fundamental para Dussel es entender que los Principios políticos tienen como función servir de freno y resistencia a cualquier acción política que se desarrolle contraria a los *derechos* esenciales que condicionan una vida humana buena o digna. De esta manera, cumpliendo dichos Principios, mantendríamos a la *potentia* vigorosa, ejerciendo su poder desde el consenso comunitario. Sin embargo, para que esto llegue a efectuarse íntegramente, es necesario que el Principio ético de validez sea subsumido por el Principio político de legitimidad, asumiendo también el Principio jurídico de legalidad. Además, como nos explica E. Dussel:

> La comunidad debe llegar al acuerdo de darse un rey (en la monarquía), o permitir a pocos (el *senatus*) gobernar en nombre de todos, o, efectivamente, institucionalizar la democracia. La manera originaria de querer (aunque sea implícitamente y por costumbres ancestrales) darse una organización política es *ya siempre* y como *presupuesto* la vigencia del "principio democrático" (que podría llamarse igualmente "principio originario de consensualidad"). El acto mismo de decisión para determinar el cómo se elegirán los representantes de una Asamblea constituyente, es ya un momento del ejercicio de este principio procedimental normativo. (Dussel, 2009: 372)

De igual manera, el Principio ético material es subsumido por el Principio material universal de la política, "en aquello de que el contenido de todo acto humano debe en último término producir, reproducir o acrecentar la vida de la comunidad, teniendo como última instancia a la humanidad actual y futura" (Dussel, 2009: 372). Compréndase, entonces, que, aunque el Principio material de la política sea semejante al Principio ético, por el respeto a la vida humana, ahora se encuentra limitado por un horizonte determinado y concreto, el del *campo político*.

Y en cuanto al Principio de factibilidad ética, éste se transforma en un Principio de factibilidad estratégica política que da lugar a un aumento de la responsabilidad respecto a los efectos de los actos realizados intersubjetivamente por los actores políticos. En efecto:

> Por ello, es igualmente un principio de responsabilidad de los efectos de las acciones y las instituciones que hay que saber prever con seriedad honesta –sabiendo de las limitaciones propias del agente humano finito-, desde cuyos efectos *negativos* (aunque sean no-intencionales) se iniciará la tarea deconstructiva de toda *Crítica* de esta *Política de la liberación*. (Dussel, 2009: 373)

De esta manera, Dussel muestra cómo a partir de estos tres Principios políticos el agente o la institución llega a tener "pretensión política de justicia". De hecho, gracias al cumplimiento de todos ellos, el *poder consensual* puede existir como *mediación* para el despliegue y el buen funcionamiento de las instituciones, que hacen posible, a su vez, que el desarrollo de la vida humana en la comunidad sea en cierto modo posible. Podemos resumir estos tres Principios, que se encuentran co-determinados desde una mutua conexión intrínseca, aludiendo a la relación que estos guardan con el *poder consensual* de la comunidad. Establecemos los siguientes principios normativos:

1. *Principio democrático*. En primer lugar, Dussel parte de que el poder es ante todo *consensual*, y por esta razón es posible hablar de una unidad de las

voluntades que persiguen realizar un objetivo concreto con total efectividad. Se trata del cumplimiento del Principio democrático, que es condición ontológica indispensable para que exista un consenso que forme la cohesión del *poder político* de la comunidad (Dussel, 2009: 374-375).

2. *Principio material*. En segundo lugar, como el *poder político* "es la voluntad general de la vida de la comunidad para vivir" (Dussel, 2009: 375), guarda en sí el cumplimiento del Principio material, que sería el soporte normativo de la *potencia misma de la política*.

3. *Principio de factibilidad*. Por último, hay que tener claro que el *poder consensual* se efectúa como tal cuando ""*puede poner los medios*" para la sobrevivencia de la comunidad" (Dussel 2009: 375). De esta manera, como explica Dussel, se cumpliría con el Principio de factibilidad que considera y pone los medios necesarios para llevar a cabo el contenido del Principio material desde la legitimación, según las obligaciones que exige el Principio democrático.

Vemos entonces cómo queda articulado el *poder político* con los tres Principios normativos, que se encuentran, a su vez, interrelacionados gracias al *poder consensual* de la comunidad, como hemos visto. Con esta breve explicación, Dussel (2009: 375) pretende mostrar "que estos tres principios están *debajo* de la *realidad* misma del poder como tal; son el *supuesto* y el *límite* no sólo del campo político, sino de las acciones estratégicas de la política, de todas las acciones e instituciones. Son como la sangre nutriente de todo el organismo". Y es, por eso, que cuando los actores políticos cumplen su deber (exigencia), el sistema político concreto desde el que participan goza de una gran estabilidad *vital*, todo lo contrario en el caso de que los actores políticos no cumplan con tal exigencia política.

2.3.2. El Principio democrático en el ejercicio del *poder político*: "pretensión política de legitimidad"

En primer lugar, y antes de mostrar la descripción que ha realizado Dussel sobre el Principio democrático, hemos considerado importante explicar determinadas nociones

que de una u otra manera se encuentran intrínsecamente asumidas en este Principio. En cierto modo, cuando lleguemos a comprender todas ellas, estaremos en condiciones de responder a dos cuestiones de gran relevancia: ¿en qué elementos o dimensiones se apoya el Principio democrático para ser universal? Y ¿cómo se debe *operar* en una comunidad política para cumplir con dicho Principio?

Para nosotros, todos estos elementos que mostramos a continuación serán muy útiles por el hecho de que nos ayudarán a comprender profundamente en qué medida dicho Principio participa en la "construcción" del *poder político obediencial*. En nuestra particular lectura de la obra *Política de la Liberación* (*Arquitectónica*), hemos considerado fundamental describir estas nociones, aunque, por supuesto, también se podría hacer mención de otras tantas que nuestra investigación no ha recogido. A nuestro entender, dichas dimensiones esenciales que conforman el Principio democrático serían: el consenso, la razón política discursiva, la Voluntad general y la soberanía, la democracia y la legitimidad, y los postulados políticos: la democracia directa, la identidad del representado/representante y la unanimidad.

1. *El consenso*

Para el contractualismo, toda institucionalidad política parte de la existencia de un *consenso originario* entre los seres humanos para que estos puedan establecer un orden que les asegure, en cierto modo, una vida más cómoda y feliz. Sin embargo, a juicio de Dussel, ese consenso no puede ser entendido como un acto histórico en el que un grupo de sujetos decide de forma totalmente voluntaria construir una comunidad política o sociedad determinada. En efecto:

> Toda la cuestión planteada por las corrientes "contractualistas" se refiere, en última instancia, a la existencia de un consenso originario del que parte la institucionalidad política. Ese consenso originario, sin embargo, nunca es efecto de un acto histórico, voluntario conciente, explícito, como decisión de constituir desde cero una comunidad política. (Dussel, 2009: 396)

Para explicar el tema de la institucionalidad política, Dussel parte de la idea de que el *contrato* hace referencia al consenso que se establece en una comunidad política como comunidad de comunicación pública, que acepta unas instituciones como propias y tradicionales, y que permite además ejercer el poder desde ellas. Sin embargo, ese *consenso primordial*, que es intersubjetivo e implícito, está *siempre* y de alguna manera

establecido, ya que sin éste ningún gobierno podría ejercer el *poder comunitario*. En efecto:

> Hay un consenso primordial, intersubjetivo, implícito y siempre ya dado, sin el cual ningún gobierno puede ejercer el poder comunitario –que se funda en la racionalidad práctica discursiva como acuerdo acerca de lo que la tradición ha mostrado como mejor y que se acepta hasta tanto alguien pueda poner dicha hegemonía en cuestión. (Dussel, 2009: 396)

Para Dussel (2009: 396), la legitimidad de una organización política viene fundada por el propio consenso político, es decir, "en la aceptación tolerable del orden establecido de las instituciones vigentes". Entonces, todo acuerdo explícito proclamado o firmado por los ciudadanos como contrato o alianza se desarrolla después, y es el que, al fin y al cabo, puede modificar o transformar el mismo "suelo duro de la tradición consensual" (Dussel, 2009: 396). Pero además, para que tenga efectividad y sentido, ese consenso debe fundarse en la racionalidad práctica discursiva, que se establece desde las acciones y las instituciones, y que gracias a la cual los sujetos llegan a aquellos acuerdos que mejor responden a los problemas sociales y políticos de su particular contexto. En cierto modo, este hecho está relacionado con la evolución y perfeccionamiento que las instituciones políticas van adquiriendo a lo largo de la historia. Por eso, no podemos considerar a éstas estructuras fijas, perfectas y eternas en el tiempo. Al contrario, estás, al estar *abiertas* a los nuevos acontecimientos históricos, que se van sucediendo irremediablemente debido a los diversos conflictos humanos, pueden no aportar soluciones efectivas para los seres humanos. En ese caso, éstas dejarían de servir como mediación para el desarrollo de los miembros de la comunidad, por lo que, al final, deberán ser transformadas en otras mejores o superiores.

2. *La razón política discursiva*

Para explicar en qué medida los sujetos de una comunidad política llegan al consenso (o al menos lo intentan *seria* y *honestamente*), y, por tanto, alcanzan la "homogeneidad de la voluntad general"[136], Enrique Dussel introduce el concepto de *ratio política*. Además,

[136] Como todavía nos encontramos en la legitimidad presente en la *totalidad* del sistema, en la que no existe todavía víctimas, Dussel acepta que esa "homogeneidad de la voluntad" hace referencia a la *Igualdad* que se da ante la *distinción discriminante* (ésta última se refiere a la diferencia de los dominantes). Sin embargo, en la *Crítica* (tercer tomo de la *Política de la Liberación*, al situarse en la *exterioridad* del sistema, Dussel prestará atención a la *Diferencia ante la igualdad dominadora homogeneizante* que, como expresa el mismo filósofo, "es la igualdad como particularidad opresora con pretensión de universalidad" (Dussel, 2009: 502, nota 140).

debemos tener presente que por tratarse de un ejercicio que parte de la participación pública y simétrica de los afectados en una comunidad intersubjetiva y con soberanía política, dicha razón se denominará concretamente *razón político-discursiva*. Así lo explica el propio Dussel:

> La *ratio política* libre, autónoma, discursiva, procedimental o democrática (*formaliter*) es un uso de la racionalidad que permite alcanzar la legitimidad (validez formal) de toda norma legal, acción o institución. Para ello es necesario que la razón pueda ejercerse en la participación pública, efectiva y simétrica de los afectados; es decir, de los ciudadanos como actores en el ejercicio de la plena autonomía que tienen en la comunidad de comunicación política, como comunidad intersubjetiva con soberanía política, fuente y destino del derecho, cuyas decisiones tienen por ello pretensión *de legitimidad* política, con pretensión de universalidad. Se trata de la *razón político-discursiva*. (Dussel, 2009: 397)

No obstante, si la razón discursiva es la que permite llegar al consenso a los participantes de una Comunidad de Comunicación, entonces podemos preguntarnos, ¿cómo se reconoce la igualdad y dignidad del Otro como sujeto participante dentro de la comunidad? Se trata, pues, del tema del *reconocimiento*[137] de la dignidad y la igualdad del Otro. Para explicarlo, el filósofo mexicano enumera los fundamentos de dicho *reconocimiento* de la siguiente manera:

1. El *amor* entre los sujetos de la comunidad. Éste tiene lugar en el nivel de la voluntad.

2. El *reconocimiento* de ser una persona libre jurídicamente, gracias a la racionalidad discursiva.

3. La *valoración* social, que les permite a los miembros de una comunidad referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas en el nivel social.

[137] Dussel está de acuerdo con Apel cuando éste afirma que el *reconocimiento* del Otro es "la condición necesaria de la argumentación, en una comunidad lingüística de comunicación en el que dicho reconocimiento permite éticamente al argumentante tomar seriamente al Otro y gracias a ello aceptar su razón" (Dussel, 2009: 399). En este sentido, es indispensable que para que exista consenso entre los participantes, debe de establecerse de antemano la igualdad entre éstos. Este asunto es central en el tema del poder, ya que es el consenso entre los participantes lo que va a permitir que el poder pueda desplegarse en todos los niveles que comprende el *campo político*. Por el contrario, la ignorancia y desconocimiento de la dignidad del Otro, que funda la desigualdad, es *fuente* de conflicto (Dussel, 2009: 399), y, por tanto, el poder que se despliega sería un poder dominador que excluiría con violencia de la comunidad a ese Otro.

Como bien ha sabido mostrar el filósofo mexicano, a estos momentos positivos se oponen tres negativos en los que se niega el *reconocimiento* de la dignidad de la persona: el odio, el maltrato y la violación, la desposesión de derechos y el desconocimiento de la dignidad y honor del Otro. Dichos momentos son, por ello, el fundamento de toda desigualdad humana, que, dicho sea de paso, ya de alguna manera están presentes en muchas sociedades de nuestro tiempo.

Por último, una cuestión que nos parece sumamente interesante es que Dussel defiende la necesidad de incluir las pasiones y los sentimientos en el nivel *formal*[138] de la política, ya que la voluntad descansa en una cierta determinación fundamental que constituye en cierta medida un orden que regula el sistema límbico-afectivo de la intersubjetividad. Sobre este aspecto, nuestro autor mexicano termina concluyendo lo siguiente:

> En nuestra *Ética de la Liberación* mostrábamos cómo el "reconocimiento del Otro como igual" era una necesaria mediación entre el orden material (del contenido ético) y el orden moral (del procedimiento normativo de validez), ya que permite situar a los hablantes, argumentantes, en un mismo nivel normativo de libertad, autonomía y participación. (Dussel, 2009: 398-399)

En cierta manera, el hecho de que el "reconocimiento del Otro como igual" sea una mediación entre el nivel *material* y el *formal*, es lo que al fin y al cabo hace posible que el *poder político* pueda desplegarse no sólo desde la legitimidad, que ha sido fruto de la participación simétrica de los participantes, sino además desde el *amor* que se establece como el mayor lazo de unión entre los seres humanos. En este sentido, para nuestro autor mexicano, no sólo hay que tener presente los Principios, las instituciones y los organismos partidarios, sino que además es muy necesario tener en cuenta la *afectividad humana* (el reconocimiento y el respeto por los iguales) como un elemento muy útil para otorgar mayor solidez a la razón práctica discursiva, que es la que, en definitiva, se encarga de lograr los acuerdos en la deliberación pública. Por ello, el poder que se origina desde el afecto es una *fuente poderosa de vida* que permite que los seres humanos puedan superar los conflictos sociales y políticos con mayor facilidad.

[138] Esta visión defendida por Dussel se acerca a los presupuestos que desarrolló Honneth siguiendo a quien fuera su gran maestro, Habermas, desde la tradición de la Teoría crítica. El filósofo mexicano se apoya en algunos de sus trabajos (especialmente en su obra *La lucha por el reconocimiento*), porque se centran en mostrar la existencia de un nivel pulsional, que es en cierto modo *formal*: el "reconocimiento de la igualdad del Otro" tiene en sí una dimensión *formal*, puesto que ubica al oyente intersubjetivo en la comunidad como alguien que tiene la misma dignidad y libertad que el hablante (Dussel, 2009: 398).

3. *La Voluntad general y la soberanía*

A Dussel le interesa esclarecer el concepto de soberanía para exponer dónde radica la *fuente* misma del *poder político*, sobre todo, con respecto al *poder obediencial*. En un primer momento, Dussel expone los principales puntos de vista que ha defendido el contractualismo. Para ello, se centró especialmente en los planteamientos teóricos que desarrolló Rousseau en su obra *El contrato social*, en la que expresa el tema del *consenso originario*, explicando que es necesario: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado y mediante la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes"[139]. Para Dussel esta argumentación está mal planteada por varias razones: no indica exactamente que el origen de esa obediencia se encuentra precisamente en que el obediente es tal por el hecho de que se constituye como la *fuente* misma que ha dictado la ley, pero además, con respecto al acuerdo o consenso que representa la ley, las personas no pueden ser tan libres[140]como antes por el hecho de que deben cumplir *obligatoriamente* lo acordado por todos. Se trata entonces de una *libertad comunicativa*, intersubjetiva, y, por ello, incluso *normativa*. Como indica Dussel (2009: 400), ahora es una *Voluntad institucionalizada*, limitada por acuerdos que restringen la absoluta voluntad libre y espontánea de los seres humanos. Pero además, el planteamiento de Rousseau (y de los demás contractualitas), que se apoya en el *pacto* o consenso de los individuos para explicar el origen de la sociedad política, no llega a descubrir el concepto de Comunidad de Comunicación como fundamento de toda ley, y que, sin embargo, para Dussel viene a ser la *referencia primera*, aquella que se auto-afirma como soberana. En efecto:

> Rousseau no tiene claro el concepto de comunidad de comunicación que *permanece* en el tiempo como última referencia, como actor diacrónico (y por lo tanto última instancia del sujeto que pudo darse la ley pero también puede cometer crímenes contra esa misma ley) en el proceso histórico. La *Voluntad general* no es, por ahora, sino la Voluntad igualitaria, unificada también por el consenso, de la comunidad política en cuanto comunidad de comunicación que permanece en el tiempo histórico. Rousseau no encuentra la fórmula adecuada para expresar que dicha comunidad política, aunque nunca entrega a otra instancia ni su protección, ni sus bienes, ni la potestad de

[139] Rousseau, J. J., *El contrato social*, Madrid, Taurus, 2012, p. 19, citado por E. Dussel, *20 tesis de política*, México, siglo veintiuno, 2006, p. 77.

[140] Dussel (2009: 400) piensa que Rousseau no ha descubierto la fórmula correcta para mostrar que dicha comunidad política, aunque nunca llegue a entregar a otra instancia su protección, sus bienes o la autoridad de decidir por sí misma, sin embargo, no puede ser tan "libre" como era "antes".

> decidir por sí misma, sin embargo no "queda tan libre como antes". (Dussel, 2009: 400)

Para Dussel (2009: 400) esa Voluntad general es el mismo *poder consensual* que como tal debe obedecer la ley, pues su fundamento está en ser una "voluntad disciplinada a sus propios acuerdos". Ahora bien, la *fuente* de toda ley está instaurada en la propia comunidad política. Como advierte Dussel, la potestad soberana no está obligada por ninguna ley, sencillamente, porque ella es la *fuente* de toda ley. Dicho presupuesto significa que todo *pacto* sólo es posible gracias a la existencia de una comunidad política; por ello, origen y destinataria del propio Derecho. Admitimos que sería imposible, y, por tanto, irracional, presuponer como punto de partida un sólo individuo a la hora de establecer un *contrato originario*. Como bien ha señalado Dussel, este caso es un error típico de las teorías contractualitas y liberales:

> Como hemos visto, nunca puede haber un individuo solipsista como punto de partida de ningún contrato originario. Mientras que en las teorías contractualistas o liberales, incluyendo a John Rawls, y aún en mayor medida a Robert Nozick, se cae en una inevitable aporía debido a su individualismo metafísico (y en algunos casos cuasi-anarquista, en cuanto a la inclinación de considerar siempre la perversidad intrínseca de la institución del Estado): si se afirma al individuo se niega la institución (y viceversa). (Dussel, 2009: 400-401)

Esta aporía contractualista, como indica nuestro filósofo de la liberación, quedó resuelta en la concepción teórica de la comunidad histórico-discursiva[141] que desarrollaron Apel y Habermas en la Ética del Discurso. Se trata, por ello, de la cuestión de la soberanía.

Ahora bien, a juicio de Dussel, Rousseau parte del nivel *material* para explicar el origen de la Voluntad general[142], esencial, como sabemos, para el despliegue del *poder político*. En este sentido, Rousseau parece haber entendido con cierta claridad la importancia de esa *unión* que hace posible la Voluntad general para que el poder tenga efectividad en el tiempo. Sin embargo, para el filósofo mexicano dicho planteamiento termina siendo insuficiente, o incluso erróneo, cuando el filósofo contractualista expresa

[141] En esta visión descansa precisamente el origen del Derecho para la Ética del Discurso, desde donde rechaza la idea de que los diversos contratantes tenga que renunciar a su particular voluntad para que el soberano pueda ejercer libremente la suya, como sí afirmaron los contractualistas a la hora de hacer perceptible el origen de las sociedades políticas.

[142] De esta manera, concibe el filósofo francés lo relevante de dicha voluntad: "No tienen otro medio de conservarse que formar, por agregación, una suma de fuerzas que pueda superar a la resistencia, que pueda ponerlas en movimiento con miras a un único objetivo y hacerlas actuar de común acuerdo" (Rousseau, 2012: 19).

que el fundamento de la soberanía parte del *contrato social*[143] y no, en cambio, del *querer vivir* de la propia comunidad de seres humanos. De esta manera: "Cuando se lo niega, o se lo debilita, aparece entonces *explícitamente* el contrato como lo ya siempre dado y que hay que proteger. Esta posición, como hemos indicado puede derivar en un tipo de visión formalista" (Dussel, 2009: 67). Se cae entonces en un formalismo sin salida que, como piensa Dussel, también se encuentra presente en toda la teoría hipotética del contractualismo moderno, en cuanto "se funda en el intento de encontrar alguna fundamentación a la *normatividad* formal-política, que parte de una libre participación simétrica de los ciudadanos afectados en un acto conciente de acuerdo" (Dussel, 2009: 399). En todo caso, pensamos que dicho formalismo en Rousseau, que tiene lugar al convertir en fundamento a ese contrato o *pacto*, puede derivar en la concepción de un *poder político* como dominación. Expliquemos toda esta cuestión lo más explícitamente posible. En primer lugar, tenemos que tener presente que para Rousseau ese *pacto* debe cumplir una condición indispensable:

> Para que el pacto social no sea una formula vacía, contiene este compromiso tácito, que sólo puede dar fuerza a los demás, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que significa que se le obligará a ser libre, pues tal es la condición que preserva a todo ciudadano de la dependencia personal aun entregándole por entero a la patria; condición que crea el artificio y el juego de la máquina política y que convierte en legítimos los compromisos civiles, que en otro caso serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los mayores abusos. (Rousseau, 2012: 24)

Desde este planteamiento rousseauniano, si se cometiese alguna agresión contra el *pacto social*, cada uno de los ciudadanos recuperaría inevitablemente sus derechos originarios y, por ende, la antigua situación natural en la que se encontraba anteriormente. En tal caso, la sociedad entendida como tal se habría disuelto: "violar el acto por el cual existe sería aniquilarse y lo que no es nada no produce nada" (Rousseau, 2012: 23). Por eso, Rousseau tiene muy claro la importancia de ser fiel a ese *contrato* que mantiene vivo a los pueblos y al poder de éstos para su propio bien. Adviértase, sin embargo, que este presupuesto encierra en sí mismo un peligro: al tener como máxima el respeto al *pacto* o contrato establecido, todos los miembros quedan entonces en un estado de perpetua "alienación" con respecto a éste: "al realizarse la cesión sin ningún

[143] En el capítulo 4 del libro II de *El contrato social*, Rousseau (2012: 37) manifiesta dicho formalismo cuando explica el origen de la soberanía: "El pacto social otorga al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos y es este mismo poder el que, dirigido por la voluntad general, se denomina soberanía".

tipo de reserva, la unión es lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar" (Rousseau, 2012: 20). Es, precisamente, en este punto donde aparece el problema para la Política de la Liberación: el formalismo de Rousseau no alcanza a comprender que no se trata de una "alienación total" de los asociados a la "comunidad" (contrato para Rousseau)[144]. Si realmente fuese de ese modo, la misma soberanía, que el mismo filósofo francés defiende con tanto ahínco, descansaría en una cierta "dominación". Dussel resuelve esta ambivalencia (en tanto Rousseau, por un lado, habla de una *libertad convencional o moral*[145], que los asociados adquieren tras establecer el contrato; y por otro lado, de una *total* entrega y alienación a la Voluntad general, que les deja sin posibilidad siquiera para cuestionar hasta qué punto dicha Voluntad general pueda mantener sometido a cada una de las voluntades particulares), partiendo, como ya hemos visto, de una comunidad-discursiva, instancia desde la que se hace posible la libertad de los ciudadanos, sin que por ello estos tengan que entregar "todos sus derechos". En efecto:

> En realidad, como veremos, no hay necesidad de una "alienación total", y menos de "todos sus derechos", y, por esto mismo, la solución aportada por la categoría de una "comunidad política-discursiva" formula mucho mejor lo que Rousseau pretende (pero no puede explicitar). Esto nos muestra la ambigüedad en la que va cayendo, porque se va impidiendo el camino hacia una crítica futura posible. Si es alienación "total" no hay recuperación posible; y si la alienación no es total hay que indicar las condiciones de la misma (como formulaba Suárez, entre otros). (Dussel, 2007c: 351)

Para la Filosofía y la Política de la Liberación toda crítica que se lleve a cabo a aquellos regímenes que cometen graves actos contra los seres humanos es posible precisamente por el hecho de que los que son sometidos a injusticias, las víctimas, tienen cierta *libertad* con respecto al *poder institucionalizado* en leyes (*potestas*), y

[144] En los presupuestos del filósofo mexicano encontramos una diferenciación importante que hay que asumir entre comunidad política, Voluntad general y contrato, para no caer en contradicciones. Así, para el filósofo mexicano la comunidad es la intersubjetividad corporal viviente libre y autónoma (Dussel, 2009: 55); la Voluntad general es "la concordancia de las voluntades particulares en tanto están unidas efectiva o realmente en torno a una causa política que las constituye como una entidad política, como un agente con personalidad moral empíricamente constatable (la *potentia*)" (Dussel, 2007c: 353). Pero además, esa voluntad se actualiza e institucionaliza (la *potestas*) gracias al contrato social, que es el consenso al que llegan los miembros de la comunidad gracias a la inteligencia discursiva. De todas formas, tenemos que dejar claro que para Dussel (2009: 82) el fundamento *material* último no es la voluntad, sino la vida humana.

[145] Al respecto, expresa Rousseau (2012: 26): "Podríamos incluir en el haber del estado civil a la libertad moral, que es la única que convierte verdaderamente al hombre en dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que nos hemos prescrito es libertad. Pero ya he dicho demasiado sobre este asunto y el significado filosófico de la palabra *libertad* no entra dentro de mi tema".

pueden así mantenerse en una situación de crítica y renuncia a sus corruptos representantes y a su política fetichizada. En este sentido, Rousseau se equivoca al afirmar tal "alienación" de cada asociado con respecto a la Voluntad general. Expresa Dussel:

> En la "comunidad político-discursiva" los miembros son siempre libres en tanto posibles participantes, y permanecen siempre libres (no entregan ningún derecho) como posible minoría, como jueces del proceso (en las decisiones futuras, por ejemplo, en la elección de representantes), y aun en el derecho de derogar o modificar las leyes o las decisiones del ejecutivo, y, en el límite de los límites, efectuar una rebelión o revolución. (Dussel, 2007c: 514, nota 238)

Pero además, hay que contemplar que para Rousseau la Voluntad general es siempre inalterable, indivisible y pura[146]. Dussel ha descubierto que esa Voluntad es en parte el *poder originario indiferenciado* (la *potentia*). Reiteramos en la idea de que en este primer nivel todavía no es posible ninguna corrupción política. Como explica Dussel (2007c: 353): "La voluntad general es el poder como fundamento ontológico que mueve efectivamente al cuerpo social a obrar mancomunadamente un fin o un bien realmente común. La particularidad es subsumida (no negada) en lo universal de la comunidad". Sin embargo, como indica nuestro filósofo de la liberación, más tarde, esa Voluntad inalienable e incorruptible al institucionalizarse (como *potestas*) podría fetichizarse o corromperse, y ejercer entonces la dominación:

> Sin embargo, como veremos en el futuro, esa voluntad podría entrar en crisis no por disolverse en la particularidad, sino al afirmarse fetichistamente como Totalidad sin alteridad, como la Nación ante naciones "inferiores", como la Metrópolis ante "colonias", como la *potestas* ante la *potentia*. (Dussel, 2007c: 353)

Hay que señalar que hemos pasado de la unión de voluntades como *poder originario indiferenciado* (unión perfecta de Rousseau), que desde el *querer vivir* persigue el bien de la comunidad, a una voluntad ya *consensuada*, *institucionalizada*, que se puede corromper, por ejemplo, cuando los representantes deciden cumplir con sus propios intereses dejando a un lado a su comunidad. En este caso, esa Voluntad general ya no puede ser constante y pura, como pretende Rousseau. A juicio de Dussel, se ha caído entonces en un error, al presuponer la idea de que en la misma realidad

[146] Escribe Rousseau (2012: 35): "Se deduce de todo lo que procede que la voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública".

institucionalizada se pueda llevar a cabo una unión de las voluntades tan perfecta y pura[147] como en el caso del *poder originario indiferenciado*, que es en realidad un "ideal contrafáctico"[148] imposible de llevar a la práctica. Sin duda, esta cuestión ha adquirido gran relevancia para Dussel, pues, como el mismo filósofo expresa: "Un cierto optimismo populista puede tornarse aterrador. Desde ahora debemos afirmar que por desgracia los pueblos pueden errar, y por ello necesitamos esclarecer ciertos "principios" que aun los pueblos dominantes deben observar" (Dussel, 2007c: 515, nota 252). Recordemos que para Rousseau, la corrupción se produce generalmente cuando dentro del *cuerpo político*, la voluntad particular obra contra la Voluntad general[149]. De este modo:

> Cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular opuesta o diferente de la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma totalmente diferente a como lo hace el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede llevarle a pensar que lo que debe a la causa común es una contribución gratuita, y que para él es más oneroso el pago que para los demás es perjudicial la pérdida y, considerando a la persona moral que forma el Estado como un ser racional puesto que no es un hombre, disfrutaría de los derechos cívicos sin querer cumplir los deberes del súbdito, injusticia que acabaría produciendo la ruina del cuerpo político. (Rousseau, 2012: 24)

Este asunto cobra aún mayor entusiasmo cuando Dussel advierte el hecho de que Rousseau, al hablar de una voluntad particular que se enfrenta y viola el derecho social, traicionando así a la Voluntad general, carece de un horizonte conceptual tal que pueda distinguir claramente cuándo realmente esa voluntad individual ha actuado como un malhechor, o cuándo, en cambio, lo ha hecho como un rebelde que lucha por una causa

[147] Al respecto, expresa el filósofo mexicano: "Habrá que exponer en qué sentido podremos predicar de ella como el tener una "unión perfecta", una incorruptibilidad que se mantiene "constante, inalterable y pura", o que "la Voluntad general no pueda errar", con la pretensión de que "jamás puede corromperse el pueblo"" (Dussel, 2007c: 353).

[148] Para mostrar las dos perspectivas de la Voluntad general, expresa Dussel (2007c: 352-353): "Mientras que, cuando el Estado se debilita, cuando los intereses particulares no construyen el sentido común, la unanimidad ya no reina; la Voluntad general ya no es la voluntad de todos; se levantan contradicciones, debates. En fin, el Estado está próximo a su ruina. Rousseau se pregunta: ¿Se ha aniquilado por lo tanto la Voluntad general o se ha corrompido? A lo que responde inesperadamente: "Ella es siempre constante, inalterable y pura". Esta respuesta no remite a la cuestión del poder originario indiferenciado, porque en este caso la Voluntad general se habría transformado en un ideal contrafáctico, en el poder en sí sin posible fisura interna todavía".

[149] Rousseau (2012: 23-24) para explicar que la Voluntad general nunca puede errar, ni ser injusta con los sujetos, la compara con el cuerpo humano: "Pero al no estar formado el soberano más que de los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés alguno opuesto a los suyos. Por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con relación a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros y, como veremos a continuación, no puede perjudicar a ninguno en particular. El soberano, por ser quien es, es siempre lo que debe ser".

justa. Sin duda, esta cuestión ha sido de una vital transcendencia para el desarrollo crítico de la Política de la Liberación. Precisamente, no podemos comprender esa consistencia de la compleja realidad social-política global, que va nutriendo profundamente el proyecto de dicha filosofía, sin tener presente a ese malhechor o rebelde, que enfrenta su vida y la pone incluso en extremo peligro para "construir" una vida digna a su pueblo oprimido. Sin embargo, ese rebelde intransigente será considerado un traidor para el modelo de política que defiende hoy Occidente, porque la Voluntad general no llega a entender, desde el marco interpretativo que la Modernidad actual nos ha ofrecido, dónde se fundamentan realmente los derechos de los seres humanos (de los pueblos dominados). No sabe, por tanto, dónde yace la verdadera soberanía. Pero, como indica cuidadosamente Dussel (2007c: 354), ese rebelde que es considerado en el presente un "traidor de la patria", puede ser el héroe mártir de la patria futura.

4. La *democracia y* la *legitimidad*

Partiendo de todos estos enunciados sobre la naturaleza del contrato o consenso político y la esencia de la soberanía, podemos llegar ahora a mostrar el concepto de democracia que concibe la Política de la Liberación: "La democracia es entonces el tipo de organización que unifica los seres humanos por el consenso racional, dándole poder y mayor poder como potencia en la unidad" (Dussel, 2009: 401). En la democracia, los miembros de la comunidad parten de una misma situación de *libertad*, *igualdad* y *dignidad* que los hace situarse en una posición de simetría, necesaria para lograr el consenso político. En caso contrario, es decir, cuando no se da esta situación de simetría entre los asociados, es imposible hablar de una verdadera democracia, ya que el consenso establecido por unos cuantos (por ejemplo, una mayoría que deja fuera del ejercicio de toma de decisiones a una minoría) dejaría de ser válido por el hecho de que se ha constituido utilizando la *fuerza* o la coacción. Conviene aclarar también que para Dussel, el mismo fundamento de la democracia viene a ser un *principio democrático* en sí, puesto que "es un tipo de obligación que rige *dentro* del ámbito de la subjetividad (siempre intersubjetiva) de cada ciudadano, y que anima por dentro todos los momentos arquitectónicos de la política" (Dussel, 2006b: 78). Esto significa que la obediencia a la ley acordada por todos no es meramente *externa* (legal o procedimental), sino subjetiva,

normativa, en cuanto el ciudadano, como soberano que dicta las leyes, debe ser obediente en el cumplimiento de éstas.

Por otro lado, al abordar este tema, nos parece interesante mostrar la crítica que sostiene Dussel al individualismo metafísico de Kant ("lo *moral* es el individuo"). Desde una tradición meramente formalista, Kant llegó a situar lo político en la legalidad del fuero externo de las acciones, reservando la moralidad para la subjetividad del acto privado. En este caso, Kant no ha podido pensar la intersubjetividad como un ámbito necesario en sus planteamientos éticos, y este hecho fue lo que quizá le impidió desarrollar correctamente el tema de la democracia y de la legitimidad, que es esencial para el desarrollo del Derecho y la política, como comprendemos desde la Política de la Liberación. En cambio, el maestro de la liberación parte, como en el caso anterior, de la existencia *a priori* de una comunidad-discursiva, desde la que podrá explicar no sólo el fundamento de la democracia, sino también del Derecho[150].

A diferencia de Kant, Dussel a partir del concepto de *legitimidad política*, articula la moralidad del sujeto singular con la legalidad política. Desde esta perspectiva, debemos aclarar, primero, que cuando el filósofo mexicano habla de *legitimidad* se refiere al *modo* que tienen los ciudadanos de alcanzar el consenso, gracias a la libre y autónoma participación de los afectados. Por ello, "legítimo es lo decidido con equidad (*to íson* en griego, *fairness* en inglés) en todos los momentos de la participación libre o autónoma (momento de la voluntad) de los ciudadanos afectados por lo que se decide consensualmente (mediante condiciones racionales)" (Dussel, 2009: 281). Cabe decir, también, que para Dussel el concepto de legitimidad es mucho más importante que el de legalidad, y no sólo eso, sino que además es anterior a las leyes, ya que tiene la capacidad de determinarlas como legítimas o no. En cualquier caso, como argumenta Dussel, si no hay participación simétrica de *todos* los afectados (legitimidad), la ley es ilegítima (no obliga). De esta manera, no puede darse tampoco ninguna legalidad, y en su efecto, el no-participante o participante asimétrico no estaría

[150] En la introducción de *La metafísica de las costumbres*, Kant afirma que el Derecho, al situarse en la esfera de lo "externo" (más allá, y por encima de las facultades apetitivas, que hacen referencia a lo *material*, y que es lo patológico para Kant), está relacionado con la facultad de coaccionar, dejando fuera de su alcance el ámbito de la moral. Por ese motivo, para Kant, el Derecho se mueve en la mera legalidad, sin relación alguna con la ética. Para Dussel, en cambio, defender tal presupuesto es caer en aporías erróneas muy graves. En efecto: "El dilema se ha profundizado: la moralidad individual se ha escindido de la legalidad pública que poseen los instrumentos coactivos externos del derecho. No se ha partido de una "*comunidad* discursiva" sino de un individualismo metafísico. El individuo es el moral; lo político es lo meramente legal (sin moral constitutiva a lo político como político). No se ha podido presuponer la intersubjetividad, y por ello se cae en aporías graves" (Dussel, 2009: 401).

obligado a cumplir algo que le es contrario a su voluntad, en cuanto no formó parte de la construcción del consenso. Por tanto, desde esta visión, el filósofo latinoamericano llega a explicar de un modo más convincente que Kant el fundamento de la legalidad: "El fundamento substancial de la legalidad legítima, entonces, es voluntad + racionalidad, materialidad + formalidad, poder político de la comunidad que funda la decisión auto-determinante de la soberanía que se constituye como poder instituyente" (Dussel, 2009: 285). La legalidad debe, pues, albergarse siempre en la legitimidad.

Desde este planteamiento que hemos desarrollado, Dussel consigue superar la mera perspectiva individualista que está presente tanto en Kant como en los presupuestos del liberalismo (en la que se incluye también a John Rawls y Robert Nozick), y en la irracionalidad voluntarista, como la de Schmitt. Más allá de estas visiones reductivas, que no aportan suficiente claridad al concepto de democracia, Dussel se apoya en los aportes interpretativos de Apel y Habermas de la Comunidad de Comunicación ideal, que, como se dijo en su momento, es *fuente* de todo Derecho con legitimidad, ya que los participantes se sitúan en una posición simétrica y libre, que les permite llegar a acuerdos para establecer de esa manera diferentes leyes. Desde este razonamiento se puede llegar a una comprensión acertada del papel fundamental que tiene la democracia para el desarrollo próspero de la vida de los seres humanos:

> Existiendo como punto de partida una comunidad, ésta se comporta (sin constreñimiento *contra natura*) *como fuente* del derecho (dándose a sí misma las leyes), exigiéndose para la legitimidad de sus acuerdos una participación igualatoria, simétrica, con libertad y autonomía comunitario-discursiva de sus miembros, quienes *como destinatarios* del derecho lo deben obedecer por ser su fuente. (Dussel, 2009: 402)

Ahora bien, una de las razones que aporta Dussel para superar la postura de Habermas radica en el hecho de que la legitimidad sólo la sitúa el filósofo alemán en el nivel *formal* de la política, concretamente en el momento discursivo, olvidando así la importancia del nivel *material*, que es sin duda tan importante como aquél. Precisamente, la fragilidad de la vida humana nos muestra diariamente que sin este nivel toda justicia política está condenada irremediablemente a desaparecer de nuestros horizontes. Motivo por lo que nos quedaríamos sin el derecho a exigir lo que nos es necesario para la vida digna, la vida humana de los pueblos del mundo, de todos los *mundos*. La tremenda radicalidad de la Vida, su reproducción y desarrollo pasaría entonces a un segundo plano, pues lo principal e inmediato sería mantener activa la

simetría entre los participantes, que se esfuerzan constantemente en llegar al consenso. Consenso válido, sí, nadie lo dudaría, pero vacío de *contenido*, de *vitalidad* y de *fortaleza* suficientes para vencer los riesgos que la propia existencia histórica nos presenta con tanta frecuencia en la cotidianidad de nuestro pequeño pero conflictivo mundo. Por ello, estaríamos ante una legitimidad débil y quebradiza, o lo que es mucho peor, gravemente enferma. Desde este horizonte, cabe preguntarnos, ¿qué valor tendría la política para los seres humanos? ¿Cómo podríamos tener una clara noción de justicia y de poder? ¿Qué sentido tendría éste último para la vida de los seres humanos? Es por eso mismo que Dussel defiende el nivel *material* de la política como un horizonte necesario que debe articularse en su justa medida con el nivel *formal* y *estratégico*, para así conferir a la política su apropiada finalidad. Además, según Dussel, Habermas no ha llegado a comprender que un sistema político pierde legitimidad cuando no reproduce la vida de los ciudadanos de una comunidad, como pasa en la actualidad en gran parte de América Latina o del continente africano. En este sentido, para el filósofo mexicano saber articular la cuestión de la legitimidad *formal* con el aspecto *material*, enriquecería enormemente la concepción *formal* de la validez política, pues, como advierte el filósofo mexicano, "sería una situación de legitimidad real" (Dussel, 2009: 402). Con Dussel, advertimos que ni Apel ni Habermas han tenido clara noción de la importancia del nivel *material* como elemento imprescindible para que el nivel *formal* del momento discursivo de la política adquiera aún mayor fundamento y validez. No se ha reflexionado lo suficiente acerca de la situación de aquellos lugares del mundo donde la reproducción y desarrollo de la vida de la gran mayoría de personas es una auténtica utopía. Además, tampoco se tienen presentes categorías tan fundamentales como *exterioridad*, *pueblo*, *revolución*, etc., para una política universal con verdadera pretensión de justicia. Dussel (2009: 402), por su parte, deja claro la postura desde la que parte su Política de la Liberación: "En los países poscoloniales, periféricos, pobres, la reproducción (ecológica, económica y cultural) de la vida humana es una dimensión política esencial de la legitimidad".

6. *Los postulados políticos: la democracia directa, la identidad del representado/representante y la unanimidad*

Como sabemos, para la Política de la Liberación los postulados democráticos tienen un papel esencial y determinante para la vida de todas las comunidades humanas. Desde el

enfoque interpretativo de Dussel (2009: 416), serán entendidos como "aquellos enunciados lógicos posibles, pero imposibles empíricamente, que sin embargo son criterios *de orientación*". El mismo filósofo enuncia ciertos postulados como, por ejemplo, los de una *sociedad sin clases* y la *disolución del Estado* (Bakunin y Holloway), el de la realización plena del *comunismo* (Lenin), el de un *Estado mínimo* (Nozick) o el de la *competencia perfecta* (Hayek). Todos ellos manifiestan situaciones perfectas e ideales. Pero además, el filósofo latinoamericano ha denominado "ilusiones transcendentales" al hecho de intentar cumplirlos perfecta e empíricamente, ya que se trata de ilusiones que no pueden llegar a efectuarse en la realidad social y política, dada su complejidad histórica. Sin embargo, la importancia de cada uno de éstos radica en el hecho de constituirse como un carácter orientativo que guía normativamente al ejercicio del *poder político* para que las comunidades y pueblos puedan desarrollarse y alcanzar así momentos de gran esplendor cultural y social. En este sentido, como indica Dussel (2009: 416): "lo *empíricamente* irrealizable puede ser políticamente *útil*". Para hacer dicha idea lo más comprensible posible, el filósofo mexicano ilustra un ejemplo que merece la pena enunciarse para que se comprenda hasta qué punto son ineludibles los postulados en la política. En este ejemplo, Dussel compara los postulados democráticos con la estrella Polar que guiaba a los navegantes chinos en la noche. Gracias a esta estrella dichos navegantes creaban los mapas de las costas, de los arrecifes y también de los posibles obstáculos que podían encontrarse en sus viajes. Su utilidad era indiscutible, porque gracias a ésta los navegantes chinos podían orientarse en el peligroso espacio con ciertas tácticas. Sin embargo, como señala el filósofo mexicano, si algún navegante intentara llegar empíricamente hasta la estrella, estaría confundiendo la utilidad de ésta, como orientadora, con la posibilidad empírica de alcanzarla. Lo mismo ocurre con los postulados, intentar cumplirlos empíricamente (llegar hasta ellos) nos conduciría al error, y a no comprender dónde está su verdadera utilidad. Pero, por otro lado, debemos afirmar que ignorarlos significaría empíricamente perdernos en medio de la nada. Supondría nuestro sufrimiento o, lo que es mucho peor, nuestra desaparición del "mapa histórico" de la Vida. Por eso, como indica Dussel (2009: 416), "el postulado (lógicamente comprensible, empíricamente imposible) es útil, porque es un criterio de orientación; intentar realizarlo (como el comunismo del marxismo; la disolución del Estado de los anarquistas, etc.) es una "ilusión transcendental"".

Con respecto al Principio democrático, Dussel describe tres postulados importantes:

1. *La democracia directa.* Dussel nos recuerda que en ciudades del Mediterráneo existían comunidades en las que las diversas decisiones políticas eran tomadas directamente por los miembros de la comunidad, en concreto por los más ricos, los propietarios y los libres. Debido al bajo número de participantes la "democracia" fue posible. Pero, cuando ascendió el número de ciudadanos, este sistema se transformó en un ideal. No obstante, el filósofo mexicano tiene la fuerte convicción de que en ciertos contextos sí puede ser posible realizar la democracia directa:

> De todas maneras, en ciertos niveles (en todas las instituciones de bajo número de participantes, comunidades debajo de los municipios, consejos, cabildos, distritos, soviets, o en tribunales colegiados, etc.), es posible implementar la democracia directa participativa en el ejercicio del poder no-delegado por la comunidad en esa instancia decisoria colectiva. (Dussel, 2009: 416-417)

2. *La identidad del representado/representante.* Este postulado expresa la existencia de una representación perfecta, en cuanto supondría una identidad entre el representado y representante. Como nos dice Dussel (2009: 417): "sería una identidad transparente, en lo que el representante expresaría la voluntad de sus representados por mandato puntual en cada caso, y que informaría de manera instantánea los resultados de las gestiones". Pero en la realidad política, como sabemos, es imposible hablar de una representación perfecta, pues sin duda existe una cierta distancia entre el representado y sus representantes, a veces bastante peligrosa para el pueblo cuando el político se aleja demasiado del consenso de la comunidad.

3. *La unanimidad.* Este postulado viene a decir que en la comunidad política las decisiones se toman por unanimidad. En Chiapas las decisiones se efectúan de esta manera. Por eso mismo, nos dice Dussel (2009: 417-418) desde su amplio conocimiento acerca de estas comunidades: "si alguno, aunque fuera un niño, mantuviera su voluntad disidente, la comunidad no puede darse por satisfecha, y no puede pasar a realizar la decisión. Pueden pasar días para que la última voluntad en disenso admita el consenso". En este caso, no se ha caído en una "ilusión trascendental". De todas formas, como defiende el mismo filósofo, a veces, un cierto disenso minoritario es fundamental,

porque se puede lograr una discusión real y, sobre todo, la posibilidad futura de poder cambiar las decisiones adoptadas debido a los efectos negativos que puedan darse. De hecho, puede suceder, y es bastante probable que ocurra en la mayoría de los casos, que en la misma discursividad del proceso democrático existan algunos participantes que no estén de acuerdo con la mayoría y defiendan otro punto de vista muy diferente. Pero este inconveniente de no poder llegar al consenso unánime, que bien podría ser un dilema para la Ética del Discurso, no supone un gran problema para Dussel, todo lo contrario, ya que resulta incluso imprescindible para que la democracia adquiera mayor consistencia política al tener en cuenta las ideas de la minoría. De esta manera, como expresa el filósofo mexicano:

> El disenso minoritario es esencial en el proceso democrático, ya que abre la puerta a la discusión real y a la posibilidad futura de cambiar las decisiones en vista de sus efectos, en particular de los efectos negativos, donde los disidentes pueden ganar la hegemonía futura y con ello la mayoría consensual. La existencia del disenso, en apariencia contra el postulado de la unanimidad, muestra el interés de que se haya intentado seria y honestamente llegar a tal aceptación sin oposición, sin contradicción, pero el que queden algunos sosteniendo sus razones disidentes garantiza a la comunidad un principio crítico interno en el cual le va la vida política democrática a la comunidad. Por ello, el respeto de los derechos de los disidentes, ante la imposible unanimidad empírica, es un momento esencial en la aplicación del Principio democrático. (Dussel, 2009: 418)

En definitiva, el Principio democrático *obliga* a los postulados democráticos, que son los que, definitivamente, *orientan* la construcción de modelos, utopías, instituciones y acciones democráticas para que la comunidad política pueda gozar de una vida digna.

Una vez analizado todos aquellos elementos que intervienen de alguna manera, o se encuentran relacionados con el Principio democrático (el consenso, la razón política discursiva, la Voluntad general y la soberanía, la democracia y la legitimidad y los postulados políticos), pasamos ahora a la descripción de este Principio. Dussel lo presenta a modo de imperativo categórico:

> *Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en del sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio del poder*

> *comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena* participar los afectados *(de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo* a partir de razones *(sin violencia) con* el mayor grado de simetría *posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano. La decisión así elegida se impone como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal)* obliga legítimamente *al ciudadano.* (Dussel, 2009: 405)

Este Principio no sólo indica quién opera (el ciudadano y el representante político) y el destinatario (la comunidad: *fuente* de toda Ley y del ejercicio del *poder comunicativo*), sino también señala cómo se debe actuar democráticamente. Sólo si el ciudadano o representante cumple con este imperativo categórico puede tener *honesta pretensión de legitimidad*. Por ello, como indica Dussel, se trata de una pretensión política universal, siendo así legítima para todo ser humano que ocupe un lugar determinado en el *campo político*. Dicho Principio *obliga* a los ciudadanos a participar intersubjetivamente en el consenso, habiendo además de cumplirse dos condiciones esenciales: en primer lugar, el ciudadano deberá admitir las mejores razones en la argumentación, y, en segundo lugar, deberá cumplir obligatoriamente con lo acordado por todos en la comunidad política. Percíbase cómo Dussel indica el aspecto normativo usando expresiones tales como "opera", "deber político", "exigencia práctica" o "que obliga".

No podemos dejar de reconocer la importancia de este Principio para que el ejercicio del *poder político* llegue a ser realmente obediencial y legítimo. En este sentido, para la Política de la Liberación no sólo se trata de un Principio que *obliga* políticamente a los participantes a cumplir en todo momento con lo acordado desde un horizonte de simetría y respeto a los demás participantes, sino que también supone que esa voluntad *igualatoria*, *comunitaria* e *institucional* construye todo un aparato que sirve para afianzar aún más el cumplimiento de este Principio, tan esencial para el desarrollo digno de los seres humanos. En otras palabras, en torno al Principio democrático se crea toda una "escuela política" que proporciona sabiduría y experiencia democrática a las comunidades. Como señala Dussel:

> La intersubjetividad actual, institucional y comunitaria se transforma así en una "escuela", en una "cultura política" que forma la voluntad igualatoria y la razón práctica discursiva. La retórica cobra nueva vida como arte de la argumentación tomando en consideración el estado de receptividad del Otro. Las escuelas de cuadros de los partidos políticos se hacen necesarias; los medios de comunicación deben dar material para el debate, pero, igualmente, testimonios de rigor argumentativo y de intención veritativa. La comunidad política debe elevar el grado de exigencia en la aceptación de razones en toda

> mediación que se decida, en todos los niveles de la vida política. Una comunidad en vigilia, que sabe juzgar, descartar, desarrollar razones, forma un cuerpo sano democráticamente. (Dussel, 2009: 406)

Por último, uno de los aspectos relevantes en nuestra discusión es la aclaración que realiza Dussel sobre el Principio democrático, en cuanto éste no es exclusivamente europeo; es decir, no se debe caer en el tópico de pensar que dicho Principio sea un triunfo particular del pensamiento filosófico de Europa. De hecho, como nos indica el filósofo mexicano, la palabra *démos* es de origen egipcio, de lengua copta y, según la tradición del Sur, bantú. Así, apoyado en un amplio conocimiento de la historia de los pueblos egipcios, fenicios y griegos, entre otros muchos, Dussel está en lo cierto al expresar que el origen del Principio democrático no se encuentra en Grecia:

> Es verdad que el sistema empírico en el que *cada ciudadano* (*o al menos una oligarquía*) *cuenta como un voto* en la asamblea o en la votación de la comunidad ampliada, habiendo nacido en las primeras grandes ciudades de Mesopotamia, el Índico y el Mediterráneo, floreció en Egipto y los fenicios, se extendió por Grecia y la Hélade, en el Imperio bizantino, en Venecia o Génova orientales, para culminar en el parlamentarismo inglés o la Constitución norteamericana, se globaliza rápidamente desde la mitad del siglo XX. (Dussel, 2009: 414-415)

Lo fundamental para Dussel es comprender que todo sistema histórico siempre se sostiene porque existe un cierto consenso empírico dentro de la comunidad, aunque también podría llevarse a cabo gracias a una alianza entre distintas etnias. Debemos entender que, en los casos de estos pueblos, lo "democrático" como tal se entiende como un modo de solucionar conflictos o llegar a acuerdos entre los participantes. No obstante, desde el siglo XVII, hubo necesidad histórica-política de institucionalizar los sistemas históricos, en parte por el hecho de que cada vez aumentaba considerablemente el número de miembros en la comunidad, y se hacía imposible entonces llegar al consenso de forma directa. Pero lo esencial es pensar lo siguiente:

> Los que son europeos o norteamericanos son los *modelos* de democracia dominantes, que frecuentemente se confunden con los sistemas *empíricos* concretos de algunas de estas naciones. Para nosotros, entonces, hay que distinguir entre la universal normatividad del Principio democrático y los *modelos* que se han formulado teóricamente, y los *sistemas* que se han implementado históricamente. Ni los modelos ni los sistemas son imitables tal cual; es necesaria siempre su transformación para aplicarlos a partir de las circunstancias concretas (históricas, geográficas, culturales) de cada comunidad política. ¿Cómo puede compararse una comunidad política sueca en Escandinavia con otra mozambiqueña en África? (Dussel, 2009: 415)

Por tanto, ningún sistema o modelo político puede ser defendido como el único válido o universal, porque cada comunidad histórica tiene su particularidad cultural, social, política, religiosa, tecnológica y económica que hay respetar. En cualquier caso, imponer un modelo económico y político concreto a determinados Estados o sistemas históricos es llevar a cabo un acto injusto e ilegítimo, en cuanto se ignora o desprecia las libertades y derechos que nutren por dentro a las comunidades y pueblos que aún siguen vivos en la Tierra. Por ello, es necesario afirmar la universalidad del Principio democrático, ya que es fundamental para que toda Comunidad de Vida humana pueda guiarse hacia el desarrollo digno de su propio destino histórico.

No obstante, para Dussel, desarrollar un verdadero "estado democrático" es una tarea muy difícil que conlleva siglos de compleja práctica. Labor que, sin embargo, deberá apoyarse en una pedagogía política que facilite y haga más fácil el camino de la consecución o aproximación de ese estado ideal tan deseado por las comunidades humanas. Esta pedagogía a la que alude Dussel, como instrumento de enseñanza política, nos recuerda a la pedagogía popular que fue elaborando Freire[151], que interpretó como una herramienta de gran utilidad para la liberación de las víctimas, y que plasmó en su obra *Pedagogía del oprimido*. De hecho, para Dussel es imposible alcanzar sociedades más igualatorias y legítimas si sus ciudadanos no ponen en práctica aquellos aprendizajes que se van adquiriendo por la experiencia y sabiduría de los pueblos. Dicha sabiduría está íntimamente relacionada con el respeto a las razones que tienen los otros participantes en el momento de tomar las decisiones (desde el ámbito de la escuela, del deporte, de la familia, etc.), y por ello es esencial para alcanzar un consenso respetuoso y realmente democrático, ya sea en la vida cotidiana de los seres humanos, ya sea, concretamente, en la vida política de estos. Así:

> La *pedagogía política* puede enseñar práctica y teóricamente el "Estado de democracia", desde la infancia en el hogar (por padres que exijan razones a sus hijos y acuerden decisiones por consenso respetuoso), cuestión ya planteada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt con sus estudios sobre *La autoridad en la familia*, hasta en la escuela (por métodos de participación, de elección de representantes, de respeto a la disidencia, por hábitos de discusión tolerante de las posiciones del otro, etc.). Una *virtus democrática* se alcanza con siglos de práctica. Una voluntad que permite la disidencia desde una inteligencia discursiva puede educarse en los ciudadanos para crear el hábito democrático en la comunidad, virtud política por excelencia. (Dussel, 2009: 422)

[151] Para Dussel (1998b: 423) Freire no era simplemente un pedagogo. Como el mismo nos dice, "es un educador de la "conciencia ético-crítica" de las víctimas, los oprimidos, los condenados del planeta, en comunidad.

2.3.3. El Principio material en el ejercicio del *poder político*: "pretensión política de verdad práctica"

El Principio material de la política es fundamental en el pensamiento y obra de Dussel, ya que presupone el deber de *querer vivir* de cada miembro y de la comunidad política. Como indica el pensador mexicano, se trata de la *fuerza* normativa que impulsa desde dentro a las comunidades a cuidar y proteger la Vida no sólo de los ciudadanos, sino también del planeta, desde una ecología respetuosa con el medio ambiente.

Dussel parte del hecho de que todo lo que se argumenta democráticamente debe estar orientado por la *pretensión política de justicia*, cuyo componente *material* es la *pretensión política de verdad práctica*. Siguiendo el enfoque de Albrecht Wellmer, el filósofo mexicano enuncia *negativamente* el Principio material así: "¡No matarás al antagonista político!". Pero también lo formula *positivamente*: "¡Debemos producir, reproducir y desarrollar la vida de todos los miembros de la comunidad política!" La función que cumple este Principio material en la política es la de determinar los *contenidos* y dar orientación al discurso democrático para que el *poder político* pueda ejercerse con efectividad en el ámbito de las satisfacciones de las necesidades de los ciudadanos. De esta manera, Dussel aclara la distinción entre el Principio democrático o de legitimidad y el Principio material político para precisar el papel que debe cumplir cada uno de estos en el *campo político*. En efecto:

> El principio procedimental de legitimidad impera en la esfera de los momentos de fundamentación y justificación normativa. El principio material rige sobre la orientación de los temas del discurso en la esfera de la satisfacción de los miembros en cuanto pueden reproducir y acrecentar la cualidad de sus vidas inmediatas. Como hemos visto, el principio formal *determina* al principio material (ecológico, económico y cultural) en todos los momentos en que haya de decidirse *consensualmente* alguna medida a tomar, cuando haya de alcanzarse algún acuerdo en todos los niveles de la acción y de la institucionalidad. Pero el principio material *orientará* todo momento discursivo en cuanto permite descubrir el *contenido* mismo de la discusión, de la decisión, del acto o de la institución. (Dussel, 2009: 438-439)

Ante todo, debemos ser plenamente conscientes de la gran importancia que supone este Principio para el desarrollo económico, ecológico y cultural de las comunidades políticas. En este sentido, la Vida es considerada por Dussel el propio *contenido* de la política y su objetivo último, porque, al fin y al cabo, sin ésta la política como tal se encontraría vacía de sentido. De hecho, como advierte el filósofo mexicano: "si los actores políticos mueren (por hambre, por represión, por persecución, por guerra,

etc.), el campo político desaparece, porque desaparecen los actores de tal campo, o porque se transforma en otro tipo de campo (por ejemplo, en un campo militar)" (Dussel, 2009: 439). Por ello, el principal problema del cual la Política de la Liberación se hace eco es por el hecho de que en nuestro actual panorama político la vida de las generaciones futuras no está garantizada, debido, sobre todo, a la falta de movilidad política de las grandes potencias para tomar decisiones eficaces globales que, de alguna manera, consigan aliviar los innumerables daños que padecen la humanidad y el planeta. Se trata entonces de una cuestión que no puede ser postergada, ni mucho menos pasada por alto.

Como en el caso anterior, también explicamos ciertas nociones que se encuentran asumidas en la Política de la Liberación, y que en cierto modo nos ayudan a comprender qué categorías y dimensiones son necesarias para que los actores políticos cumplan realmente con el Principio material de la política. Hemos considerado que tales nociones son: la vida humana, la *ratio* política, la voluntad fraternal y la *dikaiosyne* y los postulados políticos: la fraternidad.

1. *La vida humana*

Partimos del hecho de que en el ámbito de la filosofía europea-norteamericana, la Vida ha pasado a ser una cuestión secundaria en las reflexiones éticas y políticas de la mayoría de los filósofos. La justicia, la libertad y la igualdad parten de un formalismo tal que no tiene en consideración aquellos aspectos *materiales* que, sin lugar a dudas, constituyen el soporte de nuestra particular existencia como seres humanos. Dussel no puede comprender la esencia de todos estos aspectos fundamentales, si no se piensa desde esa "fuente de creación" que es la Vida misma. En este sentido, la Política de la Liberación reconoce la necesidad de considerar a ésta como referencia última de toda política que se aferre a cumplir con una "seria y honesta pretensión de justicia". En todo caso, sostenemos que dejar fuera del ámbito de la toma de decisiones políticas a la propia Vida ha sido, en el fondo, el peor de los errores que ha cometido Occidente a la hora de ejercer su particular poder en el planeta. Pero además, desde el ideal de vida consumista del hombre moderno, que se ha impuesto como máxima en las sociedades de nuestro tiempo, se defiende una forma "inhumana", e incluso muchas veces agresiva, de entender y relacionarnos con la Vida, y con todo lo que ésta conlleva. La "subjetividad" egoísta del Mercado ha sabido manipular muy bien nuestro sentido

interno de solidaridad, y la originaria empatía que tanto caracterizaba nuestra genuina esencia en un pasado no tan lejano, ha ido transformándose poco a poco en un sentimiento de total indiferencia con respecto a la agonía o felicidad que pueda sentir el Otro, la víctima. Lo más cruel de todo este asunto es el hecho de que el capital haya humillado a la Vida, la haya convertido en una "cosa" tan irrisoriamente minúscula e insignificante, que poco importa ya que una parte importante del Amazonas muera o que una comunidad indígena tenga que renunciar para siempre a sus tierras, si esto supone que un empresario multimillonario consiga duplicar sus beneficios económicos en un año. Todo gira en torno al capital, y vivir ha pasado a ser así un ejercicio más afín con la acumulación de capital que con la dignidad de la Vida misma. Por este hecho, Dussel defiende que ésta deba ser repensada desde un punto de vista distinto al que proclama la Razón occidental desde la sociedad de consumo. En efecto:

> La vida de la que hablamos en esta *Política de la Liberación* es la vida humana (*contenido* de toda decisión), pero cruzada por la dimensión consensual racional (contra el totalitarismo moderno), y ante el sistema capitalista que la asume sólo como la del comprador, cuyas necesidades son producidas no por exigencias de la vida inmediata (siempre cultural), sino por las preferencias impuestas por la moda y la propaganda del mercado. (Dussel, 2009: 457-458)

Hans Jonas y Ignacio Ellacuría son dos filósofos contemporáneos que Dussel tiene presente a la hora de mostrar el gran protagonismo que debe concedérsele a la vida humana en relación a todos los ámbitos de acción (social, político, cultural, religioso, educativo, ecológico, tecnológico, etc.). Ambos filósofos llegaron a comprender que es la propia vida humana la que debe ser respetada y protegida ante los diversos acontecimientos conflictivos que ocasionalmente se van sucediendo, como es inevitable por el hecho de vivir históricamente, culturalmente. Desde el nivel *material* dichos filósofos parten en sus críticas contra todas aquellas acciones que no cumplan debidamente con la *primera exigencia ética*: conservar y proteger la Vida. En este sentido, podríamos afirmar que para estos filósofos la Vida viene a ser el problema ético por excelencia, y es por ello necesario repensar la cuestión del origen de todo aquello que la destruye.

En referencia a Jonas, Dussel nos recuerda que este gran filósofo de la primera mitad del siglo XX, que vive la persecución nazi y se exilia más tarde a Estados Unidos,

funda toda una ética de la Vida como responsabilidad, motivo importante por el que ha sido además de gran interés para la Filosofía de la Liberación.

Su reflexión parte así de una preocupación ante las grandes catástrofes, e insiste en la idea de que la supervivencia de la humanidad pende en gran medida de nuestros esfuerzos por cuidar y proteger nuestro planeta de la mejor manera posible, esto es, desde una responsabilidad motivada por el sentimiento de que pertenecemos al seno de un mundo, que a pesar de ser cruelmente maltratado por la tecnología, sigue ofreciéndonos una vía de reconciliación con la Vida. En general, podemos expresar que la biología filosófica de Jonas ha centrado su atención en mostrar que la naturaleza es una dimensión que también se encuentra arraigada en lo más profundo de nuestro ser, y, por eso, desprendernos de ella supondría irremediablemente dejar de existir. Este pensamiento innovador fue tan revolucionario en el ámbito de la biología, que su obra *El fenómeno de la vida* fundó toda una escuela de bioética en Estados Unidos. La idea fundamental que se destaca en el pensamiento de Jonas gira en torno a la experiencia de vulnerabilidad de la propia Vida ante los grandes y graves desastres ecológicos provocados por la ambición humana: "Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella"[152]. Para el filósofo de la liberación esta problemática que nos muestra Jonas tiene una importancia decisiva en sus reflexiones políticas que merece todo nuestro interés. Como advierte Dussel, se trata de una cuestión de gran alcance que debe ser hoy más que nunca considerada también en el ámbito de la política:

> Para la humanidad, desde su origen, la vida humana fue un hecho natural no problemático, mientras que la muerte es la que apareció desde el origen como enigmática. Aún la biología era una ciencia pero sin exigencias éticas, políticas. Cuando en 1972 el Club de Roma muestra los "límites de crecimiento", la vida comenzó a ser un "problema", no ya teórico sino angustiosamente político: la vulnerabilidad, limitación, precariedad y comienzo de extinción de la vida sobre el planeta Tierra es ya visto como un posible suicidio colectivo de la humanidad. (Dussel, 2009: 455)

[152] Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, p, 33; citado por E. Dussel, *Política de la Liberación*, Madrid, Trotta, 2009, p.455.

Dussel está de acuerdo en el ataque frontal que Jonas realiza a la falacia naturalista[153]desde el nivel *material* de la ética. Sin embargo, la *ruptura* con el pensamiento de Jonas termina por hacerse inevitable por varias razones, que para la Política de la Liberación son necesarias afrontar: a) no consigue superar el nivel ontológico[154], como la gran mayoría de filósofos europeos y norteamericanos, y se queda sólo en el ámbito del ser, b) analiza todo el problema de la desaparición de la Vida en la Tierra a partir del concepto de tecnología[155], pero sin llegar a considerar que es precisamente el sistema económico capitalista (en su afán de aumentar la tasa de ganancia) el principal responsable de convertir el ámbito tecnológico en un *campo de exterminio* de la vida biológica animal y humana, c) sus planteamientos se oponen fundamentalmente al marxismo, en general porque se piensa que éste se centra en el *principio de utopía*[156], y d) ha sido incapaz de articular el nivel *material* al *discursivo*. De esta manera, lo explica el filósofo mexicano en el siguiente fragmento:

[153] Esta crítica se ve claramente cuando Jonas arremete contra los que defienden que no existe la verdad metafísica, y que del ser no puede derivarse ningún deber. Al respecto expresa: "Mas si el dogma de que ningún camino conduce del ser al deber es por su presupuesto ontológico una tesis metafísica, ese dogma cae bajo la prohibición del dogma primero y más fundamental: que no hay ninguna verdad metafísica. *Esta* tesis tiene su propio presupuesto, al cual se encuentra ligada *su* validez. Al igual que el dogma del "ser y deber" presupone un determinado concepto de ser, la negación de la verdad metafisica presupone un determinado concepto de conocimiento, del cual es cierto esto: no se puede obtener verdad "científica" sobre los objetos de la metafísica. Esto vuelve a ser una inferencia tautológica, puesto que la ciencia trata precisamente con objetos físicos. En tanto no se decida que esto agota el entero concepto de conocimiento, no se habrá dicho todavía la última palabra sobre la posibilidad de la metafísica. Pero, sea de eso lo que sea, la negación, aun admitida, de la metafísica no constituiría una objeción *especial* a la ética por nosotros buscada, pues cualquier otra ética, incluso la más utilitarista, eudemonista y mundana, esconde también tácitamente una metafisica (el "materialismo", por ejemplo, sería una) y por lo tanto no se encuentra en mejor situación" (Jonas, 1995: 90).

[154] Podemos encontrar dicho asunto en su obra *El principio de la responsabilidad*, en donde sus reflexiones parten del ser y de la ontología, y desde ahí analiza la problemática en torno a una posible y cercana catástrofe global ecológica.

[155] Al respecto, Jonas (1995: 233) expresa: "Acerca de esto hemos de decir ahora algo, por más que sea harto conocido: que el peligro procede de las desmesuradas proporciones de la civilización científico-técnico-industrial".

[156] Aunque en un primer momento Jonas parece ponerse del lado de la ética marxista, para ver en qué medida un cambio de sistema económico y político pudiera ser una gran alternativa en favor de la vida en el planeta Tierra, ya que con el actual sistema, el neoliberal, se está explotando y maltratando los recursos naturales de una manera exagerada y todo parece indicarnos que el fin posiblemente esté cerca, sin embargo, el filósofo termina por criticar la ética marxista por el hecho de que ésta se apoya en una utopía, que, además de falsa, es a lo sumo peligrosa para el futuro del planeta: "La dinámica tecnológica de progreso, que es de escala planetaria, alberga en cuanto tal un utopismo implícito, si no en su programa, sí en su tendencia. Y *una* ética ya existente, con visión global de futuro, el *marxismo*, ha elevado la utopía, precisamente asociada a la técnica, a la categoría de objetivo explícito. Esto hace necesaria una detenida crítica del ideal utópico. Dado que éste tiene en su favor los más viejos sueños de la humanidad y que ahora parece poseer también en la técnica los medios para convertir ese sueño en empresa efectiva, el antaño ocioso utopismo se ha convertido en la tentación más peligrosa –precisamente por idealista- que se le presenta a la humanidad actual" (Jonas, 1995: 17).

> Acierta Jonas en el ataque frontal de la falacia naturalista desde un nivel material. Pero los límites de la posición de Jonas se dejan ver en diversos niveles. Intenta una fundamentación sólo ontológica (nosotros transontológica) desde el ser y no desde la realidad viviente; una ética teleológica (y no desde la vida humana que es la que pone los fines), donde la tecnología (y no el capital como el criterio de elección tecnológica: aumento de la tasa de ganancia) aparece como el peligro; un cierto antimarxismo ingenuo que le lleva a justificar al capitalismo por oposición, etc. No se descubre la vida humana como criterio de verdad práctica, y, por último, no se articula el nivel discursivo consensual a la propuesta material de una ética de la responsabilidad por la vida futura. (Dussel, 2009: 509, nota 328)

Al respecto, debemos aclarar que cuando Dussel expresa que Jonas sitúa su discurso en el ámbito del ser (ámbito ontológico) se refiere concretamente al hecho de que éste parte en su ética de lo que llama el "ser tal" de la humanidad. Planteamiento que le lleva a expresar que sin humanidad el ser desaparece. Esta idea se encuentra asumida claramente en los tres aspectos que el filósofo desarrolla acerca del deber o axioma de la responsabilidad. En cambio, la ética de Dussel no se desarrolla desde el nivel ontológico, sino que lo hace desde el nivel transontológico, es decir, teniendo como referencia al Otro, al *no ser*, a la víctima que no puede desarrollar dignamente su vida. Porque el filósofo mexicano parte de la *realidad viviente humana* como *exterioridad*, como el Otro que exige que su vida sea respetada, cuidada y protegida. Para Dussel, esa vida humana a la que llama, siguiendo a Lévinas, "vida desnuda", es anterior y está más allá de cualquier sistema económico y político, aunque sea subsumida (incorporada, totalizada) por éstos. Sin duda, este nivel transontológico al que se refiere el filósofo latinoamericano hace posible el surgimiento del horizonte ético-racional del ejercicio crítico, que se dirige al fundamento de la *totalidad*, en nuestro caso, al sistema económico, político, tecnológico, etc. que reprime tan violentamente el desarrollo natural de la Vida. En efecto:

> La "vida desnuda" inmediata se situará, *post factum*, como el Otro que exige justicia desde su hambre, su sed, su desnudez (recuérdense las exigencias del *Libro de los muertos* de Egipto. Estas exigencias de la "vida desnuda" (como la llamará E. Lévinas), es nuevamente la vida que reaparece. De manera que la vida se da como en un "estado de naturaleza" anterior al campo político, a los sistemas históricos; es subsumida en ellos y la vida se transforma en "vida política", pero esa "vida política" no deja de ser *vida*, y sus exigencias *naturales*, económicas y culturales, cruzan el campo político y se tornan *normativas*. El mero comer inmediato, natural cobra la fisonomía de un derecho político estricto y fundamental. (Dussel, 2009: 509, nota 336)

Desde el realismo crítico, y más allá del enfoque de Jonas, Dussel piensa que la falta de responsabilidad del sistema capitalista ha sustituido, como centro de

preocupación e interés, el aumento de la vida humana por el aumento de capital de las empresas. Esto significa que la tecnología como un ámbito humano necesario, que sin duda se fue desarrollando a pasos agigantados hace miles de años para mejorar la calidad de vida y contribuir a la evolución de nuestra especie, ha dejado de estar al servicio del ser humano, en cuanto a su reproducción y aumento de vida, y ha pasado a postrarse servicial a todo aquello que permite que el sistema capitalista pueda aumentar su expansión y producción mercantil. Por ello, como indica Dussel, no debemos pensar que el problema principal radica en una tecnología perversa, responsable de las catástrofes ecológicas y de la posible extinción de la Vida en nuestro planeta, sino más bien hay que plantear el problema desde el ámbito económico del capital, que, al controlar irresponsablemente el ámbito tecnológico, produce tales daños en la naturaleza. En efecto:

> Como Jonas tiene problemas con el diagnóstico de Marx, no entiende que la cuestión ecológica no es consecuencia de una tecnología perversa, sino de la tecnología que el criterio del capital ha subsumido en su proceso productivo efecto de la competencia en el corto plazo, que impone el producir mercancías con menor valor, y consecuentemente este criterio es el que se usa para determinar la tecnología anti-ecológica. Lo anti-ecológico no es la tecnología sino la esencia del capital. (Dussel, 2009: 510, nota 354)

Ignacio Ellacuría viene a ser otro filósofo que también ha sido muy importante en las reflexiones que Dussel dedica a la cuestión de la vida humana. Su gran labor teológica tiene como escenario principal el tema de la liberación, y dos de sus preocupaciones más destacadas en sus obras giran en torno a Dios y a la realidad histórica. No obstante, se puede considerar a *Filosofía de la realidad histórica*[157] su obra cumbre, por el hecho de que es en ésta donde podemos encontrar el tema de los derechos humanos desarrollado de una forma elocuente y rigurosa. Realmente, el interés prioritario de Ignacio Ellacuría consistió esencialmente en mostrar la primacía de los derechos humanos en relación a la situación tan dramática que vivían los pobres y excluidos del sistema político. Por eso, su objetivo no fue otro que iluminar sutilmente el proceso histórico mismo de la realización de los derechos inalienables de las víctimas.

[157] Expresa Juan Antonio Senent (1998: 11) desde un conocimiento exhaustivo del pensamiento de Ellacuría: "Su filosofía se interpreta y examina principalmente desde su última etapa filosófica, durante la cual fue elaborando la que puede considerarse su obra principal, *Filosofía de la realidad histórica*, y es desde este periodo intelectual desde donde entendemos que más adecuadamente puede estudiarse y entenderse su pensamiento sobre los derechos humanos".

En líneas generales, se puede considerar que Ellacuría comparte con Dussel la fundamentación *material* de una ética de la vida, dejándolo plasmado en la concepción de una "materialidad de la historia". Con esta categoría el filósofo español quiere indicar la presencia de la naturaleza en la historia, pues como él mismo señala, "Sin naturaleza no sólo no habría habido historia, sino que no la habría en la actualidad. Puede darse naturaleza sin historia, pero no historia sin naturaleza" (Ellacuría, 1991: 43). Como indica Dussel, el filósofo español se apoya en la visión de Zubiri acerca de la Vida como modo de realidad, para así explicar el sentido de la política como un horizonte propio de la vida humana. Al igual que Dussel, Ellacuría expresa también la idea de que el ser humano, *animal de realidades*, antes que racional[158] o inteligente, es un *ser viviente*: "Vivir es, precisamente, poseerse, autopertenecerse realmente como realidad. La vida como transcurso es mero argumento de la vida, ya que en la vida el hombre se posee a sí mismo dinámica y transcurrentemente, pero este transcurso es vida sólo porque en él el hombre se autoposee" (Ellacuría, 1991: 274). Por eso, uno de los presupuestos implícitos en Ellacuría que más va a destacar Dussel es precisamente que el filósofo español concibe el ser histórico como material, espacial y temporal[159], planteamiento que le lleva, finalmente, al "fundamento biológico de la historia". En efecto:

> Aunque la sociedad no sea un organismo, aunque la humanidad entera no constituya una especie de macro-individuo ni la historia sea sin más la evolución, no hay duda de que el grupo humano, en su conjunto, y los distintos grupos humanos, en particular, con su específica relación a su medio, que no es inexhaurible o que en cada momento no se presenta como tal respecto de las necesidades y posibilidades de aprovechamiento por parte del grupo, son los que biológicamente se ven forzados a hacer historia[160].

[158] Desde esta interpretación de ser humano Ellacuría (1991: 267), siguiendo a su maestro Zubiri, realiza toda una crítica a la filosofía idealista: "La subjetividad propia de la realidad humana no consiste en que la realidad humana sea una sustancia. Ya hemos visto que no lo es, sino que es sistema, estructura. Pero no por eso puede hacerse una interpretación de la subjetividad humana como si ésta consistiera en ser un *ego*, cuya esencia fuera *cogitare* de modo que como tal *ego cogitans* se contrapusiera a todo lo demás. Y no puede hacerse una interpretación de la subjetividad en estos términos, porque no puede confundirse el pensar con el inteligir: lo que constituye al hombre como persona no es su pensar, sino su mero inteligir, pues en el inteligir se da ya la primaria actualización de la esencia abierta como esencia abierta, se actualiza primariamente la apertura. Lo que se logra en el inteligir en cuanto tal es tan sólo la actualización de la actualidad real de las cosas y de la propia realidad. En esta actualización, en la cual consiste la verdad real, no se oponen sujeto y objeto, sino que tan sólo se establece una línea común, en la cual más tarde pueden surgir diversas oposiciones, entre ellas la de sujeto y objeto".

[159] Expresa Ellacuría (274): "Frente al tiempo como duración sucesiva (antes, ahora, después), el hombre es agente natural de sus acciones; frente al tiempo como futurición (pasado, presente, futuro), el hombre es autor biográfico; frente al tiempo como emplazamiento (comienzo, camino, fin), el hombre es actor personal".

[160] Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, 1991, p. 79; citado por E. Dussel, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009, p. 456.

Sin embargo, el filósofo mexicano piensa que la perspectiva de Ellacuría queda todavía incompleta, ya que ha ignorado otros niveles fundamentales que deben estar igualmente presentes en una ética universal *con pretensión de bondad*, como son el *momento formal moral* (fundamentación racional de los fines o medios que deben tenerse en cuenta en la acción), el *momento ético procesual de la factibilidad realizativa*, el *momento crítico*, desde la conciencia crítico-ética intersubjetiva de las víctimas que han sido excluidas de un orden, la *validez antihegemónica* de las víctimas y el *principio-liberación* (acción crítica estratégico-práctica). Ciertamente, el enfoque que desarrolla Ellacuría se encontraría asumido solamente en el primer capítulo de esta ética, que, como se ha indicado, versa sobre la cuestión del momento *material* de la ética, la verdad práctica. En efecto:

> Ellacuría deja bien sentada la fundamentación "material" (por su *contenido*) de una ética de la vida, aunque le falte todo el nivel de la validez formal, la factibilidad estratégica y el momento crítico propiamente dicho (de la crítica de la negación material de la posibilidad de la reproducción de la vida en la víctima de un sistema instrumental concreto). Nuestro filósofo ha comenzado un discurso filosófico –correspondería al capítulo 1 de mi *Ética de la Liberación* (1998)–, pero le faltarían los cinco restantes. Lo mismo debe decirse de Zubiri o Jonas. Hay un acceso ontológico o metafísico a la realidad, pero falta analizar las mediaciones intersubjetivas, lingüísticas, sociales, etc. Podría parecer un dogmatismo pre-crítico, pre-kantiano (como nos acusaba Apel en el debate de México de septiembre de 1997, al usar no mediadamente alguna formulación zubiriana). El realismo crítico debe ser muy cauto *en explicitar las mediaciones formales* (con pretensión de validez) del acceso material (con pretensión de verdad práctica) a la realidad de la vida humana. (Dussel, 2009: 509, nota 330)

Sin duda, la posición más cercana a la de Dussel es, sin duda, la perspectiva defendida por Franz Hinkelammert. Como afirma el filósofo mexicano, su planteamiento se apoya en la importancia del contenido *material*, pero articulado desde el campo *económico* y *ecológico*, por lo que, finalmente, su enfoque queda mucho más completo y acertado que los de Jonas y Ellacuría. En su obra *Democracia y totalitarismo* podemos encontrar el siguiente fragmento sobre esta cuestión, que además ha sido citada por Dussel para mostrar su punto de vista con respecto a Hinkelammert:

> Ciertamente, no se puede asegurar la reproducción material de la vida humana sin asegurar a la vez la reproducción de la naturaleza material. Siendo el proceso de producción una transformación de la naturaleza material en medios de satisfacción de las necesidades basadas en procesos de trabajo,

> el agotamiento de la naturaleza significaría siempre la destrucción de la propia vida humana[161].

Se puede ver entonces que en Hinkelammert hay una clara articulación entre el ámbito económico y ecológico, que es sumamente convincente para el filósofo de la liberación, pues no hay que olvidar que la propia economía hunde sus raíces en el seno de la naturaleza, que siendo ésta la *fuente* de todas las riquezas y bienes para el consumo, proporciona al ser humano todo lo necesario para su pleno desarrollo.

La vida humana viene a ser entonces el criterio de valor de todas sus mediaciones, y por eso mismo, no puede tener valor, sino dignidad. Dussel está de acuerdo con Marx en que la vida humana como *trabajo vivo* es la "fuente creativa del valor". Esta idea viene a expresar que toda mercancía (producto del trabajo alienado del ser humano) tiene valor por el hecho de contener vida humana objetivada. Por ello:

> La vida es el criterio del valor, sin valor ella misma, no porque no tuviera un *contenido* propio humano, normativo, ético, sino porque es el criterio último ético y político de todo lo que *vale*. Es la vida humana la que otorga *valor económico* a las mediaciones económicas de la vida humana; es la misma vida la que constituye el *valor político* de todas las mediaciones del campo político (acciones e instituciones); y así en todos los campos. El tipo de racionalidad que estima el valor o descubre la relación de medio-fin en todas las mediaciones para la vida es lo que denominamos *razón material práctica*. (Dussel, 2009: 448)

Ahora bien, desde este horizonte frágil de la vida humana, comprendemos por qué realmente Dussel denuncia la falta de responsabilidad ética propia de las filosofías políticas europeas-norteamericanas, en cuanto la mayoría de los filósofos modernos han descuidado este nivel de la política por el hecho de que en cierta manera ven resueltas las necesidades básicas en sus países de origen: "Entre nosotros el principio material debería ser denominado principio político de sobrevivencia" (Dussel, 2009: 461). Evidentemente, para Dussel la normatividad que hay presente en el Principio material de la política no puede dejarse a un lado en pro del Principio democrático de legitimidad o del Principio de factibilidad política. Recordemos que ninguno de los tres tiene preferencia sobre los otros, porque todos ellos, de una u otra manera, son necesarios y se codeterminan para que pueda haber posibilidad de una verdadera "pretensión política de justicia". En efecto:

---

[161] Hinkelammert, F., *Democracia y totalitarismo*, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1990, p.31, citado por E. Dussel, *Política de la Liberación*, Madrid, Trotta, 2009, p. 456.

> *Materialmente* hablando, entonces, por su *contenido*, el principio material político es última instancia en la esfera que se refiere a la vida de la comunidad política. *Formalmente*, por la necesidad de *legitimidad* que exige todo momento público-político, el principio democrático es última instancia en la procedimentalidad normativa de toda política. En cuanto a su *posibilidad real*, su *eficacia*, dentro de las condiciones de escasez y gobernabilidad, el principio de factibilidad política es última instancia en el nivel estratégico. De nada vale el cumplimiento de uno o de dos de estos principios si falta el tercero. Los tres son requeridos en la constitución integral de la "pretensión política de justicia". (Dussel, 2009: 461)

2. *La ratio política*

Como expresa Dussel, más allá del lenguaje[162] y de la existencia humana existe la realidad de las cosas reales, el cosmos. Esa realidad, que no depende de la subjetividad ni de ningún mundo humano, existe *desde sí*, ya que la constitución de aquellas antes de ser conocidas, como advierte Dussel (2009: 443), no hace ninguna referencia "al conocimiento o a su posición de valor de uso (en un nivel práctico de necesidades)". Sin embargo, ese cosmos que forma el conjunto de las cosas reales puede ser conocido por el ser humano como realidad objetiva gracias a nuestro lenguaje e interpretación. Realmente, aprendemos las cosas por la sencilla razón de que éstas interesan a nuestra subjetividad corporal viviente. Pero, ¿por qué y cuáles interesan? Como ha explicado el mismo filósofo, interesan aquellas que sirven como mediación para reproducir y aumentar la vida humana, y evitar así que ésta termine por desaparecer. Por eso mismo, "sólo en ese caso la voluntad tiende a ese *aspecto* de lo real y fija la referencia del momento cognitivo: la cosa *real* deviene *objeto* constituido" (Dussel, 2009: 443)[163].

Ahora bien, el modo en como lo real se va construyendo neuronalmente en nuestra subjetividad humana se denomina Verdad[164]. Ésta siempre es captada de la

[162] Habermas (2002: 237) había dejado escrito en su obra *Verdad y justificación* que la realidad nos aparece siempre impregnada lingüísticamente: "Incluso en la comprensión de enunciados elementales relativos a estados o sucesos en el mundo, el lenguaje y la realidad se interpretan de una forma que, para nosotros, es *indisoluble*". Dussel, por su parte, acepta esta idea, pero no la comparte completamente, ya que puede existir un acceso a lo real sin que por ello tenga que ser únicamente lingüístico, pues antes incluso del propio lenguaje puede establecerse comunicación entre los seres humanos. Por ello, desde una reinterpretación metafísica de Lévinas, Dussel partirá del concepto de *proximidad* para designar así a la primera relación que establecemos con el Otro. Se trata de una "situación ética originaria" en la que todavía no aparecen las palabras, y en la que el misterio acerca del Otro se hace más que patente.

[163] Dussel (2009: 444) nos aclara que "lo real tiene una consistencia física en el *cosmos, de suyo*. Lo conocido (y amado) tiene una existencia neuronal (intencional diría E. Husserl), es un *objeto* constituido que dice referencia a *lo real*.

[164] La Teoría de la verdad que desarrolló Zubiri ha influido notablemente en la concepción que ha ido elaborando Dussel acerca de la naturaleza humana, y de cómo el ser humano se relaciona y "conoce" la realidad exterior a su propia subjetividad. En *Materiales para una política de la liberación* podemos encontrar un capítulo acerca de la Teoría de la verdad en el pensador español, en la que Dussel asume su utilidad a la hora de explicar cómo se constituye la verdad en el ser humano, pero, como él mismo nos

realidad originaria, como cuando "el ser humano que veo hambriento pidiendo limosna es captado como *algo* de "*suyo*", *desde sí* consistente substantivamente e independiente de la captación que pueda obtenerse de él" (Dussel, 2009: 441). Pensemos en una sociedad que se encuentre sumida en una crisis de hambruna similar al dramático caso acontecido en Haití cuando un terremoto ocasionó grandes pérdidas humanas y materiales en enero de 2010. Pues bien, captar todo ese doloroso hecho como una *verdad real* es posible gracias a la existencia de una *razón* que reconoce estos hechos y después los condena. Se trata de la *razón material*. Esta razón de la que nos habla E. Dussel, y que ha pasado por alto Habermas[165] en sus numerosos planteamientos, tiene como criterio último de verdad la reproducción de la vida de los miembros de una comunidad, porque, como afirma Dussel (2009: 448), "*la vida humana es criterio universal de verdad práctica*". Este presupuesto significa que de todo aquello que nos rodea en el cosmos prestamos atención e interpretamos lo que tiene relación en último término con la vida humana, con la posibilidad de su desarrollo digno. Por eso mismo, la propia realidad, cuando es captada por la *razón material*, no puede dejar de tener referencias normativas, aquellas que obligan a la voluntad humana a actuar moralmente. De hecho, como hemos señalado antes, "es el punto de partida para justificar la

propone, es necesario todavía asumir dicho enfoque desde una complejidad aún mayor de mediaciones categoriales. Al respecto, expresa Dussel (2007a: 111): "Y esto, porque Zubiri propone una teoría fuerte de la verdad, en un punto preciso y decisivo que comparto, pero que exige, pienso, ser situado dentro de una complejidad mayor, explicitando mediaciones que de no tenerse en cuenta pueden desvirtuar sus intuiciones y tornarlas triviales (propias de un realismo precrítico) o francamente conservadoras (al no ser articuladas con sus posibles desarrollos socio-políticos como las manifestadas, por ejemplo, en las acciones prácticas de un Ignacio Ellacuría)".

[165] Dussel descubre la importancia de la *razón material* para la política, en cuanto ésta accede a lo real para captar su contenido objetivo, que es imprescindible para el desarrollo pleno de la vida comunitaria. Para nuestro filósofo de la liberación, ese realismo crítico desde donde parte la *razón material* le ha sido fundamental a la hora de poder incorporar la responsabilidad de lo social, es decir, de integrar aquellas condiciones miserables e inhumanas (en las que se encuentran inmersos millones de seres humanos en todo el mundo) en el ámbito de la política. Sin este referente material, muchos filósofos se han quedado atrapados en un mero formalismo que termina por ahogar a la propia función discursiva, al no contemplar los contenidos materiales sin los cuales toda política carece de "pretensión de verdad política". Como bien ha interpretado Dussel, Habermas se mueve en un cierto cuasi-idealismo que le impide descubrir la capacidad material de la razón, con lo cual su teoría consensual de la verdad es en realidad una teoría que se sustenta únicamente en la validez intersubjetiva, que sólo le conduce a establecer la legitimidad formal, relacionada ésta con la libertad de los sujetos en la comunidad, pero que se olvida completamente de toda justicia social, *material*. Dussel defiende la idea de que no tener presente en la política, ya sea local, ya sea global, los contenidos materiales, fundamentos de toda ecología y economía, traerá a la comunidad terribles consecuencias: "El cuasi-idealismo de la teoría consensual de la verdad de Habermas (que es en realidad teoría de la validez intersubjetiva), al no descubrir la capacidad *material* de la razón, le impide analizar toda la esfera de los *contenidos* referentes a la vida inmediata de la comunidad política, en sus esferas ecológica y económica, reduciendo –como J. Rawls, Ch. Taylor y tantos otros– el aspecto material de la existencia humana a la esfera de la cultura, y a los valores fuertes de dicha cultura. La ceguera de los aspectos materiales de la política (como la ecología y la economía) tienen las peores consecuencias" (Dussel, 2009: 444).

obligación política de proveer un tal alimento a la comunidad política por parte del que ejerce el poder (*potestas*) como representante" (Dussel, 2009: 444). De esta manera, la *razón material* descubre los hechos empíricos que producen la eliminación de la Vida (toda clase de vida y no sólo la humana) en nuestro planeta, y que son derivados no sólo del medio natural, sino también de la *mano egoísta* del hombre cuando se corrompe:

> Los *hechos* de la extinción de especies animales, el efecto invernadero que pone a riesgo la vida futura de la humanidad, etc., son descubiertos por la razón *material* (un tipo de racionalidad), que mide toda actuación humana desde la vida humana como última referencia, como hechos *peligrosos*, efectos del comportamiento humano global –por lo tanto no son ya *hechos* meramente *naturales*, sino hechos *prácticos* de responsabilidad política– que deben evitarse. (Dussel, 2009: 444)

Si bien la razón instrumental piensa la relación que se establece entre medio y fin, la *razón material* considera los fines de la acción instrumental desde el ámbito de lo posible o imposible en referencia a la conservación y aumento de la vida humana. Precisamente, por ello, tiene el poder de juzgar los fines y los valores. Así, cuando los fines perseguidos por un grupo o sistema político determinado son totalmente incompatibles con la vida de millones de personas, la *razón material* es la única que nos puede mostrar claramente la irracionalidad violenta de las intenciones perseguidas o de los actos cometidos, y, por tanto, su incompatibilidad para la reproducción y aumento de la vida. Ahora bien, desde la *razón material* ya no serán sólo simples hechos, como cuando de repente graniza o un volcán empieza su actividad en una isla del pacifico; ahora, en cambio, ella juzgará tales hechos como perversos e inhumanos, como actos que van en contra de la *ley de la vida*, de la misma ética. En referencia a esta idea, Dussel expresa su punto de vista con respecto al fundamento irracional del capitalismo:

> El sistema capitalista es considerado por muchos críticos como una estructura cuya eficiencia o criterio de productividad se ha tornado irracional: los efectos no intencionales ponen en riesgo la vida en cuanto tal en el planeta Tierra, y a la vida humana por la producción de efectos negativos no intencionales, tales como la pobreza estructural creciente. La vida humana como criterio de la razón *material* juzga a los sistemas desde su *contenido*; juzga sus fines, sus medios. La *legitimidad* formal nos habla de la autonomía y la libertad de los participantes. Las exigencias de la racionalidad *material*, siempre en referencia a la vida humana inmediata, nos hablan de los medios y fines debidos para la reproducción y desarrollo de esa misma vida, como condición y momento constitutivo de la política en cuanto tal. (Dussel, 2009: 444-445)

Ciertamente, la *razón política-material* es la responsable de que los Estados y gobiernos que no hayan cumplido con lo acordado terminen cayendo, pues la *razón material* de las víctimas descubre los medios y actos llevados a cabo por sus representantes, cuando estos dejan a la comunidad en una situación de continuo desamparo. En este caso, la *razón* juzga dichas acciones políticas como una traición a la propia vida de los miembros de la comunidad. La *razón material* de los seres humanos sería entonces aquella que tiene poder para justificar y legitimar el derecho de éstos a "romper", llegado el caso, con el sistema fetichizado establecido. Esta ruptura, como veremos más adelante, se impone más allá de la Ley y de la legitimidad formal del sistema vigente, porque, volvemos a repetir, la vida humana es el *criterio universal de verdad práctica*, y, por ello, toda política está obligada a adaptarse a sus exigencias. Así pues, la *razón material* tiene dos características esenciales: a) es un tipo de razón que descubre hechos peligrosos o efectos negativos del comportamiento humano, b) al tener como referencia la vida humana, los juzga, siendo así una *razón crítica*.

3. *Voluntad fraternal y dikaiosyne*

Dussel, desde el ámbito de la *voluntad*, y habiendo asumido la metafísica de Lévinas acerca del amor metafísico del Otro, muestra la importancia que tiene la amistad[166]en el ejercicio del *poder político*. Se trata, como bien expresa el filósofo mexicano, del momento de la *voluntad* como un *querer vivir con los otros* para satisfacer así la tendencia humana de disfrutar de la dulce compañía que nos ofrecen los demás. Ciertamente, en el *campo político*, esta tendencia natural de la *voluntad* hacia los otros seres humanos es fundamental para la realización de acciones públicas y la creación de instituciones, siempre con vista a que la vida humana pueda desarrollarse con la

[166] El tema de la amistad política también ha sido tratado por numerosos filósofos. Dussel se centra concretamente en Schmitt, Nietzsche y Derrida. Para el filósofo mexicano todos ellos parten de una visión del *poder político* como dominación, al concebir el *campo político* como un horizonte creado por una Voluntad de Poder, que se establece gracias a las relaciones que se dan entre un grupo de amigos con respecto a un grupo de enemigos. Desde esta perspectiva, hay una afirmación rotunda en referencia a la vida, pero ésta no puede entenderse sin su contrapartida, la muerte. Porque para estos filósofos la vida siempre está mediada por el riesgo que supone morir en manos del enemigo, hecho que instaura el sentido de la política. Dussel critica el hecho de que para estos filósofos lo que funda el sentido original de la política no sería entonces la fraternidad entre los seres humanos, sino más bien la enemistad entre determinados grupos. Por tanto: "Es una política fundada en la vida, pero, como todo el pensamiento de derecha (incluyendo Heidegger), es una vida "para la muerte". Es el riesgo de la muerte lo que constituye el campo político como político, y por ello más que la fraternidad (como amistad) es la enemistad el momento esencial" (Dussel, 2009: 451). El filósofo mexicano pretende defender una visión de la política que descanse más allá de la mera perspectiva pesimista y vulnerable propia de estos filósofos europeos. Nada que ver con el fetichismo, la dominación o la hostilidad, propios de la interpretación de pensadores como Maquiavelo y Hobbes, que defienden una visión donde la muerte termina por imponerse a la Vida.

dignidad que le es indispensable. Precisamente, esa disposición profunda hacia los demás en el ámbito público motiva y acrecienta al *poder político* de una comunidad. De hecho, como indica Dussel (2009: 449), "más poder (como *potentia*) tiene una comunidad cuando más "amistad" pública existe entre los ciudadanos". Ante todo, debemos tener claro que para Dussel el *amor político* es un condicionamiento *material* del poder, ya que consigue unificar las múltiples voluntades, y, por tanto, acrecentar aún más la efectividad de aquél:

> La amistad política es un aspecto material del Poder como fraternidad que unifica las voluntades y las "liga" en un manojo que multiplica su fuerza sumada funcionalmente. Es ésta una determinación *material*, un aspecto del contenido de la política. En efecto, la amistad o fraternidad política une a la comunidad política (y fue una de las dimensiones utópico pulsionales de la Revolución francesa: "Igualdad, fraternidad…", y de Rousseau en su expresión "la voluntad *general*"). (Dussel, 2009: 446)

Dussel defiende la idea de que es imposible que exista *poder comunicativo* sin solidaridad o fraternidad entre los ciudadanos. En este sentido, es comprensible pensar que si no se produce el sentimiento de amor o cariño entre los seres humanos, será mucho más complicado que se establezca una fuerte voluntad entre éstos que haga posible la Voluntad común, tan importante, como hemos visto, para llegar al consenso y, por supuesto, a la legitimidad esperada.

Con respecto a toda esta cuestión, Dussel expone su particular interpretación sobre el sentido de la fraternidad, y más concretamente sobre la *dikaiosyne*[167]. Si la primera puede entenderse como la amistad que se establece entre los seres humanos, la segunda es una categoría griega que significa, en general, justicia. Para Dussel la *dikaiosyne* viene a explicar con mayor exactitud la relación que tiene lugar entre las voluntades para llegar a la unión fraternal, necesaria para el cumplimiento de la justicia del Otro. Lo fundamental aquí para el filósofo mexicano es entender la estrecha relación que se establece entre ambos conceptos. De esta manera, la fraternidad tiene aún más peso cuando queda incluida en el concepto de *dikaiosyne*. De hecho, se articula con la *dikaiosyne* o justicia para que ese sentimiento de amor y amistad hacia el Otro se materialice en una relación de entrega y servicio, manifestado esencialmente en el deber de reconocer y promover los derechos del Otro. Así:

[167] En Platón, por ejemplo, este concepto hacía referencia al bienestar del ser humano en relación a los demás, acontecimiento que permite la armonía en la comunidad.

> Si la fraternidad es la amistad entre los sujetos, intersubjetiva, la *dikaiosyne* o *justicia* indica que esa fraternidad o amor por el Otro como igual debe empíricamente concretarse en atribuirle *materialmente* lo que le corresponde: el fruto de su trabajo como sobrevivencia ecológica, justicia económica y derecho a la identidad valorativa de su propia cultura. "Dar al otro lo que *materialmente* le corresponde" es el momento productivo (ser humano-naturaleza) de la relación práctica (sujeto-sujeto) en la que se articulan fraternidad benevolente y justicia por la equidad de sus *contenidos* empíricos en relación a la vida (vida ecológica, vida económica, vida cultural) desde el poder: biopoder. (Dussel, 2009: 445)

Pero además del concepto de *dikaiosyne*, el filósofo latinoamericano también tiene presente el adagio *Justiam ad alterum est* ("La justicia dice respecto al Otro"), desarrollado en la Cristiandad germánica. Para Dussel, ambos conceptos se refieren a una *virtud deseante* que permite una distribución justa y equitativa de los bienes entre los miembros de la comunidad, y que es posible gracias al poder delegado del Estado, que posibilita que esa distribución cumpla con la reproducción y aumento de la vida humana (Dussel, 2009: 452). De lo que se trata para el filósofo mexicano es de comprender que el momento definitivo del cumplimiento del Principio material de la política es la satisfacción, o como él mismo filósofo expresa, el *consumo consumado*[168], que es el que hace posible que transformemos parte de la realidad (el alimento, por ejemplo) en corporalidad humana. Sin embargo, hay que tener en cuenta que cuando Dussel expresa que la esencia de la política es la de reproducir y aumentar la vida humana, debemos aclarar que no sólo se refiere a la mera satisfacción alimenticia, sino también a una mejora de la calidad de vida en relación al horizonte de la cultura, la salud, la educación, etc., pues como él mismo afirma, "en el nivel cultural la posibilidad del despliegue cualitativo de la vida no tiene límites y puede siempre *mejorarse*" (Dussel, 2009: 453).

[168] Sin duda, es una cuestión que como hemos visto, ha sido esencial también en el pensamiento crítico de Marx. Dussel (2009: 453) lo cita al tratar este tema: "El "pan" (que el juzgado por Osiris ha dado al hambriento como cumplimiento de una exigencia de justicia transcendental, más allá de la mera ley positiva) *deviene realmente* la *subjetividad corporal* del ciudadano: "subjetivación de la objetividad" escribía correctamente Marx". En los *Grundrisse*, el filósofo alemán expresaba que mientras en la producción el productor se *cosifica*, en el consumo, la cosa se *personifica*. Para Dussel esta idea ha sido esencial para mostrar el fin último del contenido *material* de la política: "Esta "personificación" del objeto material producido (en las sub-esferas ecológica, económica o cultural) es el cumplimiento *por su contenido, material* entonces, de la política. Ésta es también la *verdad* del utilitarismo, en cuanto la felicidad es la constatación o resonancia subjetiva de la corporalidad re-constituida en su vitalidad y sentida como placer, goce" (Dussel, 2009: 453).

4. *Postulados políticos: la fraternidad*

Dussel muestra una serie de postulados políticos propios de la institución moderna capitalista. Para ello, señala como ejemplos significativos los de Hume y Locke. En cierto modo, para el filósofo mexicano dichos postulados han sido responsables de la pobreza y miseria de muchos seres humanos en el mundo.

Con respecto al que pronunció Hume, "¡Qué todos tengan la propiedad necesaria para vivir!", Dussel piensa que sirvió a la clase mercantil e industrial del siglo XVI para apropiarse de campos, inmuebles urbanos y medios de producción, y excluir a los peones, masas urbanas y antiguos siervos de toda propiedad. Como indica el mismo filósofo, de este postulado se pasó a la enunciación de un nuevo derecho: "La propiedad privada[169] es de derecho natural". Como consecuencia, muchos seres humanos (los señores feudales y campesinos libres) fueron despojados radicalmente de sus bienes, por lo que, como expresa Dussel (2009: 469): "El postulado (lógicamente posible) se manifestó como empíricamente imposible (dada la organización del campo económico bajo el dominio del sistema capitalista naciente desde finales del siglo XV), y es el fundamento que hace inexorable la pobreza de tantas generaciones pasadas y presentes".

Con respecto al postulado de Locke: "¡Vayan por el mundo y trabajen la tierra como Dios lo ha mandado!", Dussel explica que de dicha premisa se fundamentó el derecho a ocupar las tierras de los indígenas americanos nómadas, considerados todos ellos vagos. Postulado que "se transforma en el colonialismo, en la dominación de la periferia hasta hoy, en la explotación del mundo postcolonial. Un postulado se invierte y sirve para justificar la dominación política internacional" (Dussel, 2009: 469).

Además de estos dos postulados, Dussel hace hincapié en el que fue defendido por la Revolución Francesa como uno de sus tres pilares fundamentales, la *fraternidad*. El filósofo mexicano escribirá, al respecto, que ésta viene a expresar la idea de que todos los seres humanos son hermanos[170]por el simple hecho de que son iguales y miembros de la sociedad civil. Aunque ciertamente, sólo serán considerados "hermanos" aquellos que son realmente ciudadanos:

> En efecto, muy pronto (por ser una revolución burguesa) para ser ciudadanos hay que tener propiedad, ser varón, alfabetizado, o formar parte de la élite

[169] Dussel (2009: 469) aclara que el concepto de propiedad privada se refiere a la propiedad *positiva adquirida*.

[170] Al respecto, Dussel (2009: 469) puntualiza un cierto olvido de las "hermanas", la *sorelidad*, dejando en evidencia en cierto modo el machismo propio de la Modernidad.

> urbana (la "ciudad letrada"). Muchos quedan fuera de la "fraternidad", quedan excluidos de la participación simétrica. La "fraternidad" como postulado (lógicamente pensable, pero empíricamente imposible de manera efectiva) deja de ser para los grupos dominantes un "criterio de orientación". (Dussel, 2009: 469)

Sin embargo, más allá del postulado de la *fraternidad*, que la Modernidad ha impuesto universalmente como un pilar intocable, Dussel propone el concepto de "solidaridad"[171], que viene a expresar mucho mejor la relación de humanidad y proximidad entre los seres humanos, más allá del concepto de ciudadano y de la sagrada sociedad civil de los Estados de nuestra "moderna" cultura Occidental. Al respecto, expresa el filósofo latinoamericano:

> Por el contrario, como lo veremos en la parte *Crítica*, el postulado incumplido por la burguesía de la "fraternidad" universal seguirá vigente entre los oprimidos y excluidos como un criterio de orientación a ser cumplido, y de allí surgirán las revoluciones futuras, y por ellos propondremos como ese "plus", más allá de la "fraternidad", al concepto estricto de "solidaridad". (Dussel, 2009: 469)

Como en el caso anterior, una vez mencionados todos aquellos elementos que se encuentran asociados al Principio material de la política, y que son necesarios tener en cuenta para su verdadero cumplimiento, llegamos a la formulación de éste a modo de imperativo. Pese a que, sin duda, dicho Principio tiene ciertos ecos kantianos, dado su carácter categórico, lo cierto es que Dussel tiene presente todos los elementos referentes al nivel *material* que hemos visto (la vida humana, la solidaridad, las necesidades, los valores, etc.), y que no están presentes en el enfoque de Kant, porque sin los cuales este Principio no podría fundamentarse correctamente:

> *Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o institución (micro o macro), de todo ejercicio del poder consensual, tenga siempre por propósito la* producción, mantenimiento y aumento de las dimensiones propias de la vida inmediata *de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsables también de esos objetivos en el mediano y largo plazo (los próximos milenios). De esta manera, la acción política y las instituciones podrán tener* pretensión política de verdad práctica *–no sólo de rectitud–, en la sub-esfera ecológica (de mantenimiento y acrecentamiento de la vida en general del planeta, en especial con respecto a las generaciones futuras), en la sub-esfera económica (de permanencia y desarrollo de la producción, distribución e intercambio de bienes materiales) y en la sub-esfera cultural*

[171] Este concepto será desarrollado con detalle en su *Política de la Liberación* (*Crítica*). Sin embargo, véase (Dussel, 2004).

> *(de conservación de la identidad y crecimiento de los contenidos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos y prácticos de las tradiciones correspondientes). La* satisfacción *de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos (ecológicas, económicas y culturales) probarán* como hecho empírico *el logro de la pretensión política de justicia. Es un principio con pretensión universal, cuyo límite es el planeta Tierra y la humanidad en su conjunto, en el presente y hasta en el lejano porvenir.* (Dussel, 2009: 462)

La política no puede, pues, olvidar que el ejercicio del poder tiene como objetivo principal preservar y aumentar la vida de los sujetos de una comunidad. Ciertamente, si los dirigentes y representantes de los Estados se olvidan del fin esencial del ejercicio político, desviando el poder hacia otros intereses que escapan a los de la propia comunidad, la misma política carecerá por completo de "pretensión política de verdad práctica". En cualquier caso, cuando el ejercicio del poder se centre en eliminar la vida de los sujetos, la propia política se volverá un acto absurdo y sin sentido para los seres humanos: "Este suicidio colectivo es lo antipolítico por excelencia. Habría una "voluntad de muerte" que *ipso facto* significa la extinción de la comunidad, y de la política" (Dussel, 2009: 465).

En relación a toda esta cuestión, Dussel concibió a Locke el filósofo del poder en la Modernidad[172](junto a Weber). De hecho, como indica el mismo autor mexicano, se convertirá en el gran pensador del liberalismo occidental al expresar de manera "convincente" lo que ningún otro pensador, como en el caso de Ginés de Sepúlveda[173]en España, pudo hacer de manera pública. En referencia al tema de la conquista, aunque el filósofo inglés comienza su discurso con una premisa mayor que expresa muy bien su oposición al robo que los *piratas* ingleses llevaban a cabo para enriquecerse en las tierras de América, sin embargo, en un segundo momento, el pensador inglés terminará por invertir el sentido de dicha premisa por el hecho de que los conquistadores al llegar a aquellas tierras se dieron cuenta de que sus habitantes no quisieron unirse al resto del

[172] La Modernidad europea necesitaba justificar moralmente la violencia que suponía robar a los indios, y Locke fue entonces aquel pensador que de algún modo pudo librar a Europa de la culpa de sus crueles actos, mediante ciertos argumentos y razones. Al respecto, expresa Dussel (2007c: 274): "Locke dio esas "razones" con una plausibilidad débil, pero suficiente para una conciencia moral europea inclinada a no aplicar en este caso muchas exigencias ni rigor para poder aceptarlas sin mayor crítica, ya que las necesitaba para su expansión colonial. A las acciones ilegítimas de la Modernidad había que darles *una cierta objetividad* con "apariencia" moral. Locke es el retórico que encuentra esas "razones" dentro de la tradición occidental".

[173] Dussel considera a Sepúlveda un pensador cínico, aunque con cierta ingenuidad con respecto a Locke, pues no era suficiente moderno. Por ello: "Locke tiene una estrategia argumentativa más sutil que Ginés de Sepúlveda (aunque idéntica en su contenido), y hasta se pone, primeramente, del lado indígena (aparentemente), otorgándole la cualidad de libertad e igualdad natural, para después introducir sutilmente su premisa menor, que *invierte* la posible conclusión que se hubiera inferido de la premisa mayor" (Dussel, 2007c: 273-274).

género humano (al burgués europeo) en el acuerdo para el empleo del dinero común y para sacar provecho de las tierras mal cultivadas. Por eso, afirmará con total naturalidad que será justo que el conquistador sea indemnizado por los daños que ha sufrido en la guerra contra los indios, por lo que el robo de los bienes a aquellos salvajes indígenas está más que justificado: "Por mucha justicia que pueda suponerse del lado del vencedor, no tendrá nunca derecho a apoderarse de más de lo que el vencido pueda entregar; su vida está a merced del vencedor, y esté podrá también apropiarse del servicio y de los bienes del vencido en concepto de reparación" (Locke, 2000: 184).

En este sentido, como afirma el propio Dussel, en toda guerra que se lleve a cabo bajo el mandato de la conquista, se habrá violado el Principio material político[174], que expresa el deber de proteger, reproducir y aumentar la vida de todo ser humano. Por tanto, no cumplir con dicho Principio convierte a los representantes políticos en cínicos, y a su política en un ejercicio de dominación, en el que el poder de la comunidad es utilizado para postergar, disminuir y acabar con la vida de los seres humanos.

Por último, como hemos dicho en otras ocasiones, el Principio material de la política está estrechamente relacionado con el Principio formal de legitimidad, ya que le aporta orientación normativa al proceso discursivo. Realmente, "*lo que* se discute o se decide *debe* responder al imperativo deóntico, normativo, de ser una mediación para la reproducción y aumento de la vida de la comunidad política" (Dussel, 2009: 466). De la misma manera, el Principio material también se encuentra relacionado con el de factibilidad en un sentido concreto: "fija un límite a la mera factibilidad, eficacia estratégica, como técnica de la gobernabilidad posible" (Dussel, 2009: 468).

2.3.4. El Principio de factibilidad estratégico-político en el ejercicio del poder: "pretensión política de éxito y eficacia"

Hemos hecho alusión en los apartados anteriores a la importancia y necesidad del Principio de factibilidad para mostrar la efectividad propia del ejercicio del *poder político*. Ante todo, se trata de comprender que el actor político se tiene que enfrentar a una situación donde los recursos necesarios, que deberá utilizar responsablemente para conseguir llegar a las metas previstas, son escasos. Por este motivo, dicho actor deberá

[174] En este caso, Dussel pone como ejemplo el cinismo de un George W. Bush, por no reconocer su error en la guerra de Irak. Como indica el filósofo mexicano: "El cínico había dado con plena conciencia una argumentación tautológica de antemano falsa. Negó *de facto* la vida del Otro por un valor infinitamente menor (el valor de cambio del petróleo irakí). En una guerra injusta (de conquista colonial o de expansión imperial) se viola el principio material político, evidentemente" (Dussel, 2009: 465).

situarse inevitablemente en el nivel estratégico de la factibilidad, si quiere por ello resolver el problema de la eficacia. Y, en este sentido, como indica Dussel (2009: 470), debemos tener presente que, precisamente, "en el manejo de la escasez con eficacia se sitúa el problema de la gobernabilidad del complejo sistema político". Gobernabilidad que, precisamente, deberá estar siempre sujeta a la producción y reproducción de la vida humana para que sea justa. Como veremos a continuación, una de las cuestiones más importantes del Principio de factibilidad es el hecho de que éste, por ser más complejo que el Principio formal y el Principio material, subsume a estos dos. De hecho, como indica el mismo filósofo mexicano, debemos tener claro que "sin este tercer principio los otros dos quedan en un nivel abstracto, sin posibilidad de pasar a la realidad efectiva" (Dussel, 2009: 475).

Al igual que en los principios anteriores, vamos a mostrar una serie de elementos que hemos considerado que se encuentran asumidos en este nuevo Principio, y que nos ayudarán a comprender con mayor claridad su fundamento en el despliegue del poder. Hemos considerados que tales elementos o dimensiones son: la razón estratégica, la voluntad como disciplina y fortaleza, el Principio formal y el Principio material, la gobernabilidad y los postulados políticos: la libertad.

1. *La razón estratégica*

Como expresa Dussel, la necesidad de la razón estratégica es imprescindible en el *campo político* para construir técnicamente las posibilidades de supervivencia del ser humano:

> La "realización" de una máxima o juicio imperativo práctico deberá siempre contar con la capacidad de la razón estratégica que, en el proceso de la temporalidad, debe decidir las *condiciones* técnicas para efectuar una acción o institución, y, al mismo tiempo, *anticipar* el futuro de la acción o la institución en tanto *realizadas*, desde el momento del proyectar en el presente ese objeto práctico todavía no dado. El arquitecto debe, con los recursos que cuenta, decidir los materiales que usará para construir su obra, e incluir en el proyecto todas las variables que se presentarán *a posteriori*, siendo una verdadera anticipación de la obra *posible*, en *cuanto* a su *posibilidad real* y a sus *efectos*. Sería mal arquitecto si olvidara alguna variable que pudiera poner en peligro a la obra una vez construida. (Dussel, 2009: 470-471)

Por tanto, la factibilidad estratégica debe enfrentarse a la complejidad en el tiempo. Como indica el mismo filósofo, gracias a la imaginación humana, este tipo de racionalidad medio-fin es capaz incluso de prever con antelación los efectos que se

desencadenarán en el *campo político*. Precisamente, la esencia de la razón estratégica, según nos muestra Dussel, consiste en poder relacionar la competitividad de los fines de la acción con la posibilidad de poder reproducir la vida de los sujetos de la comunidad y, además, con la procedimentalidad democrática de su elección. Este hecho es fundamental para que la política pueda cumplir con la producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos, que es de lo que realmente se trata. Por esta razón, el *poder político* no sólo debe comprenderse como las voluntades que *quieren vivir* unidas por el consenso democrático, como considera por ejemplo Habermas[175], pues faltaría aún un aspecto esencial que no podemos pasar por alto: el "poder-poner-los-medios". De todos modos, aunque Dussel comprende la importancia que tiene la razón comunicativa para llegar al consenso político, lo cierto es que la acción estratégica es un elemento esencial e indiscutible para la Política de la Liberación. Por un lado, dicha razón no tiene por qué estar enfrentada con la razón comunicativa, como piensa el filósofo alemán, y por otro lado, su normatividad se apoya fundamentalmente en las exigencias de los principios *material* y de *legitimidad* política:

> Habermas siempre opone la acción estratégica que busca fines a la acción comunicativa que busca la persona del otro como el momento necesario de la comunicación moral. Si estamos de acuerdo con Habermas en dicha distinción, no podemos catalogar a la acción estratégica como intrínsecamente desviada de un objetivo normativo. La acción estratégica puede no buscar, de manera inmediata y principal, ya que intenta realizar mediaciones, medios para alcanzar fines. Pero ello no descalifica la normatividad de este tipo de acción si integra a su acción las exigencias de los principios material y de legitimidad políticos. La posición de Habermas sería así como una *falacia normativista*, que le imposibilita construir una política empírica, porque sin acción estratégica eficaz no hay política. Es posible que sea una herencia de la necesaria crítica de la razón instrumental de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, pero que llevó a descartarla y no saber, posteriormente, cómo reintegrarla en la acción política eficaz y sin embargo normativa. (Dussel, 2009: 488)

En este sentido, hay que considerar, pues, el hecho de que para que el Principio de factibilidad sea eficaz (tenga el éxito esperado) y pueda contribuir al desarrollo de la comunidad humana, la razón estratégica no tiene más remedio que subsumir, asumir, a la propia razón técnica-instrumental. En efecto:

[175] Para Dussel el *poder político* no debe permanecer atrapado en la *potentia*, sino que, necesariamente, debe ir más allá de ésta gracias a la operabilidad de las instituciones. En este sentido, expresa Dussel (2009: 477): "El poder político, entonces, no es sólo *potentia*, es también *possibilitas*, es decir, *possibilitas potentiae* en la que consiste la *operabilita*: lo que ha de obrarse según las posibilidades reales. La *potentia* (poder fundante) está al comienzo "en potencia": debe pasar al "acto". La factibilidad (operación de la razón estratégica y de una voluntad afirmada) hace pasar la *potentia* al acto".

> El problema normativo de la política, de la razón estratégica (normativamente determinada) consiste, exactamente, en poder ver la compatibilidad de los fines de la acción (de la racionalidad formal: por ejemplo, el fin del sistema burocrático o de la empresa capitalista) con la posibilidad de la reproducción de la vida humana (la verdad del fin) y con la procedimentalidad democrática de su elección (la legitimidad del fin). (Dussel, 2009: 471-472)

Como nos recuerda Dussel, Weber cae inevitablemente en el reduccionismo de la *razón instrumental*, al no haberse percatado de la importancia de la *razón política material* y *discursiva*, que son las que en cierto modo permiten juzgar los fines de la acción, teniendo como referente último la misma vida humana. Como se dijo en su momento, el filósofo alemán parte en sus presupuestos teóricos de la razón *formal* (*con arreglo a fines*), que procede a partir de juicios empíricos concernientes a la ciencia; y de la razón *material* (con *arreglo a valores*), que opera con juicios de valor, que son subjetivos (como los del gusto), y que por ello no pueden desarrollar ningún discurso científico. Desde este punto de vista, no existe, pues, ninguna normatividad política que sirva de guía para las acciones. Para Dussel, en cambio, la cuestión es muy diferente. Al partir del presupuesto de que los medios empleados en la acción deben llevarse a cabo con normatividad, y defender la idea de que la *razón estratégica* política subsume a la *razón técnico-instrumental*[176], la cual le sirve de apoyo científico-tecnológico, puede mostrar no sólo que esta *razón estratégica* permite que los actores políticos, en cierto modo, sepan elegir razonablemente entre diferentes posibilidades de acción (por ejemplo, entre distintos modelos o planes económicos o políticos), sino que también dichos actores puedan actuar con responsabilidad ética a la hora de llevar a cabo tales medios de la acción estratégica. Por tanto, y en contra de la mera estrategia calculadora medio-fin que defiende Weber, expresa Dussel (2009: 481): "El mero *poder* como puro *poder-hacer*, como cumplir una *posibilidad*, es decir, la mera *factibilidad* lógica, empírica, técnica como *potestas activa*: como *dynamis*, *Macht*: "poder-hacer efectivamente" una acción, micro o macro-institución puesta en la realidad objetiva, no es todavía factibilidad política estricta".

[176] En muchas ocasiones existen proyectos políticos que sobresalen por sus contenidos y por su legitimidad democrática, pero fracasan irremediablemente al carecer de condiciones objetivas, empíricas y concretas, sin las que es imposible que ninguna política tenga poder de hacer frente a las condiciones que terminan destruyendo la vida de los seres humanos. Por ejemplo, la falta de recursos económicos es hoy, sin duda, uno de los obstáculos más comunes a los que muchos Estados deben enfrentarse para poder cumplir con la exigencia de la vida de los sujetos de su comunidad.

2. *La Voluntad como disciplina y fortaleza*

En la acción estratégica del *poder político* no sólo debemos tener presente la razón, también interviene la voluntad, pues, como expresa Dussel, la voluntad impulsa y motiva a la acción estratégica para que pueda realizarse el objeto estratégico con éxito. Sin embargo, no cualquier voluntad es válida para cumplir responsablemente con el ejercicio político. Una voluntad que se haya corrompido (bien por su egoísmo, bien por determinados intereses del grupo dominante) no podrá jamás lanzarse hacia el fin estratégico, porque su decisión no es compatible ni "concuerda con la rectitud del querer" (Dussel, 2009: 474). En este caso, la decisión concreta ha perdido ya su referente afectivo. Por eso:

> El político (ciudadano o representante), para no perder la brújula en las decisiones estratégicas, debe calibrar sus tendencias hacia los objetivos previstos: la reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad en la satisfacción de sus necesidades y en su participación simétrica en los acuerdos. Toda otra motivación desvía la fuerza de su compromiso político estratégico. (Dussel, 2009: 474-475)

Este razonamiento recuerda la esencia de todo representante político: su *querer* nunca puede ir más allá del *querer* de la comunidad, y toda decisión particular que éste tome para lograr un propósito político determinado, debe ceñirse, por ello, al deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana. Pero, entonces, ¿cuáles son exactamente los valores que debe tener una voluntad para considerarse recta y cumplir así con ese fin? Para abordar esta cuestión Dussel se apoya en los conceptos de *sophrosyne*, que desarrolló Aristóteles en su obra *Ética a Nicómaco*, y *fortaleza*. En referencia al primero, éste se traduce por disciplina, y viene a expresar que la voluntad de los representantes políticos nunca puede perder de vista el origen por el cual obra. En cuanto al segundo, Dussel explica que se trata de la actitud propia de aquella voluntad capaz de atravesar toda dificultad y controversia, resistiendo hasta el final todo obstáculo, todo sufrimiento producido por los acontecimientos sociales y políticos más desfavorables, para alcanzar el objeto de ese *querer colectivo* de la comunidad, y que se estableció de antemano consensualmente. Podrá ser considerada, entonces, una voluntad fuerte y fiel, inquebrantable. En efecto: "la "fortaleza" (*andréia*) blinda la voluntad con la fuerza del carácter que se identifica con las voluntades de la comunidad y asegura la fidelidad al acuerdo consensualmente alcanzado" (Dussel, 2009: 475). Como la fortaleza que reside en la resistencia de los que sufren diariamente el dolor amargo de la

exclusión, porque su otredad, su *ser distinto*, llega a ser insoportable para el "reino de los poderosos". Resistencia a largo plazo, como la de los hispanos que hoy son terriblemente discriminados por Estados Unidos, y que nos recuerda Dussel desde la poesía *I am Joaquín* de Rodolfo Gonzales.

Teniendo presente lo anterior, el concepto de Voluntad de Poder, inspirado, no cabe duda, en el pensamiento de Nietzsche, ha sido repensado por Dussel para abordar el tema de la acción estratégica. Para el filósofo mexicano, se trata de un "poder-poner nuevos valores" (Dussel, 2009: 476) de una subjetividad que interviene en el *campo político* como resistente-actor, y desde su *corporalidad viviente*, que se manifiesta como afectividad o deseo, tiene la capacidad y la valentía de lanzarse al escenario público, motivando una posible modificación de la estructura del poder. Así pues, nos dirá Dussel:

> Ejercita poder el que modifica la red, y los puntos o nudos de la red (y por ello campo minado, ya que cada voluntad en la estructura del poder es una posible mina, una posible explosión, un conflicto inevitable), o el campo magnético del poder. No necesariamente domina otras voluntades, ya que el que pasivamente resistía puede pasar a un estado de igualdad sin ejercer dominio (pero sin dejarse ya dominar), y esto es ya un nuevo ejercicio del Poder. Puede establecerse en la igualdad; puede intentar pasar a la hegemonía; puede recaer en la pasividad resistente. Todo es posible, pero se manifiesta como poder al modificar la estructura. Pero aun al no modificarla se puede seguir ejerciendo un poder, al menos como resistencia, y en ciertos casos –como en las guerras defensivas populares, o en la desactivación de una obediencia creativa que se torna resistencia pasiva ("quinta columnista") de los pueblos con respecto a los dictadores antipopulares– como quitando la posibilidad del ejercicio de la fuerza al hacer el vacío. Como el torero que deja pasar al toro con toda su potencia inútil, o los rusos al incendiar Moscú ante un Napoleón que aunque ya no tiene enemigos a la vista (y podría creerse que ha triunfado) ha sido derrotado al encontrarse en el vacío de Moscú, una capital inexistente, y ante un invierno que destruirá su ejército. (Dussel, 2009: 476)

Hemos visto en la primera parte de este trabajo que la Voluntad de Poder de Nietzsche fue interpretada por Dussel como una voluntad que se desarrolla desde un "poder-poner"[177] sobre la voluntad del Otro (como dominación). Sin embargo, el filósofo mexicano, desde los principios de la Política de la Liberación, ha conseguido de algún modo "filtrar" esta categoría de elementos eurocéntricos para que tomara un sentido diferente al que ha ido adoptando la filosofía moderna europea en todo este tiempo, pues, como el mismo filósofo ha sugerido en esta cita, esta voluntad es muy útil

[177] Véase &14 [250] *Política de la Liberación (Arquitectónica)*.

especialmente para los oprimidos, para las víctimas de un sistema político que, rebelándose o incluso resistiendo pasivamente ante el enemigo más "fuerte", consiguen de alguna manera ejercer un poder. Un poder distinto al concebido por la Modernidad desde su *ego dominador*. Un poder que parte ya de *otra razón*, y que, por ello, escapa muchas veces de las acciones supuestamente más eficaces técnicamente, porque como nos expresa Dussel (2009: 477): "los sortilegios del ejercicio del poder tienen una lógica inesperada que confunden al mejor estratega".

3. *El Principio formal y el Principio material*

Para comprender la esencia del Principio de factibilidad estratégica, tenemos que hacer referencia a los dos principios anteriores que hemos tratado (Principio formal y Principio material), pues es importante tener en cuenta que, aunque técnicamente se pueda llevar a cabo una determinada acción estratégica para conseguir un fin político determinado, es necesario todavía atender las exigencias contenidas en los Principios *material* y *formal* de la política, de lo contrario, como advierte Dussel (2009: 475), "sería legítimamente, y por su contenido, *imposible* políticamente". Hace tiempo Marx mostraba críticamente esa imposibilidad, y ahora nos lo recuerda Dussel desde la empobrecida Latinoamérica, pues la política capitalista que hoy "gobierna" el mundo con su exitosa estrategia dirigida al aumento de capital, es absolutamente injusta: "se deja todo en manos de las relaciones mercantiles, sacrificando la vida humana al progreso del capital exclusivamente" (Dussel, 2006b: 81). Ciertamente, los medios y fines de la acción política se deben lograr respetando estrictamente unos sólidos marcos: por un lado, los *contenidos* delimitados por el Principio material político, y por otro, la legitimidad establecida por el Principio democrático. En efecto:

> El principio político de factibilidad se enmarca dentro del horizonte delimitado por los dos primeros principios normativos políticos para determinar la posibilidad de los fines (fija un límite *negativamente*: "¡No debes hacer esto porque es *imposible empíricamente*!"), pero ejerce una acción específica, propia, en el juicio acerca de los medios, no sólo que formalmente cumplan los fines (usando la racionalidad formal descrita por M. Weber), sino también material y procedimentalmente en cuanto a la consistencia intrínseca del medio en cuanto normativo ("¡Opera este medio porque afirma la vida, es legítimo y eficaz para el fin!"). (Dussel, 2006b: 82 nota 12)

Como señala Dussel, torturar al "enemigo" para que delate la estrategia de sus compañeros no es realmente un acto político normativo, sino un ejercicio perverso y, por ello, antipolítico, porque va en contra de la misma vida humana:

> Esa *imposibilidad* normativo-política de la tortura indica que no todos los medios son *posibles* (usarlos, juzgarlos, determinarlos) para los fines (normativos) de la política. La objeción se expresaría aproximadamente así: "¿Qué utilidad tiene esa normatividad que disminuye mis posibilidades estratégicas?". La respuesta sería: a corto plazo pareciera disminuir las posibilidades; pero a mediano y largo plazo da coherencia evitando contradicciones, permite una fundamentación firme para convencer al grupo de actores, crea legitimidad, evita los conflictos de origen material, permite a los actores una honesta pretensión política de justicia, da a la acción, a la institución o al orden alcanzado mayor permanencia y estabilidad. (Dussel, 2009: 511, nota 386)

Podemos concluir que no todos los medios valen para alcanzar un determinado fin. Se deben respetar entonces unos parámetros que fijen razonablemente unos límites a la acción política, para que ésta no resulte perversa e inhumana. Claro está que respetar ciertos marcos o exigencias atrasaría en gran medida los fines esperados, pero no hay otra posibilidad cuando se quiere llevar a cabo una política con "honesta pretensión de justicia". Al largo plazo, este tipo de política dotará de fortaleza a los líderes para que su comunidad goce de cierta paz. En cualquier caso, como expresa Dussel (2009: 488): "El sostener principios, que alientan intrínsecamente a la acción y las instituciones, da más fuerza, poder político, a los líderes eficaces". Los Principios, por tanto, son necesarios para que la acción de los actores políticos sea realmente política.

4. *La gobernabilidad*

Otro de los factores que Dussel tiene en cuenta a la hora de explicar la importancia de este tercer Principio de la política es la cuestión de la gobernabilidad, que especialmente toca el tema del *poder administrativo* (que lo ejerce el policía, el tesorero de un municipio o la burocracia del Estado), pues, como señala el mismo filósofo, "lo propio de la esfera de la factibilidad es un ejercicio eficaz del indicado *Poder administrativo*" (Dussel, 2009: 490). Se trata de un poder que busca eficacia gracias al uso de unos determinados medios para lograr fines estratégicos requeridos y señalados por los principios *material* y de *legitimidad* política. En todo caso, como advierte Dussel (2009: 512, nota 403): "Sin la eficacia de los medios todo se derrumba en el caos, la incertidumbre, la corrupción por último del orden político".

En gran parte, el problema de la gobernabilidad está relacionado con "el *modo* de articular *eficazmente* las estructuras y la praxis ya dada" (Dussel, 2009: 490). Por eso, uno de los inconvenientes que tiene en cuenta Dussel a la hora de analizar la gobernabilidad es la gran complejidad que pueden alcanzar algunas instituciones, cuando, por ejemplo, éstas terminan enfrentándose en vez de coordinarse adecuadamente entre sí. Para el filósofo mexicano, lo que se trata es de hacerlas más manejables mediante las diversas negociaciones que se puedan establecer entre el Estado y las demás instituciones. En efecto:

> Ante la complejidad de las instituciones políticas, y sobre todo cuando se hayan tornado a tal grado enfrentadas que traban su ejercicio (por ejemplo, el Poder legislativo frena al Ejecutivo; el Judicial a los otros dos; o por un presidencialismo exacerbado, éste debilita al Legislativo y al Judicial; el parlamentarismo sin equilibrios se torna ineficaz, como el italiano durante muchas décadas de postguerra, etc.), la factibilidad estratégica debe abrirse paso disminuyendo la complejidad y llegando a negociaciones para alcanzar un manejo razonable del *Poder administrativo* del Estado, y en otros niveles del ejercicio del poder. (Dussel, 2009: 490)

Lo importantes es, por tanto, que no se den contradicciones entre el *poder administrativo* del Estado y las demás estructuras que intervienen en el poder. En el caso de que ocurran tales contradicciones, se llegaría inevitablemente a la ingobernabilidad política, que no significa otra cosa que falta de "poder-ser-gobierno", y, cuando esto ocurre, será necesario entonces que la *potestas* (el *poder administrativo* del Estado) vuelva a la *fuente* (*potentia*) para regenerarse. Dussel utiliza la metáfora de *timonear el barco* para indicar la función que debe cumplir el gobierno a la hora de asumir ser el que guie al poder, con el fin de establecer una óptima comunicación entre todas las estructuras del *campo político* que permita a la comunidad conseguir sus expectativas. Lo que está claro para Dussel es que si no se parte de un consenso entre las partes, no es posible el ejercicio de la gobernabilidad. En efecto:

> Cuando existe una extrema complejidad de las instituciones, que se fiscalizan en exceso mutuamente (o por la corrupción, o por la incompetencia) pueden inmovilizarse, aniquilarse mutuamente: se produce un estado de equilibrio inmovilista, un estado de ingobernabilidad (propio de las aguas estancadas en estado de putrefacción). Será necesario regenerar la *potestas positiva* (el ejercicio delegado del poder del Estado) diferenciada y siempre referida a la *potentia* (el poder de la comunidad política), para *disminuir la complejidad* sin perder la articulación del todo. Llegar a consensos negociados que permitan el ejercicio suficiente del poder del gobierno. Gobernabilidad es poder-ser-gobierno: *poder timonear* el barco a algún destino, y no quedar en las manos destructoras de las corrientes y los vientos del océano, dada la contradicción existente entre los mandos, el cuerpo de marineros, los

> transportados, el peso de la mercancía, etc. La ingobernabilidad es tan debilitante como la dictadura, aunque tenga menos gravedad normativa. (Dussel, 2009: 491)

Pero además, tenemos que tener en cuenta que para Dussel no es posible una verdadera gobernabilidad, si no se respetan las exigencias *materiales* (económicas, sociales, culturales y ecológicas) de la comunidad política. Como expresa el autor mexicano, hay determinados gobiernos con una cierta legitimidad *formal* que se vuelven ingobernables por el hecho de que carecen de "legitimidad material". Esta ausencia de legitimidad real, así la denomina nuestro filósofo, se produce por "no responder a los reclamos sociales y económicos de una parte creciente de la población, y creciente en sus derechos conculcados" (Dussel, 2009: 491).

Por último, como el concepto de gobernabilidad expresa "un estado de hechos determinado por los elementos institucionales (el régimen o sistema político) y los actores que se organizan de manera más activa o pasiva" (Dussel, 2009: 493), la "pretensión de factibilidad política" hace referencia a la consistencia con la que el actor político relaciona las acciones y las instituciones con el objetivo esperado, sin escapar de los limites exigidos por los principios *material* y de *legitimidad*. Sólo en el caso de cumplir con dicho fin, el sistema político concreto alcanzará la auténtica gobernabilidad.

5. *Los postulados políticos: la libertad*

Dussel habla de que en la Modernidad impera el postulado de la libertad. En el siglo XVIII, el triunfo de la burguesía exigió al Estado la libertad como un derecho inalienable, de la que se desprendieron, más tarde, los demás derechos del ciudadano moderno. Los feudos desaparecieron, y los siervos quedaron liberados en un nuevo mundo en cuyo centro reinaba la voluntad del ciudadano. Desde entonces, como expresa Dussel, la libertad ha pasado a constituirse como un postulado universal. En efecto:

> *Libertad ante el Estado del orden antiguo*, ante la Iglesia, ante las tradiciones feudales, ante el derecho pre-burgués, ante la ciencia medieval. La libertad del ciudadano que puede ejercer la espontaneidad de su voluntad como un acto creativo en el nuevo orden político organizado a su imagen y semejanza, para lo cual exige como prerrequisito una plena libertad de movimiento". (Dussel, 2009: 486)

Esta libertad de movimiento del ciudadano moderno le permitió orientarse estratégicamente para construir todas aquellas instituciones que, desde el Estado, contribuyeran en buena medida al establecimiento de un nuevo sistema político y económico muy diferente al que se había hegemonizado en la Europa medieval. Como expresa Dussel (2009: 485-486): "Es la libertad en el accionar factible de la burguesía en la esfera pública, en el campo político. La nobleza del antiguo orden, el campesinado de siempre no podrán ejercer esa libertad, ni es un postulado para ellos".

Esa libertad burguesa se fue desarrollando paso a paso en el marco ambiguo de la libre competencia del mercado. Ya no fueron, por tanto, los caprichos de la media y alta nobleza y de los antiguos miembros del mayorazgo los que tenían el poder suficiente para decidir sobre la vida política y social de los seres humanos. En cierto modo, el ímpetu burgués consiguió liberar de las *cadenas* a todo ese mundo de perpetuos *esclavos*. En este sentido:

> La burguesía exigirá esa *libertad* ante el Estado, donde se guardará mucho de dar la misma libertad a todos, a los antiguos miembros de los órdenes anteriores, y a los que desean fundar nuevos órdenes. Esa libertad del sujeto es además la del ciudadano metropolitano, que tiene el derecho a la libertad de penetrar todos los campos políticos, económicos, culturales, religiosos, familiares, etc., de las comunidades coloniales. (Dussel, 2009: 486)

Sin embargo, esta libertad moderna-metropolitana, de la que nos habla Dussel, se ha impuesto por encima del Principio democrático y del Principio material. Este hecho significa que la libertad del mercado es el único ámbito para la democracia y para la reproducción de la vida de los seres humanos, pues ambos dependen de aquél. De esta idea se deduce que sólo pueden participar simétricamente en las decisiones políticas aquellos seres humanos que tengan libertad de movimiento en la esfera del mercado capitalista, en donde el capital, al ser el fundamento de esta nueva libertad, lo es también de la propia democracia y de la posibilidad, incluso, de desarrollar la vida humana, porque, querámoslo o no, sin él es imposible que las personas puedan hoy cubrir sus necesidades biológicas y culturales más básicas. El capital, entonces, ha ocupado en nuestra sociedad el ostentoso lugar que poseía antes el rey absolutista en el Antiguo Régimen.

Aquel que no tiene *libertad capitalista* es el Otro. El Otro que no es considerado ciudadano, y que, por tanto, no tiene derecho ni opción a participar en las decisiones

políticas, quedándose al margen del ámbito de la democracia y de la misma Vida como si fuera un proscrito de la Ley de Dios. El Otro es el gran olvido de la Modernidad.

Pero esa *libertad capitalista* a la que todos estamos sujetos, si queremos ser verdaderos ciudadanos modernos, es al mismo tiempo la responsable de haber consolidado toda una *distancia* humana entre nosotros mismos, y, sobre todo, en relación a ese gran abandonado de la Modernidad, a quien hemos considerado, sencillamente, subdesarrollado e incompetente porque no es un *siervo del capital* como sí somos nosotros. Evidentemente, esa libertad moderna, capitalista y metropolitana, que ha propiciado el *ego* de una civilización que ha sustituido los viejos valores sustentados en la comunidad por una actitud individualista e insolidaria, está en realidad invertida. *Libertad fetichizada*, la llamaría hoy el mismo Marx, porque es la que impide el advenimiento de la "verdadera libertad", que se apoya en el Principio democrático y material, y en el reconocimiento de la dignidad del Otro, como nos ha enseñado el maestro de la liberación, y que posibilita, al menos, que toda comunidad pueda realizarse cultural, política, tecnológica y religiosamente, sin que por ello tenga que postrarse sumisa ante los designios imperialistas de algún dios extranjero.

Después de haber hecho hincapié en todas estas nociones que se encuentran insertadas en el Principio de factibilidad, pasamos ahora a la descripción que ha realizado Dussel sobre éste desde la Política de la Liberación. Como este Principio también es normativo, es decir, "obliga" al político a realizar una acción que sea políticamente *posible*, el filósofo mexicano lo va a describir de la siguiente manera:

> *Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas deben siempre ser consideradas como* posibilidades factibles*, estratégicas, más allá de la mera posibilidad conservadora y más acá de la posibilidad-imposible del anarquista extremo (de derecha o izquierda). Es decir, los medios y los fines exitosos de la acción y de las instituciones deben lograrse dentro de los estrictos marcos:* a) *cuyos* contenidos *están delimitados y motivados desde dentro por el principio material político (la vida inmediata de la comunidad), y* b) *cuya* legitimidad *haya quedado determinada por el principio de democracia. Lo mismo vale para los medios, las tácticas, las estrategias para cumplir los fines dentro del proyecto político concreto que se intenta. La " pretensión de factibilidad política" de la acción estratégica, entonces, debe cumplir con las condiciones normativas materiales y formales en cada uno de sus pasos, ya establecidas en los parágrafos anteriores, pero además, con las exigencias propias de la* eficacia *política, en el manejo de la escasez y la gobernabilidad, para permitir a la factibilidad normativa el poder dar existencia a un orden político que, en el largo plazo, alcance permanencia y*

> *estabilidad, debiendo no sólo atender al efectuar su acción a los efectos* positivos *(causa de felicidad, mérito y honra), sino especialmente debiendo responsabilizarse de los efectos* negativos *(causa de crítica o castigo), en cuyo caso no dejará de corregirlos, para que los efectos negativos, aunque sean indirectos o no-intencionales, no produzcan hechos definitivamente irreversibles. Deberá considerarse para ello, en primer lugar,* a) *la eficacia ante la escasez de recursos (cuantitativamente finitos ante una comunidad con necesidades siempre creciente) en cuanto a la decisión y uso de los medios, y, en segundo lugar,* b) *la gobernabilidad (desde la complejidad de las instituciones), partiendo de la incertidumbre contingente de lo indecidible de las acciones y las instituciones.* (Dussel, 2009: 480)

Sin duda, es evidente, después de todo, que para que el Principio de factibilidad política cumpla realmente los fines dentro del proyecto político con "pretensión de éxito y eficacia", es necesario que el político actúe considerando seriamente la problemática de la escasez de recursos, pues, aunque en un primer momento parezca que haya suficientes, resulta inevitable que pronto se vuelvan escasos, ya que, como expresa Dussel (2009: 489), "la escasez es relativa a los objetivos, que crecen en la medida que se tienen recursos". Inevitablemente, esto exige la administración de la escasez, ejercicio que debe desempeñar el actor político con cierta inteligencia y creatividad. Pero además, la cuestión de la gobernabilidad es otro de los asuntos que se debe tener presente, pues, la complejidad de las instituciones puede traer severos problemas a ésta. No olvidemos que la gobernabilidad como poder-ser-gobierno debe por ello *timonear el barco* hacia algún destino próspero, evitando que las contradicciones que puedan producirse entre las diversas instituciones ocasionen daños irreparables para la vida ciudadana.

Ciertamente, el Principio normativo de factibilidad motiva *positivamente* desde dentro el cumplimiento de todos los momentos constitutivos del poder. Su normatividad se origina por el hecho de que existe una cierta conciencia de que la mera estrategia por sí sola no puede establecerse como el fundamento de la política. Esta normatividad, con la que cuenta el Principio de factibilidad, debe apoyarse en el ámbito *material* (la permanencia y aumento de la vida humana), y en el de *legitimidad* (el Principio democrático), desde el consenso simétrico de los participantes. Por eso, cuando la acción estratégica se apoya sólo en una acción *formalista*, cumpliendo sólo con los intereses de un grupo determinado, el poder termina por *fetichizarse*, es decir, se corromperse. En efecto:

> La *normatividad* de la factibilidad estratégica comienza, exactamente, en el hecho de tener plena conciencia de que la *pura estrategia* no puede ser el principio en última instancia de la política. Si no tiene contenido (la

> permanencia de la vida) ni legitimidad (cumplimiento del principio democrático), la pura estrategia se pierde en el "sin sentido": ejercicio del poder (*potestas* como dominación) sin ser la expresión del poder de la comunidad (*potentia*) y por lo tanto una acción formalista en cumplimiento de los puros intereses de grupo de los gobernantes, falto de toda fundamentación real. Se cae en el fetichismo del poder a través de la técnica. (Dussel, 2009: 478)

Asimismo, partiendo del hecho de que el Principio estratégico es normativo, obliga al político a llevar a cabo aquellas acciones que estén dentro del marco de lo *posible* políticamente. Por eso, aunque una acción "A" pueda realizarse técnicamente, si no cumple con los Principios normativos de la política, su ejercicio será un tipo de estrategia inadecuada desde el punto de vista de la política, y, por tanto, el ejercicio del poder se limitará a la dominación. Como indica Dussel en sus notas, desde esta visión ninguna guerra injusta puede cumplir con el Principio material de la vida, pero tampoco con el Principio democrático, porque no tiene en cuenta el consenso del afectado (la población que podría ser exterminada).

En conclusión, el Principio de factibilidad estratégica debe actuar teniendo en cuenta no sólo las condiciones lógicas, empíricas, físicas, sino además las ecológicas, económicas, culturales o históricas, si quiere por ello constituirse como posibilidad política en la realización de una máxima, norma, ley, institución, etc. Así, la norma, máxima, ley, etc., podrá tener "pretensión de eficacia" o éxito político.

Parte Tercera

EL DESPLIEGUE DEL PODER DESDE LA *EXTERIORIDAD* DEL ORDEN POLÍTICO HEGEMÓNICO. TRANS-FORMACIÓN

En esta última parte describiremos la naturaleza del *poder político* desde la *exterioridad* del orden político hegemónico. Hemos dejado atrás toda la extensa descripción categorial de las dimensiones que conforman la estructura de un sistema político hegemónico (la acción estratégica de factibilidad, las instituciones y los Principios). Ahora de lo que se trata es de explicar los Principios críticos que convierten al sujeto en un actor político comprometido en favor de los excluidos de su mundo. Por eso, desde la *hiperpotentia*, la estrategia política se transforma en verdadera praxis antidominadora que desencadena el proceso mismo de la liberación de las víctimas. Es la praxis creativa, motor de la historia y crecimiento de la humanidad. Pero además, para Dussel, en este nuevo nivel, ya no cobra mucho sentido mostrar el significado de las instituciones y de sus complejas estructuras y sistemas, porque lo que verdaderamente importa es su *transformación* en otras que respondan de la mejor manera a la permanencia y desarrollo de la vida de aquellos que han sido gravemente oprimidos.

Liberar supone entonces todos los momentos políticos esenciales: los momentos *material*, *formal procedimental* y de *mediaciones factibles*, pero críticamente desde las víctimas, y como transformación histórica.

1. La *deconstrucción* del poder hegemónico desde la categoría de "alteridad"

En la segunda parte de este trabajo se ha descrito el *poder político* ontológicamente desde sus momentos *positivos* esenciales, es decir, se ha partido de la *totalidad* de un orden político vigente y legítimo que todavía no presenta ningún conflicto político. Para ello, Dussel se centró en la *potentia* y la *potestas* como categorías *primeras generadoras*[178] de lo político en cuanto tal. Sin embargo, en esta parte tercera nos situamos más allá de ese ámbito de la *totalidad,* desde donde Dussel emprende un *nuevo discurso* (crítico-deconstructivo) gracias a la categoría de "alteridad" que, como se dijo en la parte primera, fue tomada de la metafísica de Lévinas. En cierto modo, dicha categoría ya estaba presente en la Filosofía y Ética de la Liberación, pero viene a servir de nuevo como fundamento de una novedosa y original *política*. En efecto, como expresa nuestro filósofo mexicano: "Todo lo que he escrito durante los últimos treinta y cinco años ronda esta *categoría crítica*, ética, ahora política. Esta categoría de *alteridad* define a la *Política* que intento pensar como *Política de la Liberación.* Desde mis obras de los años sesenta vengo enriqueciendo esta temática" (Dussel, 2009: 79 nota 46).

Ciertamente, desde la *totalidad* no es posible entonces llevar a cabo ninguna crítica al ejercicio fetichizado del orden político vigente, porque desde este ámbito ontológico el ser del sistema aparece como lo único, lo racional y lo bueno. Está divinizado. No obstante, como aclara Dussel (2009: 38), ninguna *totalidad* puede *cerrarse* completamente como totalidad, pues "toda totalidad es inacabada". Dussel se sitúa, por tanto, en la *exterioridad* del sistema hegemónico, desde el Otro, donde sí aparecen víctimas que ponen en cuestión esa racionalidad y bondad de la que presume el sistema hegemónico, porque éste, ya sea de manera intencional o no, produce efectos negativos que imposibilitan en gran medida que la vida humana sea vivida con dignidad. Expresa Dussel (2009: 44): "Desde la categoría de *alteridad* (levinasiana redefinida), desde la exterioridad del Otro, de la otra (la mujer oprimida y excluida), desde la raza no blanca, desde los obreros del capitalismo, las colonias del imperialismo, los indígenas, etc., desarrollamos el discurso crítico de la *Política de la Liberación* de manera sistemática". Nos situamos, por tanto, en el crucial momento del *conflicto*.

[178] Sobre éstas, expresa Dussel (2009: 41): "se trata de las categorías generadoras primeras, como las de *trabajo vivo* y *trabajo objetivado* en la economía de K. Marx (aun anterior al *valor de uso* y *valor de cambio*, segunda disyunción categorial)".

Dussel parte de la realidad de que los pueblos de América Latina sufren una terrible embestida política por parte de las élites metropolitanas. De hecho, en todo el mundo se ha impuesto la Voluntad de Poder de las naciones capitalistas sobre las naciones postcoloniales desde una política de opresión y explotación, que tuvo ya su origen, como muchas veces hemos señalado, en la conquista de Amerindia, a partir de 1492. Lo cierto es que desde esta dominación política metropolitana sin precedentes, la periferia no cuenta políticamente, se encuentra más bien en una situación de total sumisión e indiferencia. Es por esta razón que el maestro de la liberación llevó a cabo toda una *deconstrucción* (conceptual) del orden político vigente desde la categoría de *hiperpotentia* (poder que surge en la *exterioridad* del orden hegemónico), que es concretamente el poder del pueblo que irrumpe popular e históricamente contra el poder fetichizado de la *potentia-potestas* de esa *totalidad* opresora. Ahora, por tanto, es el pueblo, y no la mera *comunidad política*, el que se transformará "en el actor del proceso crítico de una política de la liberación" (Dussel, 2009: 38).

Una vez *deconstruidas* todas estas categorías fetichizadas, que dan lugar al despliegue de un *poder político* como dominación, de lo que se tratará es de *construir* una *nueva política*[179] que, más allá del sistema hegemónico (de la praxis política y las instituciones vigentes), pueda servir como horizonte para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de las víctimas. Pero, para que todo esto tenga cabida y pueda efectuarse de forma adecuada, habremos de partir, como hemos apuntado antes, del *poder político* del pueblo. Como bien expresa Dussel (2009: 44): "Son los nuevos movimientos sociales, identidades colectivas con reivindicaciones propias que luchan por vivir, por participar, con construir eficazmente las dimensiones políticas de su existencia comunitaria e histórica. El "acontecimiento" que crea un nuevo orden es más que fundacional, es metafísico, trascendental". Metafísico y trascendental, porque al situarse más allá de la ontología perversa, que tantas veces a lo largo de la historia ha caracterizado al orden hegemónico de la Modernidad, tiene la posibilidad de originar un nuevo orden político futuro más acorde con los derechos que exige la actual humanidad.

Realmente, todo este laborioso y extraordinario trabajo teórico, que durante años ha ido desarrollando Dussel con suma precisión, y siempre en diálogo con otros

[179] Eduardo Mendieta ha analizado el sentido y esencia de la política antifetichista del Otro que trata Dussel en sus obras, y expresa: "En opinión de Dussel, la política metafísica, la política del otro, la anti-política de la alteridad, se fortalece y se dinamiza por las luchas de los excluidos, los explotados y los privados de los derechos. Sus virtudes determinantes no son ni la igualdad ni la justicia, sino el respeto y la solidaridad" (Mendieta, 2001a: 21).

pensadores y tradiciones filosóficas (Maquiavelo, Lévinas, Weber, Marx, la Escuela de Frankfurt, Schmitt, Habermas, Holloway, etc.), no tiene otro objetivo que defender un nuevo sentido de justicia que supere con creces al establecido de manera incondicional por el sistema de derecho neoliberal, o por cualquier otro sistema que imponga de manera férrea su particular modelo político al resto del mundo. En cualquier caso, como afirma Dussel:

> Las *conclusiones* intentan reabrir el debate hacia futuras obras, analizando lo que pueda ser la "pretensión política *crítica* de justicia", de una justicia no desde el orden, las estructuras, el sistema del derecho vigente, sino una justicia de los oprimidos y excluidos; de justicia popular, de cumplimiento de las reivindicaciones de los movimientos populares; de justicia con respecto al orden futuro: solidaridad más allá de la fraternidad presente. (Dussel, 2009: 45)

Debemos aclarar que Dussel (2006b: 157) llama "pretensión política crítica de justicia" a lo que en su *Ética de la Liberación* denominó "pretensión crítica de bondad", que expresa que el sujeto práctico es capaz de defender en público aquellas razones que se acordaron consensualmente para ejecutar una acción determinada. Además, estas razones deben cumplir con las condiciones *materiales*, *formales* y de *factibilidad*. No obstante, para nuestro filósofo es muy importante tener claro que "tener pretensión" no es lo mismo que "ser bueno". En este caso: "ser "bueno" –en sentido pleno- es imposible para la finitud humana" (Dussel, 2006b: 157). Por eso, lo importante es, sin duda, que el sujeto práctico crea honestamente que ha cumplido las condiciones éticas. En efecto, como expresa el filósofo mexicano: "el que tiene honesta *pretensión* de bondad sabe que un acto imperfecto inevitablemente tendrá efectos *negativos.* Pero como tiene "honesta pretensión" no tendrá dificultad en aceptar la responsabilidad del efecto negativo […] y estará preparado para *corregirlo* de inmediato" (Dussel, 2006b: 157). De igual manera, el ciudadano y el político representante deben tener, en el cumplimiento del ejercicio delegado del poder, "pretensión crítico-política de justicia", y aunque exista la posibilidad de que se cometan errores (efectos negativos), que es totalmente comprensible, lo importante es que éstos actúen normativamente para corregirlos. Así, cuando el actor político perpetra algún efecto negativo: "este error concreto, no-intencional, que ha cometido, si lo reconoce y si lo corrige de inmediato, se *muestra* en esa misma corrección que el actor es justo y que *permanece* en una no interrumpida pretensión crítico-política de justicia" (Dussel, 2006b: 158).

Se puede sostener que, para la Política de la Liberación, la *justicia* como tal no parte completamente del orden hegemónico y de sus afianzadas estructuras políticas, sino más bien de la *exterioridad* de ese orden, es decir, de la *crítica* que llevan a cabo las víctimas cuando no pueden desarrollar sus vidas, y que gracias a ella se puede ir "descubriendo" nuevos derechos humanos que antes aparecían totalmente desapercibidos, los cuales, sin duda, abren un novedoso ámbito para que el ejercicio del *poder político* pueda desplegarse con mayor eficacia y normatividad.

En definitiva, para comprender cómo se despliega y qué finalidad tiene esta nueva clase de poder, Dussel parte primero de la *deconstrucción* del sistema hegemónico desde la praxis de liberación de las víctimas (superando a la mera factibilidad política), praxis que deberá apoyarse en unos Principios críticos, y que tendrá como fin la *construcción* de una nueva hegemonía futura y la *transformación* de las viejas instituciones, que no han podido cumplir con el deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana, en otras que sí puedan lograr tal objetivo. De todas formas, antes de comenzar por explicar los momentos esenciales que conforman el *poder político* en la *exterioridad* del sistema, debemos primero explicar qué entiende Dussel por pueblo, y qué tipo de poder es el que nace de su genuina afirmación por la Vida.

2. La *hiperpotentia* del *pueblo.* Más allá de la *potentia* de la comunidad hegemónica

La importancia de la categoría de pueblo ha sido fundamental para la *construcción* de la Política de la Liberación. Esta nueva categoría, que tantas veces ha sido renegada por la filosofía moderna hegemónica al considerarla de poco valor, contiene en sí el sentido más profundo del *poder político* como liberación, poder al que Dussel ha denominado *hiperpotentia*. Pero además, hemos considerado también oportuno explicar el concepto de revolución, que está íntimamente relacionado con el de *hiperpotentia*, porque al igual que se ha abordado de forma defectuosa la categoría de pueblo, la revolución también ha sido muchas veces comprendida de forma negativa por la filosofía del "centro", esto es, como un mero ejercicio de violencia motivado por el odio y la sed de venganza.

Ciertamente, la *hiperpotentia* es una nueva categoría que viene a expresar de forma más concreta el tipo de poder que tiene lugar en la *exterioridad* del sistema político vigente. Ante todo, debemos comprender que es un poder que nace en la *sombra*, cuando las víctimas descubren que el *poder político* hegemónico se desarrolla

como dominación, y no pueden, por tanto, desarrollar sus vidas con dignidad. En este sentido, cabe expresar que equivaldría a la *potentia* de la *totalidad* hegemónica, aunque, por su naturaleza "rebelde" e intransigente, veremos que se trata de un poder que se despliega con arrojo y mucho sacrificio, pues lo que está en juego es precisamente la vida futura de todo un pueblo, o, incluso, de la propia Humanidad al completo.

En todo caso, al igual que en la primera parte describimos las tres determinaciones de la *potentia* (la Voluntad de Vivir, el consenso racional y la factibilidad del poder) para comprender la naturaleza del *poder político* en la comunidad, de la misma manera Dussel (2006b: 97) explicitará las tres determinaciones de la *hiperpotentia* para mostrar cómo tiene lugar el despliegue del poder del pueblo. Éstas son las siguientes: a) la Voluntad de Vida, b) el consenso crítico acerca de la situación en la que se hallan los oprimidos, los motivos de la lucha y el proyecto de un nuevo sistema y c) la factibilidad de la liberación, esto es, el poder de transformar de forma parcial o radical el orden político vigente.

En resumidas cuentas, para comprender verdaderamente cómo y por qué se "construye" el *poder político* en el horizonte de la *exterioridad*, debemos primero explicitar las categorías de *pueblo* e *hiperpotentia* que Dussel ha ido desarrollando sistemáticamente en la Política de la Liberación. Nuestro propósito ahora es un "allanar el terreno", esto es, prepararlo conceptualmente, para que, más tarde, pueda irrumpir por él toda la descripción que Dussel ha ido desarrollando sobre los momentos genuinos y únicos que conforman el *poder político* del pueblo.

Ya dijimos en la primera parte de este trabajo que todo comienza por el hecho de que en una comunidad existen múltiples reivindicaciones populares en torno a las cuales se van constituyendo numerosos movimientos, como los feministas, antirracistas, de la tercera edad, indígenas, etc. No obstante, aunque pueda parecer en un primer momento que todos estos movimientos se oponen entre sí por su incuestionable diferencia, en realidad, llegan a unificarse, quedando todos ellos englobados en una sola demanda. Como expresa Dussel (2006b: 88), esta fue la propuesta de E. Laclau. Pero lo importante para nuestro filósofo es que tengamos en cuenta que, por mutuo diálogo entre todos estos movimientos, se va creando lentamente un *hegemón analógico*, que es el que incluye a todas las reivindicaciones sociales en una sola. Este *hegemón* forma

todo un "bloque humano"[180] que va adquiriendo cada vez más conciencia popular, nacional, de su opresión. Precisamente, este "bloque" es para nuestro filósofo el mismo pueblo: "Así surge la necesidad de tener una categoría que pueda englobar la unidad de todos esos movimientos, clases, sectores, etc., en lucha política" (Dussel, 2006b: 89).

2.1. El *pueblo* como actor histórico de la liberación

En esta tercera parte, el verdadero protagonista no será la comunidad política como *fuente originaria* del poder, sino el *pueblo*, que aparece en momentos coyunturales para defender de la opresión a las víctimas inocentes del sistema vigente, pero que después, llegado el gran momento, cuando al fin logre alcanzar la anhelada liberación del yugo al que le habían sometido sus mal llamados "representantes", desaparece, se desvanece por completo en la atmósfera política (Dussel, 2006b: 92).

Comenzamos, por ello, a describir este concepto que, sin duda, viene a ser, como hemos apuntado antes, una de las categorías más relevantes en el pensamiento y obra de Dussel, y, por este motivo, es necesaria para llegar a una compresión lo más completa posible del concepto de *poder político*, por supuesto, más allá de la que hay establecida hoy en la *totalidad occidental*. En efecto: "La categoría pueblo, que no se considera muchas veces como una categoría interpretativa científica, y menos sociológica, es, pienso, una verdadera categoría de interpretación. Categoría mucho más amplia, ambivalente y, por eso, más rica que muchas otras categorías que se usan" (Dussel, 2006a: 203). En otras palabras, en el tema del *poder político*, pueblo es una categoría clave para comprender aquellos acontecimientos políticos que han llevado a la Voluntad de Poder de los grandes y poderosos líderes políticos a doblegarse enteramente ante la Voluntad de Vivir de los débiles y oprimidos.

Después de todo, al pueblo se le tiende a repudiar o incluso a ignorar, en cuanto se le ha considerado un enemigo al que hay que mantener dominado y silenciado. De hecho, no es extraño que desde el "centro" del sistema (Occidente) la misma ontología vigente haya despreciado la categoría de pueblo, pues ha sido incapaz de interpretar su profundo sentido escatológico porque, sencillamente, parte en sus presupuestos de un eurocentrismo categorial, propiciado en parte por el prepotente individualismo moderno que tanto le caracteriza, que no ha sabido *abrirse* solidariamente a la *exterioridad*

[180] Para Dussel (2006b: 92) es un "bloque social" porque se va creando desde los diversos conflictos que tienen lugar en los campos materiales, en referencia a la pobreza económica, extinción ecológica y aniquilación de la identidad cultural.

extraordinaria del Otro, a su verdad reveladora. Es muy probable que por este motivo la "cultura ilustrada" y conservadora haya juzgado a la Otra cultura, lengua y tradición como incultura y analfabetismo, o, lo que es mucho peor, como salvajismo:

> El hombre nuevo es el pueblo oprimido pero no en *tanto alienado*, sino en tanto *exterior* al sistema, sabiendo que tiene otras tradiciones, otra lengua, otra cultura, pero que es considerada por la "cultura ilustrada" como incultura, como analfabetismo, como no-palabra, porque la cultura ilustrada no tiene oídos para oír, y por ello, entonces, cree que el Otro guarda silencio, pero no, no está silencioso. (Dussel, 2006a: 209)

Es por esta razón, principalmente, que Dussel considera esencial establecer una compresión o interpretación de pueblo realmente renovadora, muy diferente a como lo han entendido ciertos filósofos modernos, como por ejemplo A. Negri, que opone *multitud* a pueblo, rechazando a este último por considerarlo un concepto un tanto inadecuado. Pero, como bien expresa nuestro filósofo: "¿Sería posible imaginar hoy un nuevo proceso de legitimación que no descanse en la soberanía del *pueblo*, sino en la productividad biopolítica de la multitud?" (Dussel, 2006b: 91).En cualquier caso, si hay algo que esta ontología *irracional* del "centro" no ha podido aún concebir desde sus particulares categorías eurocéntricas, en referencia, claro está, a la categoría de pueblo, es que "son sus tradiciones concretas por donde la historia se cumplirá" (Dussel, 2006a: 209).

El pueblo se encuentra *fuera* del sistema, y al ubicarse *fuera* está ya en el futuro, y, por ese hecho, es también un hombre distinto y *nuevo*. Como expresa Dussel (2006a: 203), el futuro siempre es del oprimido, porque es el que no tiene nada que perder, pues nada tiene realmente. En definitiva, el pueblo, al situarse en la *exterioridad* del sistema, crea la *nueva* "palabra" con la que va construyendo la historia futura, pues, para crear algo *nuevo* es preciso contar con una palabra *nueva*, la cual irrumpe con fuerza desde esa *exterioridad* (Dussel, 2006a: 219). Por eso, "*la cultura popular*, lejos de ser una cultura menor, *es el centro más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor*" (Dussel, 2006a: 219). Como expresa Dussel, hay que entender lo "popular" como lo propio del pueblo en sentido estricto, es decir, como referencia al "bloque social de los oprimidos", y que viene a ser la última instancia y reserva regenerativa (*hiperpotentia*) que se encuentra en-sí. En efecto:

> Lo "popular" permanece como cultura, como costumbres, como economía, como ecología debajo de todos los procesos, en particular cuando hay

> pueblos premodernos (como los mayas, aymaras, quechuas, etc.), que acompañando la modernidad irán más allá de ella (en la civilización transcapitalista, *trans*-moderna, no *pos*-moderna que todavía es moderna, eurocéntrica, metropolitana). (Dussel, 2006b: 92)

Después, al darse el pueblo instituciones (*potestas*), instaura regímenes "populistas". Pero para nuestro filósofo no sólo se trata del establecimiento del "bloque histórico en el poder", ya que, en realidad, viene a ser una cuestión sumamente compleja que hay que saber interpretar de forma adecuada por el hecho de que no se trata de alcanzar un proyecto emancipatorio meramente burgués (ante las burguesías del "centro" geopolítico) que consiga como principal objetivo fortalecer el mercado nacional (Dussel, 2006b: 93). Con este asunto, Dussel tiene en mente los proyectos de emancipación que protagonizó Latinoamérica (G, Vargas, L. Cárdenas o J. D. Perón) ante las burguesías del "centro" geopolítico, que aunque lograron la mayor hegemonía en el siglo XX, nunca llegaron a sobrepasar las reformas desde el horizonte capitalista. En relación a este asunto, otra de las cuestiones que también han preocupado a Dussel es el hecho de que se haya utilizado el término "populista" como una ofensa o insulto. En efecto: "Hoy en día, en cambio, un Donald Rumsfeld usa la palabra "populista" como insulto, como crítica, con un significado próximo a lo demagógico, lo fascista, de derecha extrema. Ese significado eventual no permanecerá por mucho tiempo porque no tiene teoría alguna que lo funde. Es una denigración superficial retórica del oponente" (Dussel, 2006b: 93).

En definitiva, sin una correcta interpretación de la categoría de pueblo es imposible explicar el complejo proceso que tiene lugar en las transformaciones históricas, con lo cual será aún más complicado describir correctamente la naturaleza del *poder* en todo su afanoso recorrido por el *campo político*.

2.2. El despertar de la *conciencia crítica*: así nace el pueblo y su poder liberador

Para comprender realmente el "surgimiento" del pueblo, debemos comenzar por ahondar en la cuestión de cómo las víctimas llegan a ser conscientes de su terrible opresión. Dussel en su *Ética de la Liberación* explica cómo tiene lugar la toma de conciencia de aquellos seres humanos que se encuentran terriblemente alienados desde la experiencia que vivió Rigoberta Menchú, como mujer pobre; por su condición de campesina; dominada por un sistema machista; discriminada por su raza morena, por el hecho de proceder de una etnia maya (conquistada hace más de quinientos años); y

explotada cruelmente por el sistema capitalista norteamericano. Cinco terribles dominaciones. Ésta es la inhumana experiencia que hoy viven millones de mujeres en todo mundo, y de la que se debe partir en todo discurso que despleguemos a la hora de hablar de *capitalismo*.

Antes de que la crítica aparezca, la injusticia y el sufrimiento vivido por los oprimidos y excluidos de un sistema político son interpretados como un momento de la misma "naturaleza de las cosas" (Dussel, 1998b: 416). Todo pareciera que deba ser así, que siempre fue así. Se vive entonces desde una sabiduría popular sin crítica todavía, sin tener conciencia plena de su estado real de opresión. Pero un día todo comienza a cambiar, porque, en el fondo, la naturaleza de esas cosas, que antes aparecía sin contradicciones, poco a poco va desfigurándose, como degradándose por una permutación, una revolución interna que empieza a expandirse irreversiblemente y a crecer en una *nueva conciencia*, en una nueva forma de *mirar el mundo* y *hacerse cargo* de él. Ciertamente, así es cómo la realidad empieza a descubrirse como algo realmente falso, contradictorio con la propia vida y dignidad humana, y entonces ya todo se pone en cuestión: "¿Por qué nos rechazan?", "¿Por qué al indígena no lo aceptan?" o "¿por qué los extranjeros no nos aceptan como indígenas?". A partir de este preciso instante, como expresa Dussel (1998b: 417), "comienza la toma de conciencia ético-crítica de esa opresión-exclusión, del hecho de ser víctimas", que dará lugar, más tarde, a la lucha por el reconocimiento de la dignidad de los que han sido repudiados por el sistema opresor y despojados, por tanto, de los derechos humanos. En todo caso, la víctima al descubrirse negada, encubierta, toma plena conciencia del sí mismo positivo, es decir, este despertar de la conciencia crítica posibilita la afirmación de su *ser valioso*, esto es, la afirmación de la propia cultura, y que es vivido como un reencuentro con una dignidad perdida, robada:

> La afirmación plena y *positiva* de la propia cultura hoy, en el sistema mundial vigente, es imposible sin dos momentos previos: 1) el descubrimiento, hecho por las mismas víctimas primeramente, de la opresión y exclusión que pesa sobre su cultura, 2) la toma de conciencia *crítica* y autorrefleja sobre lo valioso de lo propio, pero que se recorta afirmativamente como acto dialécticamente antepuesto y con respecto a la materialidad como negatividad. (Dussel, 1998b: 416)

La *conciencia de la negatividad* (al descubrirse a sí mismos como los excluidos y explotados) puede hacer que el oprimido llegue a creer totalmente en la lucha (junto a los demás que también se descubren oprimidos y explotados) como el *medio* más

idóneo para alcanzar la dignidad que le está siendo negada. Sin duda, es ante todo un proceso de *construcción* de un proyecto que comienza al principio con el despertar de la conciencia crítica-monológica del oprimido, y se convierte más tarde en un *acto comunitario*, de consenso (crítico), que creará un bloque, el "bloque de los oprimidos y explotados" de un sistema político, el cual gestará desde el terrible sufrimiento todo un proyecto de liberación. Como bien afirma Dussel (1998b: 422), "este pro-yecto es fruto de la razón crítico-discursiva (pero también, como veremos, de una razón crítica de factibilidad instrumental), porque hay que irlo decidiendo democrática, simétrica, participativamente sobre la marcha, "con los demás"". Veamos ahora esta idea en relación al *poder político.*

El pueblo, como aquel "bloque humano" formado por los que viven insatisfechos en sus necesidades básicas debido a la opresión o exclusión que puedan padecer, se opone, por su condición humilde y popular, a las élites, a las oligarquías y, en definitiva, a las clases dirigentes de un sistema político. Ellos, los *despojados de los derechos*, los que son tantas veces repudiados por su situación mísera, toman ahora real conciencia de sus necesidades insatisfechas, y desde una crítica deconstructiva contra todo sistema que le obstaculice la vida, esto es, que les reprima su Voluntad de Vivir, se transforman en verdadero actor colectivo político que lucha a muerte contra sus opresores. Lo cierto es que el pueblo como *motor* de la propia Historia es el fundamento de un nuevo y prometedor comienzo en el horizonte humano, aunque, claro está, no es necesario explicar el hecho de que también puede ocurrir que un determinado pueblo fracase en tal estimado propósito. De esta manera explica Dussel la categoría política de pueblo, y junto a ella descubrimos un nuevo sentido de *poder político* nacido desde la Voluntad de Vida de los negados:

> El pueblo aparece en coyunturas políticas críticas, cuando cobra conciencia explicita del *hegemón analógico* de todas las reivindicaciones, desde donde se definen la estrategia y la tácticas, transformándose en un *actor*, constructor de la historia desde un nuevo fundamento. Tal como lo expresan los movimientos sociales: "¡El poder se construye desde abajo!". (Dussel, 2006b: 91-92)

En contra de la visión reductiva e imprecisa que muchos pensadores europeos-norteamericanos tienen sobre el poder, Dussel defiende que éste se construye realmente *desde abajo* porque nace de las mismas entrañas de la comunidad, como *combustible*

para el aumento y permanencia de la vida humana. Por eso, podemos afirmar que un pueblo sin poder es en realidad un pueblo *hambriento* de justicia.

El enfoque metafísico que propone Dussel parte de que las víctimas del sistema político no pueden desarrollar sus vidas plenamente porque su Voluntad de Vivir ha sido negada radicalmente por la Voluntad de Poder de los poderosos. Pero, en efecto, es desde esa voluntad del pueblo, de su *querer vivir* innato contra toda adversidad y dolor, que se despliega viva la *fuente creadora* de lo nuevo histórico: la esperanza de un mañana distinto y hermoso empieza ya a brillar con sutileza en la conciencia de los que no tienen nada que perder. Y, como afirma Dussel (2006b:94), el que nada tiene que perder es el único libre ante el futuro. En este sentido, el pueblo, como actor político que vive *desde abajo*, en la *sombra* más oscura, tiene certeza de ello, lo sabe mejor que nadie. Por eso, desde la voluntad de los sujetos que *quieren vivir* se adquiere el *ethos* de la valentía y creatividad que hace posible toda transformación política. Ahora bien, sin esta voluntad, el pueblo jamás podría llegar a la construcción de un nuevo orden futuro hegemónico. Por tanto:

> Esta voluntad es la primera determinación de un momento del desarrollo del concepto de poder. La mera *potentia* se transforma en algo nuevo, distinto, que opera desde los oprimidos, desde los excluidos, desde la exterioridad. Voluntad como querer que el Otro viva; voluntad metafísica como solidaridad, como creación. (Dussel, 2006b: 95)

Si la Voluntad de Vida es la primera determinación de este poder propio del pueblo, el consenso crítico será entonces la segunda. Ya no podemos hablar únicamente del poder que se origina desde la unión de múltiples voluntades que, como última instancia de la soberanía, deciden consensualmente (*potentia*), porque verdaderamente es mucho más que todo eso: "su conciencia crítica crea un consenso *crítico* en su comunidad oprimida, que ahora se opone como disidencia al consenso *dominante*" (Dussel, 2006b: 96). Como bien expresa nuestro filósofo, ese consenso crítico del pueblo no fue descubierto ni por la Escuela de Frankfurt, ni tampoco por Habermas. Éstos, a fin de cuentas, no pudieron articular la "teoría crítica" con los actores políticos. La tercera determinación es la factibilidad, pero factibilidad ahora como *liberación*, cuyo propósito se arroja completamente hacia la creación de una nueva hegemonía para transformar parcial o radical el sistema político vigente que no cumple con la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana (Dussel, 2006b: 97). Se trata,

por tanto, de las tres determinaciones de un poder que se lanza a la *destrucción* de lo viejo y a la *creación* de lo nuevo, *hiperpotentia* lo llamará Dussel. En efecto:

> Si la *potentia* es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la *potestas* en favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad de pueblo (que A. Negri simplemente elimina en vez de ubicarlo en su justo lugar) que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales. (Dussel, 2006b: 97)

Como señala el filósofo mexicano, esta *hiperpotentia*, como poder del pueblo, se manifiesta desafiante ante la *potentia* (ahora como *poder dominador*). Ante ella, efectuará la transformación de la *potestas* al servicio del pueblo. Dussel nos recuerda cómo el pueblo español derrotó en armas al ejército de Napoleón, o cómo el pueblo iraquí fue derrotando a la potencia militar más desarrollada de la historia[181]. De lo que se trata, al fin y al cabo, es de mostrar que las grandes revoluciones surgen cuando la vida de los pueblos ya no puede soportar más sufrimiento del que difícilmente aguanta. Entonces, como si de un gran terremoto se tratara por su enorme fuerza contenida, el pueblo desde su Voluntad de Vida se *levanta* al fin, se rebela, haciendo tambalear de manera sorprendente los cimientos de ese orden fetichizado, tan corrupto, que sigue manteniéndose en un estado permanente de total desprecio a la Vida. Por todo ello es necesario expresar con suma claridad que toda revolución popular no deja de ser una manifestación de la Vida misma en defensa de la dignidad humana, cuando ésta es negada, despreciada, como se desprecian las cosas más banales de nuestro mundo. No es, por tanto, un mero ejercicio violento sin más, dirigido contra seres humanos, como suelen interpretar muchos pensadores modernos de nuestro tiempo. Porque, este insólito hecho, como veremos más adelante, viene a ser un presupuesto de suma importancia para la Política de la Liberación, para la liberación de los pobres del mundo.

Pero además, estimamos oportuno señalar que para comprender el sentido concreto de *hiperpotentia* haya que saber articular correctamente las categorías de *pueblo*, *cultura popular*, *revolución* y *poder*, ya que todas ellas son determinantes para distinguirla del significado que se ha descrito anteriormente del poder como *potentia*.

Ciertamente, como contempla el filósofo latinoamericano, una revolución es efectuada por el pueblo desde una cultura popular. El pueblo crea una cultura *exterior* al

[181] También puede recordarse el impresionante papel que jugó el pueblo vietnamita en contra del poder dominador norteamericano.

sistema vigente. Esa cultura es el rostro silenciado de una larga historia de opresión, y se apoya en símbolos y mitos, sin los cuales todo proyecto revolucionario sería antipopular y, en cierto modo, estaría por ello condenado al fracaso. En efecto:

> El pueblo produce símbolos; también la oligarquía se los puede apropiar. Si un proyecto revolucionario no es simbólico al nivel concreto de la creencia de nuestro pueblo, nunca podrá ser realmente revolucionario ni popular. La cultura popular, nacida desde la exterioridad del sistema, es real, es nuestra. Pero se la ignora y se la niega y se la considera analfabeta; su simbología no es comprendida. (Dussel, 2006a: 216)

Estos símbolos y mitos están incorporados en el arte popular, en la música, en el folklore, en la lengua y en las tradiciones del pueblo. Pero puede ocurrir que ese arte sea cómplice del mismo sistema opresor, y, entonces, puede servir para mantener al pueblo *dormido*, o puede, por el contrario, ser crítico con el sistema político fetichizado, convirtiendo así al pueblo en verdadero liberador. En todo caso, "había que considerar que en la cultura popular están dados todos los elementos sincréticamente confundidos. Por una parte está el sistema introyectado; por otra parte está igualmente lo más crítico del sistema" (Dussel, 2006a: 217). El pensador mexicano pone como ejemplo el tango *Margot* de Celedonio Flores para mostrar cómo se desarrolla esa crítica social desde el folklore. Margarita era una muchacha que vivía en un barrio de Buenos Aires, y tuvo que vender su cuerpo a un aristócrata para poder vivir: "Es toda una erótica que al mismo tiempo es una crítica social, porque pinta la estructura de la "periferia" de Buenos Aires, donde el muchacho pobre grita –y por eso el tango es tan triste–" (Dussel, 2006a: 218), grita por el dolor de sentir como le han robado a su chica. Así, mientras el hombre del "centro" exige a su mujer oligarca que sea virgen, "prostituye" a la mujer del pueblo. Ese es el arte liberador crítico que encierra toda una protesta social. Pero también ese arte puede tener otras intenciones, cuando "se edulcora, y se reviste de los modos del sistema y canta cuestiones "universales", para dar ánimo, para enseñar a vivir dentro del sistema: es el opio" (Dussel, 2006a: 218). En este caso, no puede haber crítica alguna; no puede haber, por tanto, *liberación*.

Un símbolo esencial en la cultura popular mexicana es la Virgen de Guadalupe. Ella se convirtió en todo un símbolo fundacional de la conciencia criolla nacional que le acompañó en su lucha revolucionaria por el arduo camino de la liberación, porque todo proceso revolucionario necesariamente se apoya en símbolos populares que van a

brindar un sentido profundo de justicia a esa *lucha*, y, sobre todo, van a encender la mecha de la valentía y del coraje del pueblo para enfrentarse a sus poderosos opresores:

> Cuando el cura párroco Miguel Hidalgo, liberador y fundador de México, busque una bandera para los ejércitos populares que capitanea contra los españoles en 1810 en Michoacán, por unánime acuerdo se toma un estandarte de la Virgen de Guadalupe: el que se usa en las procesiones. Y el cura Morelos, general sucesor de Hidalgo, exigía a los soldados criollos de la liberación que llevaran en sus sombreros por único distintivo "una divisa de listón, cinta, lienzo o papel, en que se declarara ser devoto de la santísima imagen de Guadalupe". (Dussel, 2006a: 239-240)

Además de sus símbolos, que mantienen a los oprimidos unidos formando un gran y consistente "bloque humano", el pueblo necesita también de la fe en sí mismo para que pueda efectuarse el tan deseado *cambio histórico*. Como expresa Dussel (2006a: 328, nota 92): "La *fe* es "tener por verdadero" lo que el otro nos revela –cuya verificación será *a posteriori*, cuando se haya constituido un mundo nuevo–. Los revolucionarios tienen fe en su pueblo, *esperan* la utopía (como dice Bloch en *Prinziphoffnung*), aman". En todo caso, este amor es el fundamento de las revoluciones populares, cuando la *fuerza* humana del pueblo lucha por *construir* la Vida que las clases opresoras van destruyendo cada día desde el odio, o desde la más desagradable ignorancia, que tal vez sea mucho peor. Evidentemente, el amor es un fuerte sentimiento que aumenta el valor de los seres humanos en cada acción dolorosa que éstos efectúan en contra de quienes se encargan de destruir utopías y esperanzas. En todo este asunto, debe quedar claro que el pueblo en su proceso revolucionario ya no está oprimido, es *realmente* libre.

No obstante, para comprender lo esencial del proceso revolucionario, tenemos que partir de estos tres factores: a) el sufrimiento y la opresión de seres humanos, b) los símbolos y mitos populares, y c) la *fe* en el pueblo. Estos factores van construyendo la fortaleza y la unidad necesarias para impulsar a los pueblos a rebelarse contra sus enemigos, a plantarles cara a su política dominadora. Por tanto, se podría afirmar que los sufrimientos y padecimientos humanos provocan la crítica al orden político; los símbolos y mitos otorgan identidad popular; y el amor a la patria y la fe del pueblo dan lugar a la convicción de que otro mundo es posible, y que merece, por ello, arriesgar la vida. En cualquier caso, consideramos que sin estos tres factores no podría darse nunca una verdadera *hiperpotentia*.

Pero demos un paso más, porque sin duda el proceso revolucionario es bastante complejo, y, a veces, no se llega a comprender su verdadera finalidad. Ante todo, como indica Dussel (2006a: 299), es necesario afirmar que todo proceso revolucionario "es la "*escuela*" *de los pueblos*, que va desde la lucha prerrevolucionaria e incluye la *época de transición* al nuevo orden". Se trata, por así decirlo, de un proyecto revolucionario de liberación histórica de los pobres y oprimidos en el que hay que formar *creativamente* al pueblo desde su historia e identidad propias. Es todo un proceso de transformación en el que la cultura popular, que estaba antes aplastada y sometida por una Voluntad de Poder que negaba su dignidad, llega a convertirse en revolucionaria al destruir "la negación que le impedía crecer, crear, vivir" (Dussel, 2006a: 300). Se podría describir, pues, como una real *metamorfosis histórica* en la que la *creación*, *creatividad* y *crítica* tienen un papel protagonista inigualable.

La utopía cobra así un sentido revolucionario-histórico cuando se tiene la total certeza de que otro mundo es posible. Sólo el ser humano revolucionario es capaz de concebir este presupuesto con total credibilidad y confianza. Por eso, el futuro existe sólo para quienes tienen fe en el pueblo, y se manifiesta como respuesta a un pasado que permanece *en espera*, un pasado que todavía no ha *cerrado* completamente sus estrechas puertas a la Historia, porque, como dice nuestro filósofo mexicano: "como utopía positiva y realizable, el futuro llama al presente sin ruptura total con el pasado" (Dussel, 2006a: 304). Así, el proceso revolucionario, como proyecto de liberación, contiene una misma identidad popular-comunitaria e histórica que no ha perdido su esencia en el trascurso del tiempo, porque, querámoslo o no, el proyecto de liberación de un pueblo puede, a veces, perdurar durante siglos, ya que es un proceso muy complejo que no podemos controlar. Efectivamente:

> El proyecto de liberación cultural es, simultáneamente, de liberación *popular*, *nacional*, es decir, de *identidad* del "nosotros" comunitario del pueblo histórico, que pasa desde Amerindia, la época colonial, la época neocolonial capitalista para, atravesando diversos modos de producción (y también de producción cultural), adentrarse en la nueva edad de la formación social concreta, histórica. Sin este proyecto, que asume con continuidad (y al mismo tiempo con rupturas internas: de allí el concepto de analogía) lo propio y humano en general (*lo mundial*), el pasado desde el futuro en el presente, habría imitación de lo extraño y, por ello, alienación cultural. (Dussel, 2006a: 304-305)

Se debe aclarar que *lo extraño* es todo aquello que el pueblo no contempla como propio, y que la cultura dominante le impone como si realmente lo fuera. Pero, ante

todo, debemos comprender que si el pueblo careciera por completo de un proyecto de liberación articulado desde ese *nosotros comunitario*, éste no tendría ningún problema en aceptar *lo ajeno*, con lo cual terminaría por imitar y adoptar otros valores y costumbres que no pertenecían a su mundo original, asunto que complicaría en gran medida el *poder* poner en marcha todos los mecanismos necesarios para su liberación. En este sentido, toda *imitación*, por tanto, no deja de ser una ciega *alienación*.

Desde la *hiperpotentia* como "estado de rebelión", los pueblos se levantan desde su genuina Voluntad de Vida y fe en sí mismos, y dirigidos contra la *potestas* –que ejerce una tiránica dominación y represión– recuerdan quién es la última instancia del poder. Como expresa Dussel, más allá del "estado de derecho", que ha sido fetichizado por el liberalismo por encima de la vida de los excluidos del sistema, el "estado de rebelión" se abre como la única alternativa posible para la justicia. ¿Quién podría negar ahora que los pueblos pobres tengan la última palabra en la Historia?:

> En Buenos Aires, el pueblo argentino, engañado por el BM y el FMI, instrumentos del imperio y de una élite fetichizada nacional, el 20 de diciembre de 2001 salió a las calles en masa para oponerse a un decreto que declaraba el "estado de excepción" para paralizar las movilizaciones. Bajo la consigna: "¡Qué se vayan todos!" (es decir, la *hiperpotentia* recordaba a la *potestas* quien es la última instancia del poder), cayó el gobierno de Fernando de la Rúa. (Dussel, 2006b: 98)

3. La "construcción" del *poder político* desde la *exterioridad* del orden hegemónico. Los tres momentos de lo políticamente *nuevo*

Una vez comprendido la categoría de pueblo y el tipo de poder que le acompaña (la *hiperpotentia*) es hora de "soldar" teóricamente las piezas que forman la estructura compleja del *poder político* propio del horizonte de la *exterioridad*. Por eso, al igual que en la segunda parte describimos todos aquellos niveles y esferas que juegan un papel esencial en el despliegue del *poder político* (la acción estratégica, las instituciones y los Principios políticos), en esta última parte de lo que se trata es de *deconstruir* todo lo erigido anteriormente, para "edificar" conceptualmente los cimientos que levantarán otro sistema político más eficaz. Por ello, analizaremos cómo tiene lugar y acontece en el horizonte de la historia lo extraordinariamente *nuevo*. Todo este asunto lo abordaremos, claro está, desde la lógica que nos brinda el discurso de la Política de la Liberación, que describe de forma elocuente y audaz cómo el pueblo va construyendo esa *fuerza* humana tan poderosa con la que irá derribando una por una todas las viejas

estructuras que ya no sirven, que ya no van dirigidas, por tanto, a la producción, reproducción y desarrollo de la vida, para, después, transformarlas en otras nuevas que respondan lo más humanamente posible a las demandas populares de los más pobres y excluidos del sistema político al que llamamos mundo. Ahora bien, a la hora de explicar este nuevo poder surgido en la *exterioridad* del sistema, ya no hablaremos de factibilidad política como uno de los niveles que hacen posible el *poder político*, sino de praxis de liberación; pero tampoco hablaremos del papel de las instituciones políticas como *mediaciones* del poder, sino más bien de su inevitable transformación por el hecho de que éstas ya no tendrán sentido para los ciudadanos, motivo por el cual los propios Principios políticos se describirán ahora concretamente como Principios de liberación. Sin embargo, a diferencia de la segunda parte donde se describieron a éstos al final, en esta tercera parte, crítica, dichos Principios serán abordados al comienzo, pues, como indica Dussel, aquellos políticos que construyen la novedad en la historia, y que, por ello, se juegan la vida por las víctimas, deben partir de unos principios sólidos que guíen sus pasos. En este sentido: "Tienen conciencia de conducir sus acciones y la transformación de las instituciones políticas a partir de exigencias normativas de las que pueden responder claramente, con razones" (Dussel, 2006b: 11).

3.1. Los Principios políticos de liberación: *conciencia crítica* y *deber de transformación institucional* como orientadores del ejercicio del *poder político* del pueblo

En esta tercera parte se explicarán los Principios que moverán y motivarán a los actores políticos a luchar contra aquellos regímenes y sistemas que, por no cumplir debidamente con las demandas sociales, desobedecen al pueblo y se vuelven ilegítimos, corruptos. Sirven, por tanto, de guía en toda gesta revolucionaria y transformadora, y en toda "pretensión crítica de justicia política", más allá del orden legítimo establecido, por supuesto:

> Estos principios normativos críticos son, entonces, principios que constituyen e iluminan las acciones liberadoras y la transformación de las instituciones, los que permiten descubrir los errores y que, por último, obran como criterio de corrección de las injusticias cometidas. Sin principios, el político que intentara ser crítico, quedaría en medio de la tormenta como un capitán de barco sin brújula: ¡estaría perdido! (Dussel, 2006b: 109)

Sirviéndole de inspiración en su Política de la Liberación, Dussel tendrá presente los Principios políticos que defendió Emiliano Zapata. Al respecto, el Principio material crítico expresa: "¡La tierra para los que trabajan con las manos!", el Principio de legitimación crítico dice: "¡Siempre tomaremos las decisiones juntos, y después que nadie se raje!" y el Principio de factibilidad crítica grita: "¡Empuñemos las armas!" (Dussel, 2006b: 100).

Cuando el político cumple realmente con una "honesta pretensión crítica de justicia" –nos dice el propio Dussel– se podrá concluir que respeta y se entrega incondicionalmente al ejercicio de una verdadera política, siempre servicial con los más débiles y desfavorecidos de un sistema.

Por otro lado, como se ha dicho anteriormente, los filósofos políticos de los Estados metropolitanos de Occidente tienen en la actualidad una visión un tanto negativa e imprecisa del papel que tienen las revoluciones en las sociedades, puesto que piensan que si éstas tuvieran lugar en sus propios Estados, se llegaría a un caos que haría peligrar la estabilidad política conseguida desde hace ya varios siglos, algo impensable en el ámbito del sistema neoliberal mundial, e inimaginable, por supuesto, para la hegemonía que Occidente ha ido construyendo en todo el mundo. Por eso mismo, estos pensadores suelen partir del sistema político-económico occidental, al que no cuestionan apenas, por ser para todos ellos el único escenario posible para el verdadero cumplimiento de unos derechos humanos universales, hecho que, a nuestro juicio, deriva en una concepción equívoca del *poder político*, pues no se ha interpretado correctamente ni el origen histórico, ni el fin que persiguen dichas revoluciones, así como tampoco aquello que las motiva y efectúa. Además, es preciso partir de categorías tales como *centro-periferia*, *totalidad-exterioridad*, *hegemónico-antihegemónico* y los *principios materiales* para comprender este asunto.

Como expresa Dussel, los Principios normativos críticos son *negativos* en relación a una *positividad* injusta. Cuando un sistema político no cumple debidamente con su responsabilidad, produce víctimas. Se origina entonces un estado de ilegitimidad (los ciudadanos no pueden satisfacer sus diversas necesidades sociales, culturales, religiosas, etc.) que es descubierto por el hecho terrible de que los seres humanos experimentan en sus corporalidad viviente la falta de eficacia política del sistema, al ser éste incapaz de garantizarles una vida digna. Por eso, los verdaderos políticos, los que

actúan por vocación, parten de la solidaridad[182] por todos aquellos que han sido humillados o ninguneados políticamente, y desde ella dejan de creer en la bondad del sistema. Surge así la *conciencia crítica* de los excluidos, que pone en evidencia la no-verdad del sistema, o lo que es lo mismo, su no-legitimidad. Como indica Dussel (2006b: 101), tomando como referencia a Marx, es el momento del "ateísmo de la totalidad vigente", porque en este preciso instante se deja de creer en el sistema político, en su divinidad.

Como la *crítica* es el fundamento de toda *transformación* que se efectúe en un sistema político determinado, y que probablemente podría dar lugar al surgimiento de otro sistema mucho más justo y solidario, el filósofo mexicano articula todo el proceso de transformación política desde dicho fundamento. Es, por tanto, una categoría central en la Política de la Liberación que hay que tenerla muy en cuenta; poco utilizada además por otras filosofías de carácter político o ético. En todo caso, los Principios políticos críticos quedan englobados en la siguiente formulación: "¡*Debemos criticar*, o *negar*, como sostenible, a todo *sistema político* o a las acciones o instituciones cuyos efectos negativos son sufridos por víctimas oprimidas o excluidas!" (Dussel, 2006b: 101-102). Toda *crítica* lleva, por tanto, una *negación* que es necesaria superar.

3.1.1. El Principio material liberador en el ejercicio del *poder político* del pueblo: "pretensión política *crítica* de verdad práctica"

Partimos de la visión crítica que Dussel ha ido desarrollando acerca de la realidad histórica-social: existen seres humanos que no pueden producir, reproducir y aumentar sus vidas porque se les han excluido de la comunidad, son las víctimas de un sistema político.

La política empieza su andadura gracias a la Voluntad de Vivir de los seres humanos, cuando éstos ponen los medios necesarios para conseguir que la vida pueda cumplir con sus exigencias propias y esenciales. Por eso mismo, ninguna política en sí debe olvidar que la vida humana como tal forma el *contenido* último de toda acción e institución. En su efecto, "el político de vocación está llamado a obrar a favor de la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos" (Dussel, 2006b: 102), porque, al fin y al cabo, la vida de la víctima exige tal obediencia a la comunidad. Sólo

[182] Para Dussel (2006b: 101) esta solidaridad es un sentimiento superior a la fraternidad que se halla en el "nosotros" de la comunidad hegemónica.

de esa manera, desde la afirmación de la vida del pobre y del oprimido, la vida futura de la comunidad política podrá de alguna manera *evolucionar* hacia formas históricas superiores:

> La mera reproducción de la vida del pobre exige tales cambios que, al mismo tiempo, produce el *desarrollo civilizador* de *todo el sistema*. Afirmación de vida de la víctima es crecimiento histórico de la vida toda de la comunidad. Es a través de la solución de las insatisfacciones de los oprimidos, los últimos, que los sistemas históricos han progresado. (Dussel, 2006b: 102)

Los representantes políticos son aquellos actores que, desde una cierta conciencia de responsabilidad, están *llamados* a respetar y proteger los derechos de los seres humanos de la comunidad que ellos mismos representan. Ahora bien, toda conciencia política vocacional ha de partir necesariamente de unos principios sólidos y firmes, que deben imponérseles como una devoción incorruptible a la hora de defender la vida comunitaria. Por eso, toda conciencia política tiene que consolidar de alguna manera el Principio crítico que preexiste en toda responsabilidad política para con las víctimas del sistema, porque, se quiera o no, sin este Principio, la responsabilidad de los representantes se trasformaría en un desacato a la autoridad y justicia de los pueblos. En consonancia con esto, Dussel (2006b: 102-103) enuncia así el Principio crítico general de los que deben estar al servicio de su comunidad: "¡Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas, descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumentará la vida de toda la comunidad!".

Como ya vimos, los *campos ecológico*, *económico* y *cultural* forman la esfera *material* de la política, ya que todos ellos hacen referencia al cumplimiento de las reivindicaciones de la vida de los ciudadanos de una comunidad. Pero además, cada uno de estos *campos* está vinculado a unas exigencias particulares. De esta manera, la *subesfera ecológica* está relacionada con la posible extinción de la vida humana debido a la destrucción del planeta Tierra:

> Lo nunca previsto es hoy posibilidad: desde la bomba atómica y la escalada de contaminación creciente del planeta Tierra la desaparición de la vida es una inminente posibilidad. Desde ese límite absoluto, la contaminación acorta vidas, produce falta de calidad suficiente de salud en la población, y en general degrada las condiciones de la corporalidad viviente de los ciudadanos. (Dussel, 2006b: 103)

Como expresa Dussel, el Principio material obliga a los políticos a buscar soluciones inteligentes y sensatas ante un futuro que se nos presenta realmente incierto, debido a la falta de responsabilidad de los seres humanos con respecto al medio natural. El autor mexicano enuncia de esta manera el Principio ecológico crítico de la política: "¡Debemos en todo actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una *vida perpetua*!" (Dussel, 2006b: 104). Es entonces necesario y urgente tomar conciencia plena del terrible problema que supone para la permanencia de la Vida no tener en cuenta los límites de los bienes no renovables, de lo contrario, significaría su posible agotamiento en un futuro próximo. Por eso, dicho Principio obliga a los políticos a tomar medidas para diseñar un programa de ahorro ecológico tal que posibilite una vida suficientemente próspera para los habitantes terrestres en el presente y en el futuro. Significaría, por decirlo así, una reconciliación del ser humano con la naturaleza, y, por supuesto, con la misma Vida.

En relación a la *subesfera económica*, el sistema capitalista, que, como se sabe, impera con total hegemonía en el mundo, ha pasado a convertirse en un peligro inminente para la mayoría de las sociedades humanas. En este sentido, como el sistema capitalista se erige, sencilla y llanamente, por el criterio de aumento de la tasa de ganancia, resulta bastante beneficioso para éste llevar a cabo diversas actuaciones que se apoyan, si es necesario, en una tecnología destructiva con la vida del planeta Tierra. Además, hay que tener en cuenta que como este sistema económico tiene como fin último dicho aumento de capital de las grandes corporaciones (y no de la vida humana), sus determinadas acciones llevan incorporadas una importante reducción de salarios de los trabajadores que, acompañada de una explotación de los mismos, permite la aparición de regiones de la Tierra en las que sus habitantes se encuentran sumidos en una gran miseria que les deja sin recursos suficientes para poder desarrollar y aumentar sus vidas con dignidad. Partiendo de este terrible hecho, Dussel (2006b: 104) enuncia así el Principio económico crítico: "¡Debemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital!". Con respecto a una posible solución, Dussel (2006b: 104) nos aconseja buscar otras opciones inspiradas en "las nuevas experiencias populares de economía social alternativa".

Por último, para Dussel es necesario superar el eurocentrismo propio de la Modernidad y afirmar la multiculturalidad desde el enfoque de la *subesfera cultural* política. El Principio cultural crítico de la política es enunciado de esta manera:

"¡Debemos apoyar la *identidad* cultural de todas las comunidades incluidas dentro del sistema político, y defender la *diferencia* cultural cuando se intente homogeneizar las culturas y las lenguas de la población desde la dominación de una de ellas (la criolla o mestiza moderna europea) con la exclusión de las otras!" (Dussel, 2006b: 104).

3.1.2. El Principio crítico-democrático en el ejercicio del *poder político* del pueblo: "pretensión política *crítica* de legitimidad"

Es más que evidente que el sistema actual produce víctimas, las cuales se unen formando un bloque, el "bloque de los oprimidos y excluidos", como hemos visto. Dichos excluidos se organizan a su vez estableciendo una comunidad de seres humanos que han tomado conciencia de su *estado de opresión*. Ha llegado, por así decirlo, el momento oportuno de crear un nuevo consenso más allá del consenso vigente en el que los oprimidos formaban parte, pero como víctimas del *poder hegemónico*. Tiene lugar entonces el *disenso*. Se trata, pues, de un *consenso crítico* que se opone de manera rotunda al consenso "legítimo" por descubrirlo perverso y antidemocrático, porque el poder ejercido por el "bloque histórico hegemónico" ha dado lugar a la aparición de víctimas que, al no participar simétricamente (democráticamente) ni libremente como los demás ciudadanos, no pueden desarrollar sus vidas con normalidad. Estos excluidos terminarán por organizarse en nuevos movimientos sociales que cobrarán conciencia plena de su opresión. Sin lugar a dudas, la lucha de los débiles, desde la crítica al sistema hegemónico, abrirá un espacio *solidario* donde emergerá triunfante la verdadera democracia, la humilde democracia de los pobres. En efecto:

> Poco a poco crean *consenso* sobre su situación intolerable, de la causa de su negatividad, de la necesidad de la lucha. Ese consenso es un consenso *crítico* que ahora crea *disenso* ante el antiguo acuerdo *vigente* que constituía a los mismos oprimidos o excluidos en la masa obediente del poder "como dominación legítima" (en la definición de M. Weber, que en realidad era el *poder fetichizado*, con legitimidad *aparente*). El consenso de los dominados es el momento del nacimiento de un ejercicio *crítico de la democracia*. (Dussel, 2006b: 105)

Una sólida y real democracia es, por tanto, la que nace desde la crítica de aquellos seres humanos que están situados *fuera* del sistema y no pueden reproducir ni desarrollar sus vidas con plenitud. Precisamente es esa crítica al orden vigente la que hace posible la *unión* de las víctimas, que lentamente van constituyendo un *nuevo y creador* poder, que se desplegará en lucha contra el poder dominador del sistema

político opresor. Estamos ante una *democracia liberadora* de los lazos que oprimen los derechos de los seres humanos. Por supuesto, esta auténtica *democracia* es completamente distinta a la democracia liberal que impera hoy en Occidente. Dussel (2006b: 105) describe este Principio crítico de esta manera: "¡Debemos alcanzar *consenso crítico*, en primer lugar, *por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos*, de las víctimas del sistema político, porque son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente!".

Como piensa Dussel, no se trata solamente de que los excluidos sean incluidos en el antiguo sistema democrático, como piensan muchos filósofos europeos-norteamericanos, caso concreto de Habermas. En este sentido, toda crítica al sistema político, por su ineficacia, exige una verdadera transformación del mismo, porque sería improbable que desde tal sistema opresor las víctimas pudieran algún día alcanzar una situación política donde fueran reconocidos y respetados sus derechos esenciales. De todas formas, en la mera *inclusión* del Otro (de los oprimidos o excluidos) en el sistema político hegemónico, el poder dominador seguiría ejerciendo su irracionalidad y violenta política porque se encuentra verdaderamente carcomido. Así lo concibe el filósofo mexicano:

> Los excluidos presionaron siempre (aun en el *demos* griego, para llegar a la *isonomía*, al "igual derecho") por participar en la creación del consenso, y esta lucha por el reconocimiento de sus derechos exigió transformar el sistema democrático vigente y abrirlo a un grado superior de legitimidad, y, por lo tanto, de participación, es decir, de democracia. Los excluidos no deben ser *incluidos* (sería como introducir al Otro en lo Mismo) en el *antiguo* sistema, sino que deben participar como iguales en un *nuevo momento institucional* (el *nuevo* orden político). No se lucha por la *inclusión* sino por la *transformación* –contra Iris Young, J. Habermas y tantos otros que hablan de "inclusión". (Dussel, 2006b: 106)

En cualquier caso, toda lucha de los pueblos contra sus opresores nace de la Voluntad de Liberación de los seres humanos que se unen para exigir un cambio en el sistema (ya sea parcial o total) que permita una nueva alternativa política, ya que el viejo y fetichizado sistema en el que se encuentran ha sido incapaz de reconocerles como ciudadanos con derechos. Por eso, todo nuevo consenso viene a ser un disenso que abre una gran brecha, hiriendo de muerte al mismo sistema que se erige todavía como hegemónico –pero que ya no puede sostener su legitimidad porque ante sus ojos aparece el rostro soberano de sus víctimas– y, finalmente, ese orden vigente, que parecía indestructible, termina por derrumbarse al perder su *legitimidad*, su *verdad* y su *poder*.

En el extenso e interminable camino que va construyendo en cada paso la libertad humana, junto a los límites de nuestra particular "pretensión democrática" que empaña tantas veces el horizonte histórico de irracionalidad, violencia y muerte, el Otro es siempre una *puerta abierta* a la posibilidad de una reconciliación del ser humano consigo mismo. Su triste y agotado rostro aparece *provocando* de forma incansable nuestro hermético y afanado mundo, y aunque tal vez esa interpelación deja tras su paso una gran huella de sangre y dolor que a todos aflige terriblemente, no deja de ser al mismo tiempo una dulce y conmovedora esperanza que en sus mismos alardes trae ya inscrita la *Buena Nueva*. Nadie es más *libre* que el Otro, ni tampoco más *poderoso*.

3.1.3. El Principio de liberación estratégica en el ejercicio del *poder político* del pueblo: "pretensión política *crítica* de liberación de los oprimidos"

Como indica Dussel en sus obras, la *factibilidad* es el último eslabón de la cadena. En primer lugar, era necesaria la afirmación de la Vida en la esfera *ecológica*, *económica* y *cultural* de la víctima; en segundo lugar, era también de crucial importancia la unión de los excluidos, que generaba una auténtica comunidad de la que surgía el consenso crítico; ahora, sin embargo, es el momento de llevar a la práctica un nuevo proyecto histórico que permita la instauración de un orden político más justo. Desde esta perspectiva, se debe advertir que la tarea del político crítico es bastante compleja, infinitamente mayor que la del político comprometido con la permanencia de sus numerosas instituciones vigentes:

> Es allí donde el político de vocación, el político crítico, el ciudadano participativo, tiene muchos escollos que salvar, y ciertamente difíciles. Las acciones e instituciones por realizar deben ser *posibles*. Pero a diferencia de la política de un sistema vigente, que tiene sus tradiciones, tendencias, instituciones instaladas, el que transforma el sistema vigente injusto, se encuentra con muchas mayores dificultades estratégicas. (Dussel, 2006b: 107)

En este sentido, el pueblo en su lucha contra el ejercicio fetichizado del poder del orden vigente, debe tener mayor razón estratégica que la de sus dominadores. Por ello, el Principio político crítico de factibilidad expresa: "¡Debemos obrar lo máximo *posible*, lo que aparece como reformista para el anarquista y suicida para el conservador, teniendo como criterio de posibilidad en la creación institucional (la transformación) la liberación de las víctimas, del pueblo!" (Dussel, 2006b: 107).

Gracias al Principio normativo político crítico, la *hiperpotentia* de los pueblos se alza contra todo obstáculo dominador como una energía creativa que busca liberarse y superar los límites que impone peligrosamente el orden vigente de sus opresores. Por eso, los Principios críticos de la política son necesarios para transformar y crear nuevos sistemas políticos que puedan adaptarse mejor a las demandas sociales, las cuales no fueron cumplidas anteriormente por el antiguo sistema político, ya que se trataba de un orden político que no reconocía ni la dignidad ni la libertad del Otro, de la víctima.

3.2. La *praxis de liberación* del pueblo: el momento estratégico en la *exterioridad*

Hemos visto en qué consiste la *hiperpotentia* de los pueblos. Ahora se trata de articular dicho concepto con la idea de la creación de una nueva hegemonía, ya que la antigua entra en crisis "cuando los intereses de los oprimidos o excluidos no son cumplidos" (Dussel, 2006b: 120). En este caso, se crea una conciencia crítica colectiva que rompe el *consenso* y crea el *disenso*. La antigua hegemonía se ha vuelto antihegemónica.

La praxis de liberación está íntimamente relacionada con el concepto de *hiperpotentia*, pues es un ejercicio por el que lo aprendido se vuelve acción y creación novedosa. Contemplar la vida humana desde sus sufrimientos se convierte en más que un motivo para hacer despertar la *fuerza* poderosa de los pueblos en su resistencia y lucha por restaurar la dignidad que ha sido destrozada violentamente por sus opresores. Se trata de un acto de liberación sin igual.

Ciertamente, los Principios críticos anteriormente descritos nos sirven ahora para comprender al completo el sentido interno de la *praxis de liberación*, pues estos Principios la orientan y motivan en todo momento para que el ejercicio político emprendido se realice con la completa convicción de que lo que se hace es lo que se *debe* hacer.

Pero empecemos por describir con detalle este proceso tan crucial para los pueblos. En primer lugar, se entiende por praxis el *hacer* humano en el mundo. No obstante, al tratarse concretamente de una acción, cabe preguntarse, ¿cuándo un acto en sí es bueno? La respuesta que ofrece Dussel no parte realmente de lo expuesto por la tradición. Recordemos que desde el enfoque clásico se entiende que un acto bueno es aquel que cumple a raja tabla la Ley (normas coactivas), es decir, cuando cumple con el proyecto de un sistema político determinado. Hay, por ello, una identificación entre moralidad y legalidad. Pero demos un paso más porque para el filósofo mexicano este

hecho puede suponer un problema si no diferenciamos correctamente entre un *proyecto de dominación* y *un proyecto de liberación*. Efectivamente:

> Pero, entonces, adviértanlo bien, la ley puede responder a un proyecto de dominación en el que un hombre ha sido reducido a cosa. Es decir, puedo dominar al hombre y cumplir la ley. ¿Qué les parece esto? Puede suceder también que un hombre se juegue por otro hombre en la justicia, pero queda fuera de la ley, porque la ley presente, que es la positiva, puede ser injusta con respecto a un proyecto futuro. Este proyecto, por no estar legalizado, carece de leyes, porque el que está a la intemperie, el pobre, no tiene leyes que lo protejan. El que se juega por el pobre, por lo tanto, va más allá de la ley. Alguien dijo: "La ley está hecha para el hombre y no el hombre para la ley". Cuando dijo esto se transformó en un hombre sumamente peligroso, en un subversivo. (Dussel, 1995: 163)

Está claro que para Dussel la justicia no está sujeta completamente al cumplimiento de la ley, porque la propia ley puede ir en contra de la vida de muchos seres humanos, y además, como nos advierte el mismo filósofo, "la injusticia puede ser también legal" (Dussel, 1995: 164). Desde esta perspectiva, el *proceso de liberación* de los oprimidos, que se opone a la ley del sistema de derecho hegemónico en cuanto ésta no protege debidamente los derechos de los mismos, puede entonces constituirse como un acto bondadoso, pues va dirigido políticamente a la reproducción y desarrollo de la vida de esas víctimas que, por supuesto, son también seres humanos que deben ser atendidos y protegidos. En este sentido, se podría afirmar que la bondad política va mucho más allá de las fronteras legales del sistema hegemónico.

En torno a esta cuestión, existen otras categorías que consideramos importante aclarar, y que en el pensamiento de Dussel han adquirido una relevancia especial. Nos referimos a los conceptos de *coacción* y *violencia*. Ambos van a tener un sentido muy diferente para la Política de la Liberación, y es por eso que pretendemos analizarlos. En este sentido, lo que realmente pretende Dussel es que se haga una justa aclaración de los términos *violencia* y *coacción* legítima (ya que se tienen a confundir), para mostrar así que la lucha de un pueblo por su libertad viene a ser un acto de amor a la vida y a la dignidad de la humanidad más que un ejercicio de mera violencia o terrorismo, en cuya gesta no deja de manifestar un odio inmundo a los seres humanos. En efecto: "Frecuentemente, hoy se habla de terrorismo, de violencia, de "guerra justa", y no se la distingue de la coacción justificable, la de los héroes, por ejemplo la de M. Hidalgo o G. Washington. Es necesario denominar distintamente, con otras palabras, acciones que normativamente tienen sentidos muy diversos, y se las confunden" (Dussel, 2006b: 121). Sin embargo, este tema no deja de despertar polémica entre muchos pensadores,

que, como en el caso de M. Ángel Quintana, no han comprendido muy bien los principios esenciales que motiva a la Filosofía de la Liberación a defender tal propósito. En efecto, en su artículo "El esquivo anhelo de evitar toda opresión. La cuestión de la Violencia en *La ética de la Liberación* de Enrique Dussel", dicho autor no tiene ningún problema en afirmar que Dussel realiza una fundamentación de la violencia como un modo de justificar la liberación de los oprimidos (Quintana, 2001: 84). Para lograr esto, Dussel habría omitido de manera radical el término de violencia al referirse a la rebelión del pueblo, utilizándolo exclusivamente en el caso de los regímenes ilegítimos. Expresa al respecto:

> El modo de cumplir esta complicada pirueta argumentativa es el que acostumbra a adoptar casi toda defensa verbal de la violencia: el de acusar de violentos "a los otros", a aquellos contra quienes se levanta la guerra o la revolución. Para ello, Dussel se esfuerza a lo largo de dos parágrafos y un esquema en cambiar "ligeramente" a su gusto el vocabulario habitual castellano, y en restringir el uso de la palabra "violencia" sólo para la calificación de aquellos regímenes (o revoluciones) *ilegítimos*, mientras que revoluciones (o regímenes) legítimos deben, en su opinión, dejar de ser llamados "violentos" para pasar a considerarse que lo que emplean es "coacción legítima". Así, al apoyar a revolucionarios como Fidel Castro y el MSLN, al español cura Hidalgo o incluso a George Washington, no se ve a sí mismo cayendo en la "antipolítica" arendtiana de defender la violencia, sino sólo apoyando la "coacción legítima", mientras que los que sí que serían violentos son los órdenes contra los que estos líderes se levantaban, por ser su coacción "ilegítima". (Quintana, 2001: 85)

Ahora bien, para defender tal idea Quintana rechaza los tres requisitos o criterios en los que se apoya Dussel a la hora de explicar el derecho de las víctimas a sublevarse de forma revolucionaria en contra de sus opresores. Hemos visto a lo largo de este trabajo que éstos son el *formal*, cuando las víctimas alcanzan la legitimidad al participar simétricamente y llegar al consenso crítico; el *material*, por el hecho de que se apoyan en la misma Vida para criticar a aquellos regímenes que la niegan o destruyen; y el de *factibilidad*, en cuanto pueden llevar a cabo su liberación histórica. Desde éstos, y de forma apresurada, el autor español no dudará en afirmar que Dussel justifica la *violencia*: "Para Dussel la violencia es legítima ("coacción legítima", en su lenguaje) si la decisión de utilizarla como medio para la liberación de una comunidad de oprimidos ha sido tomada por estos de modo argumentativamente simétrico para salvar su vida (en sentido no sólo biológico de la palabra), y es realizable tal liberación" (Quintana, 2001: 86). En primer lugar, según Quintana, desde el nivel *formal* no se podría justificar la violencia porque en el interior de la comunidad de los oprimidos (grupo armado) nunca

se establece un acuerdo totalmente libre y simétrico: "con lo que gran parte de la comunidad de los oprimidos, o al menos, aquellos partidarios de la lucha no violenta (*ahimsa*) no tienen nunca la posibilidad real de exponer sus argumentos" (Quintana, 2001: 87). Pero además, el mismo pensador arguye que este nivel *formal* también es incompatible con la violencia de los oprimidos por el terrible ejercicio que ésta emprende *fuera* de su comunidad, en el sentido de que aquellos contra los que se ejerce la *violencia* no han participado en el diálogo, y que, por eso, tal consenso no podría ser temido ni por racional ni por universal. Invierte los principios de la Filosofía de la Liberación al decir lo siguiente:

> Se muestra así este grupo armado como una "totalidad opresora" que impide el diálogo libre en su interior (a los "pacifistas") y que excluye a unos determinados "otros" (los etiquetados de "opresores"), lo cual la colocaría, siempre de acuerdo a la propia EL [Ética de la Liberación], en una posición de ilegitimidad al menos tan condenable como la del sistema hegemónico contra el que se levanta; el cual, en virtud de todo ello, podría considerarse con buenos motivos éticos, *incluso según la misma EL*, para combatir violentamente a los rebeldes. Estaríamos entonces ante la paradoja (y lamentable) situación de que dos grupos humanos se destruirían mutuamente "con buenos motivos éticos": ¿es tal la labor de la filosofía, proporcionar buenas razones para la recíproca masacre? (Quintana, 2001: 87)

En segundo lugar, el mismo pensador explica su posición crítica acerca de la incompatibilidad de la *violencia* de los oprimidos (lucha armada) con respecto al nivel *material* de producción y reproducción de la vida humana. Para eso, indica dos asuntos. El primero, expresa su desconformidad en la idea de que si un país atraviesa una etapa precaria económicamente y sus ciudadanos no pueden satisfacer dignamente sus necesidades, se tenga que destituir a los gobernantes que han sido elegidos en las urnas (Quintana, 2001: 88). El segundo, expresa que la Ética de la Liberación atribuye la fundamentación de la legitimidad al éxito en la política económica: "algo que, curiosamente, no está lejos de las tesis tecnócratas de muchos partidos neoliberales de que la política debe subordinarse a la gestión adecuada de la economía: lo políticamente válido es lo económicamente triunfante, lo que produce riqueza" (Quintana, 2001: 88). Desde nuestro punto de vista, este presupuesto[183] podría aceptarse si los partidarios de

[183] En cualquier caso, ya hemos visto que para Dussel no es que la política deba supeditarse a la economía, como en el caso del sistema neoliberal, sino que debe existir una relación de codeterminación (cooperación) entre ambos campos, para que las instituciones políticas puedan cumplir con su finalidad: la producción y reproducción de la vida de los seres humanos. Por ello: "el campo económico es un campo *material* que hay que saber articular, en mutua determinación con el campo político, campo *formal* (al menos en la esfera de la legitimidad, pero teniendo intervención igualmente en los campos *materiales* y de *factibilidad*, como veremos) […] La esfera *material* del campo y los sistemas económicos

la política neoliberal repartiesen o distribuyesen de forma más igualatoria toda esa riqueza que proporciona la maquinaria capitalista. El problema para Dussel, claro está, no es la riqueza en sí, sino su forma poco humana de obtenerla (desde el trabajo alienado y explotado de los pobres) y acumularla. No olvidemos que gran parte de ésta se encuentra en los "bolsillos" de una pequeña minoría, frente a la gran mayoría que, recordamos otra vez por si no queda suficientemente claro, apenas puede sostenerse viva en este desdichado mundo, porque, por muy duro que parezca reconocerlo, no tiene siquiera derecho ni al alimento que tanto se desperdicia en Occidente, y que se termina amontonando en los basureros y vertederos. Por último, para Quintana, tampoco puede cumplirse el criterio de la factibilidad de la revolución si ésta se apoya en la *violencia* porque a su juicio: "queda claro que una lucha armada pero legítima es una *contradictio in adjecto*: siempre atentará contra la vida (criterio material) o impedirá consensos argumentados en simetría (criterio formal)" (Quintana, 2001: 88).

Ahora bien, teniendo en cuenta todo el despliegue argumentativo que el profesor Quintana ha ido desarrollando en contra de los presupuestos de la Ética de la Liberación, tenemos mucho que decir al respecto. Por un lado, pareciera que dicho pensador no haya comprendido muy bien qué sea realmente una revolución y cómo, por qué y cuándo surge ésta en el horizonte histórico. Como puede comprobarse, para el mismo autor una revolución no es más que un mero ejercicio de violencia sin más, motivado por aquellos seres humanos que están de algún modo descontentos con su régimen, y que, además, la finalidad de tal ejercicio es la de sembrar el terror y causar sufrimientos entre la población que no ha decidido participar en tal fechoría y aquella que pertenece al régimen ilegítimo. Por otro lado, parece que Quintana pone en el mismo nivel ético-político a la comunidad de seres humanos que pretende llevar a cabo un acto revolucionario y al régimen que está en el poder, sin ni siquiera atender al concepto de pueblo. En su "pobre" esquema teórico se parte de dos fracciones de una comunidad en la que una de ellas ejerce una extrema violencia a la otra. Como bien sabemos, Dussel parte, en cambio, de una comunidad política. En este trabajo se ha explicado de forma precisa cómo y por qué se origina el "bloque de los oprimidos" (el pueblo), que es aquel segmento de la población que se encuentra en una situación bastante desesperada humanamente (situación inferior al resto), ya que en la comunidad

---

determinan el campo y sistemas políticos, no como última instancia sino como instancia *material* o de contenido. El campo y los sistemas políticos por su parte determinan al campo y los sistemas económicos, en su *formalidad*, otorgándole legitimidad" (Dussel, 2009: 33).

existen ciudadanos a los que se les han negado absolutamente como seres humanos, con lo cual no pueden producir y reproducir sus vidas con dignidad. Por tanto, hay que indicar que no parten con la misma ventaja en cuestiones de derechos y libertades que el resto de la comunidad. Ahora bien, desde nuestra perspectiva, el profesor Quintana hace un análisis de la revolución un tanto apresurado sin tener conocimiento de muchos elementos fundamentales. Simple y llanamente da por hecho que una revolución es un movimiento armado que surge sin más para atacar violentamente a otro grupo de seres humanos. Nosotros, por nuestra parte, y gracias a la interpretación de Dussel, sabemos que en una revolución intervienen varios factores y ciertas dimensiones, y que no es un ejercicio tan simple como algunos presuponen. En efecto, primero hemos visto cómo se va originando el "bloque de los excluidos", cuando las víctimas toman conciencia de su estado de opresión. Este "bloque" lo forma el pueblo, que cuenta con sus propios símbolos y mitos, y crea, además, toda una cultura popular (de liberación) desde su historia e identidad. El pueblo se organiza sabia y estratégicamente en torno a un proyecto de liberación, porque no es un mero conjunto de sujetos que deciden de forma espontánea llevar a cabo actos bárbaros. En este complejo proceso, unos serán los encargados de crear la teoría política (los intelectuales orgánicos), otros serán los que contribuyan a fortalecer la conciencia histórica-política de los miembros del pueblo desde la educación popular, y otros, en cambio, se convertirán en líderes de nuevos partidos políticos democráticos y progresistas que guiarán a los movimientos sociales y estarán al servicio del proyecto liberador de las víctimas. Pero todo el pueblo, en cierta manera, participa unido como si se tratara de un mismo *cuerpo*, y realmente lo es, porque, al fin y al cabo, se ha ido construyendo con el tiempo como un *actor político singular*. Por eso, la praxis de liberación no hay que confundirla con un ejercicio de pura violencia en la que se impone la decisión irracional de unos cuantos, mientras otros quedan excluidos, todo lo contrario, se trata de una respuesta política organizada y estructurada por el pueblo como defensa[184] de la Vida misma que le está siendo negada y destruida, y que, por ello, no busca como finalidad la guerra o el exterminio, sino un mundo mejor en el que se respeten las dignidades, sin las cuales la Vida no tendría

[184] Al respecto, expresa Dussel (2007a: 182-183): "La eliminación de la vida de los que defienden el *orden injusto* en la lucha de las víctimas por liberarse de la dominación que sufren, para permitir así el *desarrollo* de su vida *de víctimas* (posibilitando también desde ese momento la honesta *reproducción* de la vida de los dominadores, que han dejado de serlo) no puede juzgarse como asesinato culpable (heterocido en sentido estricto), sino como un efecto no deseado inevitable ante la decisión del dominador de continuar su praxis heterocida (de las víctimas). Esto no deja a la política *fuera* de la ética, sino que es una decisión política perfectamente posible éticamente, aunque dolorosa e inevitable (ante la voluntad tiránica del dominador)".

ningún sentido vivirse. Además, una revolución podría aparecer después de siglos de *espera*, después de mucho tiempo de sufrimiento y padecimiento, esto es, cuando el pueblo ya no pueda soportar más explotación y opresión por parte de sus gobernantes, de la ambición desmesurada de sus ricos amos. En este sentido, una revolución no se elige, se da como respuesta a una injusticia que ha quedado descubierta, y que es tan obvia, que ya no puede ignorarse, y que, de hacerlo, sería probablemente un acto de enorme irresponsabilidad con los pobres y de total complicidad con los opresores. Ciertamente, aparece antes de que la propia Vida se rinda por completo, y antes de que venza el odio que hay oculto en la irracionalidad de los poderosos. Surge instantes antes de que la muerte se convierta en el *origen* de la Vida y en su único dueño. Evidentemente, para que una revolución sea legítima (justa) necesita también apoyarse en unos Principios políticos críticos y sólidos que, muy a nuestro pesar, Quintana no ha podido descubrir desde su eurocéntrica perspectiva. Porque, se quiera o no, una revolución se va desplegando desde una conciencia que tiene como deber producir y reproducir la vida de las víctimas, descubriendo así las causas de la exclusión-opresión, y transformando de forma adecuada las instituciones políticas. Pero, suponemos que la razón de Quintana no ha podido descubrir todos estos factores y dimensiones que acabamos de señalar brevemente sobre la justificación ética de las revoluciones por el simple hecho de que parte, como en el caso de la mayoría de filósofos políticos modernos, de una concepción negativa del *poder político*, es decir, como un ejercicio de dominación. Sin embargo, ya hemos visto en capítulos anteriores que si no se explica de forma adecuada la naturaleza, momentos y finalidad del poder, todo acto en defensa de la vida humana podría ser considerado mera violencia, con lo cual los pueblos oprimidos no tendrían ningún derecho a defenderse de la dominación. Precisamente, por esta misma razón hemos realizado de forma tan rigurosa toda esta investigación sobre el *poder político* en Enrique Dussel, especialmente, para diferenciar la praxis de liberación de un pueblo de la mera violencia o dominación de los regímenes o sistemas políticos que se creen con el absoluto derecho de imponer su Voluntad de Poder por encima de la Voluntad de Vida del pueblo. Justamente, sin un análisis serio y preciso de la naturaleza del poder es muy fácil caer en el error en el que ha caído M. Ángel Quintana. Veamos primero que entiende Dussel por coacción, y que entiende por violencia.

Dussel (2006b: 121) define *coacción* legítima como "todo uso de la fuerza cuando esté fundado en el "estado de derecho"". En este caso, es la sociedad política la que tiene el monopolio del uso de la coacción, ya que son los propios ciudadanos los

que han dictado las leyes que ellos mismos están obligados a obedecer. Pero ocurre que cuando el pueblo, que al mismo tiempo es juez y soberano, descubre nuevos derechos que no se encuentran todavía en el horizonte institucional del sistema vigente, crea una nueva legitimidad. Como resultado, lo que antes era *coacción legítima* aparece ahora como *coacción ilegítima*, convirtiéndose así en cierta violencia para los oprimidos que no pueden desarrollar sus vidas con dignidad. De este modo, llegamos al significado de violencia que propone Dussel:

> La acción puramente *violenta*, por otra parte, es la que no involucra a todo un pueblo en la lucha por sus reivindicaciones, sino sólo a una pretendida vanguardia antiinstitucional, no contando con el apoyo colectivo consensual crítico de nueva legitimidad. *Violencia* también es la acción de la fuerza contra el derecho del otro (de la justificable institución legítima; o del actor de la praxis de liberación); es siempre un crimen. M. Hidalgo al usar una fuerza aun armada (ilegal para las *Leyes de Indias*, pero legítima desde la comunidad popular patriota), no ejerce violencia sino coacción legítima, liberadora. (Dussel, 2006b: 122)

De este presupuesto se puede deducir la idea de que la muerte del enemigo en la lucha defensora del pueblo es, en cierto modo, un hecho justificable, ya que en realidad no se opone al Principio material de la vida (el deber de producir y desarrollar la vida humana), porque dicho enemigo, que tiene el monopolio del poder, no sólo no cumplió en su debido momento con la exigencia política-moral de respetar y proteger la dignidad humana, sino que, además, utilizó la vida de aquellos inocentes como un instrumento para conseguir determinados fines instaurados en el propio egoísmo. De hecho, Dussel tiene bastante claro que en cuestiones de prioridad, la vida oprimida de un pueblo debe, sin duda, anteponerse a la vida inmoral de los agresores políticos. En efecto:

> La muerte del enemigo agresor, en una lucha defensiva patriótica, es justificable desde la plena normatividad política y no se opone al principio material de la vida, ya que en un plano de mayor complejidad, más concreto, cuando los principios pueden oponerse, es necesario discernir prioridades: el principio de la defensa de la vida de la comunidad popular inocente tiene prioridad sobre la vida del agresor culpable (y culpable por agresor, por colonialista, etc.). En una batalla los dos ejércitos tienen distinta calificación normativa: el ejército norteamericano es agresor injustificable en Iraq, es violencia ilegítima, es terrorismo. La defensa de la población iraquí (o de los patriotas en Palestina) es defensiva, heroica, justificable; es coacción legítima. (Dussel, 2006b: 123)

De este argumento se deduce que no es lo mismo una guerra invasora, cuyo objetivo es dominar y controlar a determinadas comunidades para conseguir ciertos beneficios particulares, que la defensa y lucha de un pueblo que ha sido atacado

salvajemente. Hay así una gran diferencia ética entre ambos ejercicios de poder que debe indicarse: uno utiliza la lucha como *defensa* por la vida y la dignidad de los oprimidos, y, en cambio, el otro utiliza la guerra para *invadir* a una determinada comunidad con el propósito de hacer cumplir sus propios intereses, que suelen estar, ciertamente, muy relacionados con el aumento de riquezas y territorios. Estamos, entonces, ante una guerra ilegitima, terrorismo o violencia, o como se la quiera llamar. Pero, lo que verdaderamente debe quedar claro para Dussel es que el concepto de *defensa* no es un mero ejercicio de violencia, sino más bien de lucha justa por los inocentes que no pueden llevar una vida digna. En cualquier caso, el profesor Quintana se equivoca en su empeño de querer ubicar a la Política de la Liberación como una teoría que justifica la violencia en el mundo.

Volviendo a la cuestión antes enunciada, si la *praxis* es la actualidad del sujeto en el mundo, y la *praxis política* es la actualidad del ser humano en el *campo político*, el concepto que introduce Dussel de *praxis de liberación* es mucho más complejo y concreto que éstos, porque, evidentemente, no sólo se refiere a una acción del ser humano en un campo determinado, sino que va más allá, pues, al ponerse en cuestión las instituciones hegemónicas del orden político vigente (porque no cumplen con los derechos de los sujetos), dicho ejercicio se convierte en una acción *transformadora* de la realidad social e histórica. Ahora, desde esta nueva perspectiva que muestra la Política de la Liberación, podemos llegar a entender que toda *praxis de liberación*, al defender la vida de las víctimas de un sistema, es realmente un acto histórico de justicia (no de mera legalidad), y que incluso lo que entendemos por justicia viene a ser un ejercicio heroico o patriótico de liberación de las víctimas. Se establece, por tanto, una íntima relación entre *justicia* y *liberación*, que la Política de la Liberación viene reflexionando desde el principio.

La praxis de liberación pone en cuestión las estructuras hegemónicas del sistema político. El fin de su ejercicio es lograr efectuar las transformaciones, que pueden ser parciales o radicales, en el caso de que vayan dirigidas a la transformación total de un sistema político determinado (revolución). Ahora bien, como indica nuestro filósofo, esa praxis como actividad crítico-práctica de las víctimas consta de dos momentos fundamentales: en primer lugar, como lucha *negativa* que destruye lo dado, y, en segundo lugar, un momento *positivo* de construcción de la *novedad*. Se trata del *poder político* de los excluidos del sistema que alimenta de acontecimientos y experiencias únicas a la misma Historia, haciéndola crecer en el horizonte incierto de la humanidad

hasta límites insospechados. Por eso, el poder de los débiles es en realidad la *fuerza* motriz con la que se vence al poder de los opresores, a ese poder ilegítimo que domina de forma injustificada a los pueblos y los condena, finalmente, a su desaparición:

> En cuanto "libera" (acto por el que el esclavo es emancipado de la esclavitud) sus potencialidades creadoras se oponen, triunfando al final, sobre las estructuras de dominación, de explotación o exclusión que pesa sobre el pueblo. El poder del pueblo (la *hiperpotentia*, nuevo poder de los "de abajo") se hace presente, primero, desde el comienzo, por su extrema vulnerabilidad y pobreza; pero, al final, es la fuerza invencible de la vida "que quiere-vivir": Voluntad-de-Vida que es más fuerte que la muerte, la injusticia y la corrupción". (Dussel, 2006b: 112)

Por un lado, cabe mencionarse que cuanto más aumente la eficacia de la *praxis de liberación* más disminuirá la legitimidad del sistema hegemónico vigente; pero, por otro lado, cuanto mayor sea la violencia y represión del sistema político hacia el pueblo, mayor será también la conciencia y la Voluntad de Vida de los excluidos para conseguir la anhelada *liberación*. En este sentido, el poder del pueblo (*hiperpotentia*), que es en realidad instrumental y tecnológicamente muy inferior al que maneja sus enemigos, puede vencer al *poder fetichizado* y superior (cuantitativamente) del sistema:

> Éste es el "pie de barro" de la estatua de hierro y bronce en su cabeza y cuerpo descrito por el profeta Ezequiel en el pensamiento semita. El sistema puede tener enormes ejércitos, servicios de inteligencia, policía perfectamente organizada, mediocracia, pero el aparato de represión (el cuerpo acorazado de la estatua), por ser la expresión de un ejercicio despótico del poder (una *potestas* fetichizada), deja de tener "fuerza", no se "apoya" desde abajo en el poder del pueblo (la *potentia*), y por ello cae en pedazos por sus propias contradicciones ante fuerzas infinitamente inferiores (desde un punto de vista instrumental y cuantitativo, pero no de poder efectivo y cualitativo). (Dussel, 2006b: 120-121)

Pero además, hay que tener presente que para que la *praxis de liberación* tenga el éxito político esperado, es necesario aún que se rija por la lógica que impera en el Principio crítico de factibilidad. Se trata concretamente de cómo conseguir que lo deseado por las víctimas tenga posibilidades de realización. Para ello, hay que vencer ciertos inconvenientes prácticos que, aparentemente, se presentan como grandes muros infranqueables. Sin embargo, la justicia de los pueblos, su admirable Voluntad de Vida, se impone por encima de cualquier dificultad, es la endeble hierba que crece atravesando sin muchos problemas el cemento rígido de la ciudad. Realmente, la Vida nunca se rinde, y menos aun cuando se encuentra atrapada en las crueles e irracionales

manos de los dominadores, sede de la misma violencia que engendra la amarga semilla de toda perversa y desquiciante inhumanidad en nuestro mundo.

Dussel muestra varios niveles que son imprescindibles para que la praxis crítica pueda conseguir el objetivo de la liberación. Para eso, habrá que tener presente una serie de momentos necesarios que, desde la interpretación que hemos realizado de la obra de Dussel, hemos divido en tres partes: en primer lugar, los medios o mediaciones esenciales que el actor político debe contar para llevar a cabo la acción. Estos son: unos postulados políticos, un paradigma o modelo posible, un proyecto, unas tácticas y unos medios. En segundo lugar, debe haber una organización clara de los nuevos movimientos sociales, y, después, de los partidos políticos progresistas, y, por último, la creación de una nueva hegemonía. Veamos detenidamente todos estos momentos esenciales.

1) *Los medios con los que cuenta el actor político en la praxis de liberación*

Dussel enumera seis elementos necesarios en toda *praxis de liberación* de los pueblos, que es interesante mostrar, y que son el producto de ciertos momentos anteriores (Dussel, 2006b: 76). Estos son los siguientes:

a) El primer momento lo constituye el *postulado político*. Es necesario pensar que el mundo, tal y como está, puede cambiar a mejor:

> Sin la *esperanza* (tan estudiada por Ernst Bloch) de un futuro que hay que hacer posible no hay praxis crítica liberadora. Es necesario imaginar creativamente que "¡Sí se puede!" para cambiar las cosas. Es decir, hay que tener presente afirmativamente siempre la *potestas* 2 (la estructura institucional *futura* que estará al servicio del pueblo) que indica ese polo utópico". (Dussel, 2006b: 113)

Sin embargo, en los Estados de Occidente existe la idea generalizada de que el sistema económico y político capitalista es incuestionable, porque se piensa que es universal y garantiza el cumplimiento de los derechos y libertades de los individuos. Desde la *totalidad* del sistema hegemónico es entonces imposible que aparezca algún postulado político que ponga en grave peligro lo hasta ahora "impuesto" o tenido por verdadero. Desde este contexto, cabe preguntarse, para el sistema capitalista, ¿estamos en el mejor de los mundos posibles? También existe la idea muy extendida de que hay que aceptar la injusticia estructural del

capitalismo porque se considera que la miseria siempre permanecerá en el mundo, es decir, se cree que mientras existan ricos existirán igualmente pobres, y nada hará que dichas desigualdades puedan desaparecer o reducirse considerablemente. Suponemos que este argumento tiene su origen y está fundamentado en el propio sistema neoliberal para cumplir con dos objetivos esenciales: por un lado, *limpiar* al sistema de toda responsabilidad moral, puesto que éste cree con certeza que no tiene culpa alguna, al considerarse él mismo el sistema más "racional" de todas las posibles alternativas. De esta manera, se consigue que las consecuencias negativas que se deriven de éste sean tomadas como "efectos secundarios no deseados"; y, por otro lado, mostrar que toda injusticia que aparece como "efecto secundario no deseado" queda sustentada en la legitimidad y legalidad del propio sistema, es decir, se defiende la idea de que es inevitable cierta injusticia para que exista armonía o prosperidad entre los ciudadanos, por lo que, en realidad, no se trataría de ninguna injusticia, sino más bien de hechos inevitables que se dan *necesariamente* en las sociedades (y que de intentar evitarlos se pondría en juego la estabilidad del orden político), al igual que es inevitable que en la naturaleza los más fuertes sobrevivan y mueran los más débiles. De esta manera, es como se llega a aceptar la *injusticia estructural* del sistema político, como algo totalmente racional, natural e inevitable. Así es como, simple y llanamente, el hambre de un sector de la población se justifica (se pretende justificar), porque es visto como algo natural e inevitable que forma parte de la esencia misma del sistema político hegemónico.

b) El segundo momento lo protagoniza la creación de un *paradigma o modelo de transformación*. Este nuevo modelo garantizará una mayor participación de los actores en las esferas públicas y democráticas, y permitirá al mismo tiempo que la hegemonía esté en posesión del pueblo, que defenderá, por supuesto, a los más débiles. Todo ello apoyado por un *nuevo consenso* popular que cuenta con nuevas constituciones, las cuales darán lugar a un Estado mucho más eficaz y, sobre todo, más solidario con las víctimas. En efecto:

> Ante la democracia liberal, el Estado benefactor o el keynesianismo económico (estructuras situadas en diversos campos), y ante las democracias de transición en América Latina (desde 1983) que generaron una "clase política" que frecuentemente se corrompe, hay que ir formulando un "paradigma" o un "modelo" *nuevo* de amplia participación, de hegemonía

> popular, de identidad nacional (en especial los países poscoloniales o periféricos), de defensa de los intereses económicos de los más débiles (reivindicaciones que son imposibles de ser cumplidas por un capitalismo neoliberal de estrategia globalizadora como dominación y expoliación de las naciones subalternas), de renovada eficiencia administrativa que se fundamente en un nuevo "pacto social" (y, además, en nuevas constituciones que permitan nuevas estructuras de un Estado transformado). (Dussel, 2006b: 113-114)

c) El tercer momento lo forma un nivel mucho más concreto que los anteriores. Se trata de la creación de un *proyecto de transformaciones factibles*, tanto político como crítico, gracias a las funciones desempeñadas por los diversos partidos políticos progresistas, y equipos de científicos expertos en ramas de las ciencias políticas y económicas, de la pedagogía, de la medicina, de los sindicatos, de los movimientos sociales, etc. Así:

> El proyecto puede enunciarse en criterios y en tesis concretas de realización factible eficaz en el corto plazo dentro de un ciclo de gobierno (cuatrienio, sexenio), pero debería estar acompañado de proyectos a mediano plazo (unos veinticinco años) y de *largo plazo* (en particular en las cuestiones ecológicas y económicas transcapitalistas) de participación popular. (Dussel, 2006b: 114)

d) El cuarto momento hace referencia a la estrategia del actor político para llevar a cabo la acción transformadora. Esta vez se trata de una acción en la que tiene mucha importancia la sabiduría práctica de los políticos, que trabajan consensualmente en el sistema democrático para que, de esta manera, los proyectos puedan implantarse administrativamente con el fin de transformar las instituciones que no valen en otras más eficaces, normativamente hablando:

> Este nivel es fruto de la sabiduría práctica (la *prudencia*) de los actores políticos, dentro de un sistema democrático de producción de decisiones consensuadas, en equipo, por la participación "desde abajo" (de los movimientos populares, el pueblo, los barrios, las comunidades rurales, etc.). La estrategia debe elaborarse conjunta y democráticamente en todos los niveles. (Dussel, 2006b: 114)

e) El quinto momento se refiere a las tácticas eficaces que deben utilizarse de forma sensata para alcanzar el *fruto* de lo esperado. Algunas de estas *mediaciones* se manifestarían, como expresa Dussel (2006b: 114), en "la práctica de la formación de sus cuadros, en la elección de los candidatos a

representantes, en la propaganda misma, en la orientación ideológica y normativa de dicho proceso informativo, en el modo de accionar, etcétera".

f) El último momento está constituido por la elección de los *medios* apropiados y posibles desde las exigencias propias de los niveles, y respetando, por ello, los principios, postulados, modelos, etc. que se han decidido democráticamente. Ciertamente, si no se cumple con tales exigencias en la elección de los *medios*, se corre el gran riesgo de que, finalmente, el proyecto político no se realice correctamente, en cuanto a lo esperado y querido por el pueblo. Por eso:

> Una táctica puramente *maquiavélica* (que no fue la de N. Maquiavelo), donde "todo medio vale para el fin", es siempre por último destructiva (del actor y del pueblo), porque los medios factibles (aquí vale la *Crítica de la razón instrumental* de M. Horkheimer), aparentemente más eficaces, que dejen de tener en cuenta los "principios" –nos dice R. Luxemburg– pierden los "marcos estrictos" que le permitirán coherencia, efectos positivos en el largo plazo, y claridad en la acción, y gracias a ello despertará mutuamente *confianza* en el pueblo– como expresa Fidel Castro: "cuando el pueblo crea en el pueblo", es decir, cuando el político, el ciudadano despierte esa fe de "arriba abajo" (en cuanto es poder *obediencial*) y de "abajo arriba" (como fe en la acción honesta, con principios, que es la condición de liderazgo justo, normativo, eficaz del poder *delegado* del gobernante). (Dussel, 2006b: 115)

Ciertamente, cuando los actores políticos no han elegido los *medios* adecuadamente para lograr aquello que el pueblo como *autoridad primera* y soberano le ha exigido, podría sobrevenir el fetichismo del poder, lo que provocaría que, finalmente, el pueblo perdiese la fe en sus servidores y en el mismo sistema político. Y la política, fingiendo ser algo que en realidad no es, estaría ya, inevitablemente, *herida de muerte*.

2) *Organización política de los movimientos de lucha y de los partidos políticos progresistas*

Sin duda, el concepto de liderazgo es muy importante en la *praxis de liberación*. Ahora bien, no estaríamos hablando de un único líder que dirige la acción desde su ingeniosa capacidad estratégica, sino que se trataría más bien de un acto intersubjetivo y colectivo, puesto que es el mismo pueblo el que guía y organiza a los movimientos sociales para que éstos se comprometan a cumplir responsablemente con su propia "pretensión de liberación". Por eso mismo, el actor político es ya un político liberador que prepara el *surco* por el que más tarde el pueblo en su poderosa gesta forjará como *camino* histórico

de liberación. En efecto: "El político liberador, el intelectual orgánico de A. Gramsci, es más un promotor, un organizador, una luz que ilumina un camino que el pueblo en su caminar construye, despliega, perfecciona. El liderazgo político es servicio, obediencia, coherencia, inteligencia, disciplina, entrega" (Dussel, 2006b: 115-116). Es de esta manera como el *poder político*, que es indudablemente colectivo y nunca individual, despliega todo su potencial libertador, siempre desde el servicio y la obediencia de sus precursores, que ven en el pueblo la conciencia normativa que guía sus pasos.

Como explica Dussel, para que pueda cumplirse con la Voluntad de Vida de las víctimas, el pueblo debe organizarse. Es en este preciso momento cuando se pasa de la *potentia*, en el que el *poder político* se encuentra todavía como pura potencia y mera posibilidad sin más, a la *potestas*, en el que el poder se institucionaliza con el fin de ejercer delegadamente el poder. Se trata, como ya vimos, de la escisión entre *potentia* y *potestas*, que es lo que en realidad permite que el poder, finalmente, pueda desplegarse, organizarse en diferentes funciones o responsabilidades que deben cumplir honestamente cada miembro de la comunidad. En efecto:

> Sin esa separación, sin ese desdoblamiento (poder *en-sí* potencial y poder *para-sí* institucional), sin organización el poder del pueblo es pura *potencia*, posibilidad, inexistencia objetiva, voluntarismo ideal, anarquismo. Organizar un movimiento, un pueblo, es crear funciones heterogéneas, diferenciadas, donde cada miembro aprende a cumplir responsabilidades diferentes, pero dentro de la unidad del consenso del pueblo. Es un nivel intermedio, social, civil de la existencia del ejercicio delegado del poder (es una institución política de la sociedad civil: el Estado en sentido ampliado, gramsciano). (Dussel, 2006b: 116)

Adviértase que cuando Dussel habla aquí de un "nivel intermedio de la existencia del ejercicio delegado del poder", se refiere a que dicha *potestas* está todavía en grados iniciales, porque se encuentra dentro de la unidad del consenso mismo del pueblo, y, ciertamente, por eso, aún es temprano para hablar de la creación de una estructura tan sólida como es la *potestas* futura (nuevo Estado), que, sin duda, se logrará alcanzar al final de este proceso de praxis histórica. En cualquier caso, en la factibilidad política el poder puede ejercerse ya de forma diferenciada, pues se vuelve potente al poner los *medios* necesarios para que los miembros del pueblo puedan sobrevivir. De hecho, la subsistencia de las sociedades es imposible sin una *organización democrática*[185] que, como expresa Dussel (2006b: 116), cuente principalmente "con la

[185] Como recuerda Dussel (2006b: 117), la verdadera democracia no es un eslogan, "debe ser un momento necesario de la subjetividad del político, una institución que se practique en todos los niveles de la

participación *simétrica* de todos los afectados por la dominación o la exclusión" del sistema político.

Con respecto a la organización de los partidos políticos progresistas en todo este complejo proceso, Dussel explica que éstos son el lugar mismo donde el representante puede regenerar su delegación del poder. En este sentido: "Los partidos políticos progresistas, críticos, liberadores deben ser como el "árbol maya", que hunde sus raíces en la *terra mater* (el pueblo), eleva su tronco sobre la superficie terrestre (la sociedad civil) y despliega su follaje y frutos en el cielo (en la sociedad política, el Estado en sentido restringido)" (Dussel, 2006b: 117). Como expresa el mismo filósofo es el lugar donde se discute y se crea la teoría del partido político, donde se formulan los proyectos concretos y donde se define democráticamente la estrategia que logre los fines. Pero además, en los partidos políticos progresistas y críticos se deciden democráticamente los candidatos a elecciones, y es donde se forma también la opinión de un modelo concreto de sociedad, teniendo presente el desarrollo histórico que ha alcanzado el mundo.

Generalmente, se ha identificado el concepto de democracia con aquellos modelos democráticos típicos de Occidente en los que los partidos políticos se limitan a ser meras "maquinarias electorales". En éstos, los políticos han perdido, o mejor dicho, nunca contaron con una verdadera vocación política; al contrario, han sabido utilizar muy bien el *poder político* para alcanzar sus intereses particulares, sin escuchar la *voz* que *desde abajo* le exige obediencia:

> Por desgracia los partidos políticos en América Latina, desde la instalación de las democracias de transición desde 1983, fetichizan a la "clase política", la que ejerce monopólicamente el poder. Es necesario transformarla profundamente. Frecuentemente, estos partidos son sólo *maquinarias electorales*, que como fósiles prediluvianos se ponen en funcionamiento cuando se divisa en el horizonte alguna elección de funcionarios *pagados*. La tentación del sueldo, el regodeo del ejercicio fetichizado del poder, lanza a los grupos, sectores o movimientos internos a la repartija proporcional (en proporción a su corrupción, claro está), al arrebatarse candidaturas posibles ante la escandalizada y pública presencia del pueblo, al que dicen querer representar y servir. (Dussel, 2006b: 118)

Pero además, el actual sistema electoral es ineficaz porque los partidos políticos son meras maquinarias electorales que presentan su candidatura y su programa político al pueblo como si en realidad estuvieran promocionando un producto comercial, y por

---

organización de los movimientos populares, en ellos mismos, entre ellos y como exigencia ante los partidos políticos progresistas, críticos, liberadores".

eso, "es inútil para la crítica, la transformación o la liberación de los movimientos populares, para el pueblo de los oprimidos y excluidos" (Dussel, 2006b: 118). Para Dussel (2006b: 118) resulta bastante obvio que la corrupción de los partidos obedece a una falta de claridad ideológica de la causa por la que se lucha, también a la ausencia de proyectos investigados y discutidos, pero, sobre todo, a la inexistencia de coherencia ética. Con el fin de reparar tales deficiencias de los partidos, el autor mexicano nos propone las siguientes medidas:

> Es necesario regenerar los partidos a partir de una disciplina subjetiva y objetivo-doctrinaria, gracias a la cual la conducta diaria del político sea vivida en coherencia con los principios, con la responsabilidad compartida en beneficio de los explotados, de los pobres, para crear las condiciones de respeto a la simetría en la participación democrática, con el compromiso del que se "arremanga la camisa", se saca los zapatos, y entra a ensuciarse, a ampollar sus manos… junto al pueblo. ¡Es necesario una nueva generación de políticos, jóvenes quizá, que asuman con entusiasmo el noble oficio de la política! (Dussel, 2006b: 118-119)

Desde este punto de vista, nos no queda más remedio que afirmar la necesidad de que Occidente pueda alcanzar, pronto, un nuevo paradigma sobre el concepto de *poder político* (como obediencia al Otro), pero desde el lugar de las víctimas del planeta, que viven arrinconadas en los suburbios de la miseria con la esperanza de que, algún día, se les devuelva la dignidad perdida a sus pueblos. La pobreza, las guerras y violencia, el hambre, el analfabetismo, el cruel individualismo, la masiva inmigración, Guantánamo, el cambio climático, la contaminación, la desaparición de las especies de animales y vegetales, y de la mayoría de las culturas de nuestro planeta, así como nuestro posible exterminio en un futuro no muy lejano, son consecuencias del ejercicio de un poder que se despliega sobre la faz de la Tierra como dominación, fetichización del poder de grupos minoritarios, que van arrancado cruelmente la vida a cada ser vivo, a pueblos enteros, como si se tratara de arrancar las malas hierbas que crecen cerca del camino, y que suponen, a veces, un verdadero estorbo para el caminante. En este sentido, también la Vida es un obstáculo para el "proyecto de prosperidad" que el sistema capitalista occidental nos ha impuesto.

3*) Construcción de una nueva hegemonía*

Llegamos al último eslabón de este complejo proceso que es la praxis de liberación. En este nuevo momento tan crucial en la historia de los excluidos, el pueblo va tejiendo

solidaria y democráticamente *desde abajo* el poder mismo con su incansable y comprometida lucha, que es siempre guiada por una poderosa voluntad de sobrevivir a los arrebatos irracionales y violentos de sus dominadores. Ciertamente, desde el sufrimiento por la no-vida, los movimientos populares crean una *unidad* que concentra y acumula *fuerza*. Recordemos que es gracias a esa *unidad* de las múltiples voluntades la que logra, finalmente, que toda acción sea claramente hegemónica. Ese *construir* el poder, como nos comenta Dussel (2006b: 123), –y esto es esencial considerarlo– no es simplemente tomar el poder como muchos filósofos han pensado, y como veremos más adelante.

En cualquier caso, toda esta *fuerza* y *unidad* que ha ido acumulando lentamente el pueblo (poder *desde abajo*) a lo largo de un tiempo determinado no sería posible sin la praxis de liberación. Después, vendría el establecimiento de una nueva *potestas*, cuando devenga el ejercicio delegado del poder. Pero, debe quedar claro que la praxis de liberación es realmente esa "construcción" del propio poder: "Es la acción de los sujetos que han devenido *actores* que edifican el nuevo edificio de la política desde una nueva "cultura" política" (Dussel, 2006b: 123). Como expresa Dussel, este fabuloso *acontecimiento* va *construyendo* también la conciencia crítica de un "nuevo hombre" que se opone absolutamente a la antigua hegemonía que mantenía en la opresión a la mayoría de las vidas humanas. Es, por tanto, un proceso que requiere de un momento *negativo*, en el que los actores políticos se proponen *destruir* el antiguo orden porque no satisface las demandas sociales del pueblo, pero también de un momento *positivo*, en el que se busca *construir* una nueva hegemonía desde el ejercicio delegado del poder. Es ilustrativo e interesante mostrar la explicación que realiza Dussel sobre la *praxis de liberación* de los esclavos de Egipto para resaltar la transcendentalidad de este hecho único:

> La praxis de liberación de los esclavos de Egipto (como gustaba enunciar el Tupac Amaru en su rebelión andina), puramente negativa, cuando llegó al río Jordán al final del desierto (y por ello muere el libertador Moisés y comienza a ejercer delegadamente el poder Josué, el *constructor* ambiguo del *nuevo* orden) se transforma en la praxis que debe lograr proponer un proyecto hegemónico de mayorías (que incluya también lo mejor del *antiguo* régimen, porque no se puede gobernar con minorías, despótica y antidemocráticamente). (Dussel, 2006b: 123-124)

Cuando Dussel habla en este texto de Josué como el *constructor ambiguo*, se refiere concretamente al hecho de que en la narrativa semita este hombre fue un

conquistador violento y sanguinario que pretendía destruir Jericó y "limpiar" esta tierra para finalmente ocuparla. En este caso, no fue propiamente una praxis de liberación del pueblo, sino más bien un ejercicio de suma dominación que perseguía la conquista territorial. En efecto: "Es una acción equívoca, llena de injusticias, violencia y dominación. Ésta es la biblia que llevaban debajo del brazo los norteamericanos al ocupar "la tierra", el *far west*... contra los mexicanos (los "nuevos cananeos" al decir de Virgilio Elizondo, pensador chicano texano)" (Dussel, 2006b: 124, nota 6).

En definitiva, como expresa Dussel, se trata de todo un *acontecimiento* que necesita de una praxis de liberación realmente astuta para que sea políticamente eficaz. Pero ese proyecto hegemónico de mayorías es una tarea un tanto difícil, ardua y se alimenta además de la creatividad e imaginación de la crítica y de la traducción de las múltiples reivindicaciones de todos los sectores humanos –ejercicio que sólo es posible gracias al mutuo diálogo y conocimiento interpretativo– que dará lugar, finalmente, al *hegemón analógico*, el cual se sostendrá en una *nueva* y *distinta* propuesta pública mucho más comprometida y prometedora que la que había establecida anteriormente en la antigua *potestas*. Propuesta popular y verdaderamente democrática que, como expresa Dussel (2006b: 124), se defiende desde el postulado: "¡Un mundo donde quepan todos los mundos!".

3.3. Las transformaciones institucionales: la finalidad del *poder político* del pueblo

Si hemos visto que la praxis de liberación se encarga de cuestionar las estructuras hegemónicas del sistema político (*potestas 1*), las transformaciones institucionales están destinadas a cambiar de manera parcial o total la estructura de las mediaciones en el ejercicio delegado del poder, por lo que se estaría pasando entonces de la *potestas 1* (*potestas-potentia*) a la *potestas 2* (*potestas-hiperpotentia popular*) (Dussel, 2006b: 111).

Ciertamente, las transformaciones son necesarias para que los oprimidos puedan dar lugar a otro sistema, con otras nuevas instituciones normativamente más eficaces desde las que se les puedan reconocer como seres humanos con derechos. En este capítulo, no vamos a centrarnos, por tanto, en la interpretación y descripción que realiza E. Dussel sobre las instituciones, como hicimos en la segunda parte, sino más bien lo que haremos ahora será situarnos (transontológicamente) en los criterios fundamentales de las transformaciones institucionales. Para el filósofo mexicano es esencial mostrar la

importancia de reemplazar el antiguo modelo totalitario latinoamericano y el reciente modelo liberal por un nuevo paradigma que supere el monopolio de la "clase política" (de los partidos burocratizados) en la época de las democracias formales endeudadas, desde 1983 (Dussel, 2006b: 125).

El tema de las transformaciones es fundamental para el proyecto de liberación de un pueblo. Cuando éstas se consiguen efectuar empíricamente, se ha logrado al fin culminar todo un proceso que empezó mucho tiempo atrás, cuando ni siquiera el excluido era tal vez consciente de su terrible condición. Por tanto, llegamos al final de un recorrido difícil y doloroso, a veces demasiado largo y desesperante, en el que el poder de los débiles ha forjado el tan glorioso camino de la liberación histórica.

Ahora bien, una cuestión sumamente importante para Dussel es el hecho de saber distinguir claramente entre *reforma* y *transformación*. Para abordar este asunto, el filósofo de la liberación se centra en la obra *Reforma o revolución* de Rosa Luxemburgo.

En 1887, la pensadora militaba en el Partido Revolucionario Socialista "Proletariado", el cual entendía la lucha como una acción que buscaba la libertad de las masas trabajadoras y oprimidas de Polonia. Dicho partido consideraba que la revolución debería derrocar al zarismo y a la burguesía, y llevar al poder al explotado proletariado. Por eso, Rosa Luxemburgo realizó sus primeros trabajos teóricos sobre la cuestión nacional y las tareas del proletariado polaco en su lucha contra el despótico régimen zarista. En este escenario, los socialdemócratas polacos mantuvieron una lucha contra los dirigentes nacionalistas y pequeños burgueses del PPS. Lo que incesantemente buscaban era una guerra que al fin liberara a Polonia de la opresión. Esta cuestión fue realmente delicada para Luxemburgo, ya que pensó que perseguir la independencia de Polonia en la situación en la que por aquel entonces se encontraba con respecto a sus estados imperialistas vecinos suponía dos inconvenientes que debían tenerse muy en cuenta, por un lado, tal hazaña no era más que una utopía que no conduciría a nada, dada su extrema dificultad, y, por otro lado, se había olvidado los requisitos de la revolución europea y de las revoluciones rusa y alemana (Prólogo de los editores, 2002: 11). Cuando los partidarios del marxismo consiguieron una mayor influencia en el movimiento obrero, Rosa Luxemburgo y Leo Jogiches llegaron a ser los líderes del Partido Social demócrata del Reino de Polonia, que después se fusionaría con los socialistas lituanos, dando lugar al Partido Socialdemócrata del Reino de Polonia y Lituania (SDKPL). Ahora bien, en el horizonte de la socialdemocracia alemana existían

dos tendencias: la reformista, que se organizaba en torno a las nuevas formas "democráticas" del Estado capitalista, y la marxista, que perseguía una transformación socialista por medio de la revolución. Sin embargo, las tendencias reformistas eran las que más convencieron al grupo parlamentario, a los sindicatos y a muchos de los funcionarios que trabajaban en las diversas organizaciones del partido. Ya no se trataba, entonces, de derrocar al capitalismo con métodos revolucionarios, sino más bien de ir transformándolo poco a poco gracias a los éxitos electorales, que, sin duda, garantizarían un cambio de gran magnitud en el Estado y en la sociedad, que conduciría de forma pacifista a la tan perseguida sociedad socialista (Prólogo de los editores, 2002: 13). Como bien señala la pensadora, fue Eduard Bernstein (1982) el primero en contraponer ambos conceptos (reforma y revolución) en sus trabajos *Problemas del socialismo* y *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia.* En este aspecto, Luxemburgo echa en cara al filósofo el hecho de que éste haya abandonado en su propuesta teórica la idea de defender la necesidad de la revolución social para la liberación de la clase trabajadora. Realmente, para el pensador la socialdemocracia ya no debía orientar su fuerza a la conquista del *poder político*, sino a la mejora de las condiciones de la clase obrera. En cualquier caso, Rosa Luxemburgo se enfrenta a esta posición política: "¿Puede la socialdemocracia estar en *contra* de las reformas? ¿Puede considerar como *opuestas* la revolución social, la transformación del orden establecido, su fin último, y las reformas sociales?" (Luxemburgo, 2002: 23). Precisamente, su obra *Reforma o revolución* contribuyó en buena medida a la reagrupación de las fuerzas de izquierda marxista en su seno (Prólogo de los editores, 2002:13-14). Para la pensadora, a diferencia de la revolución, que es el acto político creador, la reforma o legislación viene a ser la pervivencia o continuidad política de una sociedad. No obstante, aunque considera que la reforma no debe considerarse un ejercicio independiente de la revolución, pues en cada transcurso histórico cada reforma tiene lugar gracias al "empujón" que le propina la última revolución, ambas deben diferenciarse sin equívocos. Según la filósofa, sería falso considerar que las reformas son una revolución ampliada, o que las revoluciones sean unas series de reformas concentradas. Para Luxemburgo, ambas no deben distinguirse por su duración, sino por su naturaleza o finalidad social. En el prólogo de la citada obra, la autora escribe:

> Para la socialdemocracia, la lucha cotidiana para conseguir instituciones democráticas y reformas sociales que mejoren, aun dentro del orden existente, la situación de los trabajadores constituye el único camino para

> orientar la lucha de clases proletarias y para trabajar por el fin último: la conquista del poder político y la abolición del sistema de trabajo asalariado. Para la socialdemocracia, existe un vínculo entre reforma y revolución: la lucha por las reformas sociales es el *medio*, mientras que la lucha por la revolución social es el *fin*. (Luxemburgo, 2002: 23)

Ciertamente, a diferencia de la visión que hemos visto acerca de la filósofa, para Dussel la oposición no debe situarse entre reforma y revolución, sino más bien entre *reforma* y *transformación*, porque para nuestro filósofo el fin último que debe buscarse en la sociedad no sería la revolución como tal, sino la transformación institucional de un sistema que ya no puede dar más de sí, y que se encuentra por ello fetichizado. En cierto modo, en determinados grupos de izquierda del siglo XX se había pensado que toda acción que no fuera realmente revolucionaria era esencialmente reformista. Sin lugar a dudas, el concepto de revolución había adquirido un significado mucho más relevante, y requería de un mayor compromiso político que el de reformista. Por ello: "si la situación no era objetivamente revolucionaria había que crear por medio de un cierto voluntarismo las condiciones para que adquiriera su fisonomía revolucionaria. Era un idealismo político bajo el nombre de revolución, que algunas veces produjo compromisos extremos en juventudes que inmolaron sus vidas irresponsablemente" (Dussel, 2006b: 128). Porque además, la revolución fue concebida como un ejercicio que se llevaba a cabo por medio de la violencia (acción sin lógica que no está guiada por el Principio político crítico de factibilidad) para lograr en un corto periodo de tiempo, y casi de manera inmediata, la transformación de un sistema político en otro muy diferente. Sin embargo, para el filósofo mexicano la cuestión merece un nuevo replanteamiento que obedezca y se ciña de manera más fidedigna a la realidad política que viven los pueblos cuando entran en ciertos conflictos, ya que incluso una revolución podría culminar después de mucho tiempo de *espera*, y no todos los conflictos sociales tienen por qué desembocar en procesos revolucionarios. En efecto:

> Lo que acontece es que los procesos revolucionarios en la historia humana duran siglos para presentarse. Es verdad que se los puede preparar, adelantar, pero dentro de límites de tiempo ilimitados. Pensar que se encuentra hoy América Latina en una coyuntura revolucionaria, como aconteció con la Revolución cubana (porque las revoluciones de Chile con Allende o del sandinismo en Nicaragua, por ejemplo, fracasaron por un cambio de la situación geopolítica), es confundir políticamente las cosas, produciendo errores lamentables. (Dussel, 2006b: 127-128)

Por tanto, para esta tradición de izquierda, lo reformista, por su naturaleza pacifista, era lo que se contraponía a la revolución. En este sentido, "La social democracia era el ejemplo opuesto, reformista, pacifista, institucionalista, etcétera" (Dussel, 2006b: 128). Dussel parte entonces de otro punto de vista bien distinto para que la cuestión en sí no caiga en graves equívocos. Como hemos dicho, para el filósofo mexicano, de lo que se trata precisamente es de contraponer los conceptos de reforma y transformación. Con respecto a la reforma, ésta es entendida como una acción que, aunque va dirigida a cambiar algo, no produce ningún cambio profundo en las instituciones tal que pueda contribuir a que el sistema político mejore de cara a las necesidades insatisfechas de las víctimas. Por ello: "La totalidad del sistema institucional recibe una mejoría accidental sin responder a las nuevas reivindicaciones populares" (Dussel, 2006b: 128).

La cuestión de las transformaciones es bien distinta, puesto que supone un cambio substancial que da lugar a la innovación de un determinado sistema o institución, como respuesta a las demandas sociales de las víctimas. Ahora bien, Dussel distingue entre las *transformaciones parciales* y las *transformaciones radicales*. Con las primeras, el filósofo mexicano se refiere al cambio que se produce en una o varias instituciones gracias a una manera diferente de ejercer el poder. En efecto: "Las instituciones cambian de forma (*trans-forman*) cuando existe un proyecto distinto que renueva el poder del pueblo" (Dussel, 2006b: 129). Con respecto a las segundas, el pensador latinoamericano se refiere a la transformación de todo el sistema institucional, y es aquí, precisamente, donde cabe hablar de *revoluciones*:

> En el caso de una *transformación* de *todo el sistema* institucional (la Revolución burguesa inglesa en el siglo XVII, la socialista de China a mediados del siglo XX o la cubana de 1959) podemos hablar de revolución, la que *a priori* es siempre posible (porque no hay sistema perpetuo), pero cuya empírica factibilidad acontece alguna vez durante siglos. Creer que la revolución es posible antes de tiempo es tan ingenuo como no advertir, cuando comienza el proceso revolucionario, su empírica posibilidad. (Dussel, 2006b: 129)

En este sentido, la Historia tendrá que preparar el camino indicado para que acontezcan dichas revoluciones en su debido momento, esto es, ni antes ni después. Por tanto, es un proceso complejo que no está en nuestra mano controlar, ocurre cuando tiene que ocurrir. Por ello: "La historia madura con un ritmo objetivo que no entra

necesariamente en las biografías personales por más voluntariamente que se lo desee" (Dussel, 2006b: 129).

3.3.1. La necesidad de las transformaciones políticas

Las *transformaciones institucionales*, al transformar al Estado vigente, crean una nueva institución o sistema, con lo cual de la *potestas* 1 se pasa a la *potestas* 2. En dicha cuestión, la Política de la Liberación no se va a centrar en proponer los diferentes proyectos, o las transformaciones que pueden desarrollarse en el horizonte histórico, ya que esta labor compete especialmente a los grupos concretos de científicos, partidos políticos y movimientos sociales. Como se ha dicho anteriormente, su trabajo estará orientado en describir los principios y criterios fundamentales de toda transformación política que sustituya el antiguo modelo latinoamericano y el modelo neoliberal por un nuevo arquetipo que pueda superar los privilegios de la "clase política", que, dicho sea de paso, ejerce el poder no de manera *obediencial*.

En la segunda parte de este trabajo se habló de la crucial importancia que tienen las instituciones para el desarrollo de la vida de los miembros de una comunidad. Para ello se explicó ciertas cuestiones fundamentales que trata Dussel, y que tienen que ver con una crítica a las concepciones anarquistas, que, como sabemos, defienden la posibilidad de que las sociedades puedan existir sin necesidad de mediaciones institucionales. Para el autor mexicano esta postura carece totalmente de lógica. De hecho, piensa que sería un *suicidio* colectivo pretender vivir pacíficamente sin ningún tipo de regulación ni orden que comprometiese a los seres humanos a una convivencia armoniosa entre todos, porque además, como advierte el filósofo mexicano, sin las instituciones sería prácticamente imposible llevar a cabo acciones legítimas democráticas, indispensables para la sobrevivencia humana.

Ahora bien, el hecho de que las instituciones sean necesarias no significa por ello que éstas sean eternas o perfectas. Es inevitable que toda institución que nace en un tiempo determinado termine por sufrir algún proceso entrópico que suponga su modificación. De hecho, como muestra Dussel, la vida de las instituciones políticas pasa por tres etapas diferentes: el primer momento corresponde al periodo clásico en el que la institución cumple correctamente su objetivo. Todavía no existe conflicto que suponga un grave peligro para los ciudadanos. En un segundo momento, la institución va poco a poco cayendo en crisis, y, por último, acontece el tiempo de modificarla, suprimirla o

reemplazarla por otra más innovadora que responda con mayor *creatividad* y *eficacia* a los trances y conflictos humanos. En efecto:

> Al comienzo es el momento disciplinario creador de dar respuesta a las reivindicaciones nuevas. En su momento clásico la institución cumple eficazmente su cometido. Pero lentamente decae, comienza la crisis: los esfuerzos por mantenerla son mayores que sus beneficios; la burocracia creada inicialmente se torna autorreferente, defiende sus intereses más que los de los ciudadanos que dice servir. La institución creada para la vida comienza a ser motivo de dominación, exclusión y hasta la muerte. Es tiempo de modificarla, mejorarla, suprimirla o reemplazarla por otra que los nuevos tiempos obligan a organizar. (Dussel, 2006b: 126)

Dussel defiende la idea de que todas las instituciones a corto o largo plazo deben ser transformadas. Pero lo verdaderamente relevante de este asunto que nos ocupa ahora es saber distinguir claramente cuándo una institución debe continuar realmente y cuándo es necesaria su transformación, ya sea parcial o total, bien de una institución concreta, bien de todo el sistema institucional.

Para comprender la suma importancia de las transformaciones políticas, Dussel hace una interesante comparación entre el proceso evolutivo de la vida a lo largo de su historia biogenética y la vida política de las comunidades humanas. Si desde hace millones de años, la Vida fue transformando a los seres vivos en organismos cada vez más complejos genéticamente, y, por tanto, mejor adaptados al medio, de igual modo las instituciones también fueron evolucionando en el transcurrir de los tiempos:

> La vida política subsume instituciones que tienen milenios (liderazgos de reyes, presidentes, jefes militares; como la constitución de asambleas discursivas, con la votación de sus miembros, con legislación de las decisiones de carácter coactivo y con medios para hacer cumplir sus disposiciones, entre ellos los jueces, etc.), que va actualizando continuamente como una historia de los sistemas e instituciones políticas, que secundadas por los grandes descubrimientos técnicos (como la escritura, el papel, la imprenta, la radio, la televisión, la computadora y el internet, etc.) pueden superar en eficacia el ejercicio delegado del poder del pueblo de etapas anteriores. (Dussel, 2006b: 126)

Por otro lado, el tema de las transformaciones políticas está sumamente relacionado con los *postulados políticos*. En este nivel, estos sirven de c*riterio de orientación* para ayudar a que la praxis de liberación alcance sus fines, y a que las instituciones puedan transformarse (Dussel, 2006b: 130). Todo comienza entonces por imaginar una sociedad humana *ideal*, sin opresiones. Después, de lo que se trata es de intentar buscar la manera más efectiva de conseguirlo. Claro está que es imposible

llegar a una sociedad perfecta, pero el deber político empuja a ello. De todas formas, los postulados permiten orientar la acción en vistas a lograr cumplir el *sueño político* de una vida humana *sin cadenas*, aunque se sabe, de antemano, que nunca se llegará a instaurar empírica y completamente una sociedad de tales características. Por ejemplo, el postulado "una sociedad sin clases", que como sabemos inspiró a las sociedades europeas del siglo XVII en su lucha por conseguir redimirse del poder despótico del Antiguo Régimen, es imposible *empíricamente*, pero, al menos, –como nos explica Dussel (2006b: 130)– "la formulación del postulado ayuda a intentar disolver las actuales clases, "acercarnos" así a la sociedad sin clases". Efectivamente:

> Los postulados, que no son principios normativos, ayudan a *orientar* la praxis a sus fines, a transformar las instituciones, fijando un horizonte de imposible realización empírica pero que *abren* un espacio de posibilidades prácticas más allá del sistema vigente, que tiende a ser interpretado como *natural* y no *histórico*. Los postulados juegan una función estratégica de apertura a *nuevas* posibilidades. (Dussel, 2006b: 130)

Por tanto, los postulados políticos sirven de guía para que tengan lugar las grandes transformaciones que acontecen en la Historia. Sin ellos, las sociedades vivirían completamente *ciegas*, a merced de los designios caprichosos de sus dominadores, y sin un rumbo firme y claro que sirva de camino para conducir a los pueblos a cumplir con su genuina Voluntad de Vida. Por así decirlo, son el *instinto* que gobierna en cada pueblo, y que lo dirige estratégicamente hacia el objeto deseado de *otro mundo* más justo. No hay ningún pueblo o comunidad que no haya soñado conseguir la ansiada felicidad política, y sin embargo, aun sabiendo su imposibilidad empírica, todos la buscan incansablemente. Sólo de esa manera, la Historia tiene historia.

3.3.2. Transformación de las instituciones de la esfera *material*

En apartados anteriores se ha dejado claro la importancia de las instituciones para la reproducción y aumento de la vida de los miembros de una comunidad política. Es razonable considerar que cuando una institución no puede cumplir con tal objetivo el *poder político* comienza a constreñirse y a debilitarse de manera inevitable, siendo más un estorbo que un medio para alcanzar fines instaurados en la Vida. Entonces, deviene el tiempo de las *transformaciones*. Transformar las instituciones significa, simplemente, reconducir de nuevo el poder hacia la satisfacción de las necesidades políticas,

económicas y culturales de aquellos seres humanos que se encuentran en una situación de desamparo político y social, esto es, hacia el sentido concreto y real de la política.

Ahora bien, siendo el nivel *material*[186] el que se refiere en última instancia a la Vida, las instituciones creadas en este nivel también se deterioran hasta el punto de que provocan grandes daños y sufrimientos a los seres humanos de una comunidad, por lo que, indudablemente, es necesario transformarlas. Al respecto, expresa Dussel:

> Las instituciones creadas para reproducir la vida también tienen siempre un momento de crisis, de desgaste entrópico, de inversión de sentido. De haber sido creadas para aumentar la vida comienzan a ser parasitarias de la vida y producen muerte; se han fetichizado. Es tiempo de transformarlas, reemplazarlas, crear las nuevas instituciones que respondan al nuevo momento histórico de la vida humana global. (Dussel, 2006b: 131)

En la esfera *material*, Dussel describe tres tipos de *transformaciones*: transformaciones *ecológicas*, *económicas* y *culturales*. Cada una de éstas viene orientada por un determinado postulado, que es el responsable de hacer posible que las antiguas instituciones imperfectas, defectuosas e inútiles para la vida humana sean transformadas en otras más eficaces que puedan contribuir a una mejora substancial en la vida de los ciudadanos de una comunidad. De esta manera, el postulado político que pertenece a la esfera *ecológica* expresa: "¡Debemos actuar de tal manera que nuestras acciones e instituciones permitan la existencia de la vida en el planeta Tierra para siempre, perpetuamente!"(Dussel, 2006b: 131-132). En cierto modo, dicho postulado se ha inspirado en el de "paz perpetua"[187], que en su momento llevó a cabo Kant, pero que Dussel desde una reinterpretación extiende a todas las demás esferas (*formal* y de *factibilidad*) del *campo político*. Como ya sabemos, aunque los postulados nunca pueden llegar a cumplirse realmente, es más que evidente tomarlos como un *criterio de orientación* político que permita, dentro de lo humanamente posible, realizar acciones y tomar medidas suficientes que nos acerquen lo máximo posible a una vida humana, animal y vegetal más digna. Por ejemplo, una de las medidas más sensata para esta esfera sería la de utilizar primero los recursos renovables (como el viento, el agua, el

[186] Siguiendo a F. Engels, Dussel (2006b: 131) destaca el alimento, el vestido y la casa como los tres requerimientos fundamentales contenidos en las necesidades básicas de la vida humana, los cuales se encuentran también asumidos en el *Libro de los muertos* de Egipto y en relato del Juicio del fundador del cristianismo. Dicha cuestión también la podemos ver desarrollada también en su *Ética de la Liberación* [405].

[187] Al respecto, expresa Dussel (2006b: 132, nota 3): "Veremos que en la esfera formal de la legitimidad democrática I. Kant propuso el postulado "paz perpetua". Analógicamente extendemos esa hipótesis de trabajo a todas las esferas (materiales, formales y de factibilidad) de la política".

suelo y la radiación solar) antes que los no renovables (como el petróleo, el gas natural y los metales). No tomar en serio los problemas ecológicos que nos afectan a corto, medio y largo plazo, y que sin duda ponen en grave peligro la Vida, es tener una actitud políticamente irresponsable. Es preciso, por tanto, asumir y llevar a la práctica ciertas medidas políticas que vayan encaminadas a aminorar la creciente tasa de contaminación[188] que azota todo el planeta. En efecto:

> Se trata de un criterio de orientación político que permite que a] en toda relación con la *terra mater* (la *pacha mama* de los quechuas incarios) se usen primero recursos renovables sobre los no renovables (como el petróleo, el gas y todos los metales); b] se innoven procesos productivos para que tengan un mínimo de efectos ecológicos *negativos*; c] se privilegien los procesos que permitan *reciclar* todos los componentes en el corto plazo, sobre los de largo plazo; d] se contabilicen como costos de producción los gastos que se inviertan para anular los indicados efectos negativos del mismo proceso productivo y de las mercancías puestas en el mercado. Como puede imaginarse esto es una revolución mucho mayor a la nunca imaginada en el nivel de las civilizaciones hasta ahora existentes. (Dussel, 2006b: 132)

Como se trata de una cuestión de vida o muerte, es un deber político tomar conciencia del problema y poner en marcha estas sensatas medidas que con toda razón propone Dussel. Sin embargo, de nada serviría poner en práctica todo un dispositivo de prácticas orientado a disminuir la contaminación y demás problemas ecológicos, si antes no se establece en los ciudadanos un *cambio de actitud* con respecto a la *madre naturaleza*. En cierta manera, este cambio de actitud proporcionaría otra forma de comprender la esencia humana y la civilización muy diferente a cómo nos tiene acostumbrados el horizonte de la Modernidad capitalista, el cual se ha ido desarrollando desde determinadas relaciones de dominación y exclusión. Esta cuestión es de total trascendencia, y supone, por ello, una profunda reflexión que ya desde hace algún tiempo mantiene la Filosofía de la Liberación:

[188] Sobre la cuestión de la contaminación y maltrato al medio ambiente, puede ser muy interesante el trabajo que viene realizando Jesús M. Castillo sobre Ecología Política y Social. Desde su estudio acerca de los problemas ecológicos, ha descubierto lo siguiente: "El transporte (principalmente de mercancías) es actualmente el responsable de entre el 20-25% de las emisiones de CO_2 mundiales (gas que contabiliza cerca del 60% del efecto invernadero histórico). Por ejemplo, el transporte aéreo de tan solo 1 kg de kiwi desde Nueva Zelanda a Europa genera 5 kg de CO_2. La globalización neoliberal también aumenta el comercio dentro de un mismo sector industrial entre países. Es absurdo, pero Estados Unidos compra galletas a Dinamarca a la vez que Dinamarca compra galletas a Estados Unidos. Se podría hacer lo mismo pero de una manera mucho más eficiente desde un punto de vista energético intercambiando las recetas, pero haría falta planificación" (Castillo: 2013: 39).

> En efecto, la modernidad, hace 500 años (desde la *invasión* de América en 1492), no fue solamente el comienzo del capitalismo, del colonialismo, del eurocentrismo, sino que fue igualmente el comienzo de un tipo de civilización. El *yo conquisto* de H. Cortés, el *yo pienso* como un alma sin cuerpo de R. Descartes, desvalorizó la naturaleza como una mera *res extensa* mecánica, geométrica. La cantidad destruyó la cualidad. (Dussel, 2006b: 133)

Por eso, ante la destrucción de la Vida en nuestro planeta, ante la evidente extinción de especies animales y vegetales, ante la contaminación que asfixia la biosfera y la atmosfera terrestre, hay que afirmar la Vida, y para ello, lo que nos plantea E. Dussel (2006b: 133) es una "*Revolución ecológica* nunca antes soñada". Se parte de la idea de que en el origen del problema ecológico se oculta una falta de *amor* a la Vida por parte de nuestro sistema económico y político mundial. Porque, ciertamente, detrás del problema ecológico se encuentra la *mano invisible* con la que el sistema capitalista mueve y manipula nuestras conciencias en favor de sus propios intereses. Al respecto, Dussel (2006b: 133-134) nos pregunta, "¿No fue el criterio del "aumento de la tasa de la ganancia" (en el capitalismo) y el "aumento de la tasa de producción" (en el socialismo real) lo que llevó al cataclismo ecológico?" Pero, ¿no es precisamente el exceso de individualismo el responsable en cierto modo del aumento de dichas tasas y, por tanto, de que la Vida se vaya extinguiendo rápidamente en nuestro planeta? En cualquier caso, como afirma el filósofo de la liberación (apoyado en la interpretación que muy sabiamente ha realizado de los textos de Marx, pero también de los de Hinkelammert), el problema ecológico no es un problema tecnológico, sino principalmente se trata de un problema económico del capital[189]. Podemos ver esta crítica al ejercicio devastador del capital en *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. En ella, escribe Hinkelammert:

> Hoy, sus consecuencias devastadoras se observan en todas las regiones del mundo, y en su forma más destructora en los países ya de antemano desangrados por obra del colonialismo europeo y la depredación de los recursos naturales. De igual modo, sin embargo, en los países del Norte que antes se enriquecían, los mecanismos desenfrenados del mercado globalizado han agravado el desempleo estructural, la exclusión social y la destrucción del Estado social. (Hinkelammert, 2003: 15)

[189] En las notas de la obra *20 tesis de política*, podemos leer: "El criterio de aumento de plusvalor relativo consiste en implementar mejor tecnología para reducir el valor del producto unitario, que en la *competencia* por el menor precio, desplaza los capitales oponentes. Pero dicho criterio de subsunción tecnológica en el proceso productivo no es ecológico (la mejor tecnología para la "vida perpetua" en la Tierra) sino económico capitalista (la baja inmediata del valor del producto). La tecnología destructora de la ecología es fruto de este criterio mortal, destructor de la vida: la competencia entre capitales bajo la exigencia de aumento de la tasa de ganancia. Y esto último es económico, no tecnológico" (Dussel, 2006b: 135-136, nota 16).

Esta citada obra contiene un análisis bastante exhaustivo de la propiedad, en cuanto el autor consideró a ésta la piedra angular de la actual sociedad de mercado capitalista y del mismo individualismo salvaje que tanto caracteriza al ser humano moderno de nuestra era. En este sentido: "Ambos, la tierra y los trabajadores, pasan de esta manera a ser los medios con los cuales los dueños de capital incrementan su patrimonio. Así, la propiedad de capital también establece el dominio y la capacidad de disponer de forma directa sobre los seres humanos y la tierra (Hinkelammert, 2003: 100)". En su investigación sobre la naturaleza de la propiedad, no dudó en analizar los trabajos desarrollados por John Locke, sobre todo, la obra *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ya que la considera un texto fundante y bastante relevante para la tradición anglosajona, y en especial también para la actual política imperial de Estados Unidos. De hecho, como expresa el mismo filósofo: "Es, por añadidura, el soporte de las normas referente a la propiedad en todas las constituciones occidentales" (Hinkelammert, 2003: 64-65). En cualquier caso, para el filósofo alemán, dada la terrible situación en la que se encuentran la mayoría de seres humanos y la Vida en general, lo más sensato sería buscar nuevas alternativas que contribuyan de forma eficaz a la eliminación de las desigualdades económicas entre los pobres y los ricos (Hinkelammert, 2003: 100). En este aspecto, el propio Hinkelammert reconoce la gran labor de Dussel, en cuanto éste desarrolló toda una Ética de la Vida, una ética liberadora en relación a la dominación que el capital ejerce sobre la Vida, y que, siguiendo las bases éticas del movimiento indígena zapatista, se orienta hacia el objetivo de "construir" una sociedad en donde los seres humanos convivan en armonía junto a la naturaleza. Por ello, concluye:

> Sólo con alternativas fácticamente posibles puede la ética de la liberación, como orientación práctica de acción, contraponerse con eficacia al proyecto capitalista incapaz de mantener con vida a todos y a la Tierra. Esto se vuelve más notorio cuando se trata de la realización concreta en lo económico, jurídico y político de la ética de la liberación, que es el objeto del libro más reciente de E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica.* (Hinkelammert, 2003: 187-188)

Ante la actual situación de continua *guerra a la Vida*, Dussel tiene la seria convicción de que desde la escasa libertad humana que todavía nos queda, y que por suerte el capitalismo aún no ha podido arrancarnos para subsumirla en su particular horizonte colonizador, se pueda imaginar una "*nueva civilización transmoderna*" basada en un profundo respeto a la Vida. Pero todo esto sería imposible, claro está, sin contar

con una transformación radical de las diversas instituciones políticas con las que contamos. En cualquier caso, se trataría de una *gran revolución humana* que rompería las *cadenas* que hasta ahora nos mantienen sometidos a la corrupción de nuestra propia esencia, liberándonos del egoísmo moderno de amar antes al Capital que a la misma Vida. En efecto: "Se trata de imaginar una *nueva civilización transmoderna* basada en un respeto absoluto a la vida en general, y de la vida humana en particular, donde todas las otras dimensiones de la existencia deben ser reprogramadas desde el postulado de la "vida perpetua". Esto toca *todas las instituciones políticas* y las pone en exigencia de radical transformación" (Dussel, 2006b: 134).

Por otro lado, el postulado político de la esfera económica corresponde al "Reino de la libertad" (como apuntó Marx en sus textos), y es descrito por Dussel (2006b: 134) de la siguiente manera: "Actúa económicamente de tal manera que tiendas siempre a transformar los procesos productivos desde el horizonte del *trabajo cero* (Tº)". Como nos explica el filósofo mexicano, la economía *perfecta* no sería precisamente aquella que había pensado F. Hayek de una *competencia perfecta*, sino más bien "una economía en la que la tecnología hubiera reemplazado del todo al trabajo humano" (Dussel, 2006b: 134). Ciertamente, esta idea quiere decir que después de miles de años de dura disciplina productiva para calmar las diversas necesidades biológicas de la corporalidad humana, la humanidad podría librarse, al fin, del esfuerzo del trabajo como modo de garantizar la existencia, lo que supondría que estaría preparada para disfrutar todo el tiempo de los bienes culturales. Dussel cita un texto de Marx, concerniente al libro III de *El capital*, donde se expresa este asunto, dejando claro dos cuestiones fundamentales: por un lado, que el desarrollo próspero de la humanidad está unido de por vida a la economía y a sus modos de producción, y, por otro lado, que para lograr acercarse lo máximo al "reino de la libertad", habría que reducir racionalmente la duración de la jornada laboral, adecuándola a la dignidad humana. En efecto:

> El reino de la libertad empieza allí donde se acaba el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad externa; por tanto, conforma a la naturaleza de la cosa, queda más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Lo mismo que el salvaje tiene que luchar con la naturaleza a fin de satisfacer sus necesidades, a fin de preservar y reproducir su vida, también tiene que hacerlo el civilizado, y tiene que hacerlo en todas las formas sociales y bajo todos los modos posibles de producción. Con su desarrollo, se desarrolla también el reino de la necesidad natural, por desarrollarse las necesidades; pero, al mismo tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. En este terreno, la libertad sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo con la naturaleza, lo pongan bajo su control común, en vez de

> estar dominados por él como por un poder ciego; llevarlo a cabo con el menor gasto de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero seguirá siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo de las fuerzas humanas que figura como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, el cual sólo puede prosperar sobre la base de ese reino de la necesidad. La condición fundamental es la reducción de la jornada laboral[190]

Más allá del sentido que la Modernidad nos ha impuesto sobre los significados concretos de *economía* y *trabajo* humano, Dussel, desde la Política de la Liberación, ha sabido darle un nuevo sentido a estos conceptos, ajustándolos realmente al sentido de la Vida en relación a la dignidad humana. Es sumamente interesante descubrir cómo el sentido real de la *economía* y el *trabajo* ha sido *invertido* egoístamente por el horizonte de la Modernidad capitalista con el fin de dominar y controlar a los seres humanos, en pro de los intereses del mercado capitalista. Las bellas palabras de E. Dussel expresan lo siguiente:

> El fin de la economía es la vida humana, lo cual debe lograrse en el menor tiempo posible de uso de la misma vida ("reducción de la jornada laboral"), y no, al contrario, aumentar la jornada de unos (que sufren), dejar sin trabajo a otros (que mueren en la pobreza), e imponer como finalidad de la economía la acumulación creciente de ganancia, inmolando con ello a la humanidad (víctima de la miseria) y a la vida en la Tierra (por el problema ecológico). El *límite absoluto* del capital y de la Edad Moderna, que han cumplido 500 años, y por ello la exigencia de un pasaje a una nueva Edad de la humanidad, consiste en la extinción de la especie humana bajo la forma de un suicidio colectivo, en los dos aspectos ya indicados (miseria y destrucción ecológica). (Dussel, 2006b: 135-136)

Nuestro sistema político liberal se caracteriza principalmente porque ha dejado que toda responsabilidad económica recaiga casi exclusivamente sobre el mercado capitalista, negando a la política su derecho a intervenir en dicho sistema cuando sea necesario. Empero, no es verdad que el mercado pueda por sí solo (gracias a las leyes *naturales* de la competencia) crear un óptimo equilibrio para resolver los problemas económicos. Las tres partes del mundo nos lo confirman cada día: no hay Justicia sin Vida. Por eso, como bien ha sabido interpretar Dussel, la economía es necesariamente responsabilidad del *campo político* en la medida en que los sistemas económicos lo cruzan, siendo por esto inevitable que aparezcan ciertas distorsiones que puedan desembocar en situaciones políticas problemáticas o poco deseadas, como, por ejemplo,

[190] K. Marx, *El capital*, III, Madrid, Akal, 2007, pp. 272-273, citado por E. Dussel, *20 tesis de política*, México, siglo veintiuno, 2006, pp.134-135.

cuando "el ciudadano miserable no tiene condiciones políticas de autonomía, libertad, responsabilidad exigidas por sus derechos" (Dussel, 2006b: 136), impidiéndole así poder reproducir y aumentar su vida dignamente. Por ello, la reflexión se nos hace indispensable en este punto:

> La *intervención* en los sistemas de campo económico es parte de la función política (contra el "economicismo de mercado" del sistema capitalista y del sistema político liberal), si se tiene claridad acerca de la imposibilidad del mercado de producir equilibrio y justicia para todos, evitando la acumulación de riqueza en manos de pocos y aumento de pobreza en las grandes mayorías. El estudio y la implementación de una renta no laboral por derecho de ciudadanía deberían imponerse a todas las familias de un Estado. (Dussel, 2006b: 136)

Como expresa Dussel (2006b: 136, nota 18), la idea es que todo ciudadano reciba por parte del Estado una *renta*[191] que garantice, al menos, su *simple* existencia. En cualquier caso, desde el criterio de vida humana, la Política de la Liberación justifica como imprescindible la intervención política en las operaciones e instituciones propias del sistema económico, ya que sólo de esa manera se podría asegurar la producción, reproducción y aumento de la vida de los seres humanos (finalidad última de todo sistema político y económico); cuestión que parece haberse olvidado incluir en el orden político vigente.

Ahora bien, como el actual sistema político es realmente destructivo (no ama la Vida), y resulta imposible cumplir con este objetivo esencial que es garantizar la vida humana, el poder de los pueblos (la *hiperpotentia*) asume la responsabilidad de transformar el sistema defectuoso, porque es la propia Vida la instancia suprema que se afirma cuando se impone cruelmente la muerte. En este sentido, los movimientos sociales son los únicos que tienen poder suficiente para llevar a cabo determinadas transformaciones que obtengan como resultado nuevas alternativas económicas, que en cierta manera aliviarían la miseria de los pobres. Para Dussel, sin duda, se trata de una dimensión que hay que tener en cuenta por su incuestionable transcendencia histórica y, sobre todo, ética:

> Al mismo tiempo, los movimientos sociales, el pueblo, ha comenzado en situaciones críticas de extrema pobreza producidas por un ortodoxo "fundamentalismo económico" (como indica aun G. Soros) neoliberal, a inventar una "economía solidaria" creciente. Es una dimensión para tenerse

[191] Dussel se apoya en los estudios que han llevado a cabo R. Gilbert y D. Raventos desde el trabajo "El subsidio universal garantizado: notas para continuar", en *Mientras tanto* (Barcelona), 1967 (1966-1967).

> en cuenta, porque entre los intersticios de los feudos medievales en Europa nacieron las ciudades, lugar despreciado y secundario donde los siervos trabajaron con sus manos y crearon una *nueva* civilización. ¿No nos encontraremos en una situación semejante? (Dussel, 2006b: 137)

Ciertamente, es en este momento cuando resulta de gran relevancia mostrar la enorme divergencia que existe entre la Política de la Liberación y la política neoliberal. La primera, al concebir el sentido y el origen del *poder político* desde la víctima, esto es, desde el pueblo oprimido y excluido, afirma la Vida como el punto de arranque de todo proceso económico que sirva para generar riqueza social y cultural (fin de toda auténtica política inscrita en la *piel* del mundo, y que supone el verdadero progreso al que aspiran realmente los pueblos). Por el contrario, el liberalismo se vale de la opresión y explotación de la mayoría de seres humanos para producir riqueza económica que disfruta sólo una pequeña minoría. Pero lo terrible y vergonzoso de todo este asunto es que esa "riqueza" que disfruta únicamente el 15% de la humanidad (una parte muy pequeña del planeta) ha sido identificada por el marco de la Modernidad europea y norteamericana como un verdadero progreso histórico-tecnológico mundial nunca antes alcanzado. Empero, no se ha advertido que ese inigualable "progreso" histórico esconde en realidad un gran retroceso humano, porque, volvemos a repetir, es nada más y nada menos la Vida la que está siendo sacrificada en pro del Capital, y sin Vida no puede haber progreso, no puede desarrollarse, por tanto, una *verdadera* civilización. Dussel ha mostrado que el sistema capitalista está fundamentado en un sentimiento de total indiferencia a la Vida para afirmar el capital como un objetivo primordial. Pero también nos ha señalado, y esto es importante valorarlo, que la misma *fuerza* de la Vida, al afirmarse valiosa, puede vencer al temido Capital. Se trata de una *pequeña* esperanza que provoca un *gran* desconcierto al supuestamente "perfecto" sistema hegemónico que nos gobierna. Desde esta idea, expresa Dussel (2006b: 138): "En la lucha por el agua en Bolivia se constata una batalla fundamental por la vida, por la *vida desnuda*, por la salvaguarda de los derechos de un pueblo a la sobrevivencia. En su triunfo, triunfa la vida".

Por último, el postulado de la esfera *cultural* está íntimamente relacionado con el de la esfera *económica*, ya que si el trabajo humano pudiese reducirse lo máximo posible, el "tiempo libre" se dedicaría a disfrutar de los bienes culturales. Sin embargo, la cultura occidental ha llenado ese "tiempo libre" con una "pasiva absorción de la propaganda publicitaria de la mediocracia" (Dussel, 2006b: 138). Como consecuencia

de toda esta pretensión de universalizar el modelo de la cultura occidental, las culturas restantes están siendo aniquiladas de forma irreversible, y esto supone un grave atentado contra la dignidad y la libertad de la humanidad. En efecto:

> La política liberal supuso tácita y eurocéntricamente a la cultura occidental como la civilización sin más, universal, la que en su desarrollo moderno se impondría a todas las otras culturas, salvajes, subdesarrolladas o atrasadas. La Modernidad, que comenzó con la conquista del Caribe y México en primer lugar, impuso su cultura como la superior, y produjo genocidios culturales espantosos sobre las grandes culturas milenarias (aztecas, mayas, inca, bantú, china, indostánica, islámica, etc.). (Dussel, 2006b: 138)

El sistema económico mundial vigente (capitalismo) ha dado por hecho que la cultura occidental es la universal, y, por eso, las mercancías han sido pensadas y creadas únicamente desde criterios europeo-norteamericanos, destruyendo o excluyendo, por considerarlas de poco valor, las creaciones de las otras culturas. Desde este desprecio cultural sin precedentes, que viene aconteciendo con el surgimiento de la Modernidad, E. Dussel expone la necesidad de que también la política intervenga en el nivel *cultural*, para recuperar así la afirmación de la dignidad de la Otra cultura, esto es, de sus extraordinarios valores. En este sentido, el filósofo de la liberación defiende el *derecho a la diferencia* como un derecho que supera con creces al mero igualitarismo que pretende homogeneizar el mundo desde el modelo liberal, pero también reivindica la necesaria *igualdad* de los seres humanos en cuestión de dignidad. En efecto:

> La recuperación de la afirmación de la propia dignidad, la propia cultura, la lengua, la religión, los valores éticos, la relación respetuosa con la naturaleza, se opone al ideal político liberal de un igualitarismo del ciudadano homogéneo. Cuando la igualdad destruye la diversidad, hay que defender la *diferencia* cultural. Cuando el uso de la diferencia cultural es una manera de dominar a los otros, hay que defender la *igualdad* de la dignidad humana. (Dussel, 2006b: 139)

Lo que nos muestra Dussel es que para que en la sociedad exista un verdadero reconocimiento de la pluriculturalidad de la comunidad política, resulta más que evidente la necesidad de poner en marcha algún tipo de educación que se desarrolle en diálogo intercultural, y que, por supuesto, esté realmente fundado en el respeto a la diferencia. Sin embargo, para lograr este propósito tan ambicioso es imprescindible transformar muchos ámbitos humanos (económico, cultural, pedagógico y político) que permanecen aún ajenos a los derechos y valores de la Otra cultura, de la que ha sido cruelmente desvalorizada o tenida por inferior. Lo cierto es que partiendo del actual

contexto histórico-político latinoamericano, la larga experiencia de E. Dussel muestra la importancia de ese cambio como un modo de alcanzar esa simetría intercultural, tan precisa para la dignidad y vida de todas las culturas del mundo:

> En América Latina, estados como México, Perú, Ecuador, Bolivia o Guatemala, que cobijan en su seno grandes culturas milenarias, columnas de la historia de la humanidad, deben cambiar sus constituciones, sus sistemas económico y de derecho, el ejercicio judicial, la educación escolar, el tratamiento de la enfermedad, el ejercicio municipal delegado del poder político, dando autonomía en todos esos campos a las comunidades indígenas, en todos los niveles económico, cultural y político. (Dussel, 2006b: 139)

Por respeto a la humanidad y a su propia dignidad, no debemos olvidarnos de todas aquellas culturas milenarias que aún, con mucha dificultad, mantienen vivas sus costumbres y tradiciones. Esas pequeñas comunidades forman todo un universo de sentido y dignidad, un *mundo*, y destruirlo supone en sí llevar a cabo un ejercicio de extrema violencia y barbarie, que convierte a los Estados en verdaderos "terroristas de la especie humana". Como señala el filósofo mexicano –refiriéndose a los indígenas que habitan en México– defender sus derechos debería ser un ejercicio políticamente anterior a defender los propios derechos del Estado, por ser ellas "posesoras de la soberanía popular inalienable" (Dussel, 2006b: 139). Ciertamente, reconocer esta solidaria idea es una cuestión que aún no ha sido puesta en marcha por la mayoría de los Estados, los cuales, desde su particular "ignorancia" en cuestiones de este tipo, se han ceñido a unos derechos concretos que, al ser reconocidos como los únicos, han sido terriblemente impuestos sin tener en cuenta esa soberanía popular que, como nos dice Dussel, es inalienable.

En definitiva, para el pensador mexicano, el pueblo debe ser educado en un sistema pedagógico tal que pueda superar el eurocentrismo que lo mantiene muchas veces en situaciones de opresión. Por eso, debemos prestar atención a las siguientes consideraciones, que tienen que ver con mostrar cómo debe ser verdaderamente esa educación *venidera*:

1. Realmente, esa educación debe exponer razonablemente "la larga y compleja historia plurinacional y latinoamericana en la historia mundial" (Dussel, 2006b: 140). En este sentido, la historia de un pueblo no puede ser excluida de la Historia Mundial como si fuera una mera e insignificante anécdota, ya que en

cierto modo supondría un total desprecio a sus propios valores y tradiciones, lo que terminaría por *cavar la propia tumba* a sus derechos y libertades. Esta cuestión ha sido de vital importancia para Dussel, y le ha acompañado siempre en su preocupación por reivindicar para América Latina un *lugar* digno en la Historia Universal, quedando reflejado dicho asunto en muchas de sus obras, como, por ejemplo, *América Latina. Dependencia y liberación*.

2. Esta educación tendría que apoyarse en Principios ético-normativos pluriculturales, pero a la vez, como expresa Dussel (2006b: 140), debería ser "una educación técnica y económica apropiada para el propio grado de desarrollo, que debiera ser autónomo y en primer lugar autocentrado, para después poder competir con alguna posibilidad de éxito".

3. Debería ser una educación que partiese de una solidaridad hacia los más débiles y necesitados, hacia las víctimas políticas que no pueden desarrollar y aumentar sus vidas con normalidad (dignidad). Solidaridad que supera la pretensiosa fraternidad proclamada en el siglo XVIII por la Revolución Francesa –diría Dussel–. Únicamente desde esta solidaridad con los más pobres es posible la existencia de una verdadera vocación política: aquella en la que el actor político pone su vida al servicio del Otro. De ese modo, "el político que asume la política como vocación, sabiendo que el noble oficio de la política sitúa primero en su servicio a los pobres, a los últimos, afronta la persecución como gloria" (Dussel, 2006b: 140).

3.3.3. Transformación de las instituciones de la esfera de la *legitimidad democrática*

Este tipo de *transformaciones* tiene que ver especialmente con la cuestión de que una comunidad política determinada haya excluido de la participación en la toma de decisiones a ciertos seres humanos por el simple hecho de que son diferentes a la mayoría. En efecto: "Más allá de la comunidad política de los iguales (de los blancos, de los propietarios, del sistema metropolitano, del ciudadano abstracto, de la élite) se encuentran los explotados, los excluidos, los no-iguales (de raza no blanca, pobres, poscoloniales, diferenciados por su cultura, sexo, edad), las masas populares" (Dussel, 2006b: 141). La Política de la Liberación parte, sin duda, de esta injusta y cotidiana

realidad, que se niega a reconocer los derechos legítimos de los Otros. La responsabilidad por los excluidos requiere necesariamente del reconocimiento de la *alteridad.* Como expresa Dussel (2006b: 141): "Más allá de la *igualdad* de la Revolución burguesa se encuentra la responsabilidad por la *alteridad*, por los derechos distintos, diferentes del Otro".

Partiendo de este hecho, en este apartado nos centraremos en las transformaciones políticas que tienen que ver con el sistema de derecho (*poder judicial*, *nuevos* derechos). Como en el caso anterior, toda transformación está orientada por un tipo de postulado. El postulado referido a la esfera de la *legitimidad* corresponde a la "paz perpetua". En este sentido, la legitimidad es de crucial importancia, y es, por tanto, necesaria para establecer acuerdos entre los miembros de una comunidad política, de lo contrario, será la violencia o la coacción las formas de proceder de los actores políticos a la hora de enfrentarse a los conflictos. En definitiva, lo que posibilita la existencia de una cierta legitimidad democrática entre los participantes es el uso de la razón discursiva, y precisamente la "paz perpetua"[192] es la que señala a ésta como la encargada de llegar a acuerdos.

Al tratar el tema de los postulados es imposible no recordar a Emmanuel Kant. Dussel lo tiene muy presente a la hora de plantear esta cuestión, y para ello ha trabajado las obras que pertenecen a su última etapa: *La religión dentro de los límites de la pura razón* (1793), *Hacia la paz perpetua* (1795), *La metafísica de las costumbres* (1797) y *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología* (1798).

Desde el ámbito de la razón práctica, el filósofo alemán pudo exponer el postulado de la "paz perpetua" como un proyecto motivado por el deber moral de promover un mundo humano más allá del "estado de guerra"[193] en el que se encuentra estancada la humanidad desde hace ya algún tiempo. En *Sobre la paz perpetua*, Kant piensa en la instauración de un orden jurídico constituido por Estados federales que consigan crear una Europa unida por la paz, y en la que el ser humano llegue a superar

[192] Expresa Dussel (2006b: 141): "La "paz perpetua" define a la razón discursiva como la encargada de llegar a acuerdos; racionalidad ante la violencia, cumpliendo las reivindicaciones materiales y la participación en igualdad de condiciones. Relegar la violencia como medio de acuerdos es lo propio de la legitimidad democrática".

[193] Para Kant en una guerra ninguna de las partes puede ser declarada enemiga injusta, por el hecho de que esto supone en sí una sentencia judicial. Sin embargo: "el *resultado* entre las dos partes decide de qué lado está el derecho (igual que ante los llamados juicios de Dios)" (Kant, 2011: 42). En lo que concierne a una guerra de aniquilación, la cosa cambia completamente, pues podría hacer desaparecer las dos partes, y, por ello, también todo Derecho. En este caso: "sólo sería posible la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana y por consiguiente no puede permitirse ni una guerra de estas características ni el uso de los medios conducentes a ella" (Kant, 2011: 42).

ese odiado "estado de guerra" que le hace tan infeliz. Se trata de un postulado, puesto que para el filósofo alemán alcanzar tal propósito supone en sí la idea de lograr una sociedad mundial moralmente perfecta, hasta ahora imposible empíricamente. Concretamente, como indica Dussel (2007c: 364), por su dificultad histórica y jurídica, "la sitúa como un punto lejano, *in the long run*, pero no como una absoluta *imposibilidad* fáctica, a la que podemos ir *acercándonos* (palabra que usará Marx explícitamente) como siguiendo el curso de una línea que no es asíntota, porque un día tocará la otra línea, aunque sea "tras el trascurso de muchos siglos"".

Sin embargo, puesto que desde el formalismo kantiano es imposible pensar en la posibilidad de que el ser humano por sí solo pudiera volverse moralmente bueno, Kant plantea la solución partiendo de la construcción de un orden jurídico desde el marco legal, para así frenar aquellas acciones humanas consideradas negativas o conflictivas. En este sentido: "Este homenaje que todos los Estados tributan al concepto de derecho (al menos de palabra) demuestra que se puede encontrar en el ser humano una disposición moral más profunda, latente por el momento, a dominar el principio malo que anida en él (que no puede negar) y aguardar esto mismo de los demás" (Kant, 2011: 51). En todo caso, para alcanzar la "paz perpetua", gracias a la organización de un *Estado cosmopolita*, Kant (2011: 46) establece una condición indispensable: la constitución civil de cada Estado debe ser republicana, pues por haberse originado como la misma fuente del concepto del Derecho es "la que fundamenta todos los tipos de constitución civil". Pero además, para que pueda desarrollarse como tal deberá partir de tres exigencias esenciales: a) la libertad de los miembros de la sociedad, b) la dependencia de todos respecto a la legislación común, y c) la igualdad ante la ley. De esta manera, propone que todos los Estados deban constituirse como repúblicas, porque supone que es el Estado más participativo (Kant, 2011: 45-46).

Ahora bien, Dussel cuestiona la forma que tiene Kant de pretender acceder a ese estado de "paz perpetua" desde el ámbito de la legalidad, y, para ello, no tendrá más remedio que criticar la relación que el filósofo alemán establece entre la moral y la política. Así, el filósofo mexicano parte primero de la distinción que realiza Kant entre un nivel del "estado público", que es lo legal, y un nivel "interior" de la conciencia, que es lo moral. Recordemos que el filósofo alemán pensó el fundamento de la política relacionado con la plena realización del ser humano práctico-moral, para lo que era necesario crear aquellas condiciones que hicieran posible el establecimiento de un "estado de paz". No obstante, se olvidó, como ya sabemos, del nivel *material* de la

política. Como advierte Dussel, Kant comprendió que para la instauración de ese "estado de paz" era necesario partir de un "estado de derecho" como legalidad, que asegurara y promoviera el cumplimiento de la moralidad desde el principio de la libertad. Sin embargo, para Dussel, esta posición deja a la política en un segundo plano. Partimos ahora del concepto de derecho para llegar a comprender la concepción que tiene Kant sobre la política.

El filósofo de la liberación comienza por explicar que para Kant el derecho en general parte de juzgar si en una determinada acción la libertad del sujeto jurídico se opone o no a la libertad de otro u otros sujetos. En este sentido, como indica Dussel, el derecho hace referencia a la *ley común* para todos los miembros de la comunidad. Kant dividirá esta determinación generalizada del derecho en *privado* y *público*. El primero se centra casi exclusivamente en la cuestión del "derecho a la propiedad privada". En este ámbito, Dussel es consciente de que el filósofo de Könisberg piensa desde el horizonte de la burguesía moderna capitalista, y es por esta razón que la primera determinación práctica de la subjetividad está relacionada con lo *jurídicamente mío*. El filósofo de la liberación ha sabido ver en dicho presupuesto que lo fundamental no es la posesión en sí, sino el uso de la cosa por parte del sujeto jurídico, pero con exclusión de terceros.

A diferencia del *estado civil*, en el *estado de naturaleza* es una voluntad común la que puede atribuir la propiedad, pero de manera provisional, porque tener algo exterior como propio (suyo) es sólo posible en un *estado jurídico* bajo el poder legislativo público. Kant (2011: 45) pasa entonces de lo *privado* a lo *público*, o lo que es lo mismo, del *estado de naturaleza* al *estado civil*. Sin embargo, como indica Dussel, abre además un espacio al horizonte del *estado de paz* como un ámbito que asegura y garantiza la existencia del *estado civil*. Se trata de un orden transcendental de postulados. Un estado que protege la propiedad del sujeto jurídico. Propiedad que como un ente sagrado debe ser más que respetada por todos los individuos para el bien supremo de la comunidad, y, para ello, es necesario, además, cumplir con la ley jurídica, que es la que permite al individuo llegar a ser propietario legítimo de los bienes u objetos en relación a los demás. Con respecto a esta cuestión, Dussel, apoyado en Marx, criticará el hecho de que la visión formalista de Kant le ha impedido en cierta manera considerar al *trabajo humano* el ámbito desde donde se pueda otorgar el título de la posesión de los objetos o bienes, y no, precisamente, desde la ley jurídica. Por ello, expresa:

> Este formalismo le impedirá comprender la importancia de la economía política, a la que Locke, Hume o Smith le dan mucha mayor relevancia. Es siempre la ceguera ante el nivel *material* (la vida, la corporalidad, los sentimientos, las necesidades, el trabajo…). En el texto sobre "¿Qué es el dinero?", Kant demuestra que ha leído a A. Smith, pero sin profundizar la cuestión. Acierta al escribir: "El precio es el juicio público (*oefentliche Urteil*) sobre el valor (*Wert*) de una mercancía". El ciudadano de la Hansa está más interesado en el mercantilismo que en la revolución industrial. (Dussel, 2007c: 520, nota 378)

Será la segunda parte de la *Doctrina del derecho* la que especialmente interese a nuestro filósofo de la liberación, porque, como él mismo indica, se acerca más a la cuestión que desarrolló Kant al tratar el tema de los postulados. Ahora bien, el principal problema que Dussel apunta es que el filósofo alemán termina por reducir la política a una filosofía del derecho, caso que también estará presente en Apel y Habermas, como sabemos. Desde esta perspectiva formalista, la política ha descartado tanto el nivel *material* como el *estratégico*. Situado en la citada obra, Dussel (2007c: 368-369) ha encontrado el fundamento de la filosofía formalista kantiana: "El pasaje (*Übergang*) de lo mío y lo tuyo en el *estado de naturaleza* a lo mío y lo tuyo en el *estado jurídico*, como ya hemos indicado, es el punto de ruptura hacia la política. La propiedad sigue siendo como en tantos otros pensadores burgueses la piedra clave de la bóveda de la filosofía del derecho kantiana". Vemos entonces que para Kant la política sólo es posible desde el ámbito *formal* del derecho, y tiene como criterio fundamental servir de instrumento de defensa al *estado civil*, desde donde la propiedad constituye, como bien ha expresado Dussel, la pieza clave para que ese *estado* cobre sentido y orden. Además, para Kant, defender el postulado de la "paz perpetua" supone un deber, ya que de esa manera se podría evitar el caótico *estado de guerra* entre los seres humanos. Precisamente, el *estado civil* viene a ser la consecuencia de haber impedido que se desate de forma incontrolable esa maldad humana, porque, como señala Dussel al interpretar a Kant, dicho *estado* tiene como primacía permitir someter las acciones humanas a la coacción externa, legalmente pública. Dussel (2007c: 369) concluye: "A Kant entonces le interesa el derecho, y en definitiva la política, como garantía objetiva investida con capacidad de coacción legal, para estar seguros (*sicher*) unos de otros frente a la violencia (*Gewalttaetigkeit*)". Es éste, sin duda, el objetivo que debe cumplir toda política para Kant. Pensamos, sin embargo, que el hecho de que los ciudadanos estén sometidos a las leyes jurídicas y deban obedecerlas sin más, constituye para Dussel la imposibilidad lógica (y no ya empírica) de pensar el fundamento del postulado de "paz perpetua". Consideramos que desde la visión formalista de Kant, el ciudadano

es comprendido como un sujeto imperfecto (desde el punto de vista moral), esencialmente racional y libre, que debe respetar con *fe ciega* las leyes legales impuestas para intentar rozar, al menos, ese soñado *estado de paz*. Pero desde este enfoque nos preguntamos, ¿es posible acaso pensar el establecimiento de tal *estado ideal* desde una estructura jurídica que mantiene a los seres humanos inmersos en una situación de perpetua sumisión a las leyes impuestas por el Derecho? Sin duda, esta cuestión supone todo un inconveniente para Dussel (2007c: 369), ya que, parafraseando al autor alemán, expresa que "no hay [posibilidad] de resistencia legítima del pueblo, porque sólo la sumisión a su [de la autoridad] voluntad universalmente legisladora posibilita un *estado jurídico*; por lo tanto no hay ningún derecho de sedición, aún menos de rebelión, ni muchos menos existe el derecho de atentar contra su persona". Precisamente, para Dussel tanto la libertad como la igualdad de los seres humanos no dependen completamente del cumplimiento de las leyes jurídicas, establecidas en el marco legal del *estado civil*, desde la libertad jurídica de los sujetos. En este sentido, la Política de la Liberación, al tener presente el nivel *material*, comprende que tanto los derechos como los deberes de los ciudadanos tienen como fundamento salvaguardar la vida humana.

Kant da un paso más hacia el desarrollo de una filosofía del derecho al pensar la relación jurídica que se establece entre el ciudadano con respecto a su patria, y con respecto al ciudadano extranjero. De nuevo, inspirado en Leibniz, plantea el postulado de un "estado de paz" entre las naciones. Para ello, parte primero de la premisa de que la razón, como máxima legisladora en el ámbito de la moral, condena la guerra como una posibilidad jurídica, con lo cual se convierte en un deber inmediato promover un "estado de paz" entre los pueblos: "tiene que existir, por tanto, una federación de tipo especial a la que se puede denominar la federación de la paz (*foedus pacificum*), que se distinguiría del pacto de paz (*pactum pacis*) en que éste buscaría acabar con una guerra, mientras que aquélla buscaría acabar con todas las guerras para siempre" (Kant, 2011: 52). Esta federación tendría como fin esencial garantizar la libertad de un Estado para sí mismo, pero también la libertad de los otros Estados federales. De esta manera, para el pensador ilustrado, se podría llevar a cabo esta idea, que deberá extenderse a todos los demás Estados, conduciendo así a que los pueblos alcancen la "paz perpetua" (Kant, 2011:52).

Ahora bien, como ha señalado Dussel, la complejidad histórica de este postulado consiste en establecer un "contrato originario" que obligue al *poder constituyente* a ir

cambiando poco a poco hasta que coincida con un modelo de república que tenga como principio la libertad. Pero, mientras no se llegue a ese estado de "paz perpetua", será necesario entonces apoyarse en un derecho interno provisional. Como hemos apuntado antes, con tal postulado lo que se pretende es erradicar la guerra entre las naciones, y, para ello, no habrá más remedio que, como en el caso anterior, pasar del *estado de naturaleza* al *estado civil*, ahora en el horizonte internacional. Como señala Dussel, Kant piensa en la instauración de una Asamblea de Estados permanente. En cierta manera, para el filósofo mexicano la idea de construir una estructura internacional semejante entre los Estados, para evitar así conflictos violentos, viene a ser todo un proyecto que él mismo ha ido pensando junto a otros pensadores como una posibilidad empírica:

> En la actualidad, gracias a la obra de Hardt y Negri (2000), estamos discutiendo nuevamente este tema, pero de manera más "próxima", viendo la posibilidad factible de una tal institucionalización mundial. La política de los Estados Unidos desde R. Reagan a G. W. Bush ha retrasado sin embargo la tarea, y ha llevado al Imperio a un aislamiento peligroso […] Sin embargo, la reciente "Constitución europea" (del 9 de julio de 2003) indica una "aproximación" esperanzadora en la línea "soñada" por Kant. (Dussel, 2007c: 519, nota 350)

En conclusión a toda esta cuestión, podemos afirmar que para Kant el fin que persigue la política (tanto en el nivel nacional como internacional) es alcanzar la "paz perpetua". Para Dussel el principal inconveniente que presenta la propuesta de Kant recae casi exclusivamente en el hecho de haber descartado el nivel *material*. Consideramos que para nuestro filósofo mexicano la lógica presupuesta en los postulados políticos debe descansar en la idea de hacer posible el desarrollo y permanencia de la vida de las víctimas, sin la cual es imposible pensar ese estado de paz que propone Kant. En este sentido, el reconocimiento y el respeto a la vida del Otro, del pobre excluido, nos acerca a la posibilidad de cavilar un mundo en el que la paz entre los seres humanos tenga "posibilidad" de instaurarse, aunque no sea de forma perfecta. Dicho de otro modo, para Dussel no es posible pensar en un estadio moral-*formal* en el que la humanidad llegue a un estado de "paz perpetua", si antes no se piensa en la necesidad de erradicar aquellos condicionamientos *materiales* (miseria, sufrimiento, exclusión, etc.) que, en cierta manera, impiden pensar la posibilidad lógica de un *estado civil mundial* donde no se desplieguen guerras ni conflictos que pongan en grave peligro la dignidad humana. A propósito de esta cuestión, Dussel expone su principal opinión

sobre la reflexión que realiza Kant de los derechos y deberes. Así, citando nuevamente al filósofo alemán, escribe:

> Cuando comienza a describir los "deberes para consigo mismo" manifiesta el sentido reductivo de su estrecha visión de lo *material*. A la "vida humana" la *reduce* a la mera vida "como ser animal", y por ello el deber consiste en conservar dicha vida animal como condición. El deber propiamente dicho consigo mismo es "la propia perfección". El deber fundamental con los otros es velar por "la felicidad ajena", pero recordando que siendo "el amor […un] sentimiento […] un *deber de amar* es un absurdo". (Dussel, 2007c: 372-373)

Dussel ha interpretado que cuando Kant habla de la vida humana se refiere siempre al modo de existencia del cuerpo físico, prescindiendo de la parte subjetiva humana. Es en este aspecto donde para el filósofo de la liberación radican todas las falacias kantianas, incluyendo, por supuesto, los enfoques políticos de los neokantianos y los neocontractualistas, como los casos de Rawls, Apel, Habermas, etc. Por ello, dirigiéndose contra dichas teorías formales, que tienen cierto desprecio a lo *material* humano (la corporalidad), y desde una filosofía que defiende la vida humana como un presupuesto sagrado, inherente y necesario en toda discusión política y moral que se lleve a cabo, Dussel expresa una idea que consideramos precisa exponer ahora, dada su incuestionable profundidad ética:

> No advierte que la "vida" del ser humano no tiene nada de animal: toda ella es humana, hasta en la última cadena genética, genoma, célula o neurona. El dualismo antropológico destruye su política. Y esto queda evidenciado cuando, exponiendo el tema del suicidio, dice que el suicidio es "destruir al sujeto de la moralidad". Si la vida es una cualidad animal del cuerpo, el matar el cuerpo dejaría a la subjetividad (al alma) en libertad, como opinaba Sócrates. (Dussel, 2007c: 522, nota 422)

Adviértase el hecho de que pretender asumir el cuerpo como una sustancia corrupta o degradante en relación al alma humana, nos llevaría inevitablemente a despreciar a la misma Vida. Desde esta postura, se podría afirmar que si bien el suicidio supone una liberación para el alma, mucho más ético tendría que ser entonces poner fin a la vida del Otro (liberar al otro de la vida *material* corrupta), ejercicio que sería contemplado como un acto solidario de plena justicia con éste, y no de mera violencia o crueldad, como es en realidad.

En definitiva, podemos concluir esta cuestión aludiendo a la idea de que Dussel comprende que para defender el postulado de "paz perpetua" no basta únicamente con apoyarse en el ámbito *formal* de la mera coacción externa que asegure la realización

moral del ser humano. Se trata además de tener en cuenta el nivel *material* de la producción y reproducción de la vida humana. Pero Dussel no descarta el ámbito del derecho, que es pensado como un instrumento que debe estar al servicio de la vida humana en comunidad. En este sentido, articula dicho ámbito *formal* con el nivel *material* y *estratégico,* para que así tenga una mayor eficacia política. Además, es importante matizar que para la concepción de filosofía política que defiende Dussel, es imposible separar el ámbito *ético* del *político*. Cuestión que es necesaria para que el *poder político* se ampare en una fuerte voluntad ética, que desde el pueblo, ejerza con normatividad política aquellas acciones que no contradigan de ninguna manera el *querer vivir* digno de los ciudadanos. Por tanto, para el filósofo mexicano, llevar a cabo tal ejercicio sólo desde el mero marco de la legalidad es un error:

> En efecto, Kant, al reducir el derecho y la política al cumplimiento de la *legalidad externa*, reservando la moralidad subjetiva para el acto propiamente ético-individual (como ética de la convicción), dejó –cuestión tan criticada con razón por C. Schmitt– a la acción política sin motivación *fuerte*, una voluntad ética, propiamente *política* como ejercicio de una elección constituyente de la voluntad de los individuos y de un pueblo. La política perdió su *contenido* de voluntad, de poder, su articulación con las motivaciones de los ciudadanos singulares y de la comunidad política. Esta política legalista con una normatividad puramente formal, externa, conduce, a la larga, a la despolitización o al "maquiavelismo" (no al del propio Maquiavelo) de una política sin parámetros éticos. Después no es posible criticar los efectos de una política corrompida: si la política es una formalidad (con el tiempo sólo una técnica del ejercicio del poder como dominación), ¿por qué no sería un instrumento para el cumplimiento de los intereses de los grupos, clases, naciones, Estados más poderosos? (Dussel, 2009: 359-360)

Como se sabe, el Derecho es el orden normativo encargado de determinar normas que regulen los comportamientos humanos dentro de una comunidad política. Ahora bien, para Dussel, a diferencia de Kant, el Derecho es una instancia que va más allá del mero cumplimiento de la *legalidad externa*. Necesariamente, debe partir de la solidaridad y responsabilidad hacia aquellos seres humanos que se encuentran en una situación de *exterioridad* del sistema. Se trata de que el Derecho respete la *alteridad* del Otro, y no lo subsuma en la homogeneidad totalitaria del ciudadano moderno. De hecho, para el filósofo mexicano existe una considerable diferencia entre *la lucha por el reconocimiento del otro como igual* y *la lucha por el reconocimiento del Otro como otro*. En el primer caso, el Otro sería incorporado en el sistema de derecho, pero eliminando su "diferencia" con el resto, con lo cual estaría en una situación de dominación frente a la mayoría, que no admite su otredad; en el segundo caso, por el

contrario, se estaría luchando por el reconocimiento de la dignidad que tiene el Otro por ser *distinto* a la mayoría, y estaríamos hablando entonces de una situación de solidaridad y respeto a su otredad, que es apreciada. En todo caso, Dussel aboga por un nuevo sistema de derecho que se ampare en el reconocimiento a la diferencia. Por eso, como es evidente para el pensador latinoamericano:

> La afirmación de la alteridad es mucho más radical que la homogeneidad del ciudadano *moderno*. Se trata de la institucionalización de un derecho heterogéneo, diferenciado, respetuoso de prácticas jurídicas diversas. Por ejemplo, en el derecho moderno (de larga historia a partir del derecho romano y medieval) el que asesina a otro ciudadano es encarcelado, a veces de por vida. Entre los mayas de Chiapas el que mata a otro miembro de la comunidad se le castiga, en primer lugar, debiendo cultivar el terreno del asesinado a fin de alimentar a la familia que ha quedado sin sustento. Los mayas muestran la irracionalidad del derecho moderno, ya que en este derecho el asesino y el asesinado dejan a *dos familias* sin sustento, siendo castigadas las familias sin protección y no el actor del acto. Por otra parte, el asesinado no gana nada con la prisión de su asesino, pero pierde mucho aun con la pobreza y miseria de su familia. Se muestra así la superioridad de un derecho penal sobre el otro en este aspecto. (Dussel, 2006b: 142)

De esta manera, no puede entenderse los sistemas de derecho como sistemas absolutos desde el punto de vista e intereses políticos de una determinada sociedad. Sin duda, para la Política de la Liberación, dichos sistemas no son universales (depende de una época y una cultura determinadas), por lo que se consideran históricos, y, por ello, están expuestos a experimentar ciertos cambios a lo largo del tiempo. Pero además, Dussel (2006b: 143) defiende la idea de que los *nuevos* derechos surgen gracias a la "reivindicación de necesidades no satisfechas de los *nuevos* movimientos sociales", de tal modo que las transformaciones que se producen en el ámbito del Derecho están protagonizadas por el pueblo desde la *exterioridad* del sistema. Desde esta consideración, el pensador mexicano criticará la hipótesis tradicional que sostiene el hecho de que tenga que ser precisamente el ámbito del *derecho natural* el que ponga en cuestión el *derecho positivo* (derecho vigente):

> El cual sería como una lista de derechos propios del ser humano como tal, universalmente hablando. Esta solución eurocéntrica (ya que de hecho se remonta al mundo helenista y romano a través del mundo germánico-latino europeo y moderno) no es sostenible. Acontece que *históricamente* se descubren nuevos derechos. En ese caso se descubriría el tal derecho en la lista *a priori* del derecho natural. Pero en realidad ese desconocimiento del nuevo derecho en la lista del derecho natural, *anterior* al descubrimiento histórico, muestra que el derecho natural los reconoce sólo *post factum* (*después de los* "*hechos*") y por la lucha de los que los descubren empíricamente. (Dussel, 2006b: 143)

Por tanto, Dussel (2006b: 143), desde la distinción entre *derecho natural*, *derecho vigente* y lucha por los *nuevos derechos*, mostrará que en realidad el *derecho natural* es "una hipótesis metafísica innecesaria e inútil", ya que en la realidad de los hechos se parte primero del *derecho vigente* (*positivo*) como dato. Así, los *nuevos derechos* no salen de esa lista de *derechos naturales*, sino que lo hacen gracias a las luchas populares en su voluntad de transformar la realidad histórica que les mantiene en situaciones inhumanas. Es entonces el sufrimiento de la corporalidad viviente el que provoca al sistema de derecho desde su praxis de liberación. Por ejemplo:

> Las feministas sufragistas británicas descubren que las mujeres *no votan* para elegir a los representantes políticos. Esta negatividad es vivida como una "*falta-de* derecho *a*" un derecho *vivido* como necesario por la intersubjetividad de las mujeres conscientes (que han llegado al término de lo que Paulo Freire denominaría "proceso de conscientización"), pero inexistente *positivamente*. (Dussel, 2006b: 144)

Resumiendo, todo lo expuesto se desarrolla como un complejo proceso histórico que tiene su origen en la lucha de movimientos sociales, al descubrir la "falta-de" como "nuevo-derecho-a" ciertas prácticas que han sido prohibidas por el derecho vigente. Más tarde, gracias al éxito del movimiento popular, el *nuevo* derecho termina por imponerse históricamente en la lista de los *derechos positivos*. Pero, al incorporarse estos *nuevos derechos* al sistema de *derecho vigente*, hay otros tantos derechos que caen en descrédito y desaparecen, puesto que pertenecen a una edad que ha sido ya superada históricamente por el pueblo. Por eso mismo, fue que "el "derecho dominante" (*ius dominativus*) del señor feudal sobre el siervo desaparece en la modernidad capitalista; lo mismo que el señor ante el esclavo en el esclavismo" (Dussel, 2006b: 144). Por último, todo este proceso del sistema de derecho lo cierra la función judicial (*poder judicial*) que desempeñan los jueces. Como expresa Dussel, en la Modernidad el *poder judicial* se independizó de los poderes ejecutivo y legislativo, hecho que contribuyó positivamente a una mejora importante a la hora de implantar *justicia* entre los miembros de una comunidad. En efecto:

> Su autonomía es esencial para el "Estado de derecho", que juzgan las conductas y las instituciones a la luz del sistema del derecho, de las leyes promulgadas, a través de la intervención de los jueces, lo que impide el "tomarse la justicia por sus propias manos", superando así la Ley del Talión: "ojo por ojo, diente por diente", costumbre bárbara, anterior al derecho, usada todavía en nuestro tiempo por estados que caen en el terrorismo de Estado. Su corrupción es gravísima porque compromete todo el orden político. (Dussel, 2006b: 144-145)

Para Dussel, es una cuestión fundamental comprender que toda ley debe aplicarse teniendo como referente esencial al pueblo. Por ello, "es necesario desarrollar todavía la autonomía del poder judicial haciéndolo objeto de una directa elección popular, de los cuerpos legítimos de abogados y de la intervención del *poder ciudadano*" (Dussel, 2006b: 145).

Con respecto a la cuestión de la participación política, Dussel parte de la idea de que hoy en nuestras complejas sociedades es imposible establecer una democracia directa. Por ello, la única opción razonable que nos queda sería la de implantar una *representación* lo más perfecta posible. En este caso, el postulado político expresa la "pretensión de *identidad* del representado y el representante" (Dussel, 2006b: 145). Como no hay duda de que es imposible empíricamente que exista una *identidad* que se sustente en una perfecta transparencia entre los representados y los representantes, la especie humana está obligada –si quiere por ello permanecer en la existencia– a mejorar o transformar la representación, y hacerla lo más cercana posible a los representados[194]. La aportación en este ámbito por parte de Dussel se nos hace imprescindible ahora más que nunca, debido a las muchas corrupciones que experimentan los partidos políticos de nuestro tiempo:

> Para ello la Constitución debe crear instituciones de *participación* (de abajo hacia arriba) que fiscalicen a las instituciones de *representación* (de arriba hacia abajo). Instrumentos privilegiados son las comunidades barriales y los partidos políticos. Cuando el partido se corrompe (cuando utiliza como ventaja la cuota de poder delegado como poder propio de la burocracia) el sistema político como totalidad se corrompe. Por ello el descrédito actual de los partidos. (Dussel, 2006b: 146)

Recordemos que para Dussel los partidos políticos son imprescindibles, ya que representan una "escuela" de opinión política, en la que los mejores dirigentes van construyendo opiniones críticas que ayudan a crear buenos proyectos o, al menos, se preocupan en fortalecerlos. No obstante, el filósofo de la liberación cree necesario todavía crear un cuarto poder, no existente aun en el Estado, que sirva como medio para evitar las posibles corrupciones en las instituciones, esto es, para que los representantes ejerzan delegadamente el *poder obediencial*. Por eso, se apoya en el artículo 66 de la

[194] Al respecto, para llegar a una representación cercana, nos dice Dussel (2006b: 146): "En el experimentar empíricamente las reivindicaciones populares, comprenderlas profundamente, formularlas para satisfacerlas, en la fidelidad a la verdad de ese proyecto de servicio, en la información continua a sus representados, el representante cumple el criterio regulativo: alcanzar una siempre mejor y mejor representación".

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, que expresa la necesidad de participación del pueblo en la formación, ejecución y control de las gestiones públicas (en la elección de cargos públicos) desde *el referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, la iniciativa legislativa*, etc. En efecto, "el cuarto Título se ocupa "Del poder público". En la segunda parte del artículo 136, se lee una novedad histórico-mundial en las prácticas políticas de la humanidad hasta el presente" (Dussel, 2006b: 147). Se trata de una nueva división del Poder Público Nacional en legislativo, ejecutivo, judicial, ciudadano y electoral. De esta manera, estaríamos ante una nueva forma de entender la política y el poder, y, por ello, merece ser pensado con cuidado:

> El referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, el poder ciudadano y el electoral, la manera de elegir los jueces del Tribunal Supremo de Justicia desde el *poder ciudadano* y organizaciones de la sociedad civil, el que un simple ciudadano pueda iniciar el proceso para dictar una ley, todo ello nos indica un espíritu político nuevo: el de la *participación ciudadana* en una democracia en la que la soberanía la tiene el pueblo y puede ejercerla permanentemente, no sólo en esas erupciones volcánicas que son las elecciones sexenales. La democracia *representativa* (que tiende a ser un movimiento *de arriba hacia abajo*) debe ser articulada con la democracia *participativa* (como movimiento fiscalizador *de abajo hacia arriba*). (Dussel, 2006b: 147-148)

Desde la propuesta de Dussel no puede entenderse una democracia sin la *participación activa del pueblo*. Esta cuestión es central en su Política de la Liberación. Por eso, criticará el modelo de democracia impuesto por Europa y Estados Unidos, en la medida en que éste se basa en una participación democrática un tanto defectuosa, que casi siempre se limita a elegir representantes en elecciones periódicas, y que se caracteriza también porque existe una notable distancia entre el representado y el representante. Sin duda, esto conlleva el riesgo de que el *poder político* termine por corromperse dando lugar a un fetichismo burocrático que impide, finalmente, cumplir con la voluntad de la comunidad, la cual, no hay que olvidar, es la auténtica soberana. Dussel (2006b: 149) encuentra la solución en la creación de una nueva estructura estatal con mayor complejidad, que cuente "con mutuas determinaciones por parte de la *representación* y la *participación*, dentro de la gobernabilidad, para evadir el *monopolio* de los partidos políticos y de la clase política en la gestión del ejercicio delegado del poder".

Por último, en esta cuestión de la transformación del estado de derecho, no podemos pasar por alto el papel que juega los medios de comunicación en el ejercicio

del *poder político*. Realmente, ellos tienen una gran responsabilidad de cara a la imagen que los ciudadanos puedan tener de sus representantes. En este sentido, su poder pareciera infinito. En efecto: "Los medios de comunicación (grandes empresas transnacionales ligadas a los capitales extranjeros en los países periféricos y poscoloniales, con sus intereses frecuentemente contrarios a los pueblos oprimidos) *forman esos juicios de valor*. Tienen un inmenso *poder* detrás de todos los poderes del Estado. *Es un superpoder*" (Dussel, 2006b: 149). Como bien expresa Dussel, de lo que se trata es de *democratizar* los medios de comunicación. Para ello, sería conveniente que cada universidad, asociación, municipio, comunidad, etnia, etc., cuente con su propia televisión, radio o prensa, para que, de esta manera, la información no cayese en manos de unos pocos que la controlasen o manipulasen a su antojo. Pero además, según el filósofo mexicano, no sólo hay que reconocer la participación simétrica de los distintos medios populares de comunicación, sino que también se hace más que imprescindible establecer un *nuevo* derecho en este ámbito: el derecho que tienen los ciudadanos a una *información veraz*. No obstante, como indica Dussel, para que este derecho tenga efecto real, deberá institucionalizarse un tribunal que defienda al ciudadano de la información falsa o encubridora. En cualquier caso, "Debería ser un capítulo de las Constituciones del futuro, ya que los países dependientes sufren el ataque constante de la distorsión de los mensajes por parte de la *mediocracia de las corporaciones transnacionales de la comunicación*, de los estados metropolitanos del centro del sistema-mundo (como diría I. Wallerstein)" (Dussel, 2006b: 150).

3.3.4. Transformación de las instituciones de la esfera de la *factibilidad*

En este apartado sobre la factibilidad estratégica se muestra la necesaria transformación del Estado, cuando las instituciones de éste nivel se vuelven poco o nada transparentes, y terminan por romper la identidad establecida entre el representante y el representado, hecho terrible que, sin duda, tiene graves contratiempos para los ciudadanos de la comunidad política, en la medida en que dichas instituciones dejarían de satisfacer las reivindicaciones del pueblo, con lo cual: "al *paquete* de las instituciones estatales (*potestas*) hay que desatarlo, cambiarle la estructura global, conservar lo sostenible, eliminar lo injusto, crear lo nuevo" (Dussel, 2006b: 151). Pero, como indica el mismo Dussel (2006b: 151-152), al poder no se le "toma" en bloque, sino que se le reconstituye y se le ejerce críticamente en favor de la satisfacción *material* de las necesidades del

pueblo, cumpliendo además con las exigencias normativas de legitimidad democrática y dentro de las posibilidades empíricas de su realización efectiva.

En este nivel, el postulado político se refiere, por tanto, a la "disolución del Estado", y Dussel lo enuncia de la siguiente manera: "Obra de tal manera que tiendas a la identidad (imposible empíricamente) de la representación con el representado, de manera que las instituciones del Estado se tornen cada vez lo más transparente posibles, lo más eficaces, lo más simples, etc." (Dussel, 2006b: 152). Con su radical transformación, el *nuevo* Estado será tan distinto al antiguo, que habrán dejado de existir muchas instituciones que por su ineficacia o torpeza no cumplían con su finalidad. Por ello: "*Parecerá* que no hay más Estado, pero estará más presente que nunca como normativa responsabilidad de cada ciudadano por los otros ciudadanos. Ése es el criterio de orientación que se desprende del postulado" (Dussel, 2006b: 153).

Para Dussel, todo el problema de la transformación del Estado tiene que ver justamente con la difícil tarea de construir una democracia verdaderamente participativa, en donde el pueblo posea el ejercicio del poder representativo delegado, administrativo, legislativo, ejecutivo o judicial. Sólo así se podrá satisfacer las reivindicaciones sociales de los ciudadanos. Aunque, como indica el maestro mexicano: "La dificultad de esta fiscalización estriba en la creación de instituciones especializadas para ejercer eficazmente la indicada fiscalización y en los medios que se le otorguen para cumplir esos fines" (Dussel, 2006b: 153). La participación ciudadana es esencial, pues otorgará autonomía y autoridad a los miembros del pueblo. Dussel pone como ejemplo lo ocurrido con las democracias formales de transición, establecidas en América Latina a partir de 1983, cuando fueron cayendo los gobiernos totalitarios implantados por el Estado norteamericano. En dichas democracias, fue la clase política la que llevó a cabo un creciente monopolio en el ejercicio del poder delegado del Estado gracias a los partidos políticos. Desde esta situación, lo que habría que hacer, según nuestro filósofo, sería *abrir* el horizonte de actuación de la sociedad civil y de los movimientos sociales para que éstos puedan ejercer la praxis, con el fin de crear nuevas instituciones de *abajo-arriba*, esto es, como democracia participativa motivada por los grupos de democracia directa que existen debajo de los municipios (grupos barriales o cabildos abiertos). Como expresa Dussel, sus delegados se organizarían para elegir a los miembros del *poder ciudadano*. Sus funciones están bien definidas:

> El *poder ciudadano*, que ya existe en la Constitución bolivariana –pero allí todavía sin fuerte organización *desde abajo*– sería como el poder fiscalizador (una procuraduría *política* con máximas facultades) que podría aun convocar a una consulta a todos los ciudadanos para revocar el mandato de algún miembro de los otros cuatro poderes (incluso el *poder electoral*), o convocar a un referendo popular por alguna cuestión grave (estipulándose estrictamente las condiciones de la posibilidad de una tal actuación). Debería ser mucho más que un mero "Consejo Moral Republicano"". (Dussel, 2006b: 154)

Dussel defiende, además, la importancia de que los representados tengan información electrónica sobre las acciones de sus representantes (sueldos, reuniones, gastos, publicaciones, proyectos, etc.). En realidad, el hecho de que el pueblo esté reunido en una *comunidad de redes*, haría acrecentar su factibilidad estratégica, aceleraría su coordinación en las acciones y permitiría una mejor defensa de la represión a la que pueda estar sometido, ya que manejaría una amplia información que le ayudaría a tomar decisiones con mayor probabilidad de acierto. Al respecto, dice E. Dussel en una de sus notas:

> En el próximo futuro se podrán tener en segundos la opinión de la totalidad de la ciudadanía sobre alguna cuestión de urgencia (gracias a los celulares o computadoras, que podrían dar a conocer la posición de *todos* los miembros de la comunidad, del pueblo). ¡La revolución electrónica es equivalente a la revolución industrial del siglo XVIII! Pero aquella influyó principalmente al proceso de la producción industrial, ésta interviene también en el proceso de toma de decisiones políticas y de información de los ciudadanos de *todos* los actos de gobierno, en parte como "comunidad de redes". Para M. Hard-A Negri la "multitud" informada electrónicamente se opone a "pueblo". Sin embargo, aunque no estemos de acuerdo con estos autores, es evidente que el *pueblo* debe igualmente constituirse (para aumentar su factibilidad estratégica, acelerar su coordinación en la acción y defenderse de la represión) en una *comunidad de redes* (como lo que acontece con el Foro Social Mundial o con el movimiento zapatista). Cada vez más los pobres se potenciarán gracias a los medios electrónicos (que permiten una solidaridad ampliada, de lo local a lo nacional y global). (Dussel, 2006b: 152, nota 2)

En cualquier caso, el *poder ciudadano* es imprescindible para exigir transparencia y responsabilidad a los representantes, para que éstos, a su vez, cumplan con la obligación política de respetar los derechos y de satisfacer las necesidades esenciales del pueblo.

Con respecto al *poder electoral*, éste no sólo debería ceñirse a actividades como la elección de los candidatos, la fiscalización de gastos, la solventación de conflictos de las mesas durante las elecciones o el enjuiciamiento de los resultados, pues, para Dussel, sería conveniente también que este poder fuese puesto en marcha por instituciones públicas o privadas en cuestiones concernientes a asambleas u otras

elecciones que tengan que ver con estas organizaciones. Pero lo fundamental de todo esto es crear "una cultura democrática de transparencia en todo ejercicio electoral en la comunidad política, el pueblo, la sociedad civil, etcétera" (Dussel, 2006b: 154). Puesto que para el filósofo mexicano la clave para llegar a una sociedad democrática sin corrupción política está en conseguir la máxima participación ciudadana, también piensa que será necesario tener presente la participación de los ciudadanos en otros ámbitos e instituciones (laboral, educativa, cultural). En cierta manera, estamos convencidos de que dicha cuestión contribuiría en gran medida a que el propio ser humano pudiese ser reeducado desde una conciencia de justicia y solidaridad con el prójimo, alejada todo lo posible de la corrupción y fetichización del poder. En efecto:

> La *participación* debe generalizarse en todas las instituciones: participación estudiantil en las universidades e instituciones educativas, de los obreros en las fábricas; participación de los socios o los espectadores y jugadores en los clubes deportivos (aun del gran espectáculo), de los comunicadores en la televisión, los diarios, las radios, etc. Una sociedad *participativa*, donde sus ciudadanos sean *actores*, puede ser políticamente democrática y autogestiva. (Dussel, 2006b: 156, nota 3)

En relación a esta cuestión expuesta ahora, hay que mostrar, además, la importancia que tiene para Dussel (2006b: 154-155) el hecho de que "la sociedad civil organizada debería participar en la formación del *poder ciudadano* y del *poder electoral*, y, por sus asociaciones profesionales específicas, en la elección de los miembros del Poder judicial".

Por último, a modo de conclusión, y partiendo de la importancia que tiene transformar el Estado y, sobre todo, de la suma relevancia de que se reconozca la necesidad de crear instituciones que trabajen de *abajo-arriba*, no debemos olvidar el derecho que tienen las comunidades indígenas a desarrollar su propia autonomía, porque realmente no puede haber paz en un mundo mientras no sean respetados otros mundos. Para una Política de la Liberación este tema no sólo es pertinente asumirlo, sino, además, urgente, dada la complejidad que presenta hoy para muchas comunidades humanas que corren el peligro de sufrir graves contratiempos, o incluso de desaparecer de la Tierra:

> A todo esto habría que agregar que debiéndose otorgar a las comunidades indígenas la autonomía al menos en el nivel municipal, debería igualmente organizarse de manera autonómica y comunitaria, y por soberanía compartida, como hemos dicho más arriba, la educación, la salud, las obras públicas, el sistema de la propiedad, la defensa policial, y hasta la vigencia de

> un sistema jurídico ancestral (si lo tuvieran, con la posibilidad de cumplir un código de penas propio y hasta el nombramiento de jueces según sus costumbres). El Estado provincial o particular debería recabar impuestos y asignar recursos específicos para la *autogestión* de las comunidades municipales que operarían con autoridad constitucional. El reconocimiento del pluriculturalismo, de la libertad plena religiosa en un mundo postsecular, de la diversidad de lenguas *oficiales*, de sistemas económico, político y educativo, deben afirmarse claramente. (Dussel, 2006b: 155)

4. Cambiar el mundo desde el *poder obediencial*

"La Vida es lo más sagrado", expresa con toda razón Dussel. Esta cuestión, tantas veces olvidada en los racionales discursos de los pensadores modernos, es, precisamente, la esencia de la Filosofía, Ética, Política, y de toda aquella arquitectónica que desarrolle Dussel cuando sitúe su mirada en la injusticia del pobre y excluido, y en su dignidad arrebatada. Para nuestro filósofo, pues, la vida humana es lo más sagrado, y, por eso mismo hay que protegerla como el tesoro más apreciado que ha creado la Vida. En este sentido, la vida humana debería ocupar hoy para nuestro filósofo el centro de todas las preocupaciones filosóficas, sociales, políticas, culturales, medioambientales, tecnológicas, etc. que con tanta fuerza perturban nuestra conciencia moral, porque es, precisamente, lo más maravilloso que todavía conservamos. Recordamos que en el siglo XIX, a partir de las investigaciones sobre la evolución de las especies que había desarrollado un naturalista inglés llamado Darwin, y que tanta polémica había suscitado entre los científicos más prestigiosos de la época, que no llegaban a comprender muy bien que el ser humano estuviera emparentado con un ser tan bruto y salvaje como el simio, se empezó a criticar, con cierto decoro, la visión antropocéntrica que el hombre renacentista había proyectado en su armónico *mundo*, porque se consideraba que el ser humano no tenía ningún derecho a autoproclamarse superior al resto de seres vivos. Mas era el auge de la ciencia, y, con ella, todo comenzó a reducirse a materia extensa y a vacío. Al fin y al cabo, todo tenía alma de reloj, de máquina o de instrumento, incluso la Vida empezaba a considerarse una cosa poco especial que podía ser manipulada y puesta al servicio de la ciencia, hecho que, por cierto, no ha hecho más que empeorar en nuestros días. Sin embargo, al experimentarse la destrucción que ha causado el haber reducido "lo sagrado" del ser humano a una cualidad o propiedad no más importante que la que pueda poseer cualquier entidad, y con esto no sólo nos estamos refiriendo a aquellos seres que poseen el don de la vida, quizás lo más sensato sea reivindicar un verdadero antropocentrismo, porque pensamos que éste colocaría al ser humano como

centro de nuestro sistema mundo, cuya mortal existencia sería, al fin, devuelta al seno creador de la Vida, que es, sin duda, el origen de la venerable dignidad que un día el capital, con tanto desprecio, le arrancó de su ser:

> El sistema no es antropocéntrico sino capital-céntrico. El centro del sistema es el aumento de la tasa de ganancia, esto es lo destructivo. Si el ser humano estuviera en el centro se tendría que afirmar toda la vida. Los seres que no son humanos no tienen derecho, tienen dignidad, ésta última es más fuerte que los derechos. Para tener derecho hay que tener autoconsciencia. Para qué darle derechos a la naturaleza si tiene la dignidad de lo sagrado. Es lo que es fin, lo que no tengo derecho para hacerlo mediación. (E. Dussel, comunicación personal, 25 de octubre de 2012)

En un mundo colonizado por el capital, la Vida en la Tierra sólo puede establecerse con condiciones. Ciertamente, no somos dueños de nuestras propias vidas como pensamos, simplemente, porque todos nuestros horizontes prácticos (la cultura, la economía, la educación, la política y la religión) han sido totalmente controlados por un sistema que los utiliza en la medida en que pueda generar grandes cantidades de capital y riqueza. Pareciéramos entonces mera "materia prima", evidentemente viva, pero, al fin y al cabo, convertida en un instrumento y aprovechada al máximo para crear la propiedad, el capital y el plusvalor que tanto sentido dan a nuestro moderno mundo. "Materia prima" que se va consumiendo lentamente, agotando sin cesar, desde un proceso mecánico y lineal que va poco a poco arrancando nuestra dignidad humana, sin que apenas seamos conscientes de ello. Y, de esta manera, el mundo queda radicalmente *invertido* y *contaminado*, porque nuestras creaciones ya no nos pertenecen, al igual que ya, tampoco, a la Tierra le pertenece la Vida. En este sentido, ambos, el ser humano y la Tierra, el mundo y la Vida, son explotados continuamente por la esencia destructora de un ente artificial que nos domina desde nuestro interior.

Por eso, el capital es como un virus letal que, al despreciar tanto a la Vida, ha penetrado en nuestro cuerpo, en todas nuestras células, y las ha infectado seriamente hasta tal punto que son ya muchos seres humanos los que terminan muriendo (ya no había más vida que aprovechar en sus cuerpos). Este terrible virus terminará algún día por matarnos a todos, eso es muy probable, pero aún nos queda una pequeña esperanza: descubrir el antídoto, la vacuna, que *libere* cada una de nuestras células de la infección con la que este letal virus mantiene a todo nuestro "organismo" sumido en una crónica enfermedad que, hasta ahora, parece incurable: la *deshumanización*.

Para la Política de la Liberación, cambiar el mundo no es una simple utopía o el sueño de un filósofo loco que haya perdido por completo el juicio y el sentido de la realidad, sino más bien es la única alternativa que le queda al ser humano para sobrevivir como especie humana, y, al mismo tiempo, para que la Vida nos pueda sobrevivir y seguir su curso. Ahora bien, la clave para cambiar el mundo no está en destruir todas las instituciones por considerarlas estructuras de opresión y explotación que ejercen su poder guiados por las directrices del propio capital, como piensan los anarquistas de izquierda, está, según defiende Dussel, en transformar adecuadamente las instituciones fetichizadas en otras que sí funcionen acordes con la Vida. Por eso, expresa el filósofo mexicano: "La cuestión es crear un Estado que responda a una nueva definición del "poder político", no como dominación sino como afirmación de la vida. Se deben crear instituciones que afirmen la vida" (E. Dussel, comunicación personal, 25 de octubre de 2012). Para ello, Dussel aboga por el desarrollo de una democracia realmente participativa, donde el pueblo pueda cuestionar las bases de la representación, aunque, evidentemente, ésta también es necesaria. Porque el problema principal de nuestras democracias liberales es que éstas son representativas pero no participativas (E. Dussel, comunicación personal, 25 de octubre de 2012), con lo cual terminan en cierto modo por ejercer el *poder político* de manera despótico, esto es, sin obediencia *real* al pueblo. Como respuesta a este gran inconveniente político, algunos teóricos marxistas o anarquistas han creído que la solución más lógica y eficaz estaría en construir una democracia participativa sin representación, es decir, que no cuente con la institución del Estado. Cuestión, por cierto, muy criticada por Dussel:

> Sin embargo, Holloway y Negri proponen una democracia de acontecimientos (*événements*), una democracia desarticulada y participativa, sin representación. Son idealistas, porque no caen en la cuenta de que hay que resolver la cuestión del Estado. Para ellos, el Estado es burgués y no se puede aceptar. Esto es peligroso, porque es la extrema izquierda que se une con la extrema derecha. (E. Dussel, comunicación personal, 25 de octubre de 2012)

Puesto que se trata, no cabe duda, de una cuestión sumamente significativa para el filósofo de la liberación, consideramos esencial mostrar las perspectivas teóricas que defienden tanto Dussel como Holloway acerca de la cuestión del *poder político* y del Estado, tema que el filósofo inglés ha abordado con cierta sistematicidad en su obra *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. De hecho, Dussel mantuvo un fructuoso diálogo con dicho filósofo, que se celebró en el Aula

Magna de la Facultad de Filosofía de la UNAM (Ciudad de México), donde se abordaron directamente dichos asuntos con gran sutileza y precisión por ambas partes. En cualquier caso, Dussel comenzó tal encuentro haciendo un reconocimiento público de la obra de Holloway: "De todas maneras, y antes de iniciar la exposición, deseo expresar que una tal obra debe ser recibida con el mayor aplauso, ya que nos permite una discusión seria, tan necesaria, y que, espero, sea el inicio de un estado permanente de discusión en esta tan trágica situación nacional e internacional en la que nos encontramos" (Dussel, 2007a: 319). Para abordar con mayor exactitud la crítica que realiza Dussel a la propuesta teórica de Holloway, veamos primero las principales ideas que se hallan inmersas en la obra de este filósofo marxista, y que, consideramos, han despertado de manera especial un interés en la Política de la Liberación.

Como se sabe, John Holloway es un pensador anarquista de izquierda que está contribuyendo en gran medida a la "teoría del cambio social". Su citada obra *Cambiar el mundo sin tomar el poder* comienza por la cuestión de los horrores del mundo, y, por eso, precisamente, es que se apoya en la negatividad, y, desde ahí, teoriza el mundo desde la perspectiva del *grito*. De esta manera empieza su obra expresando: "En el principio es el grito. Nosotros gritamos. Cuando escribimos o cuando leemos, es fácil olvidar que en el principio no es el verbo sino el grito. Ante la mutilación de vidas humanas provocada por el capitalismo, un grito de tristeza, un grito de horror, un grito de rabia, un grito de rechazo: ¡NO!" (Holloway, 2002: 11).

Es entonces fundamental interpretar los males del sistema capitalista desde nuestro profundo y desgarrador *grito*, que no es más que indignación que durante tanto tiempo ha sido contenida ante este sistema egoísta que reprime la vida y la dignidad de las personas en todo el mundo. Holloway parte de la idea de que todos estamos condenados con mayor o menor grado a la crueldad del sistema; todos, al fin y al cabo, estamos expuestos a sus violentas contradicciones, a su incesante negación de lo humano. Gritamos porque somos conscientes de nuestra falta de poder, que es la causante de que estemos en un continuo estado de enajenación y falta de sentido:

> Nuestro grito es un grito de frustración, es el descontento de quien no tiene poder. Pero si no tenemos poder, no hay nada que podamos hacer. Y si intentamos volvernos poderosos fundando un partido, levantándonos en armas o ganando una elección, no seremos diferentes de todos los otros poderosos de la historia. Entonces no hay salida, no hay rupturas en la circularidad del poder. ¿Qué podemos hacer? (Holloway, 2002: 23)

Efectivamente, ¿qué podemos hacer entonces para liberar al mundo de la miseria y la explotación, cuando nuestro poder puede volverse contra nosotros mismos? Parece que la solución más sensata esté, probablemente, en cambiar el mundo sin tomar el poder. En este sentido, la lucha contra el capitalismo es una lucha para liberar a la humanidad no sólo del liberalismo económico y político, que mantiene a la mayoría de las sociedades en una situación de desequilibrio e incertidumbre cultural, social y política, sino principalmente del ejercicio del poder, porque el poder corrompe nuestra naturaleza y la condena a la deshumanización más amarga:

> No ven que, si nos rebelamos en contra del capitalismo no es porque queremos un sistema de poder diferente, es porque pretendemos una sociedad en la cual las relaciones de poder sean disueltas. No puede construirse una sociedad de relaciones de no-poder por medio de la conquista del poder. Una vez que se adopta la lógica del poder, la lucha contra el poder ya está perdida. (Holloway, 2002: 33)

En cualquier caso, la idea de una revolución que pueda cambiar las sociedades por medio de la conquista de poder produciría finalmente lo contrario. De esta forma lo explica el mismo Holloway:

> El intento de conquistar el poder implica (en lugar de un paso hacia la abolición de las relaciones de poder), la extensión del campo de relaciones de poder al interior de la lucha en contra del poder. Lo que comienza como un grito de protesta contra el poder, contra la deshumanización de las personas, contra el tratamiento de los hombres como medios y no como fines, termina convirtiéndose en su opuesto, en la imposición de la lógica, de los hábitos y del discurso del poder en el corazón mismo de la lucha en contra del poder. Lo que está en discusión en la transformación revolucionaria del mundo no es de *quien* es el poder sino la existencia misma del poder. Lo que está en discusión no es *quién* ejerce el poder sino cómo crear un mundo basado en el mutuo reconocimiento de la dignidad humana, en la construcción de relaciones sociales que no sean relaciones de poder. (Holloway, 2002:33)

Es por eso que Holloway (2002:33) critica la perspectiva que adoptaron en su momento los líderes revolucionarios del siglo XX (Rosa Luxemburgo, Trotsky, Gramsci, Mao, el Che), quienes intentaron cambiar la realidad social desde la lucha por la conquista del Estado, para después, una vez conseguido este objetivo, poder crear una sociedad nueva y más acorde con la naturaleza digna de la humanidad. Para el filósofo marxista, la historia nos muestra que esta forma de cambiar el mundo desde la lucha revolucionaria sería un medio erróneo e inútil:

> La experiencia de sus luchas sugiere que el aceptado realismo de la tradición revolucionaria es profundamente irreal. Ese realismo es el realismo del poder y no puede hacer más que reproducir poder. El realismo del poder se centra y se dirige hacia un fin. El realismo del anti-poder, o mejor aún, el anti-realismo del anti-poder, debe ser bastante diferente si vamos a cambiar el mundo. Y debemos cambiar el mundo. (Holloway, 2002:33-34)

Como Holloway descarta completamente la lucha revolucionaria como medio para cambiar el mundo, ya que desde ella no se acabaría con el poder sino que haría aumentarlo en forma de espiral y en un movimiento sin fin, introduce una nueva categoría cuyo objetivo es hacer contrapeso al poder. Se trata del *anti-poder*, concepto que nace desde una intensa reflexión sobre la naturaleza del Estado (Holloway, 2002:33-34, nota 10). Para comprender bien la aportación del pensador inglés, hemos considerado fundamental centrar nuestra atención en el trasfondo problemático de la esencia del Estado desde la descripción que éste realiza. Holloway parte de la idea de que el mundo está conformado por múltiples sociedades nacionales que se relacionan entre sí gracias a una red de complejas conexiones o comunicaciones internacionales. Pero cada Estado es el centro de su propio mundo. En este sentido, sería posible pensar la revolución nacional, en la que el Estado sería el motor del gran cambio en "su" sociedad. Sin embargo, este asunto presenta un desafortunado inconveniente para Holloway, pues el fenómeno de la globalización ha sido el causante de que las relaciones sociales se fueran alejando de las fronteras nacionales. En otras palabras, las relaciones sociales capitalistas han superado significativamente los límites territoriales. Por ello:

> Mientras que la relación entre el señor feudal y los siervos siempre fue una relación territorial, la característica distintiva del capitalismo es que liberó la explotación de tales límites territoriales, en virtud de que la relación entre el capitalista y el trabajador está mediada por el dinero. La mediación de las relaciones sociales por el dinero significa una completa desterritorialización de esas relaciones: no existe razón por la cual el empleador y el empleado, el productor y el consumidor, o los trabajadores que cooperan en el mismo proceso de producción, deban estar en el mismo territorio. Las relaciones sociales capitalistas nunca han estado limitadas por las fronteras estatales; por lo tanto, siempre ha sido un error pensar el mundo capitalista como una suma de diferentes sociedades nacionales. La red de relaciones sociales en las cuales los estados nacionales particulares están inmersos es (y lo ha sido desde el inicio del capitalismo) una red global. (Holloway, 2002: 29)

Por esta razón, para Holloway sería prácticamente imposible que la revolución, que va dirigida a la conquista del poder estatal, pudiera dar fin a las relaciones

capitalistas, que son las causantes de mantener a los seres humanos en una constante situación de malestar social e infelicidad. En definitiva, para el autor no se puede cambiar el mundo conquistando el *poder estatal*:

> Centrar la revolución en el hecho de adueñarse del poder estatal implica, así, la abstracción del Estado respecto de las relaciones sociales de las cuales es parte. Conceptualmente, se separa al Estado del cúmulo de relaciones sociales que lo rodean y se lo eleva como si fuera un autor autónomo. Al Estado se le atribuye autonomía, si no en el sentido absoluto de la teoría reformista (o liberal), al menos en el sentido de que se lo considera como *potencialmente* autónomo respecto de las relaciones sociales capitalistas que lo atraviesan. (Holloway, 2002: 29)

Por otro lado, Holloway está convencido de que para pensar en la posibilidad real de cambiar el mundo sin tomar el poder es necesario centrarse en la categoría del *hacer*. En primer lugar, el pensador inglés entiende por poder una "facultad, capacidad de hacer, la habilidad para hacer cosas" (Holloway, 2002: 47). Partiendo de esta definición llega hasta el concepto de *poder-hacer*. Parece que tenemos, en un primer momento, una idea positiva del poder, semejante a la de Dussel: "En este sentido, es común que utilicemos "poder" para referirnos a algo bueno: me siento poderoso, me siento bien" (Holloway, 2002: 47). En segundo lugar, Holloway (2002: 48) afirma que ese *hacer* es parte del flujo social[195] del hacer mismo, esto se traduce en que "nuestra capacidad de hacer es siempre un entrelazamiento de nuestra actividad con la actividad anterior o actual de otros", y, por eso, el *poder-hacer* nunca puede ser individual, sino social o colectivo. En tercer lugar, Holloway muestra cómo ese *poder-hacer* da lugar a su opuesto, el *poder-sobre*, que es un *poder fetichizado*, causante de la explotación y opresión que padecen los seres humanos. De esta manera, el pensador marxista muestra cómo tiene lugar tal transformación:

> El flujo social se fractura cuando el hacer mismo se rompe. El hacer-como-proyección-más-allá se rompe cuando algunas personas se apropian de la proyección-más-allá del hacer (de la concepción) y comandan a otras para que ejecuten lo que ellas han concebido. El hacer se ha fragmentado en tanto el "poderoso" concibe pero no ejecuta, mientras que los otros ejecutan pero no conciben. El hacer se rompe en la medida en que los "poderosos" separan lo hecho respecto de los hacedores y se lo apropian. (Holloway, 2002:48)

[195] Para Holloway, el flujo social del hacer es lo que mantiene la vida de los seres humanos unidas, ciertamente, es la formación material del "nosotros".

Ciertamente, este fragmento nos puede evocar al Marx que tanto criticó en el siglo XIX la *relación social* que se establece entre los productores en el seno mísero del mercado, ya que al venir determinada por las relaciones entre las mercancías, no deja de ser una *relación de explotación*[196]. En cualquier caso, para Holloway, cuando el flujo social se fractura, el "nosotros colectivo" pasa a ser un "nosotros antagónico". Precisamente, para el filósofo, el capitalismo tiene su esencia en esa ruptura, que es el principio sobre el cual se ha ido construyendo toda la sociedad moderna. Al romperse ese "nosotros colectivo", la colectividad queda así dividida en dos clases de personas: "aquellas que, en virtud de su propiedad de los medios de hacer, comandan a otras a que hagan y aquellas que, en virtud de que están privadas del acceso a los medios del hacer, hacen lo que las otros les dicen que hagan" (Holloway, 2002: 54). De esta manera, la humanidad misma está siendo negada y quebrada por todas partes, porque los capitalistas se han apropiado por completo de la unidad de *proyectar-y-hacer*, quedando los hacedores reducidos a meros sujetos objetivados o instrumentalizados. En este sentido, los que se apropian de lo hecho utilizan los medios del hacer para que los hacedores trabajen para ellos, con el único fin de incrementar lo hecho. La naturaleza corrompida del capitalismo se basa entonces en una ruptura, una fractura entre el hacedor y el hacer, entre el *hacer* y lo *hecho*. Esta ruptura, que va acompañada de la apropiación de la unidad de proyectar-y-hacer, es aprovechada al máximo por los capitalistas para ejercer el control y acumular así todo el capital posible: "El impulso sin fin a incrementar la acumulación cuantitativa de lo hecho (trabajo enajenado muerto, capital) hace que el propietario de lo hecho imponga un ritmo cada vez más veloz del hacer y una apropiación siempre más desesperada del producto del hacer. Lo hecho domina cada vez más al hacer y al hacedor" (Holloway, 2002:55).Esta situación es, sin duda, la esencia de la alienación que sufre en su corporalidad viva el proletariado, y que Marx se encargó de describir con suma precisión en su férrea crítica al capitalismo que tanto daño hizo a su tiempo.

Pero además, esta separación entre el hacer y lo hecho significa que hay un olvido del hacer mismo que fundó la cosa. Por ejemplo, "cuando utilizamos una computadora, pensamos en ella como en una cosa, no como en la unión de nuestra escritura con el flujo del hacer que la ha creado" (Holloway, 2002: 56). Esto mostraría

[196] En cierto modo, el hecho de que las mercancías tengan como fundamento el proceso de cambio en el mercado, es lo que precisamente impide que exista una relación comunitaria entre los seres humanos, en cuanto éstos quedan enajenados unos de otros, y sometidos a los vínculos que se establecen entre las cosas (mercancías).

que la cosa en sí existe como una mercancía a ser vendida, con su propio valor, valor que además adquiere vida por sí mismo, lo que significa al mismo tiempo que en la "fragmentación en la que se basa el poder-sobre también hace a un lado a aquellos que ejercen dicho poder" (Holloway, 2002: 56). En otras palabras, el capitalista quedaría también desplazado junto a los hacedores del flujo social del hacer. De esta manera:

> En la sociedad capitalista el sujeto no es el capitalista. No es el capitalista el que toma las decisiones, el que da forma a lo que se hace. El sujeto es el valor. El sujeto es el capital, el valor acumulado. Aquello que el capitalista "posee", el capital, ha hecho a un lado a los capitalistas. Ellos son capitalistas sólo en la medida en que son sirvientes fieles del capital. La importancia misma de la propiedad se pierde en el trasfondo. El capital adquiere dinámica por sí mismo y los miembros dirigentes de la sociedad son, simplemente, sus sirvientes más leales, sus cortesanos más serviles. (Holloway, 2002: 56)

Pareciera, francamente, que el mismo capital se hubiera desprendido de nuestra humana esencia y hubiera adquirido su propia autonomía por encima de nosotros mismos, de nuestra dignidad. Es, en este sentido, que el valor nos domina a todos, al mundo entero, con su lógica anticomunitaria y poco solidaria. En esta encrucijada, parece que no haya escapatoria posible para la libertad perdida de la Humanidad:

> Nuestro intercambio práctico se fragmenta y, con esto y como parte de esto, también nuestros esquemas de pensamiento, la manera en la que pensamos y hablamos acerca de las relaciones sociales. En el pensamiento y en la práctica, el cálido entrelazarse del hacer, los amores, los odios y los anhelos que nos constituyen se despedazan en una inmensidad de identidades, en una inmensidad de átomos fríos de existencia, cada uno de los cuales permanece por su lado. (Holloway, 2002:109)

Quizás, con esta descripción que realiza aquí el filósofo inglés sobre cómo se van desarrollando las frías relaciones humanas del sujeto moderno de nuestro tiempo, mayor semejanza pareciéramos tener con las simples máquinas que con el concepto de ser humano que tantas sangrientas guerras y sufrimientos le costó imponer a los burgueses y a las masas populares del siglo XIX. Ante esta tesitura, cabe entonces preguntarnos: ¿cómo puede ser posible que pueda darse un verdadero cambio social si las personas estamos completamente enajenadas, deshumanizadas? Holloway explica que la *mutilación* del sujeto, debido al ejercicio dominador del poder-sobre, activa tanto la indignación como la resignación. Es necesario entender que Holloway (2002: 113) concibe el poder-sobre como la negación del poder-hacer, y éste, a su vez, se da en la forma de su negación, esto es, como poder-sobre: "El hacer existe en la forma del

trabajo enajenado, la comunidad en la forma de una masa de individuos, la no-identidad en la forma de la identidad, las relaciones humanas en la forma de relaciones entre cosas […] la humanidad en la forma de lo inhumano". Se hace por tanto urgente emancipar a ese poder-hacer que se manifiesta como poder-sobre: "Todas esas expresiones diferentes de la emancipación humana, todas esas imágenes de una sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad humana, todas ellas existen sólo en la forma de su negación. Pero existen. En la fuerza de lo que existe en la forma de ser negado debemos buscar la esperanza" (Holloway, 2002: 113-114). Es ciertamente, por eso, que el punto de partida está para Holloway en el propio *grito humano*, ya que gracias a éste las personas pueden comenzar a cuestionar la dominación del mundo. En este sentido, el *grito* es bidimensional: "No gritamos porque enfrentamos la muerte segura en la tela de araña, sino porque soñamos con liberarnos. Gritamos mientras caemos desde el peñasco, no porque estemos resignados a ser despedazados contra las rocas sino porque todavía tenemos la esperanza de que podría ser de otra manera" (Holloway, 2002: 17-18). Por eso, todo grito de dolor, de angustia y de horror nos proyecta a la posibilidad de una radical *otredad*, de un mundo distinto. Estamos inmersos en una sociedad injusta pero, por otro lado, no cabe duda que deseamos cambiarla. De hecho, nuestra frustración existencial despierta la lucha contra la conformidad de vivir *encadenados* a un sentimiento constante de deshumanización y de contradicción con nosotros. En este sentido, toda rebeldía que se aloja en nuestro interior no deja de ser al mismo tiempo una esperanza viva para un nuevo futuro que está luchando ya por ser *dado a luz*:

> Puede ser que no seamos rebeldes, pero inevitablemente la rebelión existe dentro de nosotros, como un volcán silencioso, como proyección hacia un futuro posible, como la existencia presente de aquello que *todavía-no* existe, como frustración, como neurosis, como *principio de placer* reprimido, como la no identidad que, frente a la repetida insistencia del capital de que somos trabajadores, estudiantes, maridos, esposas, mexicanos, irlandeses, franceses dice: "no somos, no somos, no somos, no somos lo que somos y somos lo que no somos (o lo que todavía no somos)". (Holloway, 2002: 216)

Únicamente por medio de poner en marcha la emancipación del poder-hacer es posible superar el poder-sobre, o mejor dicho, sólo por medio del anti-poder se puede ganar la batalla al poder-sobre, porque es la fuerza motora del mismo poder.

Ahora bien, el concepto de anti-poder puede resultar un tanto abstracto. Para el pensador marxista éste no sólo aparece en las sangrientas luchas de los insubordinados, sino además y sobre todo tiene lugar "en la lucha cotidiana por mantener nuestra

dignidad frente al poder" (Holloway, 2002: 217). Esto es así porque el anti-poder se encuentra inmerso en las múltiples relaciones que establecemos con los demás desde el amor, la amistad, la cooperación, etc. Desde estos sublimes sentimientos, el anti-poder se dirige en contra del poder que perturba las relaciones humanas y las convierte en conflicto. En este sentido, expresa Holloway (2002: 217): "obviamente tales relaciones están atravesadas por el poder a causa de la naturaleza de la sociedad en la que vivimos, aunque el amor, la amistad y la camaradería residen en la lucha constante que libramos contra el poder para establecer esas relaciones sobre la base del reconocimiento mutuo de la dignidad del otro".

Por otro lado, Holloway está convencido de que debe existir algún componente en la relación de lucha que tiene lugar en el seno del capitalismo (entre capital y trabajo) que conduzca hacia una verdadera crisis. Ésta podría efectuarse por el hecho de que el trabajo y el capital intentan liberarse a sí mismos de su dependencia mutua. Aquí descansa, realmente, la fragilidad del capitalismo para Holloway. De esta manera:

> La naturaleza centrífuga de la lucha contra el capital es relativamente fácil de ver. Nuestra lucha es claramente una lucha constante para escaparnos del capital, una lucha por espacio, por autonomía, una lucha por aflojar la correa, por intensificar la des-articulación de la dominación. Ésta toma millones de formas diferentes: desde arrojar el despertador contra la pared, hasta llegar tarde al "trabajo", realizar tareas sin esforzarse u otras: ausentismo, sabotaje, luchas por descansos, por el acortamiento de la jornada laboral, por vacaciones más largas, por mejores pensiones, huelgas de todo tipo, etcétera. (Holloway, 2002:257)

Evidentemente, desde esta perspectiva no puede comprenderse esa crisis como la oportunidad que se nos blinda de liberarnos debido al desarrollo objetivo de las contradicciones que hay inmersas en el propio capitalismo, como creía el marxismo ortodoxo, sino que hay que concebirla como la manifestación de nuestra fuerza humana que puede dar lugar a una revolución en nosotros mismos, una revolución "no como la toma del poder, sino como el desarrollo del anti-poder que ya existe como la sustancia de la crisis" (Holloway, 2002: 243).

El filósofo inglés expresa la idea de que la crisis implica una intensificación del conflicto, porque el rechazo mutuo que se establece entre la humanidad y el capital obliga a éste último a incrementar su explotación del trabajo, a la vez que se vuelve difícil conseguirlo. Por esta razón, dicha crisis supone, ciertamente, un constante riesgo para el propio capitalismo. En cualquier caso: "Esto no sólo implica una reorganización

del proceso de trabajo mismo, sino de todas las condiciones que afectan al proceso de explotación, esto es, el conjunto de la sociedad" (Holloway, 2002: 264).

Pero además, Holloway (2002: 271) establece una estrecha relación entre la crisis y la expansión del crédito, ya que "la supervivencia del capitalismo se basa en una expansión siempre creciente de la deuda". En la medida en que las ganancias caen, las compañías que se encuentran con dificultades buscan sobrevivir solicitando dinero prestado. Este hecho, la expansión creciente de la deuda, es, precisamente, lo que asegura en cierto modo la supervivencia del capitalismo, que cada vez es más un capitalismo basado en la especulación financiera. De esta manera lo explica Holloway:

> El mercado mundial de bonos (que está estrechamente ligado al financiamiento de los déficit presupuestarios gubernamentales) se triplicó entre 1986 y 1997. El crecimiento de las transacciones monetarias mundiales ha sido mucho más rápido que el del comercio mundial: mientras que las transacciones anuales en el mercado londinense de eurodólares representó seis veces el valor del comercio mundial en 1979, en 1986 fue alrededor de 25 veces, y 18 veces el de la economía más grande del mundo. Se intercambia diariamente mucho más de 1000 millones de dólares en los mercados cambiarios del mundo, y esta cifra ha ido creciendo alrededor del 30 por ciento por año desde comienzos de la década de los noventa. (Holloway, 2002: 271-272)

Holloway (2002: 288), posicionándose en contra de la tradición revolucionaria (porque toda revolución marxista depende de unos líderes y héroes que sacrifican sus vidas para cambiar el mundo), defiende una nueva forma de comprender la revolución, en concreto, como un "asunto muy común", ya que piensa que en cierta manera todos somos revolucionarios, aunque vivamos reprimidos y en continua contradicción o malestar. Por eso, para el pensador, el *grito* es la fuente del movimiento revolucionario que vive en nuestro interior, y que desafía y pone en grave aprieto a nuestro amo y señor. Por ello, como expresa el mismo autor: "Existe como la creatividad de la que depende el capital. Existe como la sangre viviente que es el único alimento del vampiro capitalista. Existe como negación, como no-identidad. Existe como repugnancia, como fuga respecto de la dominación" (Holloway, 2002: 289).

Por último, Holloway (2002: 292) considera que el marxismo ortodoxo subordina la riqueza de la lucha al simple objetivo de tomar el poder, con lo cual no se acabaría con el poder mismo, sino que, por el contrario, se reproduciría ese alienante poder-sobre: "Es absurdo, por ejemplo, pensar que la lucha contra la separación del hacer puede darse por medio del Estado, dado que la existencia misma del Estado como forma de las relaciones sociales es una separación activa del hacer. Luchar por medio

del Estado es verse implicado en el proceso activo de derrotarse a sí mismo". Recordamos que para Marx y Engels el gobierno del Estado era precisamente el que administraba los intereses económicos de la clase burguesa: "Hoy, el Poder público viene a ser, pura y simplemente, el Consejo de administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa" (Marx y Engels, 2000: 54). Por lo tanto, era más que evidente la íntima relación que había establecida entre el Estado moderno y la propiedad capitalista. Razón suficiente por la que Holloway critica tanto la naturaleza corrupta del Estado.

A modo de conclusión, Holloway admite no saber la fórmula exacta que nos pueda liberar de ese poder tan corrupto que nos aliena a todos de forma continua. Sin embargo, afirma que aunque este no- saber es "en parte, el no saber de aquellos que están históricamente perdidos" (se está refiriendo a los revolucionarios del siglo XIX), es además, "el no-saber de aquellos que comprenden que no-saber es parte del proceso revolucionario" (Holloway, 2002: 293).

Después de centrarnos en las ideas más relevantes de la obra de Holloway, podemos sacar varias conclusiones sobre la perspectiva que defiende dicho filósofo acerca del poder en relación a la Política de la Liberación.

En la obra *Materiales para una Política de la Liberación*, Dussel critica la perspectiva de Holloway, ya que según el filósofo mexicano no describe de manera acertada la naturaleza del *poder político*, esencial para comprender dónde radica la verdadera posibilidad para cambiar el mundo, y además mantiene un cierto escepticismo con respecto a las instituciones y al propio Estado. Veamos la cuestión detenidamente.

En primer lugar, Dussel apoyado en A. Schopenhauer y la Primera Escuela de Frankfurt, y partiendo, por supuesto, de una Filosofía de la Vida, explica la naturaleza del *poder político* desde un enfoque *positivo*. En su momento vimos que éste se origina en la voluntad humana como un *querer vivir*: "La voluntad no es sino el "querer vivir", el *querer* del viviente por el que se afirma positiva y tendencialmente en su ser viviente. Por su parte el poder es el despliegue de la misma voluntad de vivir" (Dussel, 2007a: 322). Ahora bien, partiendo de que el poder permite el desarrollo de la vida al ser humano, ya que, como hemos visto, pone las mediaciones necesarias para la producción y reproducción de la vida humana, Dussel critica la visión negativa sobre éste que mantuvieron tanto Heidegger como Nietzsche, y que, además, en cierta manera Holloway comparte. Por ello, expresa: "Pero este poder se ejerce sobre otros seres humanos (es, de alguna manera, el "poder-sobre" de Holloway). Para Heidegger,

siguiendo a Nietzsche, el poder es "capacidad de ser-Señor (*Herrsein*) y poder dominar (*Befehlen-Koennen*)" a otros seres humanos" (Dussel, 2007a: 323).

Como sabemos, Dussel (2007a: 323) diferencia dos maneras de comprender el poder: por un lado, de forma *afirmativa*, que describe el poder como "la expresión de la voluntad, que es el querer del viviente que se afirma como el que lucha por permanecer y aumentar la vida, al "poder-poner" los medios (entre ellas las instituciones) para dicha reproducción". Desde este planteamiento, como el poder se despliega de la misma Voluntad de Vivir, el poder nunca puede extinguirse mientras alguien permanezca con vida, con lo cual nunca podremos destruirle, como pretende Holloway. En este sentido: "El oprimido (negado) sigue teniendo siempre, mientras viva, voluntad de vivir (que cuando se pierde, se pierde todo), y por lo tanto luchará para poder *ejercer* (no *tomar*) el *poder-poner* los medios para su plena sobrevivencia que el dominador le niega" (Dussel, 2007a: 324).Como bien afirma Dussel, esta afirmación no está clara en Holloway (Dussel, 2007a: 324). Por otro lado, hay una manera *negativa* de entender el poder, como una Voluntad de Poder sobre los otros. En este caso "el "poder-poner" del dominador niega el poder de los dominados" (Dussel, 2007a: 324). Esta descripción del poder correspondería con el poder-sobre de Holloway.

Partiendo de estos presupuestos, Dussel establece una diferencia substancial entre el "por sobre", de la Política de la Liberación, y el "poder-sobre" de Holloway. Esta diferencia estriba en que el "por-sobre" es un "poder-anterior-y-por-sobre-el-poder-sobre", (Dussel, 2007a: 324). Se trata de un poder creador, auténtico, que puede poner las mediaciones para la sobrevivencia de la comunidad. Para Dussel (2007a: 324, nota 23), éste es anterior a todo "poder-sobre", ya que, según el filósofo, ningún "poder-sobre" dejó de ser en su origen "poder-creador". Por su naturaleza crítica y creadora, el "por-sobre" transciende el horizonte de la *totalidad*, con lo cual supera al mero "poder-sobre". Para que comprendamos, es el mismo poder liberador del pueblo: "Surge en la nada del sistema (del capital y de su Estado opresor), crece en la exterioridad inadvertida, acumula "poder-de-vida" en la sombra, y explota en algunas ocasiones a través de los siglos en las grandes revoluciones" (Dussel, 2007a: 324, nota 23). Sin duda, consideramos que esta diferencia entre ambos tipos de poderes es realmente muy importante, y, por ello, es necesaria tenerla presente en nuestro discurso (no sólo ya en contraposición con Holloway, sino con todos los filósofos que han sido incapaces de superar la ontología de la *totalidad*), porque, precisamente, será más allá de esa *totalidad* dominadora, en la *exterioridad* del sistema hegemónico, donde, sutil e

inesperadamente, irá creciendo un poder (que no sólo es indignación cotidiana o repulsión por las contradicciones del capitalismo, como indica Holloway en su obra, sino verdadero amor a la Vida desde la dignidad herida), que surgiendo de la voluntad de los negados, de los débiles y oprimidos, se irá desplegando como una enorme potencia positiva, que con el tiempo debido estallará en una revolución que, al fin, logrará cambiar el mundo a mejor. Sin embargo, desde el enfoque de Holloway que, como hemos visto, no comprende el sentido humano y positivo de las revoluciones, es imposible entender este hecho, que es una realidad vital incuestionable.

En segundo lugar, Dussel critica a Holloway (en este sentido también a A. Negri) por el hecho de que se sitúa en un cierto nihilismo político, al plantear de forma reductiva y negativa el tema de las instituciones políticas. Al respecto, Dussel sugiere que esta forma errónea de comprender el sentido de las instituciones es debido a que no se ha entendido correctamente el sentido original del *poder político*. Para el filósofo de la liberación las instituciones, a diferencia de los críticos antiinstitucionales que ven en ellas una forma de represión, son necesarias para la vida, ya que "desde su origen disciplinario constituye un necesario instrumento civilizatorio (en aquel sentido de la expresión de Marx: "the civilizing power *of capital*")" (Dussel, 2007a: 327). Sin embargo, Dussel tiene en cuenta el hecho de que aunque sean necesarias para la vida, no son perfectas, y de ahí que tengan que transformarse en otras que puedan cumplir realmente con el fin de reproducir la vida humana; pero negarlas sería irracional, porque se estaría negando en cierta manera la propia vida. Desde esta visión, Dussel cuestiona una antigua tradición surgida con C. Stiner o M. Bakunin, continuada después con G. Sorel o F. Pelloutier, y, actualmente, desarrollada por M. Foucault, A. Negri y J. Holloway, que consideran la necesidad de la "disolución del Estado" para liberar así a los seres humanos de la dominación y represión que éste ejerce sobre ellos. Dussel, en cambio, no puede entender la vida humana sin instituciones:

> Millones de seres humanos no pueden permanecer y aumentar la vida en comunidad sin instituciones. Deberíamos irracionalmente volver al paleolítico. No. De lo que se trata es de la "trans-formación" (*Veraenderung* decía Marx) de las instituciones cuando de mediaciones para la vida se han transformado en instrumentos de muerte, de impedimento de vida, que se observa empíricamente en el grito, del dolor de los oprimidos, que son los que sufren las instituciones. Dichas instituciones entrópicamente represivas ejercen el poder-sobre sus víctimas, cuyo poder-poner sus mediaciones ha sido negado, se encuentra reprimido. (Dussel, 2007a: 328)

En todo caso, sin una visión positiva del *poder político* es imposible concebir la importancia y necesidad de las instituciones para la vida de los seres humanos (como le ha ocurrido a Holloway). Por eso, de lo que se trata no es de destruir, sino de transformar o cambiar, de ahí la importancia suprema y positiva que tiene la revolución para la Política de la Liberación, y que, consideramos, debemos afirmar:

> Trans-formar o cambiar no es meramente destruir: es de-construir para innovar en una mejor construcción. La revolución no es sólo ni principalmente destrucción (no es asunto de destruir todo, sino de lo irrecuperable) como de la nueva construcción. El que no tiene principio de nueva construcción (no digo reconstructivo), no es revolucionario sino un bárbaro destructor simplemente". (Dussel, 2007a: 328)

Ya vimos también que, para Dussel (2007a: 330), la "disolución del Estado" debe ser considerado un postulado político, pero nunca debe intentarse empíricamente porque nos llevaría a "una "falacia anti-institucional" y a la imposibilidad de una política crítico-transformativa". Desde aquí, el filósofo mexicano plantea lo siguiente: "El anti-institucionalista cree que en la destrucción del Estado se alcanza un fin importante en la ruta hacia la liberación. Dicha destrucción pura es irracional. Ha confundido la "Disolución del Estado" como postulado (imposible empíricamente pero principio de orientación estratégico) con su empírica negación" (Dussel, 2007a: 331).

Holloway, por su parte, ha sido incapaz de comprender que hoy, en la empobrecida periferia, los pueblos necesitan de la existencia de sus Estados como una forma de resistir a la imposición del mercado total, o la globalización en su pretensión de debilitar a estos Estados postcoloniales para destruir toda barrera que impida el libre fluir del mercado. En otras palabras, arrebatarles violentamente a los pueblos sus Estados es robarles la única estructura que poseen para defenderse de la imparable dominación de un sistema económico que no tiene límites éticos, porque, simplemente, carece de Principios normativos. De hecho, cuando Dussel habla de "disolución del Estado" no se refiere a una negación objetiva de las instituciones. Por el contrario:

> Como *subjetivación responsable de sus funciones* en un Estado democrático, popular, social, donde todos sus miembros asumieran a tal grado sus responsabilidades, en donde la representación se fuera *acercando* (para usar la palabra kantiana) al representado, la participación simétrica de los afectados se hiciera carne en todas las acciones políticas a tal grado, que el Estado dejara de *pensar*, se hiciera más ligero, más transparente, más público. No sería un "Estado mínimo" (dejando todo al mercado o a la imposibilidad de ciudadanos perfectos), sino más bien un "Estado subjetivado" en los ciudadanos a tal punto que la institucionalidad se iría

> tornando transparente, la burocracia sería mínima, pero su eficacia e instrumentalidad en cuanto a la permanencia y aumento de la vida humana, sería *máxima*. (Dussel, 2007a: 332)

Esta transformación, gracias al postulado de la "disolución del Estado", supondría una radical transformación del sistema capitalista de nuestro tiempo.

Como expresa Dussel, el mundo no se transforma tomando el poder, sino acumulándolo en la *exterioridad* del sistema. Sólo desde la *exterioridad* del horizonte capitalista, la crítica de los pueblos puede volverse un instrumento con suficiente capacidad como para acumular la potencia creadora y positiva que tanto necesita la Vida para su triunfo. En las comunidades críticas, desde los movimientos sociales, los partidos políticos críticos y las asociaciones productivas que se sitúan fuera del mercado, se va consolidando toda una estrategia que tiene como fin ganar la vida al sistema capitalista, arrancársela de su violento seno, y liberarla. Sin embargo, ese increíble ejercicio es extremadamente complejo y requiere de tiempo, de reflexiones, de organizaciones, de estrategias, de humildad, de participación democrática entre los excluidos, en todas las esferas de la sociedad. Por eso:

> Para que "¡Otro mundo sea posible!" hay que inventar lentamente, sin presupuestos sabidos, humildes ante las experiencias de la base, organizaciones políticas a todos los niveles, desde los campos económicos, familiar, de vecinos, deportivos, artísticos, culturales, teóricos, etc., movimientos sociales cuyos participantes sepan también transformarse en *actores políticos* en diferentes instituciones no sólo de la Sociedad Civil sino igualmente de la Sociedad Política. Los partidos políticos, que deberán transformarse tanto cuanto la realidad exija, deberán jugar de todas maneras una función importante, no como vanguardia, sino como escuela de política, a la retaguardia de las masas populares, como escuelas críticas de ejercicio del poder, como elaboración de alternativas, como lugar de discusión de postulados, proyectos, modelos, fines, estrategias, tácticas, medios…para que la reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad política sea posible, para que su participación democrática, simétrica, autorizada sea posible, dentro de un realismo de la factibilidad que nada entre la imposibilidad del libertario y la imposibilidad del conservador. La posibilidad, más allá de la posibilidad conservadora, y más acá de la imposibilidad del anarquista extremo, es creadora cuando transforma las estructuras vigentes desde el horizonte utópico de que es necesario construir "¡Un mundo donde quepan todos los mundos!" de los zapatistas. (Dussel, 2007a: 333-334)

Sin embargo, para que todas estas estrategias, tácticas, organizaciones, niveles tengan como fruto la producción y reproducción de la vida de los oprimidos del mundo, es necesario que los actores políticos, los representantes, escuchen al pueblo y lo tengan presente en cada acción llevada a cabo en su nombre. Sólo un poder que se ejerza como obediencia al pueblo es un poder lo suficientemente limpio, humilde y poderoso para

cambiar nuestro mundo. De nada sirve entonces el mejor ejército, las mejores estrategias e instituciones políticas si no se escucha y se tiene presente el grito desgarrador de ese Otro que expresa desde la oprimida periferia: "¡Quiero vivir!".

Ningún mundo es eterno. Todos, tarde o temprano, antes o después, envejecen y terminan muriendo. Es Ley de Vida, Ley que, por supuesto, también está presente en las estructuras y mediaciones artificiales que el ser humano va creando a lo largo del tiempo. En cualquier caso, el poder inmerso en la Voluntad de Vida del Otro, siempre termina imponiéndose por encima de cualquier sistema político que se crea eterno, que se autoproclame universal. En este sentido, sólo la inocencia creadora y la fragilidad conmovedora del Otro, de la víctima, puede cambiar radicalmente el mundo de los poderosos, nuestro injusto mundo. Siempre, aunque no lo percibamos o no lo queramos percibir, nos encontramos en puro cambio, nadando en el devenir incierto de otro mundo futuro y distinto que el generoso poder de los pueblos va engendrando dolorosamente desde su infinito amor y agradecimiento a la Vida. Otro mundo es posible.

CONCLUSIONES

1. PARTE PRIMERA

Las conclusiones de esta parte primera, que hemos titulado "Filosofía de la Liberación: crítica al fundamento de una política mundial de la dominación. Hacía una nueva interpretación del *poder político*", vienen motivadas por dos cuestiones fundamentales, por un lado, por qué es tan importante repensar la cuestión del *poder político*; y por otro, qué es realmente éste. Evidentemente, estas dos cuestiones se han abordado desde la perspectiva elaborada por Enrique Dussel, dada su originalidad y novedad interpretativa con respecto a la mayoría de filósofos y corrientes de pensamiento, que aunque, aportan nociones que pueden servirnos en algún momento de gran utilidad para abordar cuestiones de actualidad, sin embargo, carecen de un compromiso real y solidario con las víctimas inocentes de esta política mundial de *aniquilación*.

a) La importancia de atender a la cuestión del *poder político*

1) La Política de la Liberación nos ha sugerido la necesidad de analizar y repensar el concepto de *poder político*, porque, sin duda, nos ayudará a comprender de forma más clara cómo se va configurando la estructura social-política del mundo actual. Para nosotros es esencial hacer una correcta descripción del *poder político* para comprender en su justa medida en qué cosiste éste, y cuál sería la clave para construir una política mundial más justa y equitativa. En cualquier caso, debemos tener presente que para entender la naturaleza de la injusticia en nuestro mundo es fundamental recurrir a la categoría de *poder político*.

2) Según nuestro criterio, al tratar la problemática política global, Enrique Dussel presenta la propuesta teórica más clara, concreta y completa en relación a los principales filósofos modernos más influyentes en el ámbito académico (M. Heidegger, F. Nietzsche, I. Kant, M. Weber, C. Schmitt, J. Rawls, K. O. Apel, J. Habermas, etc.), ya que su enfoque crítico da lugar a nuevas categorías que no están impregnadas de elementos eurocéntricos (centro-periferia, Otro, pueblo, *totalidad-exterioridad*, Voluntad de Vida, etc.), las cuales nos sirven, por su indiscutible creatividad, para repensar el tema de la justicia global desde otro

ángulo y punto de vista, esto es, desde la situación real y desesperada que viven los más pobres y excluidos del mundo.

3) Hemos podido constatar que el problema de la *dominación* siempre ha estado presente en cada una de sus obras, siendo el motivo principal por el que se forjaría sistemática y críticamente a lo largo de varias décadas toda la estructura de la Filosofía, Ética y Política de la Liberación que hoy conocemos. La cuestión no era otra que defender la dignidad y la vida de aquellos que han sido ninguneados y maltratados hasta la muerte, o hasta la deshumanización más cruel.

4) Una tesis fundamental de la Política de la Liberación que es esencial en esta investigación es que la dominación tiene como fundamento la Voluntad de Poder de una determinada comunidad (la occidental) que se ha impuesto al resto de comunidades como la única válida. De hecho, desde la estructura política moderna se fue desplegado, desde sus inicios, un poder que empezaba a manifestarse como dominación, y que, sin duda, venía a ser el problema esencial que debía analizarse para llegar hasta el *descubrimiento* de la misma realidad política que tanto alimenta al mundo de dolor y miseria.

5) Desde la mayoría de los filósofos políticos actuales no se puede llegar hasta un concepto auténtico del *poder político*, ya que todos ellos parten en sus diversas interpretaciones de una visión muy reductiva de lo que es lo político como tal. Hemos podido percatarnos, gracias a la crítica de Dussel, que dichos filósofos se centran exclusivamente en un momento integrante de la política como si fuera el único. No obstante, esto no es suficiente si queremos dar cuenta de toda la compleja estructura que constituye a la política.

6) Creemos, firmemente, que la Filosofía de la Liberación (también, por supuesto, la Ética y Política de la Liberación) tiene un gran valor intelectual y humano que no tienen otras filosofías con más prestigio en el nivel académico: ciertamente, esta originaria perspectiva latinoamericana tiene como objetivo principal la *liberación* de todas aquellas personas que sufren diariamente en su corporalidad viviente la violencia destructiva de los que no soportan que la vida humana

pueda desarrollarse con libertad y autonomía. Sirve, por tanto, para comprender no sólo que otro mundo es posible, sino, sobre todo, que se debe perseguir su *construcción*.

b) Qué es realmente el *poder político* y cuál es su verdadero fin

1) Frente a la mayoría de filósofos modernos que dan por hecho que el poder es esencialmente dominación, Enrique Dussel afirma una naturaleza *positiva* del mismo, ya que parte del *querer vivir* de la voluntad, fundamentado en un amor que busca poner los medios necesarios para que el Otro pueda realizar su vida con plenitud en su comunidad de vida. Esta cuestión es fundamental si pretendemos criticar aquellas instituciones y acciones políticas que no cumplen responsablemente con su finalidad esencial: hacer posible la permanencia y desarrollo de la vida de la comunidad. De lo contrario, si no se defiende que el poder sea *positivo*, cualquier acto bárbaro y violento en el mundo podrá justificarse sin ningún problema.

2) En el tema del poder es necesario atender no sólo a su momento *racional*, sino también *material*. Al respecto, existen posiciones teóricas que sólo reconocen como válida una de estas dimensiones, olvidando la otra. Para Dussel, ni la voluntad ni la razón pueden defenderse como última instancia. La última instancia es siempre la vida humana, porque es a partir de ésta desde donde se origina tanto el *querer vivir* de la voluntad como la razón discursiva, ambos momentos esenciales y constitutivos del *poder político*.

3) El arquetipo de Comunidad de Comunicación defendida ampliamente por Apel y Habermas desde la Ética del Discurso, no es suficiente para construir una ética o política universal. Dussel, desde los presupuestos de la Comunidad de los pobres y excluidos de la Modernidad (la *exterioridad* de la Comunidad hegemónica), e inspirándose en los planteamientos de Marx y la perspectiva del Movimiento de las Comunidades de base, llega a superar ontológicamente la mera comunicación del lenguaje (propia de la Ética del Discurso y de la Teoría de la acción comunicativa), pues considera que el lenguaje es sólo un momento práctico del

complejo proceso que es la reproducción de la vida humana. Para el filósofo mexicano, la esencia humana no debe, por tanto, limitarse sólo a la dimensión discursiva de la razón comunicativa, sino que es necesario también atender a la dimensión *material* del ser viviente corporal.

4) Por su incuestionable importancia, hay que considerar a *la económica* una dimensión fundamental para el desarrollo pleno de la vida, ya que es entendida como el horizonte que abarca todo lo práctico de la esencia humana, las relaciones prácticas primeras que producen los objetos de la vida, su distribución, intercambio y consumo. Frente a esta visión de *lo económico*, pensadores como Apel y Habermas entienden dicho nivel sólo como una mera cuestión de dinero o mercado. Sin embargo, es necesario concebir de otra manera el sentido de dicha dimensión, ciertamente más acorde con el desarrollo de la dignidad humana, pues la economía no puede reducirse al modelo que defiende el sistema capitalista, esto es, como una economía basada en la propiedad privada de los medios de producción y en el libre mercado, ya que esto supondría inevitablemente un factor ineludible para que el poder se desarrolle como dominación.

5) Como bien ha señalado Dussel, el *poder político* que defiende Max Weber es el que ha reinado en el mundo desde los orígenes de la Modernidad hasta el presente. La principal crítica a este tipo de poder obedece al hecho de que éste no vale para una política de principios, normativamente justa, que sepa cumplir con la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana.

6) Desde las categorías de *potentia* y *potestas* podemos llegar a una concepción *positiva* (como obediencia al pueblo) del *poder político*. Aunque bien es cierto que el poder siempre lo tiene en *potencia* el pueblo (unión de voluntades en consenso), es necesario además que éste se actualice, es decir, se institucionalice gracias al papel de la *potestas.*

7) A la hora de analizar la cuestión del poder fetichizado, Dussel se inspiró en los planteamientos económicos de Marx, cuando éste explicó que la fetichización del capital se producía por una inversión: el *trabajo vivo*, que es el fundamento de todo valor, se transforma en una cosa u objeto al servicio del capital, mientras

que éste, el producto cósico del *trabajo vivo*, se vuelve persona. Con el *poder político* fetichizado ocurre el mismo proceso: el poder como *potestas*, que está fundamentado en el poder de la comunidad (*potentia*), se afirma como la sede, como si fuera realmente el poder propiamente dicho, y el pueblo, que es realmente el fundamento legítimo del poder, pasa a estar al servicio de ese poder "secundario". La *potestas*, al igual que el capital, se ha divinizado, corrompido.

8) Consideramos que tanto Marx como Dussel coinciden en dos cuestiones esenciales que debemos tener presente: por un lado, el poder es esencialmente comunitario. En el caso concreto de Marx, éste debe permanecer en la Comunidad de productores, y, de esa manera, podríamos aproximarnos al comunismo que tanto había defendido; con respecto a Dussel, el poder debe pertenecer a la comunidad política de los más desfavorecidos, y así, llegaríamos a una nueva política más allá de la que hoy impera en el mundo. Por otro lado, ambos filósofos han comprendido de forma adecuada que uno de los aspectos más significativos del poder como dominación está en debilitar bastante los vínculos comunitarios de los seres humanos para conseguir controlarlos, volverlos meros objetos con los que conseguir ciertos intereses particulares.

2. PARTE SEGUNDA

En la gran mayoría de las corrientes filosóficas actuales falta un planteamiento completo y preciso del poder, que sí hemos visto que está presente en Dussel. En esta parte segunda titulada "El despliegue del poder desde la *totalidad* del orden político hegemónico. Legitimación", se ha descrito ontológicamente el *poder político* desde los tres niveles que comprende la política (la acción estratégico-política, las instituciones y los Principios políticos). A la hora de analizar el problema del poder, la cuestión nos parecía muy evidente, pues pensamos que, al igual que el científico biólogo debe explicar el fenómeno de la Vida (principio originario y fuerza interna de los seres) indagando en las estructuras fisiológicas y comportamentales de los seres vivos; del mismo modo, el filósofo, para comprender la verdadera naturaleza del *poder político* (como fuerza social y comunitaria), debe, igualmente, analizar las estructuras y esferas *vivas* de la política (sus tres niveles arquitectónicos), que son las que, precisamente, forman el horizonte donde se *mueve*, crece y se debilita éste. De estos niveles, analizados por Dussel para *construir* (arquitectónicamente) todos los elementos mínimos y necesarios que forman la política, hemos obtenido las siguientes conclusiones:

1. Para que la acción estratégica cumpla debidamente con su objetivo, necesita de una serie de dimensiones y elementos que permitan que su despliegue sea lo más efectivo posible de cara a cumplir con el *querer vivir* de la comunidad. Dichos dimensiones descritas por Dussel son: la *acción estratégica*, la *acción hegemónica*, el *poder consensual político* y la *acción colectiva:* "el *bloque histórico en el poder*". Cabe decir, al respecto, que la mayoría de los filósofos se han ceñido sólo a algunos de estos elementos sin tener en consideración los demás. Hay que tener en cuenta que esto supone todo un inconveniente a la hora de explicitar de forma concreta el comportamiento del *poder* en el *campo político.*

2. Toda acción política es estrategia. Pero estrategia no como mera acción instrumental, sino como acción dirigida a determinados sujetos que se encuentran interrelacionados, ocupando ciertos espacios prácticos en determinados *campos de fuerza*. Por ello, es necesario que esta acción se apoye

en la voluntad consensual de los actores políticos, que es la encargada de dar unidad a la hora de alcanzar los proyectos requeridos.

3. Toda acción estratégica debe apoyarse en unos Principios normativos que obliguen a los actores políticos a afirmar la Voluntad de Vida del pueblo, respetando, por supuesto, el consenso comunitario, que no debe obedecer únicamente a criterios *formales* de validez y legitimación, sino también a los contenidos *materiales* (posibilidad del desarrollo de la vida humana).

4. La distinción entre *potentia* y *potestas* permite diferenciar tres niveles fundamentales que no han tenido en cuenta ciertos filósofos (en concreto Arendt y Habermas) a la hora de esclarecer el significado y sentido de *poder político*: a) la *potentia* es el poder de la comunidad como *poder comunicativo*; b) la *potestas* es el poder de la comunidad *institucionalizado*; y c) hay que saber distinguir entre un *uso obediencial* del poder, como el ejercicio delegado que bebe de la *fuente originaria* (la comunidad), y un *uso fetichizado* del poder, cuando se autocentra en la institución como el lugar de la soberanía. Ciertamente, esta falta de distinción impide percatarse de cuatro cuestiones: 1) la importancia de relacionar correctamente los conceptos de *poder, poder consensual, violencia, dominación, etc.*, 2) saber diferenciar el *poder comunicativo* o *consensual* del propio *poder político*, 3) no olvidar la relevancia del nivel *estratégico*, que debe articularse correctamente con el nivel *material* y *formal*, y 4) teniendo claro estos enfoques no correremos el riesgo de no captar correctamente la contradicción que se establece entre *dominio* y *legitimación*, pues ningún poder puede ser legítimo si se despliega como dominación. Todas estas distinciones nos permiten situarnos en la realidad política mundial y criticar aquellos gobiernos o representantes que no cumplan debidamente con un *uso obediencial* del *poder político* del pueblo, que es realmente su fundamento originario.

5. El concepto de "bloque histórico en el poder" es esencial para la acción estratégica gracias a la articulación entre diversos grupos sociales, militares, asociaciones, etc., en cuanto permite fundar una auténtica teoría estratégica del consenso intersubjetivo, imprescindible para el ejercicio del *poder político*. Dicha categoría es de gran utilidad para una Política de la Liberación, que tiene

como uno de sus principales cometidos servir de inspiración a todos aquellos partidos políticos y movimientos sociales críticos que luchan incansablemente por la liberación de las víctimas, que son violentamente subyugadas por un orden político opresor.

6. Comprender la necesidad de las instituciones políticas para el desarrollo de la vida humana en comunidad, ya que resultan mediaciones imprescindibles para que el *poder político* pueda efectuarse empíricamente con efectividad.

7. Necesidad de tener presente los tres tipos de instituciones que son los que efectivamente hacen posible el ejercicio concreto delegado del poder, y que comprenden la de la esfera *material* ecológica-económica-cultural, que hace referencia a la producción, reproducción y aumento de la vida comunitaria; la de la esfera *práctico-formal*, que es la responsable de la normatividad en el momento de tomar las decisiones surgidas por consenso; la de la esfera de *factibilidad*, que son las que van destinadas al cumplimiento efectivo de las *mediaciones* necesarias. Todas ellas, sin exclusión de ninguna, son imprescindibles para la permanencia y durabilidad de la estabilidad política. Por eso, Dussel criticará aquellas posiciones teóricas que sólo tienen en cuenta una de éstas esferas como la única válida, descartando las demás. Caso, por ejemplo, de Arendt y Habermas, que sitúan lo político institucional sólo desde la esfera *formal*; de ciertos pensadores que se encuentran en el marco del marxismo estándar, que sólo admiten el momento institucional *material*; o de un Max Weber, cuya última instancia recae casi exclusivamente en una institución basada en la mera mediación instrumental de eficacia medio-fin. Hay que comprender, como defiende el mismo Dussel, que las tres esferas institucionales están codeterminadas, en el sentido de que cada tipo de institución es condición indispensable para la realización de las demás. Así, la determinación institucional ecológica-económica-cultural determina por su *contenido* a las otras; la determinación institucional del derecho determina por su *legitimidad* a las restantes; y la determinación institucional de factibilidad determina por su *eficacia* o posibilidad de realización a las otras dos.

8. La suma importancia que tiene el ámbito *social* (satisfacción de las necesidades *materiales* de la comunidad) en el *campo político*. En este sentido, se debe articular correctamente el horizonte de la *libertad* (*formal*) y el de lo *social* (*material*), ya que la instauración de la libertad es una cuestión tan esencial como lo es también la erradicación de la pobreza o la injusticia cultural. Como sabemos, en nuestras sociedades neoliberales la libertad es considerada una dimensión superior a la que comprende la justicia social.

9. Entender que el poder nunca puede ser entregado, ni transferido, ni alienado al gobernante, caso de los filósofos clásicos contractualistas (Hobbes, Locke, Hume o Rousseau), sino que debe ser delegado a dicho gobernante, siendo éste el encargado de respetar y cumplir con el *querer vivir* de la comunidad, única Soberana.

10. La relevancia de articular adecuadamente la *ética* y la *política.* Sin dicha articulación sería prácticamente imposible comprender el valor que tienen los Principios políticos en el ejercicio concreto del poder, ya que sin normatividad el *poder político* correría el riesgo de ejercerse como la acción medio-fin propia de la racionalidad instrumental, esto es, como dominación. En esta relación, debe, por tanto, comprenderse que los Principios políticos subsumen a los éticos, ya que estos últimos son de naturaleza abstracta y carecen de un campo específico concreto, pues cada sujeto ético es en realidad un actor que viene determinado por una acción dentro de un *campo* o sistema particular (familiar, religioso, económico, pedagógico, político, etc.).

11. Comprender que los Principios políticos (Principio democrático, Principio material y Principio de factibilidad estratégica) sirven para que el actor político o institución actúe con "pretensión política de justicia" en el ejercicio del *poder político.* De esa manera, éste podrá desplegarse con mayor responsabilidad y motivación para que la comunidad goce de permanencia y estabilidad en el largo plazo, sirviendo además de freno a cualquier acción que se desarrolle contraria a los derechos y libertades ciudadanas.

12. A la hora de concebir lo esencial del Principio democrático, que es condición indispensable para que tenga lugar el consenso entre las diversas voluntades de

una comunidad, y el ciudadano o representante pueda tener "honesta pretensión de legitimidad", deben prestarse atención a una serie de elementos y dimensiones esenciales, ya que todos ellos nos ayudarán a comprender en qué medida dicho Principio participa en la "construcción" del *poder político obediencial*. Desde la lectura de *Política de la Liberación (Arquitectónica)*, hemos considerado que éstos son: el consenso, la razón política discursiva, la Voluntad general y la Soberanía, la democracia y legitimidad y los postulados políticos (la democracia directa, la identidad del representado/ representante y la unanimidad).

13. En la cuestión del *poder político* es muy importante prestar atención a la *afectividad humana* (el sentimiento de reconocimiento y respeto por los iguales), ya que es una dimensión muy útil para que la razón práctica discursiva, que es la que se encarga de alcanzar los acuerdos en la deliberación pública, goce de una mayor solidez y autenticidad.

14. Comprender que la comunidad política es la *referencia primera*, la *fuente* misma de toda Ley, por ello, origen y destinataria del propio Derecho. Como indica Dussel, con la comunidad histórico-discursiva como fundamento legítimo de la Soberanía se evita el problema de que las voluntades particulares tengan que renunciar a su particular voluntad para que sea precisamente el soberano el que libremente ejerza la suya, como afirmaron los contractualistas más influyentes. Pero además, tampoco habría que considerar que dicho fundamento descansara en el *contrato social* o *pacto* establecido entre las múltiples voluntades, como creyó firmemente Rousseau, ya que podría conducir al despliegue de un poder como dominación. De ahí la necesidad de afirmar que los miembros de una comunidad tienen cierta libertad con respecto al *poder institucionalizado* en leyes (*potestas*), pudiendo entonces mantenerse en una situación de renuncia a éste, en el caso de que no cumpliera con el *querer vivir* de la comunidad.

15. Comprender que articular la cuestión de la legitimidad *formal* con el ámbito *material* enriquecería profundamente la concepción *formal* de la validez política para que se diera una situación real de legitimidad. Un sistema político pierde legitimidad cuando en la comunidad política los ciudadanos no cuentan con recursos suficientes para poder sobrevivir.

16. Asumir la importancia del planteamiento teórico que defiende la Política de la Liberación con respecto al de la Ética del Discurso. En dicho sentido, consideramos que para que una determinada comunidad goce de una auténtica legitimidad política, no basta sólo con que todos sus miembros se pongan de acuerdo y lleguen a un consenso, sino que además se debe tener presente las consecuencias que tales acuerdos puedan tener en aquellos seres humanos que se encuentran excluidos, o que se sitúan a grandes distancias de esa comunidad.

17. Considerar que la falta de legitimidad debilita al *poder político*, llegando incluso a destruirlo, en su sentido *originario.*

18. Aceptar que el Principio democrático no es exclusivamente europeo, no es, por tanto, un triunfo particular del pensamiento filosófico de Europa.

19. Comprender que imponer un modelo político o económico a determinados Estados o sistemas históricos, es llevar a cabo un acto ilegítimo. En este sentido, ningún modelo político puede ser defendido como el único válido, pues cada comunidad histórica tiene su particularidad cultural, social, política, religiosa, etc. que debe respetarse.

20. Vislumbrar la necesidad urgente de defender que la vida humana es el supuesto absoluto y el fin último al que debe dirigirse el ejercicio político. La Política de la Liberación se ha percatado de que en el actual panorama político, la vida de la mayoría de seres humanos no está garantizada, debido, sobre todo, a la falta de responsabilidad de los gobiernos y Estados modernos a la hora de tomar decisiones políticas globales.

21. Entender que para que el Principio material de la política cumpla con la función de determinar los contenidos y dar orientación al discurso democrático para que el ejercicio del *poder político* pueda satisfacer las necesidades de los ciudadanos, debe respetar y apoyarse en una serie de elementos esenciales. Nosotros hemos podido constatar, desde la *Política de la Liberación (Arquitectónica)*, que los concernientes a este Principio son: la vida humana, la *ratio política*, la *Voluntad* y *dikaiosyne* y el postulado político de la fraternidad. Todos ellos contribuyen a

que los actores políticos cumplan realmente con el Principio material de la política.

22. Gracias a la perspectiva de la Política de la Liberación, hemos llegado a la conclusión de que desde el ideal de vida consumista se ha impuesto en nuestras sociedades actuales una forma inhumana de entender y relacionarnos con la Vida. Vivir está más relacionado con la acumulación de capital que con desarrollar una vida digna que nos permita ser más solidarios con el Otro, la víctima. Dicha cuestión debe reflexionarse críticamente, si no queremos que el ser humano futuro base todas sus relaciones en un egoísmo autodestructivo. En este sentido, hemos visto que desde la Política de la Liberación se defiende un arquetipo de vida humana que supera, en cuestiones de dignidad, al de mero comprador-consumidor, que hasta ahora nos ha impuesto el totalitarismo del mercado capitalista y la Globalización, y que tantos problemas crea. Se parte, entonces, de la realidad viviente humana (corporal, *material*) como *exterioridad*, como el Otro que exige que su vida sea respetada y protegida desde ciertas prácticas ecológicas, económicas y culturales que se opongan a aquellas acciones propias de una tecnología destructiva con la Vida en nuestro planeta, y que son puestas en marcha para generar más capital y riqueza. La vida humana, para que se desarrolle con plenitud, no puede estar supeditada a los intereses de las empresas y multinacionales; ni puede tampoco ir en contra de las exigencias de la naturaleza y del medio ambiente. Este es un problema que debe repensarse responsable y críticamente desde el ámbito económico del capital.

23. Para el despliegue de una Política universal, debe haber una correcta articulación entre el ámbito económico y el ecológico, puesto que la propia economía tiene sus raíces en el horizonte de la naturaleza, que es, sin duda, la *fuente* material de todos los bienes y riquezas que necesita el ser humano para su desarrollo próspero y vital.

24. La *ratio política* es esencial para poder afirmar una "pretensión política de verdad" que se ampare en lo real material, pues la política no puede descansar únicamente en la "pretensión política de legitimidad". En todo caso, la propia realidad, cuando es captada por la razón material, no puede dejar de tener referencias normativas, que obligan a la voluntad humana a actuar

responsablemente. Por ello, dicha razón tiene la capacidad de descubrir aquellos hechos que producen la eliminación de la vida, y condenarlos.

25. La voluntad, al igual que la razón material, es necesaria para el momento *material* de la política. Concretamente esta voluntad viene determinada por un sentimiento de amor y amistad, que se materializa en una relación de servicio, de responsabilidad y reconocimiento de la igualdad del Otro. Ciertamente, esta tendencia de amor y amistad hacia los demás en el ámbito público consigue unificar con mayor intensidad las múltiples voluntades, acrecentando, por tanto, la efectividad del poder.

26. Se propone desde la Política de la Liberación repensar el postulado de solidaridad con respecto al de fraternidad, que implantó la Modernidad desde sus inicios, porque viene a expresar mucho mejor la relación de humanidad entre los seres humanos, más allá del concepto de mero ciudadano y de sociedad civil de los Estados modernos.

27. Comprender que para que el actor político tenga "pretensión de éxito y eficacia", el Principio de factibilidad estratégica debe apoyarse en una serie de elementos esenciales que hace posible que la acción política en sí pueda realizarse con el éxito y eficacia esperada, y siempre respetando unos marcos o límites éticos para que dicha acción no resulte perversa o inhumana. Hemos podido constatar, desde la lectura de la Política de la Liberación, que dichos elementos fundamentales son: la acción estratégica, la voluntad como disciplina y fortaleza, el Principio formal y el Principio material, la gobernabilidad y el postulado de la libertad.

28. Entender que la razón estratégica es esencial en el despliegue del *poder político*, y que no debe reducirse a la mera acción instrumental. En este sentido, como expresa Dussel, desde la razón estratégica, los medios empleados deben llegarse a cabo gracias a la eficacia de la razón técnica-instrumental pero cumpliendo siempre con la normatividad. Esto permite que los actores políticos no sólo sepan elegir entre diferentes posibilidades de acción para llegar al éxito, sino que también dichos actores puedan actuar con responsabilidad a la hora de poner en práctica los medios elegidos. Es importante, pues, tener en cuenta que aunque

técnicamente se pueda llevar a cabo una acción determinada, es necesario tener presente las exigencias normativas, que obligan a los políticos a realizar aquellas acciones que se sitúan dentro del marco de lo *posible* políticamente, para que, de esa manera, se dé una factibilidad política estricta.

29. Tener en cuenta que no es posible una verdadera gobernabilidad (*poder administrativo* del Estado y las instituciones) si no se respetan las exigencias *materiales* (económicas, sociales, culturales y ecológicas) ni las de legitimidad (el consenso alcanzado desde la simetría y libertad de los participantes).

30. La Política de la Liberación nos ha servido de inspiración para repensar el concepto de libertad más allá del horizonte de la libre competencia del mercado capitalista, único escenario hasta ahora para el desarrollo de la democracia. Creemos firmemente que la verdadera libertad tiene que surgir del reconocimiento y respeto de la dignidad de los pobres y excluidos, para que todos ellos, algún día, puedan realizarse política, social, cultural y religiosamente, y no, en cambio, de un estilo de vida consumista e individualista basado en el egoísmo y la absoluta indiferencia.

3. PARTE TERCERA

Nos situamos ahora en la parte más original, novedosa y definitiva de la Política de la Liberación, y que, por ello, la hacen verdaderamente única en relación a los enfoques teóricos de la mayoría de los filósofos modernos más influyentes en el ámbito académico hegemónico. En esta última parte, que hemos titulado "El despliegue del poder desde la *exterioridad* del orden político hegemónico. Transformación", se describe trans-ontológicamente el *poder político* propio del pueblo pobre y dominado, en su gesta transformadora de la realidad opresora y socialmente injusta. Por eso, las categorías utilizadas por Dussel tienen un gran valor interpretativo y una extraordinaria riqueza expresiva, que nos sirven para comprender la legitimidad que tienen los pueblos para defenderse de la irracionalidad inmoral de sus sistemas políticos o de sus gobiernos corruptos. En todo caso, las luchas revolucionarias, cuando parten de la Voluntad de Vida y del amor a los más débiles del sistema, nos pueden enseñar que sólo el poder humilde de los pueblos puede transformar radicalmente las sociedades corruptas, y abrir al ser humano a una nueva dimensión ético-política más acorde con las demandas sociales y culturales que, al fin y al cabo, todos necesitamos para llevar una vida digna. En toda esta investigación, pues, hemos podido enunciar las siguientes conclusiones:

1. Contemplamos la necesidad de adquirir otra concepción distinta del concepto de revolución que se ha venido desarrollando desde el horizonte interpretativo de la Modernidad burguesa. Desde la Política de la Liberación dicho concepto se comprende más bien como un acto de amor a la Vida y entrega a los seres humanos que no pueden desarrollar sus vidas con dignidad. En este sentido, el poder de los pueblos, en su lucha en contra de sus injustos enemigos, es legítimo siempre y cuando cumpla con una serie de criterios y parámetros éticos. No es entonces un mero ejercicio violento de un grupo descontento con el sistema político, y que decide, desde el odio, vengarse, como se suele interpretar.

2. El fin y objetivo que persigue la Política de la Liberación no es otro que servir de inspiración y apoyo teórico a los diversos movimientos sociales, para la construcción de una nueva política que tenga como referencia esencial la producción, preproducción y desarrollo de la vida de las víctimas y de los pobres de la periferia moderna y dominada.

3. Para la Política de la Liberación, la justicia como tal no pertenece ni viene determinada por el orden hegemónico y sus múltiples estructuras y mediaciones, sino que se origina en la misma *exterioridad* de ese orden, gracias a la conciencia crítica de las víctimas y a su correspondiente lucha por la conquista de nuevos derechos humanos, impensables para el viejo orden fetichizado.

4. Atender a la suma importancia de la categoría de pueblo como actor colectivo, político y motor de la propia Historia, ya que contiene el sentido más profundo y auténtico del *poder político* como liberación de las víctimas.

5. La *hiperpotentia* es una categoría clave de gran complejidad, trabajada rigurosamente por Enrique Dussel en su Política de la Liberación, que expresa de forma más concreta el tipo de poder que tiene lugar en la *exterioridad* del sistema político. Este poder se va construyendo *desde abajo*, cuando las víctimas descubren que el *poder político* hegemónico se despliega como dominación, y, por tanto, les impide desarrollar sus vidas con dignidad. La finalidad de dicho poder es la propia liberación de las grandes mayorías populares que tienen dificultades para vivir.

6. Comprender cuáles son las determinaciones del poder del pueblo (*hiperpotentia*) para entender cómo tiene lugar la destrucción de lo *viejo* y la construcción de lo *nuevo*. Dichas determinaciones explicadas por Dussel son: la Voluntad de Vida de los oprimidos y excluidos, el consenso crítico y la factibilidad como liberación.

7. Hemos podido comprobar, desde nuestra particular lectura de la obra de Enrique Dussel, que para esclarecer el sentido empírico y concreto de *hiperpotentia* hay que saber articular adecuadamente las categorías de pueblo, cultura popular, lucha o revolución y poder. Todas ellas son determinantes para distinguir la *hiperpotentia* (poder del pueblo) de la mera *potentia* (poder de la comunidad hegemónica).

8. Para entender lo más prioritario y ético del proceso revolucionario, cómo y por qué tiene lugar éste, hay que tener presente tres factores fundamentales: a) el sufrimiento y opresión de seres humanos, b) los símbolos y mitos populares, y c)

la fe en el pueblo. Todos estos factores van construyendo la fortaleza y unidad necesarias para impulsar a los pueblos a enfrentarse a sus opresores. En este sentido, los sufrimientos y padecimientos dan lugar a la crítica al sistema político fetichizado, los símbolos y mitos otorgan identidad popular, y el amor a la patria y la fe en el pueblo dan lugar a la convicción de que merece la pena luchar por alcanzar otro mundo más justo y solidario, y que éste es posible.

9. En la construcción del *poder político* de los pueblos hay que tener en cuenta otros momentos y dimensiones diferentes a los que se describieron en la segunda parte, y que explican cómo el pueblo irá derribando primero las viejas estructuras políticas que ya no sirven para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, para después transformarlas en otras nuevas más comprometidas con las demandas populares de los más pobres y excluidos del sistema político. Teniendo en cuenta todo esto, la Política de la Liberación ya no hablará de factibilidad estratégica, sino de praxis de liberación, ni tampoco explicará el papel esencial de las instituciones, sino de su incuestionable transformación en otras más eficaces de cara a los derechos legítimos de las víctimas, y, todo ello, se desplegará orientado y motivado por unos Principios políticos, que se descubrirán exactamente como Principios de liberación.

10. Dussel desarrolla los Principios políticos de liberación inspirándose en los que en su momento defendió Emilio Zapata. Dichos Principios son: Principio material liberador, Principio crítico-democrático y Principio de liberación estratégico. Dichos Principios fluyen en la conciencia del pueblo como una *energía* normativa que busca la transformación de las instituciones corruptas y la creación de nuevos sistemas políticos que sirvan para el crecimiento digno de la vida humana en comunidad. Ciertamente, se debe comprender que para que una revolución sea legítima tiene que apoyarse en tales Principios.

11. La mayoría de los filósofos políticos parten del sistema político-económico occidental, el cual no se llega a cuestionar por ser para todos ellos el único escenario posible para el verdadero cumplimiento de los derechos humanos universales. Sin embargo, para Dussel, esta actitud prepotente da lugar al desarrollo de una concepción errónea y corrupta del *poder político*, en cuanto éste se ejerce desde el eurocentrismo aniquilador y la dictadura de los mercados

capitalistas de Europa y Estados Unidos, que no comprenden la realidad cultural y social de las otras naciones y comunidades, ni su legítimo derecho a la diferencia y a desarrollar libremente su Soberanía. Por ello, es fundamental partir de categorías tales como centro-periferia, *totalidad-exterioridad*, dominación-liberación, hegemónico-antihegemónico, proceso revolucionario, transformación, pueblo, etc., para elaborar un análisis realmente crítico de la realidad política y social del mundo contemporáneo.

12. En el Principio material liberador, como afirmación de la vida digna de las víctimas, deben asumirse las dimensiones ecológica, económica y cultural, que forman la esfera *material* de la política, pues todas ellas hacen referencia al cumplimiento de las demandas más esenciales de los seres humanos, y de la propia Vida, que también está siendo atacada desde el ejercicio de una ecología irrespetuosa y violenta con el medio ambiente.

13. El consenso que crea las víctimas cuando son excluidas de la comunidad hegemónica cuenta con suficiente validez y legitimidad, incluso mucho más que la del propio consenso hegemónico de la comunidad, que terminará por volverse inválido por el hecho de que el disenso abre una gran brecha que hiere *mortalmente* al sistema hegemónico, que ya no puede sostener su legitimidad ni verdad, pues ante éste quedan descubiertas todas sus víctimas inocentes. Ciertamente, el nuevo consenso que construyen los excluidos, cuando se unen y se organizan formando un "bloque histórico", no ha sido tenido en cuenta ni estudiado por las éticas formales que gozan de gran prestigio en nuestro ámbito académico occidental, como es el caso, por ejemplo, de la Ética del Discurso. Ahora bien, como defiende el propio Dussel, el consenso crítico de las víctimas, que se da en condiciones reales de simetría de los oprimidos, crea una auténtica y novedosa comunidad, desde la que se desarrollará una legítima democracia liberadora, muy distinta, por cierto, a la democracia liberal implantada por los Estados modernos.

14. No se distingue suficientemente el terrorismo o la *violencia* de la *coacción justificable*, defensiva, liberadora, aunque ilegal, de determinados seres humanos. Para la Política de la Liberación es esencial hacer una aclaración de

ambos conceptos, ya que debe comprenderse que la lucha de un pueblo que está siendo gravemente oprimido, es en realidad un acto de amor a la vida y dignidad de la humanidad más que un ejercicio de mera violencia (uso de la coacción ilegítima contra el derecho del Otro).

15. Comprender que si no se explica correctamente la naturaleza, momentos y finalidad del poder, cualquier ejercicio de lucha que se despliegue a favor de la Vida y en contra de la opresión política, podría ser interpretado como un acto cruel e irracional, lo que supondría que los pueblos oprimidos no tendrían ningún derecho o legitimidad para defenderse de la barbarie de sus dominadores. Por eso, con un análisis preciso y realista del *poder político*, se podría realizar una distinción entre lo que es realmente la praxis de liberación de un pueblo y lo que es la violencia o terrorismo de aquellos regímenes o sistemas políticos que imponen su Voluntad de Poder por encima de la Voluntad de Vida de los seres humanos.

16. Para la Política de la Liberación hay un estrecho vínculo que no puede romperse entre *justicia* y *liberación*. Hemos comprendido hasta qué punto ambas vienen a ser realmente lo mismo para las millones de víctimas que viven oprimidas y excluidas en el mundo presente.

17. Para que la praxis de liberación tenga el éxito esperado por el pueblo, y éste pueda al fin liberarse del sistema político opresor, ésta debe apoyarse en una serie de momentos y elementos necesarios que la determinan, y que nosotros hemos analizado desde el pensamiento y obra de Dussel. En nuestra particular interpretación consideramos oportuno clasificar dichos elementos en tres partes para abordarlos con la mayor claridad expositiva y sistematicidad posible. Estos son los siguientes: a) los medios y mediaciones en los que el actor político debe apoyarse para llevar a cabo la acción con eficacia: unos postulados políticos, un paradigma o modelo posible, un proyecto, unas tácticas y unos medios; b) la organización de los movimientos sociales, y después de los partidos políticos progresistas; y c) creación de una nueva hegemonía.

18. Desde la Política de la Liberación se ha llegado a la conclusión de que el modelo de sistema electoral moderno es ineficaz para la crítica, la transformación o liberación de los movimientos populares, para el pueblo. En realidad, los partidos políticos funcionan como meras maquinarias electorales que se limitan a presentar su candidatura al pueblo como si le estuvieran prometiendo la felicidad eterna. Como solución, Dussel propone que los partidos adquieran una conducta coherente con los Principios, y que su responsabilidad y vocación se vuelquen en beneficio de los explotados, desde el sincero compromiso de actuar *al lado* del pueblo.

19. Saber diferenciar entre *reforma* y *transformación*, y vislumbrar su importancia para el destino histórico de los pueblos. A juicio de Dussel, el fin último al que aspiran los pueblos o comunidades que se encuentran en una grave tesitura política no es la revolución como tal, sino la transformación de su sistema político fetichizado en otro que sirva para el desarrollo próspero de su comunidad. La revolución podría darse o no, y, en realidad, es el *medio* (radical) para lograr la transformación de un sistema institucional que ya no es eficaz para el desarrollo de la vida comunitaria. Ahora bien, mientras que la reforma es una acción que, aunque va dirigida a cambiar algo negativo del sistema, no logra producir un cambio sustancial en las instituciones tal que pueda lograr que el sistema político mejore de cara a las víctimas; las transformaciones políticas sí producen tales cambios profundos, bien en determinadas instituciones (transformación parcial), bien en el total del sistema institucional (transformación radical gracias a la revolución), para reconducir, desde un nuevo sistema político, el *poder político* hacia la satisfacción de las necesidades sociales, económicas, culturales, políticas, etc. del pueblo.

20. Las diversas transformaciones que se dan en los tres tipos de instituciones (las de la esfera *material*: esferas ecológica, económica y cultural; las de la esfera *de la legitimidad* democrática y las de la esfera *de la factibilidad* estratégica) vienen orientadas por unos determinados postulados (“vida perpetua”, “Reino de la Libertad”, “trabajo cero”, “paz perpetua” y “disolución del Estado”), que son de gran importancia para tener la completa certeza de la posibilidad de un mundo

mejor y más justo; y luchar con perseverancia y sacrificio, y, por supuesto, sin dejar la normatividad política atrás para conseguirlo.

21. En referencia a la transformación de la esfera ecológica, desde la Política de la Liberación se defiende la necesidad de un *cambio de actitud* con respecto a la naturaleza. Ante la inminente destrucción de culturas humanas y de especies de animales y vegetales, hay que afirmar la Vida, pues ciertamente, en el origen del problema ecológico se oculta una falta de amor a ésta, que viene determinada en parte por unas relaciones humanas que se han ido desarrollando (deshumanizando) en el horizonte del mercado capitalista, desde el criterio del aumento de la tasa de ganancia. Sin embargo, sólo desde el respeto y amor a la Vida, el ser humano podría alcanzar o aproximarse a una nueva civilización donde éste pudiera convivir en paz y en armonía consigo mismo, y con la madre naturaleza.

22. Para la Política de la Liberación, la economía es necesariamente responsabilidad del *campo político*, ya que, como los sistemas económicos lo cruzan, las consecuencias derivadas de las actuaciones de éstos distorsionan a la política. Por eso, Dussel justifica la intervención política en las diversas operaciones que se llevan a cabo desde las instituciones propias del sistema económico, ya que sólo de esa manera se podrá garantizar la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. No olvidemos que ésta es la finalidad originaria de todo sistema político y económico. De hecho, al igual que la política, la economía es un sistema que tiene como objetivo principal el desarrollo *material* de la vida humana en comunidad, y no de la mera acumulación creciente de capital en manos de una minoría, como ocurre en el horizonte de la Modernidad capitalista de nuestro tiempo.

23. Debe prestarse atención a ciertas transformaciones económicas que están efectuando diversos movimientos sociales, el pueblo, y que vienen a ser interesantes alternativas económicas a las impuestas por el capitalismo y la Globalización, debido a las situaciones críticas de extrema pobreza que viven las mayorías populares. Como expresa Dussel, dichas alternativas están dando lugar a una verdadera "economía solidaria".

24. Las obras de E. Dussel nos han servido de gran ayuda para comprender la gran diferencia entre la perspectiva que defiende la Política de la Liberación y la que defiende la política neoliberal: la primera, al concebir el origen y sentido del *poder político* desde los más oprimidos y excluidos, afirma la vida digna como el punto de partida de todo proceso o proyecto económico que se efectúe. El segundo, en cambio, se vale de la dominación y explotación de la mayoría de seres humanos, sobre todo de las clases más empobrecidas del planeta, para producir riqueza económica que sólo disfruta una minoría muy reducida. En este caso, el *poder político* se despliega como dominación.

25. La Política de la Liberación defiende la necesidad de que la política intervenga en el nivel cultural, para que se pueda recuperar o restablecer la dignidad de la Otra cultura. En este sentido, Dussel reivindica el *derecho a la diferencia* como un derecho que supera, al menos, al igualitarismo moderno, que pretende homogeneizar el mundo desde el modelo liberal. Para el filósofo mexicano, es necesaria la implantación de un nuevo tipo de educción que se desarrolle en diálogo intercultural, desde el respeto a la diferencia, y desde la solidaridad con los más débiles y necesitados del mundo.

26. Nos parece esencial la concepción que Dussel desarrolla sobre el Derecho, en cuanto considera a éste una instancia que debe ir más allá del mero cumplimiento de la legalidad externa. En este sentido, debe tener como fundamento la solidaridad y responsabilidad por aquellos seres humanos que se encuentran en una situación de exclusión debido a que son distintos a la mayoría. Por ello, el Derecho debe respetar la alteridad del Otro, sin subsumirlo en la esfera de la homogeneidad totalitaria del ciudadano moderno. Es importante, pues, tener presente que para Dussel existe una considerable distinción entre *la lucha por el reconocimiento del Otro como igual* y *la lucha por el reconocimiento del Otro como otro*, que dan lugar a dos formas muy diferentes de comprender la esencia del sistema de derecho. Está claro que para la Política de la Liberación, el segundo tendría mayor solidez democrática. No se trataría, entonces, de incluirlo como uno más en el sistema de derecho hegemónico, despreciando así su genuina otredad, sino más bien transformar dicho sistema para que esos Otros puedan desarrollarse con dignidad, sin que

tengan que renunciar a sus propias identidades y valores culturales, que le hacen únicos. Pero para que esto sea posible, se debe comenzar primero por reconocer y respetar el pluriculturalismo que muestra la gran diversidad de lenguas, sistemas económicos, políticos, educativos y religiosos que existen sobre la faz de la Tierra.

27. Comprender que para la satisfacción de las reivindicaciones sociales de los ciudadanos, es necesario el establecimiento de una democracia verdaderamente participativa, donde el pueblo sea el legítimo dueño del ejercicio del *poder representativo, administrativo, legislativo, ejecutivo* y *judicial*. Este escenario político, se lograría gracias a la creación de nuevas instituciones de *abajo-arriba*, esto es, la construcción de una democracia participativa motivada por los grupos de democracia directa que se dan debajo de los municipios (grupos barriales o cabildos abiertos).

28. Muchos pensadores anarquistas, como Holloway, no han comprendido que los pueblos necesitan de la existencia de sus Estados como una forma de resistir a la imposición totalitaria del mercado, en su pretensión de debilitar a éstos para destruir cualquier barrera que ponga trabas a su libertad. Frente a la idea de construir una democracia participativa sin representación, Dussel reivindica la necesidad de resolver la cuestión del Estado, desde un modelo que responda realmente a una nueva definición del *poder político* como afirmación de la Vida. Ciertamente, se deben crear instituciones que afirmen la vida humana.

29. Comprender que el mundo no se transforma tomando el poder, sino acumulándolo en la *exterioridad* del sistema. En las comunidades populares, desde los movimientos sociales (los partidos políticos críticos y las asociaciones productivas que se sitúan fuera del horizonte del mercado), se va consolidando toda una estrategia que tiene como fin ganar la Vida al sistema capitalista. Sin embargo, todo ese ejercicio popular es demasiado complejo, y requiere de tiempo, reflexiones, organizaciones, estrategias y tácticas creativas, gran humildad y participación democrática de los excluidos. Todos estos factores contribuyen a la construcción de un *poder político* que se ejerce como real obediencia a la Voluntad de Vida del pueblo.

30. Los fundamentos de la Política de la Liberación nos han enseñado que ningún mundo es eterno, mucho menos perfecto. Por muy estables y consolidados que parezcan, todos terminan debilitándose, agotándose y pereciendo algún día. En este sentido, sólo las transformaciones políticas llevadas a cabo por los movimientos populares pueden dar lugar a un nuevo mundo, gracias a la generosidad creadora de las víctimas, en su lucha incansable contra aquellos regímenes y Estados políticos que ejercen el poder contra la dignidad sagrada de la vida humana.

BIBLIOGRAFÍA

A) FUENTES

APEL, K.O., DUSSEL, E. (2005). *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*, Madrid: Trotta. *Introducción de María Aránzazu Hernández Piñero.

DUSSEL, E. (1969). *El humanismo semita*, Buenos Aires: Eudeba.

__ (1970). *América Latina y conciencia cristiana*, Quito: DON BOSCO.

__ (1972). *Caminos de liberación latinoamericana I: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Buenos Aires: Latinoamérica Libros.

__ (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana, I*, Buenos Aires: Siglo XXI

__ (1973b). *América Latina: dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Buenos Aires: Fernando García C.

__ (1974). *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Sígueme.

__ (1977). "Estatuto ideológico del discurso populista", *Ideas y valores*, nº50, pp. 35-69.

__ (1978). *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Salamanca: Ediciones sígueme.

__ (1984). *Filosofía de la producción*, Bogotá: Editorial Nueva América.

__ (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México: Siglo XXI.

__ (1986). *Ética comunitaria*, Madrid: Ediciones Paulinas.

__ (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México: Siglo XXI.

__ (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital"*, México: Siglo XXI.

__ (1991). *Método para una filosofía de la liberación*, Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara.

__ (1994a). *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz: plural editores.

__ (1994b). *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación,* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

__ (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, Bogotá: Editorial Nueva América.

__ (1996). *Filosofía de la Liberación,* Bogotá: Editorial Nueva América.

__ (1998a). "En búsqueda del sentido. (Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)", *Un proyecto ético y político para América Latina*, en *Anthropos: huellas del conocimiento*, Proyecto A Ediciones, nº 180, 1998, pp. 13-36.

__ (1998b). *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid: Trotta.

__ (1998c). *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, México: Universidad Autonómica del Estado de México.

__ (2001a). *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: DESCLEÉ DE BROUWER. *Introducción: "Política en la era de la Globalización: crítica de la razón política de E. Dussel" realizada por Eduardo Mendieta.

__ (2001b). "La falacia naturalista", en *DIÁNOIA, año XLVI*, nº 46, pp. 65-79.

__ (2004). "Deconstruction of the concept of *Tolerance*: from intolerance to solidarity", *Constellations*, Vol. 11, nº 3, pp. 326-333.

__ (2006a). *Filosofía de la cultura y la liberación,* México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

__ (2006b). *20 tesis de política*, México: Siglo XXI.

__ (2007a). *Materiales para una política de la liberación*, México: UANL.

__ (2007b). *Las metáforas teológicas de Marx,* Caracas: el perro y la rana.

__ (2007c). *Política de la Liberación. Historial mundial y crítica*, Madrid: Trotta.

__ (2008). *Marx y la Modernidad. Conferencias de la Paz,* La Paz: Rincón Ediciones.

__ (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Madrid: Trotta.

__ (2012). *Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones semitas,* México: KANANKIL.

__ (2013). "Agenda for a South-South Philosophical Dialogue", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, nº1, pp. 3-18.

__ (2014). *16 Tesis de economía política: interpretación filosófica*, México: Siglo XXI.

__ (2015). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

B) BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

APEL, K.O. (2000). "Can "Liberation Ethics" Be Assimilated under "Discourse Ethics"?, en Martín, Linda y Mendieta, Eduardo (ed.), *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel´s Philosophy of Liberation*, Maryland: Rowman and Littlefield.

ARENDT, H. (2004). *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza Editorial.

__ (2005). *La condición humana*, Barcelona: Paidós.

ARISTÓTELES (2005). *Ética a Nicómaco*, Madrid: Alianza Editorial.

BARBER, M. (1998). *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel´s Philosophy of Liberation*, New York: Forham University Press.

BEORLEGUI, C. (2004), "La generación de los años sesenta. Las filosofías de la liberación", *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, Bilbao: Universidad de Deusto.

__ (2005). "Pensamiento filosófico latinoamericano", *Pensamiento*, vol. 61, nº230, pp. 253-286.

BERNSTEIN, E. (1982). *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, México: Siglo XXI.

BOBBIO, N. (1992). *Liberalismo y democracia*, México: Fondo de cultura económica.

CASTILLO, J. M. (2013). *Trabajadores y medio ambiente*, Andalucía: La hiedra.

DÍAZ NOVA, G. (2001). *Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*, Universidad de Valladolid, tesis doctoral.

ELLACURÍA, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta.

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). Etapa de los nuevos intentos de naturalizar al marxismo en Latinoamérica o fase actual. Enrique Dussel (1934-). En R. Fornet-Betancourt (coord.), *Transformación del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina* (pp. 325-353), México: Plaza y Valdés y UANL.

__ (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid: Trotta.

__ (2009). "La filosofía de la revolución y marxista", en Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (ed.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, México: Siglo XXI.

FREIRE, P. (2007). *Pedagogía del oprimido*, Madrid: Siglo XXI.

GARCÍA RUÍZ, P. E. (2003). *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México: Dríada. *Prólogo de Enrique Dussel.

__ (2014). "Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel", *Isegoría*, nº 51, pp. 777-792.

GORDON, L. (2013). "Thoughts on Dussel´s "Anti-Cartesian Meditations", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, nº 1, pp. 67-72.

GRAMSCI, A. (1981). *Escritos políticos: (1917-1933)*, México: Pasado y Presente.

HABERMAS, J. (1999). *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós.

__ (2002). *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta.

__ (2003). *Teoría de la acción comunicativa, I*, Madrid: Taurus.

HAYEK, F. A. (1991). *Los fundamentos de la libertad*, Madrid: Unión Editorial.

HEIDEGGER, M. (1998), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial universitaria.

__ (2013). *Nietzsche*, Barcelona: Ariel.

HENRY, M. (1985). *Généalogie de la Psychoanalyse. Le commencement perdu*, París: PUF.

HINKELAMMERT, F. (1990). *Democracia y totalitarismo*, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

__ (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José (Costa Rica): Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

HOBBES, T. (1983). *Leviatán*, Madrid: Editora Nacional.

JONAS, H. (1995). *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder.

JULLIEN, F. (1999). *Tratado sobre la Eficacia*, Madrid: Ediciones Siruela.

KANT, I. (1989). *Crítica del juicio*, Madrid: Espasa-Calpe.

__ (1999). *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.

__ (2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Encuentro.

KIERKEGAARD, S. (1996). *Estudios estéticos*, Málaga: Ágora.

LACLAU, E. (1996). *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires: Ariel.

__ (2005). *La razón populista*, México: FCE.

LAS CASAS, B. (1989). *Apología*, Madrid: Alianza.

LÉVINAS, E. (2006). *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme.

__ (2004). *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, Madrid: Caparrós.

LUXEMBURGO, R. (2002). *Reforma o Revolución*, Madrid: Fundación Federico Engels. * Prólogo de los editores pp.7-21.

LYOTARD, J.-F. (2008). *La posmodernidad*, Barcelona: Gedisa.

MAQUIAVELO, N. (2015). *El príncipe*, Madrid: Akal.

MARIO, S. (2000). "Living Labor and the Materiality of Life", en Martín, Linda y Mendieta, Eduardo (ed.), *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel´s Philosophy of Liberation*, Maryland: Rowman and Littlefield.

MARTÍN ALCOFF, L. (2013). "Philosophy, the Conquest, and the Meaning of Modernity. A Commentary on "Anti-Cartesian Meditations: On the Origin of the Philosophical Anti-Discourse of Modernity" by Enrique Dussel", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, nº 1, pp. 57-66.

MARTÍNEZ ANDRADE, L. (2009). "Considerar al enano y pensar la liberación: Zizek, Dussel y Boff", *La lámpara de Diógenes*, nº 18-19, pp. 213-226.

MARX, K. (1972). *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza.

__ (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Editorial Progreso.

__ (2004). *Tesis sobre Feuerbach*, Santa Fe: El Cid Editor.

__ (2007). *El Capital*, III, Madrid: Akal.

MENDIETA, E. (2000). "Beyond Universal History: Dussel´s Critique of Globalitation", en Martín, Linda y Mendieta, Eduardo (ed.), *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel´s Philosophy of Liberation*, Maryland: Rowman and Littlefield.

MORENO, M. (1998). "Husserl, Heidegger, Lévinas y la Filosofía de la Liberación", *Un proyecto ético y político para América Latina*, en *Anthropos: huellas del conocimiento*, Proyecto A Ediciones, nº 180, pp. 47-70.

QUINTANA, M. A. (2001). "El esquivo anhelo de evitar toda opresión. La cuestión de la violencia en *La Ética de la Liberación* de Enrique Dussel", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, nº 12, pp. 83-89.

RAWLS, J. (1985). *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.

RICOEUR, P. (1986). *Du texte a l´action. Essais d´herméneutique II*, París: ÊDITIONS DU SEUIL.

ROLDÁN, D. "El Otro-concreto en la constitución de la subjetividad "ética" en *Pensamiento*. *Revista de investigación e investigación filosófica de la Universidad Pontificia comillas de Madrid*, vol. 64, nº 239, 2008, pp. 53-70.

ROUSSEAU, J.J. (2012). *El contrato social*, Madrid: Taurus.

SANCHEZ, D. (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Bilbao: DESCLÉE DE BOUWER.

SCANNONE, J.C. *Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación* [en línea]: documento electrónico de Internet. Fecha disponible [fecha de consulta: 18 abril 2015]. Disponible en: http:// www.afyl.org/Scannone.pdf.

__ (2009). "La filosofía de la religión", en Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (ed.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, México: Siglo XXI.

SCHMITT, C. (1982). *Teoría de la Constitución*, Madrid: Alianza.

__ (2009). *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial.

SCHOPENHAUER, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación*, vol.1, Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

SEN, A. (1998).*Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona: Paidós.

__ (2000). *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Planeta.

SENENT, J.A. (1998). *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao: DESCLÉE DE BROWER.

SØRENSEN, A. (2010). "Dussel´s Critique of Discourse Ethics as Critique of Ideology", *Public Reason*, nº2, pp. 84-101.

SPINOZA, B. (1986). *Tratado político.* Madrid: Alianza Editorial.

__ (1997). *Tratado teológico-político*, Barcelona: Ediciones Altaya.

TOMÁS DE AQUINO (2003). *De regimine principum*, Tordesillas: Instituto de estudios de Iberoamérica y Portugal, Universidad de Valladolid.

VATTIMO, G. (2007). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa.

WEBER, M. (1944). *Economía y sociedad*, vol., México: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA.

__ (2006). *Conceptos sociológicos fundamentales*, Madrid: Alianza Editorial.

__ (2007). *Sociología del poder: los tipos de dominación*, Madrid: Alianza Editorial.